T.C.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE (SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK)

ANABİLİM DALI

MICHEL FOUCAULT'DA MEKÂNIN DÜZENİ: KAPATILMADAN HETEROTOPYALARA

Doktora Tezi

Adem YILDIRIM

Ankara-2017

T.C.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE (SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK)

ANABİLİM DALI

MICHEL FOUCAULT'DA MEKÂNIN DÜZENİ: KAPATILMADAN HETEROTOPYALARA

Doktora Tezi

Adem YILDIRIM

Tez Danışmanı Prof. Dr. Erdal CENGİZ

Ankara-2017

T.C.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE (SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK)

ANABİLİM DALI

MICHEL FOUCAULT'DA MEKÂNIN DÜZENİ: KAPATILMADAN HETEROTOPYALARA

Doktora Tezi

Tez Danışmanı:

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı	İmzası
.....	.....
.....	.....
.....	.....
.....	.....
.....	.....
.....	.....

Tez Sınavı Tarihi .....

T.C.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim. (……/……/200…)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin Adı ve Soyadı

……

İmzası

……

TEŞEKKÜR

Uzun ve yorucu bir yürüyüşün ardından yolda karşılaştığım kıymetlileri teker teker biriktirdim. Kimisi düşünmenin Borgesvari yollarını aralarken kimisi bedenimi acıtan sözcükleri tek tek iyileştirdi. Kimisi başka yerde zikredilmemiş sözcükler sunarken kimisi de bana güzelliği gösterme inceliğinde bulundu. Bu katkıyı hiçbir zaman unutamam. Onların bana olan şefkatli, dost canlısı ve incelikli yönelimleri, her zaman yaptığım akademik çalışmalarımdan daha değerli olmuştur. Buna dair sıralayacağım sözcükler, duygularımı ifade etmek için yeterli olmayabilir. Bunun için en büyük teşekkürü çok şey borçlu olduğum, tez öncesinde ve sonrasında, beni hiçbir şekilde yalnız bırakmayan, bir danışmandan ziyade bir ağabey, yol arkadaşı, dost, kıymetli ve yıllar geçse de belleğimde hep olmasını istediğim sevgideğer hocam Prof. Dr. Erdal Cengiz'e... Babacanlığı, samimiyeti, bilgi ve görgüsüyle her zaman bize patikalar aralayan Prof. Dr. Ertuğrul Rufayi Turan'a minnettarım. Varlığıyla her zaman şenlendiğim ve hep de yanımda olmasını isteyeceğim canım kardeşim Savaş Ergül'e… Dostluğumuzu her daim pekiştirdiğimiz yüreğimin incileri olan Özen Beltan Demir'e ve Sercan Çalcı'ya sonsuz şükranlarımı sunarım. Ankara'daki yakın dostlarım olan Şafak Altan'a, Eylem Ekin'e ve Ersin Vedat Elgür'e, Cevahir Bedel'e çok teşekkür ederim. Miniklerim olan Emel Ekin'i, Lorca Payiz'i ve Dağlar'ı kocaman öpüyorum. Kuzenlerim Hekim ve Abdullah'a; Ercan ve Erhan kuzenlere; Eda ve Elif kardeşlere; dostum Ümit Kartal'a, İsa Güler'e, Filiz'e ve Osman Ateş'e; cancağızım Süreyya Karacabey'e; ev arkadaşlarım Yekta, Zade, Sidar, Ulaş, Seyhan, Mustafa Zınar, Benjamin, Hanefi, İbrahim, Erhan, Kemal ve Cengiz Taisen'a çok teşekkür ederim. Ayrıca DTCF'de birlikte hoşça vakit geçirdiğim yakın arkadaşlarıma; geceleri bir flanör gibi dolaştığım Ankara mekânlarına ve sokaklarına; gölgesi sürekli etrafımda dolaşan Gulberoj'a; paylaşımda bulunduğum dostlarıma; aileme; son olarak hayatımın en güzel yazını paylaştığımız Olgay-Semra çiftine, minikleri Demsal ile sevgili Nevzat'a sonsuz şükranlarımı sunarım.

İÇİNDEKİLER

TEŞEKKÜR……iv
GİRİŞ 1
1. MEKÂNIN DÜZENİ 10
1.1. *KHORA, TOPOS* VE UZAM 15
1.2. POLİS VE HÂNE (EV) 29
1.3. ÜTOPYA 39
2. EPİSTEMENİN DÜZENİ 48
2.1. ARKEOLOJİK DÜZLEM 56
2.1.1. Mekânın Temsili 67
2.1.1.1. Tablo Düzlemi……..……....69
2.1.1.2. Aydınlık Mekanlar…...……..……..…….79
2.1.2. Anormalin Topografyası 86
2.1.2.1. Düzensiz Bir Yüzey: Su Uzamı……...97
2.1.2.2. Kapatmanın Temsil Mekânı: Genel Hastane……103
2.1.2.3. Arşivleme Uzamı: Tımarhane……..……109
2.1.3. Yaşamın Düzenlenmesi: Medikal Uzam 115
2.1.3.1. Klinik Bakışın Uzamı……123
2.1.3.2. Tıbbi Uzamlaştırma: Toplumun Hastaneleştirilmesi…….128
3. KAPATILMANIN DÜZENİ 136
3.1. İKTİDARIN KURULUŞU 138
3.1.1. Cezadan Denetim Uzamına Bedenin İşleyişi 151
3.1.2. Denetimden Kadraja: Bedenlerin Yerleştirilmesi 161
3.1.3. Görme Biçimlerinden Kent Formuna: Panoptik Uzam 163
3.1.3.1. Kapatılmanın Mimarisi ve Uzamsal Etkisi……...170
3.1.3.2. Moderleşen Uzamda Gözetim Formu……179
3.1.4. Bedenlerin Düzeni: Biyopolitik Uzam 191
3.1.4.1. Pastoral İktidar, Kentin Mekândaşlığı ve Nüfusu Yönetimsel Düzeni..192
3.1.4.2. Bedenlerin Tertibatı: Cinselliğin ve Biyopolitiğin Düzeni……...204
4. HETEROTOPYANIN DÜZENLENME BİÇİMLERİ 222
4.1. *TOPOS* DIŞI: HETEROTOPYA 226
4.1.1. Edebi [Yazı] ‘Heter*a*topya’ 231
4.1.2. Mimari/Kentsel Heterotopya 251
4.2. BAŞKALAŞIM YERLERİ: HETEROTOPYA ve İKİZLERİ 265

4.2.1. Aynadan Yansıyanlar: Başka Tekil Mekânlar 275
4.2.2. Heterotopik Çoklu *Ortam*lar ve Yaşamın Haritalandırılması 286
SONUÇ 297
KAYNAKÇA 308
ÖZET 327
ABSTRACT 329

GİRİŞ

Bu çalışma, Michel Foucault'nun metinlerinde dolayımlı bir biçimde tartışılan mekân kavramını ele almak ve mekânın düzenlenmesi ile yaşam kavramının ilişkisini sorgulamaktır. Foucault, yapıtlarında mekânın düzenini farklı uzamsal kipler içerisinde bilgi iktidar kavramları aracılığıyla açıklamaktadır. Bu kipler: "Kelimeler ve Şeyler" ile "Bilginin Arkeolojisi"nde bilginin uzamsallığı; "Deliliğin Tarihi", "Kliniğin Doğuşu" ile "Hapishanenin Doğuşu"nda ise, söylemlerin ve toplumsal pratiklerin uzamsallığıdır. Bu ayrım, dilin uzamsallığı, söylemin toplumsal pratikleri ve söylemsel olmayan uzamlar şeklinde yapılabilir. Buna göre mekânın düzeni iki biçimde tanımlanır. Birincisi, dilin uzamı dolayımında edebi metinler, tablolar, mekân temsilleri, kataloglanmış doğal tarih, arşiv gibi ifade birlikleri ve söylemsel pozitiflikleri içerirken ikincisinde ise kapatılma, ayırma, gözetleme, düzenleme gibi uzamları kapsar. Bu durumda ikili bir düzen ayrımı yapılabilir. İlki arkeolojinin düzeni de denilen epistemenin düzenidir. İkincisi ise, iktidarın düzeni ya da kapatılmanın düzenidir.

Epistemenin düzeni, insan bilimleri üzerine açığa çıkan pozitifliklerin izinin sürüldüğü; arkeolojik bir yönteme dayanan; arşivleme uzamını içeren; bilgi alanlarını ve bakış rejimlerini temsil eden tablonun mekân olarak gösterildiği; egemen söylemin uzamsallaştığı; medikal bakışın, mekân vasıtasıyla, dil ile birbirine dolandığı ve yaşamın kategorilerle belirginleştirildiği içeriklere sahiptir. Nitekim bu düzene, arkeolojik çözümleme düzeni de denilebilir. Bununla, Foucault, insan bilimleri olan biyoloji, ekonomi ve gramerin; medikal bakışın; akıl/akıl bozukluğunun [raison/déraison] pozitifliklerini açığa çıkarmakta ve arkeolojik yöntemle bilginin uzamsallaştırılmasını sağlamaktadır. Nitekim arkeoloji, bir yüzey/saha/alan olup topografik niteliktedir. Bu, tarihsel okumanın mekân dolayımıyla yapılmasıdır. Ancak, epistemenin düzeninin spekülasyona

yeterince yer vermemesini göz önünde bulundurmak kaydıyla, dışarı'lık olarak yaşam kavramının bu spekülasyonu olanaklı kıldığı görülebilir. Yaşam, epistemenin düzeninin dışarı'sıdır. Buna göre epistemenin düzeni, medikal uzamın gerektirdiği klinik süreçleri ve tıbbın toplumsal düzleme yayılmasını içerir. Bu da epistemenin düzeni ile yaşam kavramının ilişkisinin kurulduğu birinci bağlantı noktasıdır. Kısaca epistemenin düzeninde Klasik Çağ üzerine yoğunlaşılırken bilgi rejimi *mathesis universalis* ile *taksinomia*dır. Epistemenin düzeninin çerçevesi, medikal süreçlerle tamamlanır. Bu nedenle epistemenin düzeni, yaşam kavramı dolayımında kapatılmanın düzenine bağlanmaktadır.

Kapatılmanın düzeni, iktidarın düzenidir. Esasen iktidarın jeneolojisiyle ilgili olup iktidarın kuruluşuna, işleyişine ve de iktidar ilişkileri üzerine yoğunlaşır. İçeriğinde ceza, denetim, bedenin yerleştirilmesini sağlayan disiplin uzamı; görme biçimlerinden gözetime modern kentin formu olan panoptik uzam ile bedenlerin düzenlenmesi noktasında nüfusu ve cinselliği yöneten süreçler mevcuttur. Foucault'nun kapatılma düzeninde iktidar tasarımı, iktidarın üreticiliğinden ve olumsallığından kaynaklanır; bu da aslında iktidarın bedenle olan ilişkisinden başka bir şey değildir. Beden ya da bedenler, yaşamın kaynağı olduğu için iktidarın üretkenliği, yaşam kavramının sürekliliğiyle ilgilidir. Bu da, yaşama ve ölüme karar veren egemenlik söylemi bir tarafa [ki burada iktidar olumsuzdur], yaşamı koruyan ve düzenleyen disiplin ile yaşamı yükselten ve dolaşımını olanaklı hâle getiren güvenlikle ilgilidir. Böylece yaşam kavramıyla bağlantı kurmanın ikinci noktası, iktidarın düzenidir. O halde Foucault'nun "iktidar her yerdedir" [Le pouvoir est partout] sözünün anlamı, "her şeyi kapsamasından değil [ce n'est pas qu'il englobe tout]" ancak "her yerden geldiği için, her yerde [c'est qu'il vient de partout] (Foucault, 1976: 122) olmasından kaynaklanır. Bu durumda iktidarın her yerdeliğinin olanağı nasıl sağlanır sorusuna

verilmesi gereken yanıt, canlılıktır. O halde yaşamın olduğu yerde iktidardan bahsediliyorsa, yaşamın olmadığı yerde de bahsedilemez. Böylelikle iktidarın topolojisi, yaşamın topolojisine eş değerde görülmelidir. Buna *medikal iktidar* olarak tanımlıyorum.

Böylelikle arkeolojik düzen, yaşamın pozitifliğini; iktidarın düzeni ise, yaşamın düzenlenmesini içerir. Ancak Foucault'nun mekân okumasındaki ikili düzenine üçüncü bir mekân seçeneği dahil etmek gerekir. Bunun için iktidarın her yerdeliğinin yanına "direnişi" koyma, önermenin çerçevesini tamamlamak için gereklidir. Nitekim Foucault bunu şöyle formüle eder: "iktidarın olduğu yerde direniş de vardır [que là où il y a pouvoir, il y a résistance]" önermesine ek olarak bu "direnişin ona dışsal olmadığı" ancak "içinde"olduğu [et que pourtant, ou plutôt par là même, celle-ci n'est jamais en position d'extériorité par rapport au pouvoir…dans le pouvoir] (Foucault, 1976: 126) şeklindedir. O halde *direniş nerededir*, yanıtlanması gereken temel sorudur. Bunun için iki düzene de dâhil olmayan, bir sapma olarak düşünülen, üçüncü bir yol önermek istiyorum. O da her iki düzenin formunu sahip ancak onlardan farklı olan heterotopyadır.

Heterotopya başka yerler, öteki yerler, başka mekânlar, fark *topos*ları, farklı *topos*lar şeklinde anlamlar taşır. Foucault heterotopyayı, jeneolojik çalışmalara yoğunlaşmadan önce birtakım vesilelerle [radyo konuşmaları, mimarlar için konuşma] dile getirir. Ancak ölümünden kısa bir süre önce yayımlanmasına izin verir. Özellikle heterotopyanın önemi, Foucault'nun doğrudan mekânla ilgili olarak ilk defa düşüncelerini ileri sürmesinden gelir. Ancak daha sonra bunu geliştirmez. O nedenle heterotopya, Foucault'nun belirlediği biçimlerde olduğu gibi *Foucault'ya rağmen düşünmeyi* olanaklı kılan, spekülatif bir sorunsaldır. Bunun yanında heterotopya kavramının medikal kökenli olması [dokudaki anormallik, malpoziyon, çıkık], yaşam ile mekân

arasında kurulacak ilişkiye olan vurguyu da güçlendirmektedir. Buna göre yaşam kavramıyla bağlantı kurmanın üçüncü noktası heterotopyanın düzenlenme biçimleridir. Böylelikle yaşam kavramı, mekânın bu üç düzenini/düzenlenme biçimlerini keserken çerçevenin tamamlanmasını da sağlamaktadır. Buna göre Foucault'nun tartışma hattını belirleyen bilgi ve iktidar ilişkilerinin altında, yaşam kavramı olduğu iddia edilebilir. Foucault'nun bu tartışmasını metafiziksel bir yere kaydırmayı engellemenin yollarından biri de, bilgi-iktidar aralığındaki yaşamın topografik biçimlerdeki karşılığını göstermek olabilir. Bu da bilgi ve iktidar süreçlerinin bir zeminde, belli pozitifliklere dayanarak yürütüldüğünü gösterir. Bu pozitifliğin açığa çıkmasını sağlayan, mekânın düzenidir.

Böylece mekân, kendi başına bir kavramdan ziyade ilişkili olduğu mevcut koşullarla ilgili olup yaşam olanağının bulunduğu [oluş, bozuluş] her aralıkta açığa çıkar. Ayrıca Foucault, dikkate değer bir biçimde yer kavramının "bir icat olmadığını" aksine "Batı deneyimi içinde kendine ait bir tarihi[1]" (Foucault, 1984c: 46) olduğunu ifade eder. Bu deneyim iki biçimde betimlenebilir. Bunlar, evrenin oluşumuyla ilgili olan "*kozmogenesis*" ile dünyadaki tekilliklerle ilgili olan "*topogenesis*"tir. Mekân kavramı bu iki hat üzerinden değerlendirilecektir.

Kozmogenesis, betimleyici bir biçimde, mitik, teolojik ve kozmolojik bir arşive sahiptir. Buna göre *arkhe* sorunsalı bağlamında dört element, *apeiron*, boşluk [*kenon*] gibi kavramlar tartışılır. *Kozmogenesis* ile *topogenesis* sınırında ise, Platon'un *khora* tartışması bulunurken Aristoteles'in *topos* tanımlaması,

[1] Dördüncü bölümde heterotopya ele alınırken bu, Foucault'nun kendi saptamalarıyla ele alınmaktadır. Ancak Foucault'nun bununla ilgili ileri sürdükleri Ortaçağ ile başlamakta ve Galileo ile kırılmaya uğramaktadır. Çağdaş anlamdaysa bütün bunlardan ayrı bir mekân/yer yaklaşımı söz konusu edilir. Ancak *Antikite*nin mekân yaklaşımı ve kavramlarıyla ilgili bir tartışma yürütülmemektedir. Böylece çalışmamız, Foucault'nun eksik bıraktığı ve referans vermediği mekân felsefesiyle ilgili olarak işleyecektir. Nitekim bu, Foucault'nun mekân sorunsalını kendiliğinden değil de bir dolayımla[kurum] yani yüklü bir biçimde ele aldığını işaret eder.

topogenesis'in kaynağını oluşturur. Buna göre kozmik düzen, makro düzeydeki çerçevesi *khora* ile mikro düzeydeki tartışma ise *topos* ile başlar. Buradan anlaşıldığı gibi mekân kavramı, *Antikite*de iki temel sözcükle karşılık bulmaktadır: *khora* ve *topos*. Modern düşüncede ise bu, uzam [Isaac Newton ve René Descartes], [ilişkisel] yer [John Locke, Wilhelm F. Leibniz], nokta/mevki[Foucault v.d] kavramına denk gelir. Böylelikle şeyler, kozmik düzen içinde tanımlanmış ve sınırlanmıştır. Öte yandan mekânın bir sorunsal haline gelmesini sağlayan asıl neden, yerin ilişkiselliği yani uzamsallaşmadır. Bu da bir form olarak politik entite olan *polis*'e yani şehir-devletine dek uzanır.

Polis, politik-etik birliğin en üst aşamasıdır. Topografik olarak, hem coğrafi hem de düşünsel anlamda önemlidir. Çünkü aynı zamanda düşüncenin mimarisinin oluşturulduğu bir yerdir. Bu anlamda günümüzde yönetim uzamının taslağı niteliğindedir. Bunun yanında *polis*in uzantısı olan hâne [yurt], modern anlamıyla ev, zorunluluk özelliğiyle kozmik bir düzene sahiptir. Bu, kamusal alan-özel alan ya da açık mekân-kapalı mekân biçimindedir. Ancak açık mekân ya da politikanın uzamsallığı, Batı deneyiminde daha çok yer alır. Buna paralel olarak düzenin yeniden sağlanması ya da daha iyi bir hâle getirilmesi için, "taslak uzam/yersiz yer" olan ütopya fikri oluşur. Buna göre ütopya, *alternatif bir yaşam için sürekli düşünme*yi olanaklı hâle getirir. Bu da edebi bir taslak olmasına rağmen politik bir arzuyla sağlanır. Bu arzunun başladığı ve bittiği yer bedendir.

Foucault'nun beden tahayyülünün ilk taslağı "ütopik beden" iken bağlandığı son aşama "biyopolitika"dır. Foucault, biyopolitika düşüncesiyle, şeylerin ve bedenlerin sevk ve idaresini bir yönetim sorunsalı olarak belirlerken, yaşamın sürekli bir biçimde düzenlenmesini de bunun içine alır. Foucault'da politika düşüncesi, bedenlerin yönetimine dayanırken karşılık bulduğu kavramsallaştırma, iktidardır. Bu da iktidar ilişkileri, işleyişi ve uzamıyla ilgilidir.

Foucault'nun "Kelimeler ve Şeyler"de ortaya koyduğu gibi, *Antikite*de evren-yerküre benzerliği yerine yerkürenin yeniden tanımlanması ve yeniden düzenlenmesi söz konusudur. Kozmik düzende makro bir tartışmadan ziyade nokta/mevki/konum gibi mikro düzeyde akıl yürütmeyi ve tanımlamayı gerektirir. Bu da yaşamı düzenleyen bir ilke olan *ortam* [mi-lieu] ile ilgili olup iktidarın topolojisi/yaşamın topolojisi olarak tanımlanabilir. Kısaca *kozmogenesis ve topogenesis*, düşünce tarihinin ilk sorunsallarında beliren evren ile ilgili tartışmalardan, *şimdi ve burada* vuku bulan "*ortam*"a uzanan mekân serüvenini kapsar. Bu da yer, mekân, uzam, alan, nokta, mevki, konum gibi sözcüklerle karşılık bulur. Çünkü Foucault'da mekânın düzeni sorunsalı heterotopya ile son bulduğu için o kavramın tarihsel izinin sürülmesi, daha iyi anlaşılmasını sağlar. Bu da mekânın güzergahı izlenmek suretiyle ortaya konulabilir. Böylece çalışma dört (4) bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm mekânın temellendirilmesi olduğu için tarihsel bir izlek şeklindedir. İkinci bölüm kapalı ve daha az speküle edilebilir bir özelliğe sahiptir. Üçüncü bölüm ile spekülasyon artmaktadır. Dördüncü bölümde ise, spekülasyon yapma olanağı daha da artmaktadır. Kısaca katı bir dilden buharlaşan bir mekâna doğru işleyen bir çalışma söz konusudur.

Birinci bölüm, mekân kavramının düşünce tarihindeki yerini ortaya koymak için çalışmanın giriş bölümünün devamı niteliğindedir. Bu, Foucault'nun şeylerin düzeninin izini sürmek ve şeylerin benzerlik-yakınlık niteliğini anlamak için gereklidir. Buna göre *kozmogenesis* ve *topogenesis* şeklinde ayrışan iki hat ve içeriğindeki *khora, topos*, uzam, *polis*, hane ve ütopya kavramları ele alınmaktadır. *Khora*, mekânın kaynağını oluşturan bir kavramdır. Platon *khora*yı, *Timaios* diyalogunda *makrokozmos* ile *mikrokozmos* aralığında ortaya koyar. Evrenle ilgili tartışmaların bir parçası olmasından ötürü çok az değinilmiş olup mekân sorunsalının öncü kavramıdır. *Khora*nın anlaşılmazlığına karşın Aristoteles

"yer" olarak karşılanan *topos* kavramını ortaya atar. Bu kavram aynı zamanda mekânla ilgili olarak yapılacak ayrımlara olanak tanır. *Khora* ile *topos,* mekân üzerine düşünmeyi olanaklı kılan temel kavramlardır. Modern bilimin gelişmesiyle birlikte dünyayı mekanik biçimlerde yorumlayan düşüncenin yaklaşımı ise, uzam kavramıyla karşılık bulur. Bu durum Foucault'nun mekânı yorumlama biçimine de kaynaklık etmektedir. Kozmik süreçlerden sonra ele alınan *polis*, hâne ve ütopya, mekânın toplumsal ve politik düzeniyle doğrudan ilgili olan kavramlardır. Buna göre politik düzenin temel kavramı olan *polis*'in Foucault'daki karşılığı, kamusal düzen ile bedenlerin düzeni bağlamında anlaşılabilir. Buna göre kralın başının kesilmesi ile kamusal düzeni sağlayan polis tertibatı olmuştur. Diğer taraftan hâne [ev], *Antikite*de kamusal alana dâhil olmayan zorunluluk alanıdır. Foucault'nun yatak ve mastürbasyonu irdelediği cinselliğin düzeni bununla yakından ilgilidir. Ütopya ise, gerek Panoptikon gerekse de heterotopya tartışmasının dolayımında olduğu için ele alınması gerekir.

İkinci bölümde yoğun olarak Foucault'nun Klasik Episteme'de ortaya koyduğu pozitiflikler, söylemsel oluşumlar ve bilgi biçimleri ele alınmaktadır. Bu da bakışın, anormalin ve insan bilimlerinin arkeolojisi yapılmak suretiyle açığa çıkarılan bir süreçtir. Bunun yanında arşivleme uzamı olan Genel Hastane, tımarhane, müze, bahçe v.s tasnif edilmiş ve tabakalandırılmış pratikleri incelenmektedir. Epistemenin Düzeni'nde varılan nokta, yaşamın medikal müdahalelerle kurulması ve düzenlenmesidir. Ancak bu bölümün öne çıkan tartışması, bilginin uzamsallaşmasıdır. Bunun için bilginin temsilleri olan tablo, aydınlık mekânlar, delilik kurumu ve klinik üzerinde durulmaktadır. Nitekim bu, söylemin, mekânları kat etme sürecini açığa çıkarmayı hedefleyen bir çabadır. Çünkü pratik alanı çerçeveleyen söylem, Klasik Episteme'nin kuşatıcı özelliğidir. Bunun yöntemi, matematik/geometri ve tasniftir. Tasnif özellikle canlılar

dolayımında yapılmaktadır. Böylece bu bölümün sonunda söylem ile yaşam arasında bir bağlantının kurulduğu görülür ki bu da, medikal söylemin etkisiyle sağlanmıştır.

Üçüncü bölümde ağırlıklı olarak Foucault'nun politika felsefesi üzerine durulmaktadır ki bu, iktidar tartışmasıdır. İktidarın ana ekseni, yaşamın kaynağı olan bedendir. Bu eksende üçlü bir hat izlenmektedir. Birincisi, bedenin terbiyesi, sabitlenmesi ve denetimi için disiplin rejimidir [kısmen egemen iktidar alanında yer alır]. Bunun formu kapatılma olup yöntemi biyoiktidardır. Güzergahı, disiplinin icra edilme biçimleri ve bunun uzamsallığı, cezadan denetim uzamına geçişi ve bunun beden üzerindeki işleyişi, bedenin kapatılma süreçleriyle yerleştirilmesi ve dağıtılması biçimindedir. İkincisi, görme rejiminin bedenler üzerine etkisi ile nüfusun kentsel uzamda düzenlenmesidir. Bunun formu Panoptikon olup yöntemi gözetimdir. İzleği, görmenin heretik biçimi ile felsefede buna karşı oluşan birlik ve görmenin sistematik işleyişi, modern kentlerin oluşum süreçleri, gözetimin polis tertibatıyla sürekli bir izlemeye dönüşümü, Panoptikonun kentsel serüveni ve farklı izlenme ve gözetleme rejimleri şeklindedir. Son olarak nüfusun dolaşımı ve dağılımının sağlanması ile mekânın belirleyiciliğini kaybetmesidir. Bunun formu pastoral iktidar olup yöntemi biyopolitikadır. Bu da nüfusun mekân üzerinde belirleyici olmasıdır. İzleği ise, toprağa bağlılığın son bulması ile şeylerin sevk ve idaresinin sağlanması, kalabalıkların yönetimi, yönetimsellik, bireyleşme süreçleri, nüfus rejimi, cinselliğin düzenlenmesi ve son olarak iktidarın her yerdeliğine karşın direnişin sorunsalının ortaya konulmasıdır. Buna göre söyleme ve kapatılmaya tâbi olan mekânın bir dışarısının aranmasıdır. Bunun olanağı bilgi/iktidar ilişkileri içerisinde sağlanabilir. Bu da aslında son bölümün zeminini oluştururken aynı

zamanda Foucault ile birlikte başka düşünme pratiklerinin de geliştirilebileceğini ve onun sisteminin dışarısı olduğunu göstermektedir.

Dördüncü bölümde, iki düzenden farklı ancak bu düzenlerin marjlarında bulunan bir niteliğe sahip olan heterotopya ele alınmaktadır. Heterotopya, kendi başına bir düzen olmaktan çok her iki düzenden [episteme ve kapatılma] sapma, üçüncü bir yol olarak düşünülmelidir. Buna göre heterotopya, üç farklı biçimde ele alınmaktadır. İlkin Foucault'nun ortaya koyduğu iki farklı heterotopya arasında ayrım koyarak tartışılmaktadır. İkincisi, heterotopya metinlerinde belirtilen yerlerin ikizleri ortaya konulmaktadır. Son olarak da heterotopik yerler/uzamlar/ortamlar ve onların haritalandırılması üzerine durulmaktadır. Böylece Foucault'da mekân tartışmasının son durağı olan heterotopya, üçüncü tür/yol/seçenek niteliğiyle başka düşünme alanlarıyla bağlantı kurulmasını, alternatif düşünme pratiklerinin yolunu açmasını ve bir başkalık deneyimi yaşanmasını olanaklı bir hâle getirir.

Sonuç olarak Foucault'nun mekânın düzeninde açığa çıkarılması gerekenler şunlardır: Foucault'nun düşünce sistematiğini mekân ekseninde okuma, bilginin uzamsallaşmasını ortaya koyma, bilginin iktidarla kesiştiği düzlemi ve bilgi/iktidar ilişkisinin uzamsallığını açığa çıkarma, iktidarın işlediği mekânları ve onun toplumsal uzamını belirginleştirme, iktidarın her yerdeliğinin ve buna karşı direnişin/direnişlerin olanaklarını sorgulama, Foucault'nun sisteminden çıkışın ve başka düşünme pratikleriyle ilişki kurmanın yollarını arama, yaşam kavramının mekânla kesişme iddiasını ve yaşamın haritalandırılmasını açığa çıkarmadır.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. MEKÂNIN DÜZENİ

Her canlının kapladığı, oluştuğu, geliştiği, olgunlaştığı bir yeri vardır. Dışarı yönelmeden önce durduğu ve şekillendiği bu yer, onun başlangıcı yani serüveninin yok-yeridir. En arkaik ve iptidai olan bu yer, bitkide tohum iken hayvan ve insanda yumurta ve anne karnıdır. İnsanın anne karnında yani bir yerde bulunması tikel olarak iki biçimde anlaşılabilir. İlki, orada bir yer kaplaması; diğeriyse orada bir alan açmasıdır. Varlığının göstergesi bu iki özelliğidir. İçeriden dışarıya doğru taşar. Her aşamada farklı bir yerde konumlanır. Bu anlamıyla dışarı yönelme, "başka bir yerde bulunma" ile başlangıç yapar. Başka yere taşınan varlık, şeylerle buluşur. Daha doğrusu şeylerin içine yerleşmeye başlar. Şeylerle bir-arada-olma, varlığın kök salmasıyla olanaklıdır. Kök salma, aynı zamanda yerleşme ve yeniden konumlanmadır. Böylelikle varlığın şeylerle ilişkisinin seyri, "bir yerde oluş", "mesken tutuş", "yerleşim", "kök salış", "yer değiştiriş", "bir yere sahip oluş" şeklindedir. Yani şeylerle birlikte varlığın "yer-ile" olan devinimi, sürekli bir "yerinde kalma, yer değiştirme, yerinden olma" gibi topografik bir serüveni izler. Bu, varlığın şeylerle olan ilişkisinde sürekli bir yükseliş ve düşüşün döngüsüdür. Bunu sağlayan da şeylerin bir aradalığını pekiştiren düzendir. Bu düzen bir arada oluş, yakınlaşma, uzaklaşma, ilerleyiş, gerileyiş gibi şeylerin doğa içindeki her türlü durumunu gösteren bir süreçtir. Kültürel olduğu gibi doğaldır da. Varlığın şeyler içine yerleşmesi yerkürenin, gökyüzünün, yıldızların, gezegenlerin, havanın ve de ateşin dairesel etkisi dolayımındadır.

Varlık, şeylerin içindedir; dünya gezegeninde mesken, konum ve yaşam alanını kuran, koruyan ve yöneten bir düzenin, bütün-parça aralığında devinen bir akışın içerisinde yer alır. Yer alma, makro *kozmos*un bir parçası olarak bir yerde konumlanarak eyler. Bu eyleyiş bir yeri işgal ederek gerçekleşir. İşgal edilen yer, canlıların yaşam alanı olan dünya ve onu terkip eden temel öğelerdir. Düzlem, eğrilik, derinlik, akışkanlık, ufuk gibi formlar kuşatıcı olarak buna eşlik eder. Bu anlamda dünya içinde farklı formlarıyla yer alış, hem cisimsel bir varlığa sahip olma hem de bir yer açma biçiminde gerçekleşir. Ancak bu durum oluşmuş düzenin en son merhalesidir. Varlığın şeylerin içinde yer-alışı, teknik koordinatlardan ziyade ontolojik bir boyuta sahiptir. Bu da şeylerle birlikte oluşan varlığın evrenle akrabalığına denk düşer. Yani gündelik bir olayın makrokozmik olaylarla benzerliği, düzenin yarattığı akrabalıktan kaynaklanır. Bu anlamda kozmik düzenin toplumsal ve kültürel olaylarla oluşturduğu benzerlik matematiksel, jeolojik, fizik, mimari, antropolojik süreçlerle izlenebilir.

Kozmik düzende "yer alan" herhangi bir şey kültürel, politik ve dilsel ilişkisiyle anlaşılabilir. Şeylerin "yer alma" fikri, "mekânda olma", "mekân-ile olma"ya tekabül eder. Bu düzenin ana ekseninde "yer alan" şey, varlığın içkin ve aşkın boyutlarının kozmoloji-kültür [dil] boyutunda ele alınmasıdır. Buna göre şeylerin evrende "yer alma"sı, kozmogonik ve kozmolojik bir yerden dilsel ve politik bir konuma yaslanır. Böylelikle evren ile şeyler arasındaki ilişkiye dayanan düzen, dil vasıtasıyla tanımlanır. Gündelik yaşamda evren, dünya, yaşam, yer, toplum, rüya, okul, hastane, kitaplık, tiyatro gibi sarf edilen sözcükler tümel, tikel ve tekil anlamda yeri, mekânı, alanı, meskeni, sınırı kısacası bir uzamı; bir topografyanın varlığını işaret eder. Felsefi bir problem olarak bakıldığında mekânın oluşu; şeylerin evrende düzenlenişi, belirginlenişi, yerleşimi, olgunlaşımı, değişimi ve dönüşümüyle olanaklıdır. Buna göre, geniş bir

yelpazeden başlayarak, evrenin şeylerle olan bağlantıları tümel, evrensel ve kesintisiz bir yaklaşımla ilişkilendirilerek anlaşılabilir. Bu da düzenin öğeleri olan sonsuzluğu, sınırsızlığı, boşluğu, varlığın şeylerle birlikte-oluşunu imler. Bunun yanında *kozmos* ile mekânı kesen tanımlayıcı, dönüştürücü ve belirginleştirici bir alan söz konusudur. Bu alan, her iki tarafın kesiştiği bir aralıktır. *Makrokozmos* ile *mikrokozmos*u bir araya getiren bu aralık, *Antikite*den modern düşünceye dek farklı biçimlerde tanımlanmış ve adlandırılmıştır. Bunlar Platon'da *khora,* Aristoteles'te *topos* ve modern felsefede *uzam* kavramlarıyla karşılık bulur. Kısaca varlığın şeylerle birlikte oluşu, bir düzeni gerektirir. Bu düzen şeylerin bir ara-dalığıyla sağlanır.

Şeyleri bir arada tutan düzen, kozmik olaylarda benzerliğe ve işaretlere dayanır. Şeylerin birbirine benzerliği ile doğada düşünceyi uyandıran işaretler, düzenin dayanak bulduğu bir yasayla açıklanabilir. Bu yasanın formülü şeylerle birlikte-olan varlıklar ile onu kuşatan düzendir. Bu düzen öncelikli olarak bilginin oluşumu, üretilmesi ve yaygınlaştırılmasıyla ilgilidir. Buna göre bilginin farklı boyutlarını formüle eden Michel Foucault, bilgi düzeninin üç epistemede incelenebileceğini ifade ederken Rönesans Epistemesi'ni en başta sayar. Diğerleri ise Klasik Episteme ile Modern Episteme'dir. Buna göre, bu bölümde temellendirilen tartışma hattının izleği de düşünüldüğünde, Rönesans Epistemesi, şeyler ile onları betimleyen kelimeler arasında benzerliğe dayanan eşdeğerliliğe, yakınlığa ve birlikteliğe sahiptir ki bu, Foucault'nun ana tartışmasını yürüttüğü, Aynı'nın uzamıyla ilgilidir. Bunun için şeyler ile ilişkilendiği düzen arasındaki yüzeye bakılması, tartışmanın zeminini bulmaya dönüktür.

Foucault'nun Rönasans Epistemesi'nin dayanak noktası benzerliktir. Yani şeylerin benzerliğidir. Bu da "yakınlık", "ardıllık", "kopya", "imza" ve "işaret" gibi Aynı'yı oluşturan öğelerdir. Aynı'da şeylerin düzeni birbirine

benzerlik ve yakınlık şeklinde bağlanır. Nitekim Foucault, "şeylerin düzeninin tarihinin Aynı'nın tarihi" (2015b: 24) olması gerektiğini ifade eder. Buna göre benzerlik [*resemblance*], Klasik Episteme'nin dayandığı temsil fikrine dek Batı kültüründe "metinlerin çözümlenmesi ve yorumlanması noktasında egemen olmuş; simgeler oyununu düzene sokmuş, görünen ve görünmeyen şeylerin bilgisine izin vermiş ve onları temsil etme sanatına rehberlik etmiştir" (Foucault, 2015b: 45). Benzerlik bu anlamıyla modern öznenin doğuşuna kadar olan zaman aralığında geçerli olmuştur. Çünkü benzerlik fikrinin hâkim olduğu bir düzende "yeryüzü gökyüzünü tekrarlar, çehreler yıldızlarda yansır ve bitki insana yarayan sırlarını saplarında geliştirir. Böylelikle resim, mekânı taklit eder" (Foucault, 2015b: 45). Bu anlamda benzerlik, başka benzerlikler sağlayan komşulukları dayatır. Örneğin "yer ve benzerlik" birbirine dolanır: "kabuklu hayvanların sırtında yosun, geyiklerin boynuzlarında bitki, insanların yüzünde ot gibi şeylerin görülmesi gibi" (Foucault, 2015b: 47). Benzerlik ile yakınlık birlikte birlikte düşünülmelidir. Çünkü benzerliğin belirginleştiği ve açığa çıkardığı nokta, uzamsal anlamda yakınlıktır. Nitekim benzerliğin biçimleri bu iddiayı güçlendirmektedir. Buna göre dört (4) tür öne çıkmaktadır. Mekân içinde yakından yakına bir benzerliğe bağlı olan *convenientia*, "bağlaşma ve ayarlanma düzlemindendir". Bu nedenden ötürü, "şeylerin kendine, bunların içinde bulundukları dünyadan daha az aittir. Dünya, şeylerin evrensel yakınlığıdır; yeryüzünde ne kadar hayvan veyahut doğa veya insan tarafından üretilmiş nesne varsa, denizde de o kadar balık vardır; suda ve yeryüzünde ne kadar varlık varsa, gökte de o kadar varlık vardır" (Foucault, 2015b: 47-48). İkinci biçimi "*aemulatio*"dur: bir çeşit yakınlıktır ancak bu, yer yasasından kurtulmuş ve mesafe içinde hareketsiz bir şekilde oynayan bir yakınlıktır. Örneğin temassız bir benzerliği yeniden üreten kopuk zincirler. Üçüncü benzerlik biçimi "*analoji*"dir.

"*Convenientia*" ve "*aemulatio*", çakıştığı yer aralık olan "*analoji*", "benzerliklerin mekân içindeki çarpışmalarını sağlar". Ayrıca ele aldığı "benzerlikler, şeylerin görünen ve kitlesel benzerlikleri değildir. İlişkilerin daha ince benzerliklerinin bulunması onun için yeterlidir. Böylece bir noktadan itibaren, belirsiz sayıda akrabalık kurabilir". Örneğin, "yıldızların içinde parladıkları gökyüzüyle olan ilişkileri aynı zamanda ot ile yeryüzü, canlılar ile oturdukları dünya, madenler ve elmaslar" ile "içine gömüldükleri kayalar, duyu organları ile harekete geçirdikleri çehre, deri lekeleri ile gizlice damgaladıkları vücut arasında bulunmaktadır". Ayrıca "bir analoji tartışılır hale gelmeksizin, kendi üzerinde tersine de dönebilir" (Foucault, 2015b: 51). Son olarak dördüncü benzerlik biçimi, "*sempati*"ler [yakınlık] oyunu tarafından sağlanmaktadır. Önceden "belirlenemeyen, kestirilemeyen ve tahmin edilemeyen mesafeye" sahiptir. "*Sempati*", serbest bir durumda rol oynar. En geniş mekânları bir anda aşar: *sempati*, "gezegenden, hükmü altındaki insana bir şimşek gibi inmektedir; tek bir temastan doğabilir" (Foucault, 2015b: 53). Bu anlamıyla *sempati*, kaotik ve olumsal inceliklere sahiptir. Kısaca "*convenientia", "aemulatio", "analoji" ve "sempati"* şeylerin birbirlerine benzeyebilmeleri için "kendi üstüne kapanmak, ikizini oluşturmak, kendini yansıtmak veya zincirlemek zorunda olduğunu söylemektedirler" (Foucault, 2015b: 57).

Benzerlik-yakınlığın bu dört biçimi *kozmos*daki şeylerin düzenini ortaya koyar. *Kozmos*un düzeninde bulunan tekil ve tikel olaylar, benzerlik-yakınlık özellikleriyle makro-mikro düzlemde örtüşür. Örneğin *kozmos*un düzeni ile beden/lerin düzenlenmesi arasındaki benzerlik. Buna göre mekân yazgısının izini süren Edward Casey'e göre *kozmos* "yaşanan, hatırlanan ya da çizilen manzaralar tarafından hissedilen sonlu mekânın içkin sahnesidir" (Casey, 1998: 79). Nitekim bu sorunsalın baştan aşağıya doğru işleyişi, kozmogoniden *topos*a doğru uzanır.

Böylelikle "dünyanın oluşumuyla ilgili" olan *kozmogenesis*, "dünyaya yerleştirilmiş tekil yerlerinin üretilmesiyle ilgili" olan *topogenesis* (Casey, 1998: 76) ile mekânın işleyişine dair sürekliliği göstermektedir. Bunları birbirine bağlayan, Platon'un *khora*, Aristoteles'in *topos*u ve modern felsefenin *uzam*ıdır.

1.1. *KHORA, TOPOS* VE UZAM

Foucault, Rönesans Epistemesi'nin bilgi düzeninin izini sürerken "işaret" ve "imza" diye iki şeyden bahseder. Bunların ortak anlamı *kozmos* ile şeyler arasındaki yakınlık ve benzerliktir. "İşaret" ve "imza", [Tanrısal] bütünü içine alır, izini taşır. Bu, imzasız olmayan bir benzerliktir. Çünkü "benzerin dünyası, işaretlenmiş bir dünyadır" (Foucault, 2015b: 58). Bu dünya, dil ile işaretlenir. Eğer dünyanın uzamı bir metinse dil de işaretin sesi olur. Böylece işaretlerin yorumlanması ve bir uzama yaslanması *Antikite*'nin mekân anlayışını gösterir. Çünkü *kozmos* yorumlanması ve benzerlik kurulması gereken bir metne benzetilir. Bunun en kapsamlı ve yoğun uğrağı Platon'un *Timaios* diyalogudur. Bu diyalogda mekâna [mimari ve coğrafya] dair ortaya konulan kavramlar *kozmos, khora, Demiurgos*[2], Atlantis Adası'dır[3]. Bu metinde Platon, *makrokozmos* ile *mikrokozmos*un bir aradalığı ya da harmonisini, insan bedeni için yaşamsal önemi

[2] *Timaios*'ta da idea dünyası ile görünür dünya arasındaki ayrım sürer. Ancak bu ayrıma iki dünya arasındaki düzeni sağlayan *Demiurgos* yani tanrı eklenir. *Demiurgos* her şeyin yaratıcısı olarak değil ancak ideayı düzenleyen bir tasarımcı ya da mimardır. Aslında *Demiurgos*'un rolü, Foucault'da, benzerliğin biçimi olan *sempati* ile anlaşılabilir. Çünkü "*sempati*, Aynı'nın güçlü ve ısrarlı bir halidir ki, benzer'in biçimlerinden biri olmakla yetinmemekte; özümleme, şeyleri birbirlerine özdeş kılma, onları karıştırma, bireyselliklerini kaybettirme gibi tehlikeli bir güce sahiptir" (Foucault, 2015b: 54; Gregory, 2008: xxii).

[3] *Timaios*'un 25a-d aralığında adı geçen " Atlas'ın Adası" olarak da bilinen Atlantis, Platon'un kurguladığı ve küstah bir milletin yaşadığı yer olarak tasvir eder. Mısırlı rahip ile Solon arasında geçen konuşmada zikredilen bu yer, bir zamanlar vardı ancak şimdi suların altında kalmış bir yer olarak anlatılır. Ancak ayrıntılı olarak "*Kritias*" diyalogunda tartışılan Atlantis, *idea*l bir şehir-devleti olarak tasarlanır. Daha sonra Rönesans döneminden itibaren edebi tür olarak ortaya konulan ütopya, modern politika felsefenin politik düzen fikrine de öncülük eder.

olan karaciğer ile analoji kurarak yapar. Ayrıca bu dolayımla "dünyanın ruhunun ideal toplumda ve bireysel ruhta ifade bulduğunu" (Kavanaugh, 2007: 19) ileri sürer. Çünkü göksel düşünce, yersel bir karşılık bulur.

Platon, kendisinden önceki filozofların devinim ve değişme için afaki olan ilk ilkelerine [arkhe] karşı bilgeliği, evrenin anlaşılması için yeni bir başlangıç olarak ortaya koyar. Ancak bu, ilk ilkenin düzenleyici rolü gibi olmaktan ziyade "bir-aradalığı" yani benzerlik-yakınlığı işaret eden bir düşüncedir. Bu anlamda Platon, daha öncekinden farklı olan yeni bir hesap ile başlamaya ihtiyaç duyar. Bunun için daha önce önerilen, *idea* modeli ile onun kopyasıdır. İlki sabit ve kavranabilen; diğeriyse yaratılışa bağlı ve görünebilir olandır (2008b: 49a). Ancak bu iki tür yeterli göründüğünden üçüncü bir tür ayırt edilmediği için *Timaios*'un *kozmos*la ilgili en önemli tartışma konusu bu aralıkta ortaya çıkar. O da kavranabilen ve görünebilenin dışında kalan; zor ve muğlak [obscure] olan üçüncü tür olan *khora*dır.

Üçüncü tür ya da *khora*[4], yer/mekân düşüncesinin en bütünsel ve derinlikli kavramıdır. *Khora*nın mekân kavramsallaşması, *kozmos*la bağlantılı olarak ele alınır. Özellikle *Timaios*'un 48e-53c aralığı, mekân idesinin işlendiği frekanstır. Bununla ilgili yapılan tartışmalara *khoraloji*[5] denilir. Buna göre üçüncü tür olarak *khora,* "bütün doğanları içine alan hatta besleyendir [hemşire]"(2008b: 49a-b).

[4] Sözcüğün karşılığına bakıldığında Grekçe karşılığı "yer", "toprak", "arz", "alan", "mekân", "uzam", "boşluk", "açıklık" olan *khora,* Latince üç biçimde karşılık bulur. "*Locus*" olarak ülke, diyar, memleket, bölge, arazi, saha, meydan, alan; "*regio*" olarak toprak mülkiyeti, mülk, malikâne, çiftlik; "*ager*" olarak ise şehre karşıt olarak kır, kırlık arazi, taşra, yayladır (Peters, 2004: 187). Geneline bakıldığında "yer-ile" ilgili hatta ağırlıklı olarak "yurt, yuva, ana yatak" ile ilintili olduğu görülür. Detayındaysa insanın yaşam alanı olan; jeolojik, coğrafi, politik ve etik karşılığa sahip bir dille örülüdür.

[5] Bu kavram şu yazarlar ve eserleri tarafından genişçe ele alınmaktadır: John Sallis, Chorology: On Beginning in Plato's Timaeus, India University Press, 1999; Gomez Perez, Chora: A Space of Architectural Representation, McGill-Queen Universtiy Press, 1994.

Ayrıca "her şeyi içine alan ya da her şey için alıcı olup içine aldıklarına benzemeyendir. Doğası gereği her şeye yataklık [matriks] eder. İçine aldığı şeyler ile modifiye olur ve hareket eder" (Platon, 2008a: 50c). Ayrıca "her şeyin şekilsiz içine alıcısı olarak görünmez ancak kavranabilen muğlak bir türdür". İçine alıcı olarak ne boşluk ne de yer-sizdir. Nitekim Platon'un atomculara ilk itirazı boşluğun [kenon] varlığınadır. Çünkü boş uzamın önceden belirlenmiş ne bir rotası ve bölgesi ne de konumlandığı yeri vardır. Diğer husus ise "içine alıcı" olarak farklı zamanlarda farklı niteliklerle görünmesi, onun yer-siz olmadığını gösterir. Buna "görünüşe-gelen-yer" de denilir. Yine de kendine ait bir yeri yoktur. Ancak "içine alıcı", varlık olmaya gelen her şey için "konum/alan/yer [hedran]" açar (Casey, 1998: 32). *Khora* kavramı, *choreo* ile *choros* sözcükleriyle ilişkilendirilebilir. İlki olan "*choreo*" fiili iki anlama gelir. Birincisi "diğerine yer açmak için geri çekilmek" anlamına gelir. "Geri çekilmenin" anlamı, geri çekilişinde uzamın kaydedilmesi; iz bırakmasıdır. Örneğin Homerik ilahide "yeryüzü aşağıya çekildi" şeklinde geçer. Yani başka şeylere yer açıldı. Diğer karşılığı "ileri doğru gitme, devinim ya da akışta olma" şeklindedir. Bu kullanım Herakleitos'un "her şey akar/her şey değişir" (2009) fragmanına benzer. Her iki anlamıyla "bir tekil uzam türü üretilmesine" denk gelir. *Khora*nın anlaşılır kılınması için kullanılan bir diğer sözcük olan *choros* ise; "koordineli kolektif bir hareket" fikrini [dans ve eylem gibi] ya da "birlikte hareket etmeyi [koro gibi]" nakleder. Bu da döngüsel bir anlam taşır (Isar, 2009: 41-2). Her iki sözcüğün *khora* sözcüğüyle çağrıştırdığı, yer açma ve akışma ile döngüsel bir düzenin oluşmasıdır. Nitekim *kozmos*un da temel nitelikleri *canlı olması* ve *sürekli bir yer açması; bunu da belli bir düzen içerisinde sürdürmesidir*. Bunun için Platon'un yaptığı üçlü aile analojisi pekiştiricidir. Buna göre Baba, "İdeal olan"; "kaynak ya

da doğuran, pasif alıcı olan anne[6], çocuğun karakteristiğinde katkısı olmayan fakat onlara yer verendir". Son olarak "çocuk, anne ve babanın duyusal yaratımının sonucudur" (Kavanaugh, 2007: 58). Buradan çıkan sonuç; Platon'un kanaat ve kavramın yanına koyduğu, bu ikisine değmeyen, her zaman yok olmayan, doğan her nesneye bir "yer veren" üçüncü türdür. Bu türü, "iki nesne birbirinden ayrı oldukça, birbirinin içinden doğmayacaklarından, ne aynı zamanda bir tek nesne ne de iki nesne olmayacaklardır. Bu durumda evrenin varoluşundan evvel üç [3] şey vardır. Bunlar "varlık", "oluş" ve de "uzam/yer/mekândır" (Platon, 2008a: 52d).

Kısaca anlaşılması güç bir kavram olan *khora*, üçüncü bir tür olarak şekilsiz, besleyici, her şeyi içine alan, karmaşık, içine aldıklarıyla hareket eden, yer-yurt için olanak sağlayan ve kendini açan özellikleriyle mekân sorunsalının kaynağıdır. Açığa çıkan varlıkların oluştuğu ilk(e)sel yani varlığın kendini gösterdiği ve etkinlik sağladığı yerdir. Buna göre mekân sorunsalının en temel, sistematik ve bütünleyici kavramı olan *khora*, yaşamın kaynağı niteliğindedir. Böylelikle mekânın oluşumu ile yaşamın sürekliliği ve çoğalması arasında doğrudan bir bağlantı kurulabilir. Mekân, canlılığın olduğu yerdedir. Nitekim *khora*yı betimlemek için kullanılan "besleyen", "matriks", "yatak", "içine alan" nitelemeler, canlılığı ve yaşam kaynağını imler. Böylece biçimsel ya da sınırlandırılabilir olandan uzaktır. Ancak biçimsizliği ve tanımsızlığını belirginleştirmeyi çabalayan Aristoteles, kozmik bir iz sürücülükle *khora* tanımlar

[6] "Greklerde doğum kavramı çağdaşlardan farklı olduğu unutulmamalıdır. Buna göre sperm, ana rahminin içine sıkıca yerleştirilmiş olup doğana kadar orada beslenir. Grekler için anne ne yumurtaya ne de hormonlara hiçbir katkıda bulunmaz. Böylece rahmin nötr, pür bir içine alıcı (yuva), bütün niteliklerden mahrum, tıpkı bir tohumun toprağa ekilmesi gibi kendi başına bir nitelik katmaktan da yoksundur. Toprak tohumu besler ancak büyümesi için genetik düzenleme yapmaz. *Khora* da bu çerçevede düşünülmelidir. O da pür bir içine alıcıdır" (Leslie J. Kavanaugh, The Architectonic of Philosophy Plato, Aristotle, Leibniz, Amsterdam University Press, 2007, s. 58).

ve sınırlandırır. *Khora*nın ontolojik anlamda mekân/yer idesiyle ilişkilendirilmesi Aristoteles'in *kozmos* yaklaşımına uygun olarak belirgin, tanımlı ve bilinebilir özellikleriyle sunulur. Buna da *topos* demektedir.

Aristoteles'in form-madde ikiliği bütünsel olarak ayrılmazdır. Maddesiz form ya da tersi mümkün değildir. Etik, ontoloji ve epistemoloji sorunsalın işlenişi bu ikiliğe göre işlenir. Ancak Platon'un üçüncü türü olan *khora*, ikisinden de ayrılır. Aristoteles bu farklılığa *topos* yani "yer" adını verir. Platon'da mekân/yer sorunsalının *khora* ile ilişkisi *kozmos*un bütüncül özelliğiyle anlaşılabilir. *Khora*, yer/mekân ile ilgili ilk(e)sel olmasının yanı sıra canlı ve doğurganlık özelliklerini de taşır. Buna paralel olarak Aristoteles, "herkesin yer diye bir şeyin olduğunu iddia edildiğini ancak yer [*topos*] nedir? sorusunun ilk defa Platon tarafından sorulmaya çalışıldığını" (Aristoteles: 2012:209b17) vurgular. Aristoteles'e göre "*khora, topos"* demektir. *Topos* ise, yerdir. Ancak "*Fizik*" çalışmasındaki "yer" *Kategoriler*[7]dekinden farklıdır. Buna göre "varlık, nicelik, nitelik, görelik, zaman, durum, iyelik, etkinlik veya edilginlik ve de uzam" şeklinde kategoriler vardır. Biçimsel olarak sırasıyla "insan, at [varlık]; iki dirsek [nicelik], ak, dilbilimci [nitelik]; iki misli, yarım [görelik]; dün, geçen yıl [zaman], uzanmış [durum], ayakkabılı [iyelik]; kesmek [etkinlik]; kesilmek [edilginlik]; çarşıda, Sparta'da ise uzam" (Aristoteles, 2002: 1b25-2a5) yani yer olarak sınıflandırılır. Kategorilerdeki ayrım, varlığa yüklenen özelliklerdir. Buna göre yer ya da uzam; nerede sorusuna karşılık gelen kategoridir. Afaki ve bütünselliği içine almayan bir ayrım da denilebilir. Niceliksel bir varlık olarak *topos*, Aristoteles düşüncesindeki süreksiz ve sürekli ayrımında uzam, sürekliliği olandır. Çünkü "süreksiz olan söz ve sayıya karşı cisim, çizgi, düzlem, zaman ve

[7] Kategoriler'den farklı olarak *De Generatione et Corruptione* ile *De Caelo* [Cennet Üzerine] kitaplarında uzamsal kavramlarla ilgili düşünceler bulunmaktadır. Ancak esas alınan Kategoriler ve Fizik'teki *topos* tartışmasıdır.

yer süreklidir" (Aristoteles, 2002: 4b25). Çünkü "belli bir sınırda birleşen cismin parçaları belli bir yer kaplar, o halde cismin parçalarının her birini kaplayan yerin parçaları da cismin parçalarının birleştiği aynı sınırda birleşir. Öyleyse yer de sürekli, parçaları tek bir ortak sınırda birleşir" (Aristoteles, 2002: 5a10).

Yerin varlığına uygun olan devinimin oluşundan başka "oraya, orada, oradan" gibi yer bildiren ifadeler içerir. Örneğin geometrik bir şekil, herhangi bir oluşa ya da yere sahip olmazsa da noktalar arasındaki ilişki yönelim ile anlaşılabilir. Aristoteles'in potansiyelliğine [dynamis] uygun olarak "engellenmedikçe her nesnenin gittiği yönün kendi yeri olduğu" görüşü, doğanın işleyişine göredir. Buna göre yer için "yukarı, aşağı, ön, arka, sağ, sol" gibi yönelimler cismin niteliğine uygundur. Örneğin alevin ve hafif olanın yukarıya doğru, ağır olanın da yöneldiği yerin aşağıya doğru olması, cismin yer-ile ilişkisini gösterir. Böylece betimlemenin yere göre yapılması, bu durumda yapılan tanımlamaları da içine alır. Örneğin aşkınsal Tanrı kavramı düşünüldüğünde yüksekte, ona tâbi olanlar aşağıda konumlandırılır. Nitekim antikçağın varlık sınıflandırması da buna benzerdir. Bu sınıflandırma yukarıdan aşağıya yani ruhtan cisme doğru inen hiyerarşik bir değer ölçütüne göre düşünülür. Her değer katmanı, bir yere sahiptir. Bu, doğadaki herhangi bir madde ve onun yeri için de düşünülebilir. Ancak hem aşkınsal bir Tanrı'nın hem de yaşadığımız evin ortak ifadesi olan yer fikri tam olarak nedir? sorusu tekrar sorulmalıdır.

Bir cisim yer midir? Bu sorunun karşılığı önermeyle verilebilir. Buna göre "bir şeyin gerçekleşmesi, onun açığa çıkmasına bağlıdır" önermesinde açığa çıkması "yer-ile" olanaklı ya da bir yerde açığa çıkma olanağı bulur. Bu, "cisim, bir yerin içinde vardır", "cisim, bir yer kaplar" gibi önermelerle pekiştirilebilir. Ya da yarı dolu şişede şişenin alt tarafı sıvı, üst tarafıysa boşluktur. Ancak Aristoteles

boşluğu hava olarak kabul ederken onun da bir yer olduğunu iddia eder. Çünkü "boşluk cisimden yoksun olan yerdir" (Aristoteles, 2012: 208b25).

Aristoteles'in varlığın dört nedeni olan; "madde", "form", "fail", "erek neden" olarak saydıklarından hiçbirisi yer için geçerli değildir (2012: 209a20). Hava bir yer midir? Evet, kuşların ve uçakların yeridir. Ayrıca hava-boşluğu da var olan bir yeri işaret eder. Böylece "her şey bir yerdedir" önermesi *khora* gibi "her şeyi içine alan ve şekil veren" ancak bir şekle sahip ve kategorik olmayan bir şeydir. Bu durumun muğlaklığı *khora* ve *topos*un varlığını sorgulayan yeni soruları da beraberinde getirir. Aristoteles bunun için *topos* ile ilgili bir ayrım yapar. O da:

> bütün nesnelerin içinde bulunduğu genel, ortak yer [*topos koinos*] ile doğrudan nesnenin bulunduğu özel yerdir [*idios topos*] yani sen şimdi gökyüzündesin çünkü havanın içindesin, hava gökyüzünün içinde; havanın içindesin çünkü yeryüzünde bulunuyorsun aynı şekilde yeryüzündesin çünkü senden daha çok hiçbir şeyi sarmayan şu belli yerdesin (Aristoteles, 2012: 208b30).

Örneğin bir ormanı düşünelim. Ormanın yeşilliği, ağaçları, hayvanları kısaca içerisinde oluşan bütün doğal olaylar ormanın uzamıdır. Bu, ortak yere [*topos koinos*] örnektir. Ancak içerisindeki her cismin kapladığı ve kendine açtığı alan onun özel yani sınırlandığı yerdir.

Yer cinsinin üç boyutu vardır. Her cismin onlarla belirlendiği uzunluk-genişlik-derinliktir. Ama yerin bir cisim olması olanaksızdır çünkü o zaman aynı yerde iki cisim olur. O halde yerin ne olduğu sorusu, "ne bir öğe ne de cisimsel ya da cisimden bağımsız öğelerden oluşması olanaklı" olan "bir büyüklüğü" olan ancak "hiçbir cisimsellik" taşımayandır (Aristoteles, 2012: 209a5-15). Aristoteles'in *topos*unun cisimsel-olmayan tasarımı dört nedenden de oluşmuyorsa ortaya konulan yer-kap analojisini de çözmesini gerektirir. Buna

göre Zenon'un "her var olan bir yerde ise açık ki yerin de yeri olacaktır, bu da sonsuza dek gider. Dahası nasıl her cisim bir yerdeyse aynı şekilde her yerde de bir cisim var" (Aristoteles, 2012: 209a25) önermesini Aristoteles bir sınır ile belirler:

> bir nesnenin kendisinin kendi içinde olması olası mı yoksa olası değil de her nesne, ya hiçbir yerde ya da bir başka nesnenin içinde mi?" sorusuna karşılık "kendi başında" ve "başka bir nesneye göre" şeklinde iki anlamda kullanılır. Böylece "içinde olan" ile "içine alan" olarak bütünün içindeyse "bütün kendi içinde denecek çünkü parçalara göre de söylenecektir. Sözgelişi yüzeyi ak olduğu için ak denebilecek; düşünebilme yeteneği olduğu için de bilgili denebilir. Öyleyse fıçı kendi içinde olmayacaktır, şarap da; ancak şarap fıçısı kendi içinde olacaktır çünkü içinde olan nesne ile içine alan nesne aynı bütünün parçalarıdır (Aristoteles, 2012: 209b25-30).

Bu durumda tek tek bakıldığında kendi içinde bir nesne görülmemektedir. Yani "nesnenin doğrudan kendi içinde olması" olanaksızdır. Zenon'un ortaya koyduğu "*yer bir nesneyse bir nesnenin içinde olacaktır* " sorunu çözülebilir. Çünkü Aristoteles'e göre "sağlığın sıcak nesnelerde bir özellik, bir durum olarak bulunması, sıcaklığın bir bedende duygulanım olarak bulunması gibi, yerin de doğrudan bir yerde bulunmaksızın başka bir nesnenin içinde bulunmasına hiçbir engel yoktur". Dolayısıyla "sonsuza dek gitmek zorunlu değildir" (Aristoteles, 2012:210b20-25). Aristoteles'in bu çözümü *topos*un bir başlangıç noktası olduğunu gösterir. Çünkü *topos* üzerine yükseltilen, içine alan ve nokta rolü gören sınırdır. *Topos,* yok-yeri işaret eden sıfır gibi, belirleyici bir sınırdır. Bu sınır "evren-gökyüzü" olarak belirlenir. Yani "her şey ile Bütün'ün dışında her şeyin ötesinde hiçbir şey yok, bu yüzden de bütün nesneler evrende-gökyüzünde çünkü evren-gökyüzü her şeydir". Bunun için "yeryüzü suyun içinde, su havanın içinde, hava *ether*in [ateş] içinde, *ether* gökyüzünün evrenin içinde, gökyüzü başka bir

şeyin içinde değil". Kısaca "yer herhangi bir yerde ama bir yerde anlamında değil, sınırlanan nesnedeki sınır anlamında" (Aristoteles, 2012: 212b15-30) düşünülmelidir.

Kısaca fizik dünya, Platon'un şekilsiz ve belirlenemeyen *khora*sına karşılık Aristoteles *topos*u daha ihtiyatlı, sonlu ve noktalarla belirlenebilen bir şey olarak tasarlar. Yani bir sınır olarak düşünür. Bir cisim olmadığı gibi form da değildir. Cisim ve formdan ayrılabilen bir tür olmasının yanında süreklilik taşıyan bir kategoridir. Ayrıca kendinde bir şey olmayan ne de nesneye yer açan bir boşluktur. Nitekim tersine yerin varlığı, boşluğu yaratan bir şeydir. Aralık ya da doldurulması gereken bir boşluk varsa o da varlıktan kaynaklanır. "Varlık" ile "boşluk" Aristoteles'te ayrı ayrı değil ancak birbirinin içerisinde düşünülür. Boşluk, yerin doldurulmamış kısmını akla getirir. Yani boşluk kuşatılmamış, doldurulmamış hatta meşgul edilmemiş bir yer olarak düşünülürken *topos*, işgal edilmiş olarak düşünülebilir. Böylece Aristoteles boşluğu, yer ile birlikte düşünür. Böylece *khora* genelde kaynak ve oluşma sürecindeki yeri işaret ederken, *topos* erişilen/tamamlanmış yeri gösterir. *Khora* ve *topos* kavramları, tikel olanı gösterdiklerinden boşluk [*kenon*] kavramından farklıdır. Yani uzamdan ziyade yeri gösterirler. Boşluk limitsiz uzamken, *khora* ve *topos* sınırlı ve şeyleri içerendir (Creswell, 2009:2).

Böylece *kozmos*un aralığı olan *khora* ve *topos*, mekân felsefesinin tüm soruları ve sorunsallarını barındırır. *Antikite*'deki ayrımlar ve onların etrafında geliştirilen tartışmalar Ortaçağ ve Rönesans düşüncesine kaynaklık eder. Ancak şüphe eden özne, araçsal akıl ve bireyin düşünce sahnesine çıkmaya başladığı modern felsefe ile Bütünlük fikrinin sürekliliği kesintiye uğrar. Foucault'nun benzerlik-yakınlık olarak belirlediği ve Rönesans Epistemesi'nde *tarihsel a priori* olarak öne sürdüğü söylem düzeni ve onun mekân anlayışı *khora ve topos*

kavramlarıyla düşünülmelidir. Rönesans Epistemesi'nin ana uğrağı olan Aynı, şeylerin benzerliği ve yakınlığına dayanır. Gökyüzündeki bir olay yeryüzündeki ile karşılaştırılır. *Khora* ve *topos* da bu benzerliğe kaynaklık eder. Ancak modern düşünce Klasik Episteme ile işaretler sistemini bu uyumdan koparıp öznenin zihni melekelerine dayandırır. Mekân, bir bütünlüğü taşımaktan ziyade öznenin dışında konumlanan bir cisim ya da yayılım olarak anlaşıldığı gibi mutlak ve ilişkiseldir de. Böylece modern mekân, *uzam* kavramı ile nitelendirilebilir. Çünkü benzerlik, yakınlık, ardıllık biçiminde tasarlanan mekân *khora*, *topos* kavramlarıyla adlandırılırken modern düşüncede mekân mutlak, yayılımlı ve ilişkisel uzam ile nitelendirilir.

Mutlak mekân Newtoncu fiziğin ortaya attığı bir şeydir ki bu, modern düşünceyi baştan sona etkilemiştir. Ancak mekânın mutlaklığı René Descartes'ta bir yayılım olarak formüle edilir; John Locke ve Wilhelm G. Leibniz ilişkisel ve göreli olarak düşünülürken Foucault, Gilles Deleuze v.d dağılma biçiminde pozisyon, mevki, mevzi, site, mahal, konum v.b olarak tasarlanır. Mekân, *Antikite*'den farklı olarak *uzam* kavramıyla karşılık bulur. Çünkü Foucault'da görüleceği gibi uzam, aynı zamanda edebi bir biçimde de düşünülmektedir. Metnin uzamı gibi. Böylece en kuşatıcı kavram *uzam*dır.

Uzam kaynağını modern özneyi kuran Descartes'ın ikili ayrımından, Locke ve Leibniz'in ilişkisel mekân fikrinden alır. Buna göre Descartes iki tözden bahseder. Bunlar *res cogitant* [düşünen şey] ile res *extensa*dır [yayılan şey]. İlki zihin/ruh, diğeri beden/maddedir. Bu ayrımda Descartes ikincisini, birincisinin altında düşünür. Çünkü Ben, 'düşünen bir şeyim'. Ben kuşkulanan, olumlayan, yadsıyan; pek az şey bilen pek çok şeyi bilmeyen, seven, nefret eden, isteyen, istemeyendir. Ayrıca Descartes "duygu ve imgelemin, Ben'de mevcut olduklarından kesinlikle emin" (Descartes, 2007: 31) olduğunun altını çizer. Bu

kesinlik sadece Ben'e özgüdür. Yayılımı olan şey ise, belirsizdir. Descartes, "sımsıkı bağlı ve bitişik olduğum bir bedenim" olsa bile "kendi hakkımda sadece düşünen yayılımsız bir şey olarak açık seçik" bir fikre sahip olmadığını ancak ruhunun bedeninden "bütünüyle ayrı olup onsuz var veya mevcut olabildiği"ni kesinlikli bir biçimde doğru kabul eder (2007: 73). Buna göre cisim her zaman bölünebilir iken ruh, hiçbir şekilde bölünemez. Böylece Descartes, cismi/bedeni bir yayılım olarak irdeler. Buna kuşatıcı tâbirle *uzam* denilmelidir. Çünkü düşünen Ben'in dışında yayılımı olan şeydir. Ancak yer [lieu] ile arasında fark vardır. Buna göre yer; büyüklük ve şekilden ziyade durumu işaret eder; ancak *uzam* [espace] büyüklük ve şekli gösterir (Descartes, 2008: 110). Yani yer, ilişkisel iken *uzam* kapsayıcıdır. Dünyanın uzamı sınırsızdır. Yani dünya, maddedir. Yokluğun da uzamı söz konusu değildir.

Diğer bir nokta, uzamın mevkiler/noktalar içinde eritilmesidir. Buna göre pozisyon/yer/uzam [mekân] Locke ve Leibniz tarafından düşüncenin "ilişkisel parçası olarak" kurulmuştur. Buna göre eğer uzam tamamen ilişkiler tarafından belirlenmişse, "uzamın büyüklüğü ya da biçimi değil kapasitesi ya da hacmi önemlidir". Fakat bu maddelerin "tam pozisyonları verili bir uzamsal bağlantı içinde birbirlerine bağlanırlar. İlişkiler tamamen bu pozisyonlar tarafından belirlenirler" ve bu, Locke'ta olduğu gibi "ilişkiler nesnel mesafeyle" ya da Leibniz'de olduğu gibi "öznel ifadeler adına" kurulur. Ya da "hesaplanan şey, pozisyon ve terimlerin birbirine bağlandığı uzamın karakteri ya da kalitesi değil terimlerin pozisyonları arasındaki içsel ilişkisidir" (Casey, 1998: 182-3).

Descartes, "hacmin açık önceliğini içsel mekân ile uzamının tanımlanması tarafından uyumlu hale getirirken Locke ve Leibniz dışsal mekânı/uzamı keşfederler" (Casey, 1998: 182). Locke ve Leibniz'in mekân yaklaşımı daha sonra çağdaş düşünceye kaynaklık eder. Buna göre Locke'un anlayışında bilgimizin

kaynağı deneyimdir. Deneyimin bir fikre dönüşmesi idelere dayanır. Ancak bu ideler Platon'un idealarından farklı olarak zihinle ilgilidir. İkiye ayrılır: "basit ideler" ve "karmaşık ideler". Mekân kavrayışı basit bir idedir. Bu sav, daha sonra zaman kavramıyla birlikte mekânı da mutlak bir görü olarak formüle eden Kant'a kaynaklık eder. Locke'un Descartes'a itirazı temelde uzam ile cismin aynı olmadığı yönündedir.

> Boşluk[8] ve uzam: boşluk iki varlık arasındaki başka bir şeyi göz önünde tutmadan yalnızca uzunluk olarak ele alındığında, uzaklık adını alır: uzunluk, genişlik, derinlik olarak ele alındığında buna kapasite denilebileceğini sanıyorum. Uzam terimi ise buna genellikle her türden ele alışta uygulanır (Locke, 2014: 146).

Cisim ve uzam iki seçik ide oldukları apaçıktır. Çünkü:

> Birincisi uzam, cismin içerdiği katılığı ve cisimlerin devimine karşı direnci içerir. İkincisi saf boşluğun bölümleri birbirinden ayrılamaz; öyle ki, süreklilik, gerçek olarak da zihinsel olarak da ayrılamaz…iki yüzey ortaya çıkarmaktır; zihinsel olarak bölmek de, zihinde, daha önce süreklilik olan bir yerde iki yüzey oluşturmak ve bunları birbirinden ayrı olarak düşünebilmek…Üçüncüsü saf boşluğun bölümleri, ayrılamaz oluşlarının sonucu olarak devinimsizdir; devinim herhangi iki şey arasındaki uzaklığın değişmesinden başka bir yer değildir; fakat bu, ayrılamaz olan, bu yüzden de birbirine göre sürekli durgunluk durumunda bulunan parçalar arasında olanaksızdır (Locke, 2014: 150)

Locke'un Descartes ile ayrıştığı nokta mutlak uzamın yerine, ilişkisel yerdir. Böylece yer-ler arasında bir ilişkiden bahsedilebilir. Örneğin uzamın sınırsız olmaması fikri. Buna göre "sınırsızlık idesini veren şey, bizdeki her uzaklık idesini yineleme ve ikiye katlama ve bunu eskisine, hiçbir durağa ya da sınıra

[8] Burada metnin orijinalinde yapılan ayrım "space" ve "extention" biçimindedir. Çeviri "space" için uzay" sözcüğünü kullanmıştır. Ancak ben "boşluk" kavramını tercih ediyorum. Çünkü uzay daha çok fizik ve astronomiyi çağrıştıran bir özelliğe sahiptir. Ancak boşluk daha felsefi ve gündelik karşılığı olan bir sözcüktür.

ulaşmadan, istediğimiz sayıda ekleyerek onu istediğimiz kadar genişletebilme gücüdür" (Locke, 2014: 147). Buna karşılık sınırlandırılmış uzamın ya da kuşatılmış boşluğun bölümlerinin kendi aralarındaki bağıntıdan başka bir şey olmayan bir kipi daha vardır. Dokunma bunu, sınırlarına ulaşabildiğimiz duyulur cisimlerde bulur; göz de bunları, sınırları kendi görüş alanı içinde kalan cisimlerde bulur (Locke, 2014: 147). Kısaca Locke duyu organlarımızla uzamın boyutlarını ölçebileceğini; mekân felsefesinin de en temelde duyulara dayandığını savlar.

Evreni saat gibi işleyen bir biçimde gören Leibniz ise, evrenin varlığını yeter-sebep ilkesine dayandırır. Buna göre Tanrı'daki idealarda mümkün evrenlerin sonsuzluğundan yalnızca biri mevcuda getirilmiştir. O da yeter-sebep ilkesine dayanır. Yeter-sebep, "mümkün dünyaların ihtiva ettiği uyum ya da mükemmellik derecelerinde bulunabilir". Her olanaklı olan "taşıdığı mükemmellik ölçüsünde mevcuda gelmeye hak kazanabilir" (Leibniz, 2011: 111). Leibniz'in *monad* düşüncesi, Tanrısal uyuma dayanan, sonsuz olanaklılık taşıyan mekanik ve düzenli bir sürece dayanır. Bu süreç mükemmel olana ulaşmayı hedefler. Örneğin farklı noktalardan bakılan bir şehir, kişiye bambaşka görünür ve görünümü, bakış açısı sayısınca çeşitlenir. Aynı şekilde "yalın cevherlerin sınırsızca farklı evren vardır" ki bunlar sadece "tek bir evrenin, her *monad*ın onu farklı bir nokta-i nazardan görmesine bağlı olarak çeşitlenen perspektifleridir". Bu da mümkün en geniş düzende, "mümkün mertebe çok çeşitlilik elde etmenin yoludur; yani, mümkün olduğunca çok mükemmeliyet elde etmenin yolu" (Leibniz, 2011: 112) olarak düşünülür. Böylece Leibniz, kartezyenizmin madde ve ruh ayrımına karşı alternatif olarak "panorganizm fikrini" ileri sürer. Leibniz'in "panfizikizmin bir formu olarak tasarlanan panorganizm doktrini", Kartezyen madde ve ruh arasındaki seçime geçerli bir seçenek önerir. O da "bunların birbirinden ayrılmazlığı ve iç içeliğidir". Bu, daha canlı bir varlığın olduğunu

gösterir. Leibniz "ruhları noktalarda, varlık olarak tasarlayabilmeyi düşünmüyorum" derken ruhları bir yer-ile ilişkili olarak bağlantılandırır. "Arabulucu rolleri içinde ve biyolojik bir sınır taşımalarından dolayı yer, biyo-bölge ya da ekolojik hücre/oyuk/yer olarak adlandırılabilir" (Casey, 1998: 180). Bu kavramsallaştırmanın kaynağında Spinoza'nın ileri sürdüğü duygulanımlar, ifade, beden-ruh paralelliği, içkinlik gibi kavramların etrafında örülen Tanrı-Doğa beraberliği vardır. Buna göre Spinoza'da mekân, Kartezyen felsefeye yakın bir biçimde Tanrı'nın mutlak bir yayılımı olarak işlev görür. Şeyler de onun nitelikleri ve kipleridir.

Böylece erken modern düşüncenin mekân yaklaşımı ortaya konulurken *Antikite*'nin etkisi Öklidyen mekân tasarımından dolayı bilinebilir. Buna göre mekân, iki biçimde ele alınır: onları birbirinden ayıran şeyler arasındaki boşluklar olarak mikrokozmik düzey ile bütün şeylerin girdiği bir kap olarak makrokozmik düzey. Bu, *Antikite*'den bu yana Batı düşüncesini etkileyen Öklidyen mekân olup onu nötr, homojen, anlamsız, önemsiz gösteren bir anlayıştır. Bu durumda mekânı kaplayan şeyler, bilimler ya da felsefe için anlamı olan bir şeydir. Buna karşın, çağdaş Fransız filozoflarında mekânın teorisini irdeleyen Russell West-Pavlov yerinde tespitiyle, yirminci yüzyıl fiziğiyle birlikte mekân, "öncesine oranla daha az nötr ve homojen görülmeye başlar. Einstein'ın görelilik teorisi göstermiştir ki mekân, farklı uygunluklarda görünmeye başlar". Bu, "algılayan öznenin zamanı ya da deneyimin pozisyonuna bağlı olduğundan dolayı uzatılabilir ya da küçültülebilir" (West-Pavlov, 2009: 16). Yani mekân da zaman gibi göreceli bir hâl alır. Böylece modern mekân anlayışındaki konumsallık ya da noktasallık, Foucault'nun mekân yaklaşımındaki parçalı, süreksiz ve kesintili olanı karşılar.

Sonuç olarak benzerlik-yakınlık biçiminde kurulan *Antikite* düşüncesinde bütünlük ve süreklilik söz konusuyken modern düşüncede mekân, özne ve duyu

kaynaklı kesintili, parçalı, ilişkisel niteliklidir. Şeylerin dağılımı ve konumlandırılması, onları işaret eden sözcüklerle benzerliğe dayanırken Klasik Episteme'de benzerliğin yerini temsil alır. Temsil de süreksizliğin başlangıcıdır. Nitekim Kartezyen ayrımda "düşünen Ben"in rolü temsilin kurulmasıdır. Çünkü dış dünyadaki herhangi bir olgu, temsil ile ilişkilendirmek suretiyle düşünülmelidir. Ayrıca kartezyen mekân, biçimsel ve soyuttur. Hesaplanabilir, matematikseldir. Ancak çağdaş mekân, antropolojik niteliğinden dolayı, tarihseldir. Kısaca *khora*, *topos*, boşluk [*kenon*] ve *uzam*; mekân sorunsalının makrofizik-makrokozmik ile mikrofizik-mikrokozmos düzlemde tartışmasını olanaklı kılar. Ayrıca mekânın tarihsel, toplumsal ve politik okuması bu eksende yapılabilir. Bu okumanın temel hattı kamusal alan, politik kurumlar, ev düzeni, ortam, şeylerin politik ve etik düzeni kısaca yaşam alanı olan tüm mekânlara dayanır. Diğer taraftan düzeni kesen; yeni bir düzen öneren ütopya ve *eftopya* ile düzen içinde sapma yaratan, düzeni ihlal eden ve bozan yerler olarak heterotopya sorunsalı da toplumsal mekânın düzenine dâhildir.

1.2. POLİS VE HÂNE (EV)

*Topogenesis*in toplumsal ve politik yelpazenin izleği genel hatlarıyla; kamusal düzenin politik gerekçeleri, özel alanın zorunlulukları ve ürettiği ilişkiler; politik düzenin güçlendirilmesi ve farklı biçimlerde yeniden kurulma olanağını taşıyan uzamsal karşılıklarının imlediği "yok-yer", "iyi-yer" ve "öteki-yer" gibi bir çerçevedir. Burada anahtar kavram *topos* olup mekânın toplumsal ve politik boyutları bu dolayımda irdelenebilir. Buna göre Foucault'da mekânın düzeni, kamusal düzen ile evin düzeni ayrımına göre düşünülmelidir. Kamusal alanının topografyası olan *polis*'in Foucault'daki karşılığı, "kralın başının kesilmesi" ve kamusal düzenin polise havale edilmesi ile karşılanırken özel alanın topografyası

hâne'nin karşılığı ise, yatak [ya da divan] ile mastürbasyonun denetiminin sağlandığı cinsellik düzenidir.

Polis [kamusal düzen], *Antikite*nin şehir-devleti olarak gerek tekiller gerekse de politik oluşum için düzeni kuran ve geliştiren bir fikir olarak, en üstün ve değişmez olana ulaşma arzusunu taşır. Bunun için tasarlanan yaşam pratiği aynı zamanda mimari bir yönelimle kurulur. Platon'un kurguladığı *Politeia* [Devlet] ve betimlediği Atlantis ile bunun çerçevesini gösterdiği Yasalar'da politika-etika, birbirleriyle birlikte düşünülür ve birbirlerinin içindedirler. Nitekim Platon kurguladığı her oluşumu bu bütünlüklü içerikle yönetir. Bu da İyi'yi istemek ile Düzen'i sağlamak arasında örtüşmeyi gerektirir. Formülleştirilirse İyi'yi sağlayacak olan Düzen, ortak yaşamı olanaklı kılar. Platon'un astronomik düzeninde "kozmik adalet" ve "mutluluk için yeterli ve gerekli olan yasanın erdem olduğu" (Platon, 2001: 42b-d) ilişkisi ile "ruhun içine yerleştirilen zekâ ile ruhun da içine girdiği bedenin kesişme noktası olan evrenin özü" (Platon, 2001: 30b) saptaması, İyi'ye ulaşma ve mutluluğu yakalama, düzene uygun yaşamayı salık verir. Buna göre nasıl ki doğa bir yasaya göre işliyorsa siyasal yapının da bir yasası olmalıdır. Çünkü "yasa, yapısında haz ve acı gibi karşıt dürtüler ve gelecekle ilgili sanılar olan korku ve güvenin üstünde, neyin iyi neyin kötü olduğuna karar veren akıl yürütme olarak kentin ortak kararıdır" (Platon, 2007: 644c-d). Bu, "kentin kurulmasının bir sonucu olarak erdeme yöneltici en iyi araçtır" (Platon, 2007: 708d) Yani "en iyi devlet düzeni ve yasaların oluşumu, erdemli yaşamı gerçekleştiren" (Platon, 2007: 712a) temel unsurdur.

Ancak Platon'un mimari bir kurgusu olduğu için bu, ideal bir formdur. Yani ulaşılması istenen, sınırları belirlenmiş ve bir yasa etrafında oluşması beklenen topografik bir kurgudur. Diğer taraftan aslında bir yer-olmayandır. Çünkü mevcut yer, belli kurallara ve ritüellere tâbi olan şehir-devleti yani *polis*tir.

O da biçimsel ve düşünsel nitelikleri olmak üzere iki şekilde ele alınabilir. *Polis* biçimsel olarak, olgusal ve belli işleyişi olan doğal bir şeydir. Nüfusu, yüzölçümü ve coğrafi konumu haiz ekonomik ve kültürel faaliyetlerin yapıldığı; Antik uygarlıkların dillerindeki ortak karşılığı "korunaklı yerdir". Ayrıca Hint-Avrupa terminolojideki anlamı, "şehir ya da devlet değil ancak güçlendirilmiş yerdir" (Hansen, 2006: 40). *Polis*, içeride politikanın icra edildiği dışarı karşıysa coğrafi özelliğiyle öne çıkan topografik bir cephedir.

"Şehir-devleti olarak polisin karakteristik özelliği özerk olmasıdır". Bu da kendi yasasının nasıl olacağına karar vermesi anlamına gelir. Ancak "Helenistik dönemde bu özelliğini kaybeder" (Hansen, 2006: 48). Diğer bir deyişle yerleşim açısından korunaklı, sağlam ve yüksek yer olarak *akropolis*; küçük şehir ve *hinterland*; topluluk olarak ise yetişkin erkek yurttaşlar topluluğu, halk [*demos*], şehir meclisi ve politik topluluk olarak karşılık bulur (Hansen, 2006: 57). Şehir filozofu Henri Lefebvre'a göre "Yunan mekânını doğuran imge, gerektiği gibi iskân edilmiş bir mekândır". Bu, "ocakların, her bir evin, polisin, verimli bir kaynaktan ışık ve güneş alan, iyi seçilmiş, iyi yerleşmiş bir yüksekliğin üzerinde uygun bir şekilde düzenlenişidir". Yani "mekân, taşların boyutu, kütlenin geometrisi ve düzenleme, birbirinden ayrılamaz" (Lefebvre, 2014: 260). Kısaca hiçbir kent kendisini sadece ufkuyla sınırlayarak ve kendi boyunun düşeyselliklerine yansıtarak kurmaz fakat her zaman bir kavşak, bir ırmak, bir liman çevresinde yani kırılgan ve geçirgen bir evrende oturmayı sağlayan bir geçişin yanında kurar. Çünkü burası "bütün yönlere açıktır, öncelikle de eşik, giriş ve çıkış işlevlerini genişleten geçiş ve gediklere aittir" (Baptist: 2012, 61).

Düşünsel olarak polis, politik kurumlarıyla kendini yöneten bir yurttaşlar topluluğudur. Şehir-devletini oluşturan asıl özelliği, politikanın icrasıdır. Yani polisi nitelikli ve farklı kılan, özgür düşüncenin gerçekleştiği yer olmasıdır.

Bunun için Aristoteles, doğal yetkinliğinden dolayı polisin, "iyi yaşamın sağlanabileceği en yüksek aşama" olarak görür. Bu, "yetkinleşme süreciyle ilgilidir". Çünkü "yetkinleştirme, o şeyin doğal sürecidir. İnsan, ev, aile kısaca her şey kendi doğasına erişmeyi amaçlar". Böylece "doğası gereği şehir, devleti olmayan bir kimsenin ya insanlığın altında ya da ya üstündedir" (Aristoteles, 2010: *K*I.B2). Bu, bir arada özgürlüğün sağlandığı kurallarla yaşamak için polisin bir zorunluluk olduğunu; politik yaşamın ancak bunun içinde sürdürülebileceğini ve bunun dışında siyasal bir oluşumun düşünülemeyeceğini gösterir. *Polis*in rolü, yasanın topluluk ve tekillikler için yarattığı kozmik canlılıktır. Bu canlılığın içerisinde yurttaşın özgürce konuşması, eylemesi, bedeni ve erdemi söz konusudur. Yurttaşlığın bu niteliklerini yaratansa polisin varlığıdır. Çünkü *polis,* bir bütünlüğü hatta mutlağı imler. Otonomik özelliğinden dolayı kendi kendini düzenleyen bir mekândır.

Yurttaşlar için en önemli olan kamusal alan, *polis*in politik alanıdır. Fakat *polis*, yurttaşların yaşamlarının bütün etkinliklerinde davranışlarını düzenlemez. Yalnızca "yetiştirme, tarım, zenaat, ticaret ve daha birçok ekonomik ve sosyal etkinliklerin minimal düzeyde yasa" ya da nadiren de olsa "meclisteki tartışmalar tarafından gündeme getirilir" (Hansen, 2006: 23). Yine de Atina'nın toplumsal mekânı, sınırla anlaşılır. Bu, yurttaşlar ile yurttaş olmayanların ayrıldığı ve belirlendiği sınırdır. Kaynağında cinsiyet ve mülkiyetin olduğu bu alanda, esas olan kamusaldaki politik etkinliktir. Toplumdan ziyade yurttaşlar topluluğu adını almasının nedeni de budur. Nitekim politik ya da özgürlük alanı yurttaşların yurtluğudur. Yani düşüncenin hem oluştuğu hem de kendisine yer edindiği bir mekândır. Buna uygun olarak jeofelsefeyi tartışan Gilles Deleuze ve Felix Guattari, "düşünmenin toprakla yurtluk ilişkisi içinde gerçekleştiğini" ileri sürerler (Deleuze-Guattari, 2001: 81). Böylelikle Antik Yunan *topos*u, düşüncenin

yurdu ya da yurtsuzlaştığı başlangıç noktasıdır. Bu, "bir zorunluluktan ziyade olağanlığın sonucudur, bir kökenden çok bir çevre ve ortamın, bir tarihten çok bir haline gelişin, bir tarih yazıcılığından çok bir coğrafyanın sonucudur. Antikitede doğan felsefe, bir geo-felsefedir" (Deleuze-Guattari, 2001: 89-90) yani yere ait bir düşünüş, yeri işaret eden bir güzergah ya da yeri gösteren yönelimdir. Böylece *polis*in biçimsel ve içeriksel karşılığı uyumun göstergesidir. Her iki tarzda da amaçlanan şey politik-etik uyumun düzenini inşâ etmek ve süreklileştirmektir. Bu sürekliliğin günümüzdeki karşılığı yaşamı korumak ve güvenlikte tutmak için kamusal düzeni sağlayan polis tertibatıyla yürütülmektedir.

Foucault, "Cinselliğin Tarihi"nde *patria potestas* yani Baba'nın yasası kuralına atıfta bulunur. Roma hukukuna dayanan "ölüm ve yaşam hakkı"dır. Ancak bu hak, ikinci bölümde etraflıca üzerinde durulacağı gibi, egemen iktidara dayanan politik düzenle ilgilidir. Ancak kralın başının kesilmesinden sonra "ölüm ve yaşam hakkı", politik beden denilen kamusal düzenin yasalarıyla belirlenmektedir. Kralın başının kesilmesiyle iktidar, kamu düzenine geçer. Kamu düzeninin ihlaline yönelik herhangi bir suç, bütün yurttaşları ilgilendirir. Çünkü "yurttaş, toplumun yasalarıyla birlikte, kendini cezalandırma tehlikesini taşıyanı da bir kerede ebediyen geçerli olmak üzere kabul etmiş sayılır" (Foucault, 2006a: 148). Krala tâbiyet anlaşması yerini yurttaşlık anlaşmasına bırakır. Buna göre anlaşmayı bozan, kamusal düzene halel getirmiş sayılır. Böylece polis ve adalet, birbirini tamamlamalıdır. Polis, "toplumun her bireyin etkisini" sağlarken adalet, "bireylerin toplum karşısındaki hakları"nı korur. Böylelikle "her suç açığa çıkacak ve tam bir güvenirlik içinde cezalandırılacaktır" (Foucault, 2006a: 157). Kısaca kamu düzeninin formu şehir-devleti olan *polis*'in mirası olan, kamusal düzeni sağlayan polis tertibatıyla yerine getirilir. Bununla bağlantılı olarak kamusal

alanın dışında kalan, politik topografyaya dâhil edilmeyen "özel alan" yani "hâne" vardır.

Hâne, *oikos* [ev], işlevsel olarak yönetilen bir mekândır. Formülüyse *oikonomia* yani *oikos* [ev] ve *nomos* [yasa; yönetme prensibi] sözcüklerinden türetilen "ev yönetimidir". Aristoteles'in *Politeia* eserinin hemen başında işaret ettiği hâne, polisin işleyişiyle ilişkilendirilir. "Özgür yurttaş olmanın koşulu, bir hâneye ve onun içindeki kadın ve kölenin mülkiyetine sahip olmakla olanaklıdır" (Aristoteles, 2010: *K*I/*B*1-8). Yunanlıların sınırlandırılmış, politik olmayan alanı olarak hâne, kozmik olanın izini taşısa da *topos*u, politik-etik birlikten yoksundur. Çünkü politik-etik birlik, yalnızca yurttaşların tasarrufunda bulunan kamusal alana aittir. Oysa biyolojik ihtiyaçlar, mülkiyet, zorunlu ilişkiler kısaca evin yönetimi hâneye özgüdür. Bu da polisin işleyişine bir şey katmamaktadır. Böylece hâneyle ilgili yapılan tanımlamalar, kapanmış mekânın belirlemeleridir. Bununla bağlantılı olarak yabancının topolojisini fenomenolojik biçimlerde inceleyen Bernhard Waldenfels'e göre "Yunanlılar için uzak dünyalar, pratik ufkunu aşan olaylara aittir. Onlar için, bu eylemler yapılacak şeylere ait değildir". Yani "evin ve polisin yakın ufku, yer-küresel dünyanın yeraltı dünyası ve yeryüzü dünyasının uzak ufuklarıyla kuşatılmıştır ki tüm bunlar belli bir sıradüzen içinde bir araya gelir" (Waldenfels, 2012: 42). Nitekim Aristoteles *Fizik*'te kendi yeri, ait-olma yeri olarak "herkesin ya da her şeyin kendi evinde bulunduğu yer" olarak anlaşılır (Akt.Waldenfels, 2012: 42). Kendi yeri, "her canlının, herkesçe paylaşılan bir bütünlük içinde yaşadığı bir ortak yer tarafından kuşatılmıştır. Bu ortak alan, burası ile her yer arasında uzanır. Yani dünyanın evinde var olan ve dünya evine yerleşmiş her şeyi içine alır" (Waldenfels, 2012: 42). Böylelikle ev, ikamet edilen bir mekâna sahip olarak, başkalarını dışarda bırakan bir sınır alandır. Kapı ve pencere bunun geçididir. Yani evle ilgili olanı evin dışına bağlayan eşiktir. Bu

eşik, Aynı ile Başka arasındaki mesafenin sınırını gösterir. Bu anlamıyla politik olan-olmayan yani agora/hâne ayrımından öte belleği, duyguları, dış dünyadan kaçınılıp sığınılan samimi iklimi, deneyim aralığını yoğunlaştıran yeri kısaca güvenilir ve korunaklı olanı içine alan mekânı işaret eden evdir. Bunun için mekanın poetikasını fenomelojik biçimlerde gösteren Gaston Bachelard'a göre "ev, dünyadaki köşemiz; ilk evrenimizdir. Ev, gerçek bir *kozmos*dur. Çünkü ikamet edilen her mekân, kendinde ev kavramının özünü barındırır" (Bachelard, 2013: 34).

Çağımızda evin uzamı farklı bir anlama sahiptir. Bunun için kamusal alan-özel alan ayrımını politika felsefesinin önemli bir tartışması olarak işleyen Hannah Arendt, "zorunluluk alanı olan hanenin, politik olanı belirlemesini eleştirir. Buna göre hânenin duvarlarının yıkılması, politikanın düşünsel anlamda pandora kutusunu aralayan bir şeye dönüşmüştür. Bu durumda herkesin birbirine yatay düzlemde bağlandığı toplumsal alan oluşmuştur. Bununla, ikili ayrım ortadan kalkmıştır. Arendt bu toplumsal alanın "ne özel ne de kamusal nitelikte olmadığını, modern çağın bir ürünü olduğunu ve politik formunu milli devlette bulduğunu" (Arendt, 2011: 65) vurgular. Kısaca hânedeki etkinliğin toplumun tamamına yayılması, politikanın toplumsal kurumlarla temsil edilmesine yol açmıştır. Bu da Arendt'in deyimiyle "*süper-insanlık ailesi* sureti içinde ekonomik olarak örgütlenmiş aileler topluluğunu, kolektif ev idaresinin bir türünü ifade eden *milli ekonomi* ya da *toplumsal ekonomi*"(Arendt, 2011: 66) şeklini alır. Böylelikle "ailenin despotizmi, modern çağın yönetim modeli olarak bir anlamda onun kitleselleşmesi anlamına gelir" (Blencow, 2010: 126). Yani modern yaşamla birlikte evin uzamı, kuşatıcı bir biçim alarak büyür. Kitlenin ya da toplumsalın rolü bireyi içine alır ve onu yutar. Her şeyin ekonomik düzene göre tasarlanması, normal ve anormali de belirler. Bunun yanında yabancılaşma da gündeme gelir.

Buna göre Theodor Adorno, "kendi evimizi ev olarak görmemek, orada kendimizi 'evimizde' hissetmemek, ahlakın bir parçasıdır" (2007: 43) ibaresiyle yukarıda sıralanan "evin kutsallığı" ve "koruyuculuğunu" tartışmalı bir hâle getirir.

Asıl varılmam gereken nokta, antropoloji ile psikanalizin düşünme müdahalesiyle ev uzamının büründüğü roldür. Foucault, "Cinselliğin Tarihi"nde bu durumu, Viktoryen olarak bilinen dönemin davranış kalıplarının ve rollerinin statüsünü tartışır. Buna göre Freudyen yaklaşımlarla ev uzamının düzeninde ikili bir durum oluşur. O da dilin uzamı ile ev düzeninin birleşmesidir ki buna, cinselliğin düzeni denilebilir. Cinsellik düzeni iki şeye dayanır. Bunlar: "yatak [ya da divan]" ile "mastürbasyonun denetimi"dir. Cinsellik düzeni, dilin etkin olduğu bir şeydir. Yani bir söylem düzenine tâbidir. Foucault'nun saptamasıyla,

> XVII. yüzyılın başına kadar davranışlar gizlilik peşinde değildi; sözcükler fazla duraksamaya, şeyler de pek çehre değiştirmeye gereksinmeksizin söylenirdi; insanların, yasak olanla hoşgörülü bir içli dışlılığı vardı. Kaba, müstehcen ve uygunsuz olanın ölçütleri, XIX. yüzyılınkilerle karşılaştırıldığında oldukça gevşekti. Doğrudan hareketler, utanmasız söylemler, gözle görülür taşkınlıklar, gözler önüne serilen ve kolayca birbirine sarılan vücutlar, yetişkinlerin gülüşleri arasında sıkılmadan ve rezalete neden olmadan dolaşan fırlama çocuklar: Bedenler cazibelerini sergiliyordu (Foucault, 2010: 12).

Ancak Foucault "bu aydınlığın Viktoryen burjuvazinin tekdüze gecesine dönüştüğünü ve cinselliğin titizce kapatıldığını" söyler. Daha doğrusu cinsellik, yeni bir mekâna taşınır. Buna göre "cinselliğe karı kocadan oluşan aile" el koyar. Cinsellik konusunda "çeneler kapanırken meşru ve döl veren çiftin borusu ötmeye başlar. Artık toplumsal uzamda olduğu gibi, her evin merkezinde, resmen tanınan, aynı zamanda fayda ve verim getiren tek bir mekân vardır: o da ana babanın yatak odasıdır" (Foucault, 2010: 12). Bunun dışında kalan her şey ise buna tâbi tutulur. Böylece kamusal düzen cinsellikle sağlanır. Çünkü tek geçerli uzam olan yatak

odası, toplumsal düzeni koruyan ve sürdüren yer olur. Çünkü "üremeye yönelik olarak düzenlenmeyen ya da onun tarafından onun çehresi değiştirilemeyen hiçbir şeyin ne yeri ne de yasası" vardır. Nitekim Foucault cinselliğin, XVIII. yüzyılda bir polis işine dönüştüğünü söylerken, bunu düzensizliğin bastırılması anlamında değil, ortak ve bireysel güçlerin düzenli biçimde artırılması anlamında kullanır. Çünkü amaç:

> yönetmeliklerin hikmeti sayesinde devletin içerideki gücünü sağlamlaştırmak ve artırmaktır; ama bu güç yalnızca genel olarak cumhuriyetten ve bu cumhuriyeti oluşturan kişilerden değil, aynı zamanda ona ait olanların yeti ve yeteneklerinden kaynaklandığı için polisin tümüyle bu yöntemlerle ilgilenmesi ve onları kamu mutluluğunun hizmetine sunması gerekmektedir. Ne var ki polis, bu amaca ancak farklı avantajları bilmesi aracılığıyla ulaşabilir. Söz konusu olan cinsellik polisidir: bir yasaklama katılığı değil, cinselliği yararlı ve genel [kamusal] söylemler yoluyla düzenleme gerekliliği ön plandadır (Foucault, 2010: 26).

Bu, polis tertibatının çocukların mastürbasyonlarının denetim altına alınması pratiklerinden olup kamusal düzen adına yapılır. Evin uzamının bu gözetlemeye göre dizayn edilmesi ve denetlenmesi kamusal düzeni amaçlar. Nitekim özel alanın kamusal alanla karışması bu denetimde açıkça görülür. Özel alanın duvarlarının siyasal düzen uğruna yıkılması, anne babanın yatak odası ve çocukların dini ve pedagojik kurumlar tarafından denetlenmesiyle sağlanır.

Bütün bunların dayandığı nokta cinsellik düzeninin kamusal düzenle birlikte inşa edilmesidir. Bunun için meşru olmayan cinsellikler için bir yer ayrılacaksa bu da düzenlenen bir durumdur. Buna göre cinsellik bir kâra dönüştürülmek suretiyle başka mekânlarda işler. "Bu yerler genelevler ve sağlık evleridir. Fahişe, müşterisi ve pezevengi, psikiyatrist ve histerik hastası" (Foucault, 2010: 13) da bu çerçeveyi tamamlar. Cinselliğin düzeninde baskıdan kurtulma psikanaliz yoluyla sağlanmıştır. Buna göre "ihtiyatlı ve tıbbi bir

dikkatle, bilimin verdiği bir zararsızlık güvencesiyle her şeyi 'taşma' tehlikesi olmaksızın emin ve uygun yerde divan ile söylem arasında tutabilmek için, yatak üzerine yararlı bir fısıltı daha yaratmak için varılır" (Foucault; 2010: 13) bu noktaya.

Evin mahreminin örtüsü psikanalizle ortadan kaldırılmıştır. Bu, kamusala mal olmuştur. Bunun için kamusal düzenin sürekliliği toplumsallığın sürekliliğiyle sağlanmıştır. Yani Arendt'in yaptığı eleştiride politik olanın gerçek rolünün ortadan kalkması ile Freudyen anlamda cinselliğin kamuya açık olması; hâne ile kamusal alan arasındaki sınırı ortadan kaldırmıştır. Bunun yerine kuşatıcı ilkeleriyle siyasal alanın oluştuğu ve yükseldiği görülmektedir. Böylelikle ekonomik düzen ile cinselliğin düzenini bir araya getiren, Foucault'nun formüle ettiği biyopolitikadır. Doğma, üreme ve çoğalma gibi biyolojik süreçler ile bunun organizasyonel düzenlenmesini sağlayan politikanın kesiştiği noktadır. Bu anlamda biyopolitika, hem ekonomiyi hem de cinselliği birleştirir. Her ikisinin ana bileşeniyse nüfustur. Çağımızın kamusal düzenini sağlayan ve sürekli hâle getiren nüfusun düzenlenmesi, yerleştirilmesi ve konumlandırılmasıdır. Politikanın yeni düzlemi, biyopolitik uzamdır. Yani devlet idesine dayanan politik düzenin son kertede vardığı nokta, nüfusun düzenidir. Nitekim bu düzen, sürekli birtakım uğraşlarla uzamsallaştırılmak zorundadır. Bu da sürekli olarak inşâ etmeyi gerektirir.

Sonuç olarak inşâ etme sürecinin sürekliliği, mevcut durumun topografyasında tetiklenen krizlere müdahale etmek zorundadır. Bu müdahale tarihsel olumsuzlukların, kırılmaların, imkânsızlıkların kısaca en olumsuz işleyişin aşılması için ideal olanın sürekli olarak tasarlanmasını gerektirir. Böylelikle düşünce farklı biçimlerde yurtlandırılır ve iskân edilir. Buna göre yeni olanakları canlandırmanın yolu, Platon'dan başlayarak günümüze dek mitik ve

ideal olanı kurgulamaktır. Yurt edinme, dil-düşüncenin bir olanağıdır ki bu, mimari bir edimdir. Böylece felsefe aynı zamanda mimari bir uğraştır. Mimari olarak felsefe, yeni olanakları yaratırken yaşanan krizleri gidermek için çabalar. Bu da var olanı aşmalı ve zorlamalıdır. Bunun için mevcut durumu iyileştirecek bir olanaklılığa ihtiyaç vardır. Bu da ideal bir *topos*tur. Çünkü ideal *topos*, mevcut krizden çıkış yolunu arama çabasıdır. Bunun için *antikite*den günümüze dek süregelen ideal *topos*, ütopyadır. Yani "yok-yer" ya da "iyi yerdir". İdeal olanın olanaklılığı, en hafif biçimiyle difüzyon etkisi olan metinlerin bir aradalığını, sınır-aşırı okumalarını ve yeni icatların zeminini açmalarını içerir. Bu da her biçimiyle ütopyavari yani muhayyel bir tarzın etkinliğidir. Ayrıca heterotopyayı belirginleştirmek adına ütopyanın farklı boyutlarla ortaya konulması gerekir.

1.3. ÜTOPYA

Evrenin düzenini bütün-parça ilişkisi olarak tasarlayan *Antikite* düşüncesi, ütopyayı da içerir. Ütopya, ideal bir tasarımdır yani *idea*'ya uygun olandır. *İdea* ise, Platon'un bir icadıdır. Ulaşılması olanaksız olanı imler ancak ona ulaşmayı her zaman için gerekli bir çaba olarak görür. İdeal, var olanın daha iyiye doğru yönelmesinin motivasyonu ya da var olanların düşüdür. Bu çerçeveden bakıldığında ideal bir *topos* nasıl anlaşılmalıdır? Bunun için Platon'a referansla mevcut olanın ötesinde olması gereken hedeflemelidir. İdeal bir *topos*, tahayyül edilen mekân olduğu için düşünceyi olduğu gibi edebi olanı da içine alır. Buna *ütopya-mekân* denilebilir.

Ütopya[9] sözcüğü iki biçimde ifade edilebilir. Bunlar; "*u-topia*" ve *eu-topia*" ya da [telaffuz olarak] "*eftopia*" şeklindedir. Buna göre "*u-topia*, hiçbir zaman olmamış, olmayacak ve uygulanamaz olan yok-yerdir. Ancak *eu-topia/eftopia* ise mutlu, ideal/mükemmel bir yer, cenneti ifade eden yeryüzü parçası olarak karşılık bulur" (Doxiadis, 1966: 25). Kısaca kavram olarak "yok-yer" ile "iyi yer" olarak belirlenir. Yazılı metinlerde ütopyanın tarihine bakıldığında bir *topos* ekseninde genel olarak bir şehir tasarlanır. Bunun için verilecek örnekler klasik ve modern olarak ayrılır. Klasik anlamda şehir ve ona uygun politik ve etik bir bütünlüğün tasarlanması öngörülürken modern anlamda ise, edebi bir yönelim söz konusudur. Buna göre ilk ütopya örneği Çin'in yarı-mitik bilgesi olan Lao-Tse'nin M.Ö. 6. Yüzyılda geniş toprağı olan Çin'de küçük nüfuslu küçük bir şehir tasarımıdır. Burada insanlar en yakın yerleşimleri görebiliyor ancak onları rahatsız edip gidemiyorlardı. Greklerde ise "Hippodamus en önemli şehir planlamacısı"dır. Platon, Aristoteles ve Zenon ideal şehri hayal ederken Aristophanes şehri bulutların içinde kurar. Platon özellikle adalet fikri etrafında "Devlet", "*Kritias*" ve "Yasalar" ile ideal şehri tasarlar. Bu ideal şehirde insanların mutluluğunu sağlamaya dönük bir sistem tahayyül eder. Ortaçağ'ın bitmeden evvel Thomas Aquinas, etik ilkenin maddi refah kadar gerekli olduğunu ve bunun için kalıcı bir toplumun şehre ya da kırsal yaşama entegre olması zorunluluğunu belirtir. Ütopya fikrinin ikinci dönemine denk düşen Rönesans ile İtalya'daki İdeal Şehirler ile İngiltere'deki edebi ütopyalar fikri oluşur. 16. Yüzyılda "Deliliğe Övgü" eseriyle Erasmus ile "Ütopya" eseriyle Thomas More

[9] Bu sözcükle birlikte başka kavramlar da kullanılmaktadır. Bunlar kısaca kötü yer olarak *cacotopia*, zor yer olan ve karşı-ütopya denilen *dystopia*, iyi yer olarak *eutopia*, sürekli dönüşen şehir olarak *dynapolis*, uygulanabilir ve uyarlanabilir yer olarak *entopia* (Doxiadis, 1966: 25) şeklindedir.

literal anlamda *ideal toposu* yazarlar. Bu, edebi tür olarak ütopyanın başlangıcıdır.

More ütopyasında belli sayılarda ve küçük şehirlerden oluşan bir ada tasarlar. Buradaki şehirler statik olup çoğunun karakteri idealdir. Bunun yanında "17. Yüzyılda Kalvinist inanca uygun olarak *Christianpolis* denilen ideal bir kent tahayyül edilir". Daha sonra "Campanella'nın 'Güneş Ülkesi', Francis Bacon'ın '*Yeni Atlantis*'i gelir" (Doxiadis, 1966: 28-31). Bu örnekler çoğaltılabilir ancak ütopyanın bir şehri temele alarak kurulması, *topos*un kartografik tasarımıyla modern anlamda edebiyatın konusu olur. İdeal bir kurgunun ürünü olan ütopya ya da *eftopya*, düşüncenin *kozmos*a yedeklemesidir. Ana ekseniyse düşünülür olanın tasarlanmasıdır. Bu tasarım ideal olanın başlangıcına yani düşünceyi mimari biçemle kuran Platon'un *politeia* ve mitoslarına dek götürülebilir.

İdeal devlet anlatısının devam edildiği *Timaios*'ta ütopya fikri bir anlatı olarak yer bulur. Batan bir yer olan *Atlantis Adası* bunun başındadır. Mısırlı rahip ile Solon arasındaki diyalogda Atina ve onunla mücadele eden Atlantis ile ilgili ayrıntılı betimleme Mısırlılar tarafından yapılır. Bu, Yunan topografyasının özelliği dolayısıyla yeniden kurmayı pekiştiren bir öyküdür. Örneğin Mısır'ın topografyası. "Nil sayesinde Mısır'da kentlerin yerli yerinde olması, doğal felaketlere karşı durması aynı zamanda eski âdetlerin korunmasını sağlar" ibaresi aynısının Atina'da olamadığını ve bundan dolayı sürekli yeniden inşâ edilmeyi gerektirdiğini gösterir. Bu, topografik düzenlemeyle birlikte belleğin hep yeniden inşâsı, konumlandırılması ve yönünün keşfedilmesi anlamına gelir ki Mısırlı rahibin "ne eskimiş bir fikir ne de ağırmış bir bilgi" (Platon, 2001: 24b) taşımadıkları için düşüncenin her zaman mimari bir biçemle yürütüldüğünü gösterir. Mısırlı rahip tarafından Solon'a anlatılan bu öykü "hikayemsi" olduğu

için ütopyanın edebi yönünü işaret eder. Çünkü Solon kendi şehrinin hikayesini bir başkasından dinler. Bunun için Atlantis Adası önemli bir örnektir.

Atlantis Adası, tür olarak ütopyanın kaynağıdır. *Devlet*'te olduğu gibi burada da adalet fikri öne çıkar. Amaç dünyanın paylaşılmasıdır. Ütopik olan ilk yerleşimin Tanrılar tarafından paylaştırılması, Antikler için adaletin tanrısal olduğunu gösterir. "*Atlantis*'te adaleti inşâ sürecini yürüten bilgi ve sanat sevgisi paylaşan kardeş tanrılar olan *Athena* ve *Hephaistos*" olmuştur. Atlantis, "erdem ile düşünce için yaratılmış bir yer" olarak belirlenir. Yunan mitolojisinde Athena savaşı simgeleyen mızrağı ile *Hephaistos*'un demirciliğiyle koruyucu ve kurucu simgelerdir. İkisinin mimarlığı ve sanatı, uygarlığın ve şehrin koruyuculuğunu sembolize eder. Bunun dışında topografik olarak:

> zengin, sulanan toprağı, niceliksel ve niteliksel olarak iyi düzeyde ürün alınan mera ve ormanlarıyla ideal bir yerdir. Doğası ve organizasyonun mükemmelliğiyle idealize edilen bu yer, fantastik bir diyar değildir. Çünkü her ne kadar canlı ve coşkulu olsa da politik ve felsefi önemi daha azdır (Ferguson, 1975: 73-74).

Kısacası Kritias diyaloğunda Atlantis Adası inancı, düzeni, yaradılışı, Atina'dan önce devlet olması, kısmi ideal düşü ve kısmi gerçek geleneğiyle hikaye edilir. Nitekim Platon'un *Atlantis* anlatısıyla amaçladığı, bir betimleme ve yarı ideal bir kurgu olabilir. Nitekim ütopya fikri mevcut olan sorunu aşmak için politik argümanların süblime edilmesidir. Bunun için Atlantis'te olduğu gibi adalet fikrinin sağlanması Tanrısal öze yakınlıkla olanaklıdır. Ancak bu özün kaybolması, erdemsizliği de beraberinde taşır. Bu tespit, antiklerin politik ve etik düşüncelerinde daimi bir kural olarak yer edinir. Çünkü kozmik olanın düzenleyiciliği, harmonik olanın sağlanmasıyla gerçekleşir. Bu da göksel-yersel ile tanrısal-ölümlü olanın uyumunu gerektirir. Ancak ütopya fikri, politik olanı öne çıkarmaya dönük bir uğraş olduğu için daha spesifiktir. Klasik düşünceden farklı olarak modern anlamıyla ütopya, bir yeri ve onun etrafında şekillendirilmesi

gereken yaşam biçiminin taslak hâlidir. Bu, mevcut düzende yaşanan krizi gösteren bir ibaredir. Bununla ütopya, dilin arzuladığı dünyadır. Bunun için Jorge Luis Borges, "Alef" adlı öyküde şöyle der: "birisinin aşağıda bir dünya olduğunu söylediğini işitmiştim. Sonradan söz konusu ettikleri şeyin modası geçmiş bir küre olduğunu anladım ama o zaman gerçek dünyayı kastettiklerini sanmıştım" (Borges, 2012: 150) tespiti *kozmos*un, bir bütünlükten ziyade dilin parçalı ve süreksiz bir tasarımı olduğunu gösterir. Ütopya fikrinin buna denk geldiği söylenebilir. Böylelikle ütopyayı "olmayan-yer" ya da "yok-yer" yerine bir idealin dil vasıtasıyla "*topos*un düşü" olarak belirlenebilir.

Ütopyaların erken modern düşüncesi, Foucault'nun temsil çağı olarak belirlediği Klasik Episteme'ye denk gelir. Çünkü, Foucault'ya göre, halen ütopya "bir köken düşüne dayanır". Çünkü "dünyanın tazeliğinin, her şeyin komşulukları, kendine özgü farklılıkları, dolaysız eşdeğerlilikleriyle kendi yerinde olacağı bir tablonun ideal sergilenişini sağlamak zorunda olmasa" idi "temsiller bu ilk ışığın altında, temsil ettiklerinin canlı, sivri ve hassas mevcudiyetinden henüz kopartılmamış olmak zorundaydılar" (Foucault, 2015b: 368). Çünkü şeylerin evrenin benzerliği ile Tanrının yeryüzündeki imzası, temsil çağında bir biçimiyle varlığını sürdürmektedir. Zihin anlamı; semboller, sözcükler, imgeler kısaca temsillerle kurar. Bu anlamda politik düzenin ideali veya düşü, evrenin işleyişindeki dengeye göre arzulanır. Bunun dayanağı sonsuzluğun geçerliliğidir. Ancak ütopyanın "XIX. yüzyılda, zamanın başlangıcından çok, sonuna ilişkin değiştiği görülür. Nedeni, bilginin artık tablo tarzının üzerinde değil dizinin, zincirlenmenin ve oluşun üzerinde meydana getiriliyor olmasıdır. Yani çözülmenin oluştuğu görülür" (Foucault, 2015b: 368). Bir biçimde işleyen tarihin sonu tartışmasıyla karşı karşıya kalınmaya başlar. Gerek Hegel'in gerekse de Nietzsche'nin apokaliptik saptamaları, teolojik iddianın son raundunu duyururken

antropomorfik bir dünyanın icadını önerirler. Nitekim Foucault'nun ütopya yaklaşımı, beden eksenli bir etiket taşır.

Foucault "Ütopik Beden" adlı radyo konuşmasında "ilk ütopyayı, insanların kalplerinin en derinine kök salmış, tinsel bir bedenin ütopyası" (Foucault, 2006d: 229) olarak görür. Çünkü ona göre "ben neredeysem, bedenim de oradadır, başka bir yerde değildir. Bedenim, hiçbir zaman farklılık olmaksızın ütopyanın zıddıdır. Olduğum yerin küçük bir kesiti, tam olarak mutlak bir yerdir. Benim bedenim, şans eseri içinde yaşadığım acımasız yerdir" (Foucault, 2006d: 229)[10]. Beden, ütopyanın olanağını taşıyan bir sınırdır[11]. Hem uzam hem de biçim olarak, Kartezyen anlamda, sadece bir yayılım değildir. Sınır olduğu gibi ötesine geçmeyi de vaat eder. Bir idealin kazındığı yerdir. Bir kapıdır. Tahmin edilemeyen bir çıkıştır. Aşağı, yukarı, sağ, sol, ileri, geri, yakın, uzak gibi yönelimleri vardır. Foucault'ya göre, "beden Dünya'nın sıfır noktasıdır. Yolların ve mekânların buluştuğu yerde beden hiçbir yerdedir. Beden, Dünya'nın kalbindedir" (Foucault, 2006d: 233). Beden "anlaşılmaz, geçirgen, opak, açık ve kapalı beden, ütopik ve mutlak anlamda görünürdür" (Foucault, 2006d: 231). Ütopyanın peşinde olmanın olanağını araladığı gibi onun içinde kaybolan da bir özelliği vardır. Bu durumda "ütopya, bütün yerlerin dışındaki yerdir, ancak aynı zamanda bedensiz bir bedene sahip olacağımız bir yerdir. Bu beden güzel, hızlı,

[10] İngilizcesi'nden alıntı yapılan bu metnin Fransızca çevirisi şöyle: "…ben neredeysem o da orada olacak. Umarsızca burada, asla başka yerde değil. Bedenim, ütopyanın aksidir, asla başka bir gökyüzü altında olmayan şey; tam anlamıyla, sayesinde vücut bulduğum [faire corps] mutlak yer, küçük uzam parçası. Bedenim, bu acımasız *topos*" (Michel Foucault, "Ütopik Beden", Teorik Bakış: Michel Foucault içinde, çev. Sibel Yardımcı, 2014c: 39)

[11] Burada belirtilmesi gereken nokta, bedenin başka biçimlerde görülmesidir. Bunun için Foucault, hem ütopyanın hem de heterotopyanın karma deneyimini taşıyan ayna örneğini verir. "Ayna ütopyadır, yeri olmayan yerdir. Aynada kendimi olmadığım yerde görürüm, yüzeyin ardında sanal olarak açılan gerçekdışı bir mekânda görürüm, oradayımdır, olmadığım yerde, kendi görünürlüğümü bana veren, olmadığım yerde kendime bakmamı sağlayan bir tür gölge" (Foucault, 2011c: 295).

şeffaf, berrak, sonsuz süreli, parlak (Foucault, 2006d: 229) biçimlerde olabilir. Tersi bir durum da ileri sürülebilir. Buna göre:

> Bedenleri silen bir ütopya vardır. Bu ütopya, Mısır medeniyetinin geride bıraktığı büyük şehirlerin ölüler diyarıdır. Sonuçta bir mumya nedir ki? Bir mumya, olumsuzlanan ve başkalaşan bedenin ütopyasıdır. Mumya, zaman içinde süren büyük ütopik bedendir. Örneğin Miken Uygarlığı'nda ölü krallarının yüzüne yerleştirilmiş altından maskeler vardı: silahsız bir terörün bedenlerinin şanlı, güçlü ve güneş ütopyası olan…(Foucault, 2006d: 230).

Ütopik beden fantastik olarak tahayyül edilebileceği gibi gösterge olarak da tasarlanabilir. Örneğin ihtişamın ve gösterinin ayrıcalığını taşıyan uzamdır. Arkaik toplulukların olduğu gibi monarşik yönetimlerin de gösteri uzamıdır. Mumya, dövme, maske, damga, makyaj gibi edimlerin üzerinde yapıldığı bir alandır. Ütopyanın işaretini taşıdığı gibi onun tahayyülünü de işaret eder. Bu anlamda Foucault bedenin maskelenmesi ve dövmelenmesini, büyük ütopik bir aktör olarak değerlendirir. Çünkü maske, dövmeli işaret veya boyalı yüz. Bunlar bedeni gizli iktidarlar ve görünmez güçler ile iletişime sokar. Çünkü tarihsel anlamda "bedeni Tanrı'nın şiddetine, Kutsalın sessiz iktidarına ya da Arzunun canlılığına çağıran; bedenin altında yatan enigmatik, şifreli, kutsal bir dildir" (Foucault, 2006d: 231). Günümüzde bedenlerin arkaik biçimlerdeki konumlanışları, farklı mekânlara aidiyeti çağırır. Örneğin bedenlere kazınan dövmeler. Kısmi anlamda etik bir kaygı taşıyan dövme, beden vasıtasıyla bir mesajı iletir. Aynı biçimde iletilen bedendir. Beden, mesaj olur. Bu da işaretler yoluyla olur.

"Maske, dövme, makyaj: bedeni başka bir mekânın içine yerleştirirler" (Foucault, 2006d: 232). Ya da bedeni başka bir şeye uydururlar. Uyma, uydurma, düzenleme kozmetik bir müdahaledir. Arkaik bir geleneğin izini taşıyan bu

imgeler, *kozmos* ile bedeni bir araya getirirler. Buna göre bedenin *ortam*a uyum sağlaması farklı şekillere bürünmek suretiyle olanaklıdır. Bu biçimiyle *kozmos*un doğal uyumuna karşın bedenin doğal olmayan *ortam*da hazırlanma süreci düzenleyicidir. Çünkü bedene yapılan her müdahale, kozmik ve kozmetik bir etkiyi pekiştirir. *Kozmos*un doğa yasalarıyla ilgili uyumu ile bedenin *ortam*a uyumu arasında benzerliğe dayanmayan bir ekseni vardır. Benzerlik, imza ve işaret yerine harita, tablo ve gösterge levhası kullanışlı olmaya başlar. Bu da doğadan kopuşu ve doğal-olmayan bir doğanın yani *ortam*ın inşasıyla ilgilidir. Böylelikle şeylerin doğal olmayan *ortam*daki düzeni, dilin dolayımıyla bir çerçeveye kavuşur. Kelimelerin, ifade biçimlerinin ve söylem birliklerinin devreye girmesiyle bir kuşatma zemini oluşur. Bunun altında yatan nedenden ziyade şeyler, bir anlam kıskacına kapatan dil-söylem düzenine yaslanır. Böylelikle söylemin düzeninde üretilen bir kapatılma biçimi ortaya çıkar. Kapatılma, *ortam*ın kurulması ve koşullarının oluşturulmasıyla sağlanır ki *ortam,* dilin ürettiği ifadelerin ve onun oluşturduğu düzenin ürünüdür.

Sonuç olarak *Antikite*de *topogenesis* aralığındaki kategoriler olan *polis, hane* ve *ütopya*; Foucault'da polis tertibatı [biyopolitika], kapatılma mekânları ve heterotopyaya evrilmiştir. Kozmosun evrensel bütüncüllüğü yerini bedenin ve bedenlerin tekil düzenlenmelerine [kozmetik] bırakır. Ütopyanın gerçek-olmayan niteliği yerini panoptikonun distopyasına ve mekânın sapmaları olan heterotopyaya bırakır. Antikitede düşünmenin mimari anlamda matematiksel ve geometrik hükmü, yirminci yüzyılın başına dek geçerli olsa da artık çözülme, parçalanma ve dağılma ile karşı karşıya kalmıştır. Böylelikle bütünlük ve süreklilikten ziyade tekil ve parçalı mekân anlayışı devreye girer. Artık dil ekseninde söylemsel bir uzam olduğu gibi bütün toplumu şekillendirebilecek tekil yerler [hapishane, hastane, okul, fabrika gibi] olan söylemsel olmayan

noktalar/mevkiler söz konusudur. Söylem düzeni ile söylemsel olmayan yerler kapalı bir sistem oluştururlar. Bu sisteme doğal olmayan ancak kurulan şey olarak "*ortam*"[12] adı verilir. Böylelikle *ortam*ın uzamı, "eş zamanlı olarak sokakların, mahallelerin, şehirlerin; art zamanlı olarak da buralara musallat olmuş ve kestirilemeyen olayların patlak vermesiyle bireysel olandan kolektif düzeye kadar kontrol edilmesi zorunlu olan açlığı, salgın hastalıkları, cinayetleri ve isyanları" (West-Pavlov, 2009: 158) bütün boyutlarıyla içeren bir alandır. Buna göre yaşamın kaynağı olan doğa, bedenin çerçevelenmesi suretiyle yeniden üretilen bir sürece dönüşür. Bu da biyolojik çevrenin yani *ortam*ın oluşturulması, yönetilmesi, çerçevelenmesi ve yeniden düzenlenmesiyle sağlanır. Bunun için yaşamı organize eden temel ilke olan politika, bu süreci Foucaultcu anlamda, iktidar ilişkileri çerçevesinde sürdürür. İktidarın yoğunlaştığı nokta, yaşamın uzamsallığıdır. Bu, gerek söylem düzeninde gerekse de iktidar düzeninde bir zemine oturmaktadır. Bunun yanında, üçüncü bir nokta olarak, ortam ile heterotopya ilişkisi, mekânın başka biçimlerde oluşmasını gösterir. Nitekim heterotopyanın oluşum koşullarının izi, her iki düzenin sınırlarında, sapmalarında ve eşiklerinde sürülebilir.

[12] Aslında tezin temel akslarından biri bu kavramdır. Jean-Baptist Lamarck tarafından biyolojik anlamda canlıların alanı olarak formüle edildikten sonra özellikle Foucault'nun kurduğu yaşam-iktidar ilişkisinin kaynağında bulunan George Canguilhem ile daha geniş bir tartışma zeminine kavuşmuştur. Daha sonraki bölümde ayrıntılı olarak üzerinde durulacaktır.

İKİNCİ BÖLÜM

2. EPİSTEMENİN DÜZENİ

*Episteme*nin düzeninin içeriğinde temsilin, anormalliğin ve medikalin uzamı yer alır. Bu düzenin dayanağı bilginin uzamsallaşmasıdır. Bu uzamsallık, iktidar süreçleriyle anlaşılabilir. Yani bilgi ile iktidar, *epistem*enin düzeninde uzam kazanır. Bu uzam, yaşam/canlılık üzerine olan bilginin, onu düzenlemenin ve yönetmenin uzamıdır. Bu anlamda *episteme*, yer-olmayan yer olarak dili, yazıyı, söylemi kapsadığı gibi bunların gövdeleşmesini sağlayan anormalin, klinik bakışın ve suçun uzamını da içerir. Bunun için *epistem*enin düzeni, bilgiyi uzamsallaştırmayı konu edinir. Bu, bilme biçimlerinin denk geldiği tarihsel uzamın boyutlarını da açığa çıkarır. Buna göre düşünce tarihindeki sorular ve sorunsallar yan yana konulduğunda, aralarında katmanlı bir ilişki fark edilir. Ontoloji ile epistemoloji ayrımının belirgin olmadığı erken modern düşüncede dünyayı algılama ve onu ifade etme biçimiyle çağımızdaki belirlemeler arasında ifade etme yani söylem farkı vardır. Hakikat denilen şeyin aynı biçimlerde ifade edilmemeleri, her çağın kendine göre koşullara ve kavramlara sahip olmasından kaynaklanır. Şöyle denilebilir; hakikatin söyleme biçimleri her çağda değişebilir. Bu da tarihsel duruma göre değişir. Buna göre tarihin, bir süreklilikten ziyade momentler, yoğunlaşmalar, kırılmalar ve eşikler biçiminde işlediği söylenebilir. Kısaca tarih, süreksizliklerle anlaşılabilir. Bu durum Foucault'nun beşeri bilimlerin arkeolojisi için kurduğu düzeneğe uygundur. Çünkü tarih düşünürü olan Veyne'nin tespitiyle Foucault'da bütün fenomenler tekildir. Yani tarihsel ya da sosyolojik her olgu birer tekilliktir. Buna göre Foucault genel, tarih-ötesi

hakikatler olmadığı düşünürken beşeri olguların, eylemlerin ya da sözlerin köken olan bir doğadan ya da akıldan kaynaklanmadığı (Veyne, 2014: 20) iddiasını taşır. Bu durumda Foucault'nun epistemolojik yaklaşımı, bilginin üretilmesi, dağıtılması, düzenlenmesi, dönüştürülmesi ve ortadan kaybolması süreçlerine dayanır. Daha doğrusu bilginin bu özellikleri, üretildiği dönemin söylem biçimlerine uygun olarak şekillenir ki buna *episteme* denilmektedir.

*Epistem*enin alet çantasında arkeoloji, tarihsel *a priori,* söylem düzenleri, ifade biçimleri, yüzeyler, diziler, seriler, karşıtlıklar, temsil ve uzam bulunur. *Epistem*enin zeminini, bu kavram dizileri oluşturur. Buna göre Foucault *epistem*ede, bilimin kendini kurduğu ve tanıdığı bir nesnelliğin söz konusu olmadığını ancak açığa çıkarılması beklenen epistemik alanın, bilginin olabilirlik koşulları olan bir tarihi dışa vurduğunu ifade eder. Bu anlamda ortaya çıkarılması gerekenler, "bilgi alanında ampirik tanımanın çeşitli biçimlerine yer vermiş olan temsillerdir. Kelimenin geleneksel anlamındaki bir tarihten çok, bir arkeoloji söz konusudur" (Foucault, 2015b: 21). Bu, Batı kültürünün içinde iki süreksiz *episteme* olan XVII. yüzyılın ortasına kadar olan Klasik Çağ ile XIX. yüzyılın başında ve günümüze dek taşınan Modern Çağ'dır. Buna göre Foucault'da *epistem*enin koşulları; bilginin açığa çıkmasını sağlayan olanaklılık, açığa çıkarılacak arkeolojik bir yüzey, bilgi biçimleri arasındaki süreksizlik ve açığa çıkmış ampirik biçimlerdir.

Episteme, tarihsel düzenin bilgi ürünlerini yönetirken tekil bir tarihsel zamanda disiplinler arasında bilimsel söylem olarak sayılanları da düzenler. Böylelikle *episteme*, bilgiyi kuşatan bir gövde olarak tanımlanabilir. Farklı taneleri bir araya toplayan ve onları çitleyen çerçeve gibi *episteme* de bilginin olanaklılığını taşıyan unsurları bir araya toplayan ve kuşatan bir gövdedir. Kısaca

episteme, her çağın koşullarının bilgi biçimlerini düzenler; ifade tarzlarını belirler ve bir araya getirdiği bilgilerin bir pozitiflik biçiminde açığa çıkmasına yol açar[13].

Foucault, *episteme* sorunsalını belirgin bir biçimde "Kelimeler ve Şeyler" çalışmasında ele alır. Rönesans *Epistemes*i, Klasik *Episteme* [ya da Klasik Çağ] ve Modern *Episteme* biçiminde üçlü bir adlandırma yapar. Rönesans *Epistemes*i'nde anlamın ve ifade biçimlerini benzerlik ve yakınlıkla gösterir. Klasik *Epistemede*/Klasik Çağda esas olan bu benzerliğin kopuşudur. Evrenin düzeni en temel anlamda algılama ve ardından anlama yoluyla anlaşılmaktadır. Bu da zihnin dayandığı şeyin temsili olduğunu gösterir. Aslında Rönesans *Epistemes*i'nden daha belirgin bir yapısı vardır. Çünkü mimetik bir tarzın ötesinde bilinebilir ve hesaplanabilir bir evren tasarımı söz konusudur. Benzerliğin yerini temsil almaya başlarken şeyler ile kelimeler arasında bağlantı zihin dolayımında kurulur.

Klasik *episteme*, Foucault'nun anlatımıyla, bir düzen oluşturma dönemidir. Bu düzen, cebir ve işaret sistemine dayanır. Buna göre *mathesis*, evrensel yöntemi cebir olan ve basit doğaları düzene sokar. Karmaşık doğaları düzene sokan ise,

[13] *Episteme* ile Thomas Kuhn'un kavramı olan ve bilim felsefesinde kullanılan *paradigma* benzerliğine dair birtakım ayrımlar yapılmalıdır. Buna göre *episteme*, *paradigma*dan üç noktada ayrılır. Birincisi, fizikten ziyade doğa bilimine [biyoloji] ve toplumsal bilimlere [ekonomi, dilbilim] dayanmaktadırlar. İkincisi, bu *paradigma*lar genellikle, Newton tarafından belirlendiği gibi bilinçli ilkelere denk düşmezler. Daha çok bilinç düzeylerinin altlarında yer alırlar. Örneğin bilinçaltı. *Episteme*, Kuhn'un *paradigma*ları gibi örneklik teşkil etmez. Yani bir yol vaat etmez. Üçüncüsü ise pratik alana girdiklerinden kurallara bağlı değilken *episteme* sıkı sıkıya kurallara bağlıdır. İki farklı düzlem söz konusudur. *Paradigma* teorik anlamda bir dünya görüşüne yaslanırken *episteme* bilincin ve bilinçdışılığın daha derin katmanında yer alırlar (Merquior, 1986: 48). Kısaca *episteme*, yalnızca düşünce tarihini ve kopuşları tasarlamak için bir araç değildir. Ancak tikel bir zamanda bilginin olanaklılığının tarihsel koşullarını anlamak için bir araçtır (Oksala, 2005: 12). Ayrıca bütün bilgilerin koşullarının olanaklılığını tanımlayacak yalnızca bir *episteme* vardır. Bu anlamda aynı çağda birbirinin yanında duran birden fazla *episteme* söz konusu değildir. Bu da, "verili bir çağın doldurulmuş [söylem ile], harekete geçirilmiş uzamı" (Said, 2009: 292) işlevine sahiptir.

taxinomia olup bunu yapmak için bir işaretler sistemi oluşturur. Buna göre ampirik temsiller, basit doğaların çözümlenmelerinde, *taxinomia*, tamamen *mathesis*'e aktarılır. Bunlar birbirleriyle içiçedirler. Hatta *mathesis*, *taxinomia*'nın özel bir durumu olarak düşünülebilir (Foucault, 2015b: 119).

Klasik Çağ için, betimsel anlamda, *mathesis* ve *taxinomia* yani hesaplama ve sınıflandırma iki önemli ilkedir. *Mathesis*, evrenin düzeniyle ilgilidir. Kesinlik taşır. Nitekim René Descartes, Isaac Newton, Blaise Pascal, Benedict Spinoza gibi birçok filozofun düşünce sistemlerini formüle etmek için kullandıkları bir araçtır. Diğer taraftan *taxinomia*, Bacon'dan başlayarak İngiliz Deneyciliğinin katkılarıyla gelişen modern bilimin izlediği bir yöntemdir. Bir de üçüncü bir alan vardır. O da *oluşum*'dur [genesis]. Aslında *mathesis*in diğer ucunda bulunur. *Taxinomia* ikisinin arasında bulunan bir işaretler bölgesidir. Bu alan aynı zamanda hesap ve işaretlerle oluşturulmuş tablo uzamıdır. Yani *epistem*enin algılamaları, işaretleri ve düşüncelerinin formüle edildiği bir uzamdır. Bu uzam sınıflandırmayı gösterirken aynı zamanda bir tablo biçiminde örgütlenir. *Mathesis*, niceliksel ve soyut bir bilimken *taxinomia* niteliksel ve onun içinde konumlanabilen bir özelliktedir. Böylelikle dar anlamda bakıldığında "*mathesis* eşitlikler bilimidir, yani atıflar ve yargılar bilimi; *gerçek*'in bilimidir; *taxinomia* ise, özdeşlikleri ve farklılıkları ele almaktadır; eklemleşmelerin ve sınıfların bilimidir; varlıklar bilgisidir" (Foucault, 2015b: 121). Bu iki özellik hatta oluşumla birlikte Klasik Çağ'ın üç özelliği Foucault tarafından Genel Gramer, Doğa Tarihi ve Zenginliklerin Çözümlenmesi biçiminde yer bulur. Bunlar sırasıyla filolojik, biyolojik ve ekonomik söylem üreten kurumlardır. Foucault'nun kurduğu söylemsel düzenek bu üç alanın içerisinde vücut bulur. Ancak bu alanlar ifade, sözce, sözcük, kavram, tanımlama gibi dilin olanaklılığına göre sınırlanan ve genişleyen kavramları içerirler. Bu, dilin uzamı içerisinde çeşitli biçimlerde yer

alır. Buna göre bu uzama yaslanan üç nitelik ortaya konulabilir. Bunlar söylemlerin olanaklılığı, söylemsel sistematiklik ve epistemolojik kopuştur. Bu nitelikler aynı zamanda *episteme*nin yükseklik, derinlik ve genişlik yüzeyleri gibi üç farklı söylemsel bakışı beraberinde getirirler. Bunlar: bilginin biçimlenişinin tarihin herhangi bir uğrağında geçerli olan söylemler sistemi olarak işlemesi; bilgilerin varlık kiplerinin, bu bilgileri olanaklı kılan varsayımların uzamı içinde görünmesi ve de bu sistemin içindeki noktaların, yeni bir bilgi uzamının eşiğini açmak için yeterli dönüşümü sağlaması olarak düşünülebilir (West-Pavlov, 2009: 134). Kısaca dilin uzamı tarihsel yoğunluğu, pozitifliklerin görünürlüğü ve kırılmaların eşiği biçimindedir. Bunlardan arkeolojik yöntemle açığa çıkanlar delilik, klinik, dilsel/söylemsel pozitifliklerdir. Bu pozitifliklerin görünme biçimleriyse delinin topografyası, medikal bakış, tablonun rolü, aydınlık mekân olarak koleksiyonlar, müzeler, bahçelerdir.

Klasik Çağ'ın temel çerçevesini oluşturan temsil; işaret ve söylemlere dayanır. Özellikle tablo uzamı, temsilin boyutlarını gösterir. Bu da kuşatıcı bir biçimde dil vasıtasıyla oluşan bir durumdur. Buna göre Foucault, dilin klasik çağdaki varoluşunun, hem egemence hem de gizlice olduğunu iddia eder. Kelimelere yüklenen 'düşünceyi temsil etme' görevinden ve gücünden dolayı egemencedir. Çünkü dil düşünceyi, tıpkı düşüncenin kendi kendini temsil etmesi gibi temsil eder. Klasik çağda, hiçbir şey verili olmayıp temsile dayanır. Bu anlamda "temsiller köklerini, anlamlarını aldıkları bir dünyanın içine salmazlar; kendilerine özgü olan ve iç sınırları anlam yerine geçen bir mekâna doğru kendiliklerinden açılırlar" (Foucault, 2015b: 127-8). Buna göre dilin rolü kuşatıcıdır. Kesintili ve belirsiz olmaktan ziyade bütüncüldür. Böylelikle Foucault'nun düşünme serüvenin izini süren David Macey Klasik Çağın karakterini şöyle irdeler:

> Klasik *episteme*nin analizi, figürlerin incelenme şeklini ya da söylem tarzlarını olduğu gibi bu sözcüklerin ve onların temsili içerikleri arasındaki ilişkilerin figürlerini ya da tarzlarını içine alır. Dil bütün temsilleri temsil eden araç yeteneğine sahip olup bu nedenle evrenseldir. Ancak olanaklı bir dil vardır ki dünyanın tamamını kavrayabilendir ve de bu, bir ansiklopedinin şeklini almalıdır. Klasik çağın genel grameri, anlamayla ilgilenmekten ziyade dilin temsili işlevleriyle ilgilenir (Macey, 2004: 75).

Bu durumda Klasik *Epistemen*in ana teması, bilginin biçimsel yani yüzeysel boyutlarıdır. Klasik *Epistemen*in dil uzamı içerisinde söylemsel oluşumlara dayandığını gösterir ki bu, temsilin ortak alanıdır. Burada sınıflandırma yapılır.

Sınıflandırma, şeyler ile kelimeler arasındaki dolayımla sağlanır. Bu, temsili işaret eder ki Foucault, benzerlik epistemesindeki sözcükler ile şeyler arasındaki kadim ilişkinin sona ermesini Don Quichotte örneğiyle vermektedir.

Buna göre roman kahramanı olan Don Quichotte'un kitaplarındaki görkemli hikayeler ile gündelik yaşamda karşılaştığı sıradan olaylar arasındaki uyuşmazlık sözcüklerin nesnesine benzemediğini gösterir. Böylelikle "Don Quichotte maceraları, yolları ve dolambaçlarıyla, sınırı çizer. Eski benzerlikler ve işaret oyunları onda sona erer. Don Quichotte benzerliğin bütün işaretleri önünde mola veren özenli bir hacıdır. O, Aynı'nın kahramanıdır" (Foucault, 2015b: 84). Yani "Don Quichotte işaretlerin benzerliğinde yer alır. Bütün varlığı dil, metin, basılı kâğıt, daha önceden yazılmış öyküden başka bir şey değildir" (Foucault, 2015b: 83).

Don Quichotte, kitapları kanıtlamak için dünyayı bir metin gibi okumaktadır. Nitekim bu benzerlik, Rönesans *Epistemes*i gibi dünyanın resmiyle olan benzerlik değil ancak işaretlerin benzerliğidir. Bu da evrenin bir işaretler sistemiyle anlaşılmasını sağlar ve hayalgücüyle kurulur. Aynı, işaretlerle oluştururlur. Böylelikle Michel de Certeau'nun özetlemesiyle *episteme*, belli bir dönemin pozitifliğini oluşturduktan sonra, kaidesi aniden sarsılan ve farklı bir

yeraltını gün ışığına çıkaran bir olanaklar sistemidir. Bu anlamda episteme, sözcüklerden ve kavramlardan oluşan yüzergezer evreni yeniden düzene sokar ve farklı bir alanın yaratılmasını gerektirir. Bu anlamda her *epistemen*in işlediği süreç boyunca zamanının derinliği içinde heterojen unsurlardan oluştuğu görülür. Bu unsurlar "kendisi hakkında bilmedikleri [kendi yeraltı]; ötekiler hakkında artık bilmeyecekleri [gerektirdikleri kaide yok olduğundan beri]; kendi bilgi nesneleri arasında sonsuza dek yok olanlardır [çünkü o nesneler, bir algı yapısından oluşurlar] (Certeau, 2006: 91).

*Epistemen*in uzamı aynı zamanda dilin uzamıyla çakışır. Dil gibi karmaşıktır. *Episteme* söylemler vasıtasıyla kurulur. Bu düzen, bir iç tutarlılığa sahiptir. Bunun için Veyne'nin deyimiyle "her dönemin insanları, akvaryumlar gibi, söylemlerin içine kapanmışlardır. Bu akvaryumların ne olduğunu bilmedikleri gibi, akvaryum olup olmadığını da bilmezler" (2014: 22).

Episteme, her türlü bilimin ötesine geçtiğinden, bir öznenin, bir aklın ya da bir çağın en yüksek birliğini gösterecek olan bir bilgi biçimi veya bir rasyonellik tipi değildir; söylemsel düzenlerin seviyesinde analiz edildiği zaman bilimlerin arasında, belirli bir çağ için, keşfedilebilecek olan ilişkiler bütünüdür (Foucault, 2011a: 222). Yani söylemlerin içine kapanan insanlar bilginin üretilmesinde, dağıtılmasında ve düzenlenmesinde o *epistemen*in gerektirdiği söylem birliklerine göre davranırlar. Örneğin bir tarlayı sürme tekniği, o dönemdeki araç-gerecin ve tekniğin kapasitesine, tarım biliminin pozitifliklerine, ekonomik göstergelere kısaca onun söylem düzenine göre yapılır. Buna göre bir tablonun bitki derlemeleri, bahçe düzenlemeleri ve müzenin düzenlenişleri de peyzaj söylemine uygun olarak oluşturulur.

Temel işleyişi doğadaki şeylerin bir tablosunu oluşturmak olan Klasik Epistemede, sınıflandırmanın gerektirdiği matematik dili aynı zamanda

düşüncenin düzenini ve düşüncenin temsilini sağlamaktadır. Doğanın tarihinin oluşturulmasında kullanılan sınıflandırmanın kaynağı olan dil doğanın temsilini ve onun kendi hakikatini açığa çıkaran bir araç olarak iş görmektedir. Dil bir temsil aracı olarak, söylemin gerçekliğini oluşturan şeyleri bir arada tutar. Bitki ve hayvanlar, bakış ve söyleme tâbi kılınmak suretiyle çerçevelenirler. Bu da doğa tarihinin kelimelerle uzanım kazanmasına neden olur. Bunun göndergesi mekândır. Foucault *episteme*nin tüketilemez bir alan açtığını ve bu alanın asla kapatılamadığını vurgular. Ancak bir çağın bütün bilgilerinin kendisine bağlı bir referans ya da varsayım sistemini yeniden kurma amacı taşımaz. Bundan öte, sonsuz bir ilişkiler alanını baştan sona kat etme amacına sahip olduğu söylenebilir. Üstelik "*episteme*, bir gün görünen sonra da birden bire ortadan silinip gidecek olan hareketsiz bir biçim değildir: *Episteme*, kurulan ve bozulan kesilmelerin, dengelemelerin, rastlaşmaların belirsiz hareketlilikteki bir bütünüdür" (Foucault, 2011a: 222). Örneğin hastalıklarla ilgili oluşturulan bir tablo, kapalı bir sistemden ziyade açıktır ancak çerçevelemeye dâhildir. Çünkü söylemin düzeninde sürekli yeni eklemeler yapılır. Ya da doğal elementleri gösteren periyodik tablonun uzamı yeni elementlerin eklenmesi ihtimalinden dolayı boşlukludur. Böylelikle doğanın uzamı aslında dilin [ifade, sözce, söylem] uzamına dönüşür. Yani doğal tarih yaşam felsefesi değildir. Daha ziyade kelimeler teorisiyle kesişir. Çünkü doğadaki her şey bilgi nesnesine dönüşür. Sonsuz, boşluk ve şeyler temsil yoluyla niceliğin uzamı olarak tabloya dönüştürülür. Bunların yerini ölçülebilen ve sayılabilen değerler alır. Kısaca sonsuz olanın yerini sınır ya da çerçeve alır. Şeylerin düzenlenmesi bir çizgi çizmek koşuluyla sağlanır. Böylelikle sadece biyoloji, filoloji ve ekonomi değil mimari, tıp ve diğer bilim alanları temsili göstergelerle ifade edilir. Bilginin nesnesi sürekli eklenmek koşuluyla açık bir uzam olur. Bu da bitki derlemeleri,

koleksiyonlar, müzeler, bahçeler gibi sürekli çerçevelenmenin uzamına dönüşür. Bu durumu açığa çıkaran, arkeolojik yüzeylerin pozitiflikleridir.

2.1. ARKEOLOJİK DÜZLEM

Bir disiplin olarak arkeoloji, tarihsel kalıntıları açığa çıkaran, yer eksenli ilişkiler bütünüdür. Şeylerin tarihsel biçimlerini anlamaya yönelik bir alandır. Malzemesi açığa çıkmış şeylerdir, yani pozitiftir. Yüzeye çıkmış, görünen ve üzerine konuşulabilir olandır. Spekülatif olmaktan ziyade var olanlara yaslanır. Bu anlamda metafizikten uzaktır. Jeoloji, jeofizik, coğrafya ve jeomorfoloji gibi yer ile ilgili alanlara daha yakındır. Bunlarla ortak noktası bir zemine yayılmış bilgi nesnelerinin biçimsel ilişkilerinin açığa çıkarılmasıdır. Bu nesneler arasındaki ilişki, yan yana dizilim biçimindedir. Bir tabakalanma biçiminde dağılmış nesnelere ışık tutulur. Böyle oluşan arkeolojik düzlem, bir iz sürme ve süreklilikten ziyade kopuşlardan ve sınırdan ibarettir. Çünkü asıl "problem artık sürüp giden temel problem değil, temel ve temellerin yenilenmesi olarak değer kazanan dönüşümler problemidir" (Foucault, 2011a: 16). Bu durumla birlikte birtakım sorular oluşturulmuştur:

> Hangi tabakaları birbirinden ayırmak gerekir? Hangi tip serileri kurmak gerekir? Bunlardan her biri için hangi dönemleştirme ölçütlerini benimsemek gerekir? Hangi ilişkiler sistemi [hiyerarşi, egemenlik, kat kat sıralama, tekanlamlı belirleme, döngüsel nedensellik] tam olarak betimlenebilir? Serilerden hangi seriler kurulabilir? Farklı olay dizileri farklı kronolojide, hangi tablo içinde gösterilebilir? (Foucault, 2011a: 14)

Bu yaklaşımla artık bütünsel ve panoromik bir tarih anlayışından ziyade özgün ve tekil olayların tarihinden bahsedilebilir. Nitekim Foucault'nun düşüncesinin yaslandığı eksen tekil olanları açığa çıkarmaya çalışan bir arkeolojik düzlemdir.

Dönemleştirme, seri, tabaka, kırılma, kopma gibi yan yana ve üst üste gelme biçiminde oluşmuş şeyler, jeolojik bilgi düzeninin ifade biçimleridir. Çünkü iz sürme ve süreklilik yerine tabakaların uyumluluğu ya da uyumsuzluğu söz konusudur. Bu da düşüncenin yer-ile olan topografik ilişkisini gösterir. Örneğin bir dağ tabakalaşması, masiflerin yükselmesi ve alçalması sonucunda biriktirme yoluyla oluşmuştur. Bu durum aynı biçimde oluşan bilgi formlarına benzer. Bilgi serileri tabaka tabaka, sıra sıra oluşur. Bu seriler zaman içinde kırılır, dönüşür ve birbirlerinden kopar. Jeoloji literatürüne paralel olan bu durum şöyle izah edilebilir:

> Tabakalar yan yana veya üst üste bulundukları zaman, bir tabaka serisi veya tabaka istifi meydana getirirler. Böyle bir seride tabakalar sürekli bir gelişme göstermişler, tabakaların oluşumu sırasında bir zaman boşluğu, sedimantasyonda bir ara verme olmamış ise, burada uyumlu [konkordan] bir durum vardır ve böyle bir seriye, böyle bir tabaka istifine uyumlu seri veya konkordan seri adı verilir. Sedimantasyonda [tortulaşmada, çökelmede] bir ara verme, bir eksiklik olduğu zaman, tabaka serisi diskordan [uyumsuz] durumludur (Ketin, 1994: 271)

Uyum-uyumsuzluk karşıtlığı yan yana dizilimle ilgilidir. Aralarında azalma ya da artma biçiminde sürekli bir hareketlenme vardır. Buna göre "transgresyon ve regresyon olayları doğada sürekli olarak birbirini izler. Her bir transgresyon serisinden sonra bir regresyon serisi gelir ve her iki seri birleşerek bir tam seri meydana getirirler" (Ketin, 1994: 279). Tıpkı *epistem*elerde üretilen söylemler gibi birbirleriyle yan yana dururlar. Ya da ifade edilebilen ile ifade edilemeyen, söylem içinde bir arada bulunur. Buna, tıbbi söylem ile adli söylem arasındaki nüfuz edilemezlik için Pierre Rivière vâkası örnektir[14]. Bu vâka Riviére'in

[14] Bu olay 1836'da Fransa'daki *Halk Sağlığı ve Aile Tıp Yıllığı*'nda anlatılır. Diğer dosyalar gibi bu da özet ve adli bilirkişilerin raporlarından oluşuyordu. Ancak Foucault'nun dikkatini çeken bir olaydır. Bunun ilgili ön bilgiler şöyledir: İlkin ortada, "farklı kaynaklardan gelen" ve "tıbbi farklı statüleri" olan üç farklı tıbbi rapor bulunmaktadır. Bunlar: "köy doktorunun yazdığı rapor, büyük

annesini ve iki kardeşini öldürmesi ve bunu gerekçelendirerek savunmasıdır (Foucault, 2012: 240). Delilik, klinik, hukuki söylem süreçleri etrafında yürütülen davanın bir sonuca bağlanmaması ve açık bırakılması bu eklemlemelerin bir göstergesidir.

Foucault'nun kullandığı arkeolojik yöntem, bu biçimiyle, jeolojik bilgi düzenine benzer. İnsan bilimlerinin bir arkeolojisi olan "Kelimeler ve Şeyler"de, akıl ve akıl bozukluğunun arkeolojisini "Deliliğin Tarihi"nde, tıbbi bakışın arkeolojisini "Kliniğin Doğuşu"nda ve söylemin arkeolojisini "Bilginin Arkeolojisi"nde ele alır. Foucault'nun iktidar çözümlemelerine dek sürdürdüğü yaklaşım bu yöntem ekseninde işler.

Foucault'nun bu çalışmalardaki sorunsalı Klasik Çağda delilik, klinik, zenginlikler, gramer ve yaşam meselesiyle ilgili açığa çıkmış, işlenmiş,

---

bir akıl hastanesinin yönetimini üstlenmiş olan bir doktor" ve adli tıp ve psikiyatrinin "önde gelen isimlerinin [Esquirol, Marc, Orfilia] imzasını taşıyan bir rapor". İkincileyin, şahitlerin suçlunun davranış ve halet-i ruhiyyesine yönelik sorulara verdikleri yanıtları içeren belge. Son olarak "biraz okuyup yazabildiğini iddia eden" ve tutuklu olduğu esnada annesini, kız ve erkek kardeşini öldürmesinin detaylarını ve nedenlerini verme işine girişen yirmi yaşlarında olan sanığın kaleme aldığı bir anı metni. Dikkat çekici nokta, bunun tıbbi bir dergi yayımlanmamış olmasıdır. Ancak Foucault'nun da içinde bulunduğu, Collège de France'tan bir grup akademisyenin ortak çalışması neticesinde "XIX. Yüzyılda Bir Aile Cinayeti" adı altında yayımlanmıştır. Bu metnin oluşturulması için katılımcılar muhtelif notlar almışlardır. Daha sonra şu başlıklar altında yayımlanmıştır: "Hayvan, Deli ve Ölüm", "Kral Katli-Ebeveyn Katili", "Pierre Rivière'in Paralel Yaşantıları", "Doktorlar ve Yargıçlar", "Akıl Duraklamaları" ve Foucault'nun "Cinayet Söylenceleri" biçimindedir. Her yönüyle ayrıntılı bir biçimde ele alınan bu olayda dikkat çekici olan noktalar, bir taraftan bazı hayvanları öldürüp çocuklarla gömme ritüeli düzenlemesi, kurbağa gibi hayvanları çarmıha germesi, çocukları korkutmaktan zevk alması, herhangi bir sistematik eğitim almaması, diğer taraftan Foucault'nun deyimiyle "olağanüstü bir hafıza, büyük bir bilim yeteneği, canlı ve güçlü bir hayal gücü" sahip olması dini ve tarih bilgisi olması, yazma yeteneği olması, ancak babasını kurtarmak adına ailenin diğer fertlerini öldürmesidir. Asıl şaşırtıcı olan bu olaya karar verecek olan doktorların ve yargıçların ikilemidir. Gerek adli gerekse de tıbbi söylem, bu olaya nüfuz edebilen ve onu üstlenebilen bir performans sergileyememektedir. Sonuç olarak, normal ile anormalin tartışıldığı zemini zorlayan, söylem karmaşasına neden olan ve karar verilemez bir sonuç doğuran boyutlara sahip bir olaydır (Foucault vd. 2012).

biçimlendirilmiş bilginin uzamıdır. Bir yüzeye dağılmış nesneler, dilin olanaklılığıyla konumlandırılır. Buna göre arkeoloji, bireyselin ya da toplumsalın birbirlerinin içinde ters yüz olduğu gizemli bir yer keşfetmez. Psikoloji, sosyoloji ya da yaradılışın antropolojisi (Foucault, 2011a: 165) rolünü taşımaz. Yeniden kurmaz. İcatlarla uğraşmaz. Ancak "arkeolojik betimleme ifadelerin düzenini gerçekleştirmeye çalışır. Her ifade belirli bir düzenin taşıyıcısıdır ve düzenden ayrı olarak bulunmaz" (Foucault, 2011a: 170). Bu biçimiyle bilgi oluşturulur ve sürekli inşâ edilir. Çünkü, "bilginin tarihi, ona çağdaş olandan hareketle ve hiç kuşkusuz karşılıklı etkileşim terimleriyle değil de, zaman içinde oluşmuş koşullar ve *a priori* terimleriyle yapılabilir" (Foucault, 2015b: 299). Böylelikle altı çizilmesi gereken *a priori,* daha doğrusu *tarihsel a priori'*dir. Bu, belli bir zaman aralığına dayanır. O aralık da *epistem*enin uzamıdır. *Tarihsel a priori*, Kantçı anlamda zorunlu ve değişmez olanı göstermez. *A priori* açığa çıkmış şeylerin tarihsel olarak kristalize olduğu bir uzamı işaretler. Bu uzamın taşıdığı pozitiflikler tekil bir dönemin koşullarına göre şekillenir. Bu anlamda "global tarih" denilen şeyin yerine, bir şeyin tarihi olarak kullanılan "genel tarih" geçer. Çünkü "global bir tasvir ilke, anlam, ruh [esprit], dünya görüşü, bütünlük merkezindeki gibi bütün fenomenleri, tek bir merkez altında toplandığı halde, tam tersine genel tarih bir dağılma mekânını gösterecektir" (Foucault, 1969: 19; Foucault, 2011a: 21). Artık arkeoloji, "dilsiz anıtların, cansız izlerin, bağlantısız nesnelerin ve geçmişe terk edilmiş şeylerin disiplini değildir". Tersine "arkeolojinin tarihsel yönelimi, yüzey etkisiyle anlaşılabilir. Buna göre düşünce tarihindeki kopuklukların çoğalması, gerçek anlamdaki tarihin içinde uzun dönemlerin ortaya çıkma" (Foucault, 2011a: 18) sorunsalını güncel bir hâle getirir. Bu da stratejik bir biçimdir. Yani bilginin üretilmesi, sürekli yeni biçimler almak suretiyle yer değiştirir. Böylelikle mutlak, değişmez, özcü bir bilginin

olanağını ortadan kaldırır. Buna göre arkeolojinin uzamı, bilim, akılsallık, zihinsellik ya da kültür alanı değildir. Ancak sınırları, gelişme noktaları hemen tespit edilemeyen, birbirleriyle ilişkili pozitifliklerin karışımıdır. "Arkeoloji, söylemlerin çeşitliliğini ortadan kaldırmayan ve onları bir araya toplaması gereken bir birliği göstermeye çalışmayan; ama onların çeşitliliğini farklı biçimlerin içine dağıtmaya çalışan karşılaştırmalı bir analizdir" (Foucault, 2011a: 187). Yani arkeolojik karşılaştırma birleştirici olmaktan ziyade çoğaltıcı bir etkiye sahiptir. Bunu pekiştirmek adına Gilles Deleuze'ün ifadesiyle arkeoloji, dilin uzamında dağılmış olan ifade, cümle ve söylemleri yüzeye taşır. Çünkü arkeoloji, kelimelerden ve dilden her katmana ve eşiklerine karşılık gelen ifadeleri çekip çıkarır. Ancak aynı zamanda şeylerden ve görüşlerden de her katmana özgü görünürlükleri, aşikârlıkları çekip çıkarır (Deleuze, 2013: 72). Bu, arkeolojinin uzamını oluşturan söylem tarzları ve onun ifade biçimleriyle anlaşılabilir. Arkeolojik uzam, kültürün kodlarından saptığı; varlığın ve olumsallığın görünür hale geldiği karanlık bölge olduğu gibi kültürün sınırında duran bir formdur. Aynı zamanda bu uzam, kritiğin ve dönüşümün yeridir. Ve bu, öznenin sözcükleri, algıları ve jestleriyle kavradığı ya da husule geldiği yerin en üst aşamasıdır (Wallenstein, 2007: 400). Öznenin kurulumunu açığa çıkaran bir uzamdır. Örneğin Foucault "kim konuşuyor?" diye sorar. Verilecek cevaplardan biri konuşanın doktor değil tıp olduğudur. Çünkü tıp, patoloji ayrımlarını belirleyen uzamdır. Medikal arkeolojinin bir bileşenidir. Bu bileşenleri kuşatan, içine alan, üreten, dağıtan ve düzenleyen ise dilin uzamıdır.

Dil uzamı, söylemi süreklileştiren bir olanaktır. Örneğin biyolojideki herhangi bir keşif, sınıflandırma uzamında bir yere yerleştirilir. Burada bilgi alanlarının söylemi belirleyicidir. Çünkü bilgi, her şeyi önceler. Deleuze, Foucault'nun yeni bir kavram haline getirdiği bilginin, her katmana ve her tarihsel

formasyona özgü, görünür ve söylenebilir olanlardan oluşan kombinasyonlarla tanımladığını ifade eder. Buna göre bilgi pratik düzenektir, bir ifadeler ve görünürlükler tertibatıdır. O halde bilginin ardında hiçbir şey yoktur (Deleuze, 2013: 70). Nitekim bilgi, jeolojinin biriktirme biçimine benzer olarak, "farklı eşiklerde dağılan katmanın birliğidir; ki bu katman bizzat bu eşiklerin farklı yönelimler uyarınca yığışması olarak var olur". Buna göre bilim, bu yığınlardan yalnızca biridir. "Yalnızca bilgi için kurucu olan pratikler veya pozitiviteler vardır: söylemsel sözce pratikleri, söylemsel olmayan görünürlük pratikleridir" (Deleuze, 2013: 71).

"Posit", "pozitif", "postüla", "pozisyon", "pose" gibi sözcüklerle de anlaşılabileceği gibi bir mevkide olma, bir yerde durma, bir yerde konumlanma, bir yeri işgal etme, bir yerde sabitlenme biçiminde karşılık bulur. Pozitivite ya da pozitiflik, herhangi bir potansiyellik ya da teleolojik nitelik taşımaz. Daha ziyade açığa çıkan şeylerin biçimlenmesini sorunsallaştırır. Bu da *a priori* sorunsalında düğümlenir. Buna göre pozitifliklerin *a priori*si yalnızca bir zaman içerisindeki bir dağılım sistemi değil; dönüşebilir bir sistemin de kendisidir. Bu anlamda Foucault pozitiviteyi, sürekli geçişlerle dolu olan transgresyon-regresyonda görülen gelgitleri olan seriler gibi, fikirlerin yanlışlığı ya da doğruluğu; uygunluğu ya da uygunsuzluğu gibi kavramlardan uzak tutar. Bu kavramlar bilim ya da felsefenin evrimci ve ilerlemeci eksenindeki kavramlardır. Böyle bir kavram ilerlemeyi, iptidai fikirlerden karmaşık olanlara doğru kaçınılmaz ve doğal görür. Ancak Foucault gelişme kavramının yerine en basit biçimiyle "pozitiflik" kavramını yerleştirir (West-Pavlov, 2009: 130; Foucault, 2015b: 222). Böylelikle arkeolojik uzamdaki pozitiflikler, bir zemin oluşturmayan ve *a priori* özelliği olmayan, sırf tarihsel bir kesitte açığa çıkmış şeylerdir. Akvaryum örneğinde olduğu gibi söylem, bir kapatma pratiğidir. Ya da içindekilerin farkında olmadığı

bir yeraltı tabakasıdır. Çünkü "söylem, her dönemde insanların her şeyi algıladıkları, düşündükleri ve eylemde bulundukları gözlüklerdir; bunlar tahakküm uygulayanlara olduğu kadar tahakküm altındakilere de dayatılır" (Veyne, 2014: 40).

Böylece pozitiflik ile söylem hattı arkeoloji vasıtasıyla kurulan dilsel bir uzamdır. Buna göre arkeoloji, gizli, saklı, açığa çıkmayan ve alegorik olan söylemle uğraşmaz. Örneğin gramerle ilgili bir sorun edebi yolla çözümlenmez. Bunun yerine bir kavramın kullanımında etkili olan, harflerin bükülmesi, açılması ya da genişlemesi suretiyle değişime uğraması pozitifliğinin açığa çıkarılmasıdır. Zamanın ruhu, çağın zorunlulukları ya da diyalektik gibi bütünleştiricilik, söylemin birliğiyle ilgili olmadığı gibi ilerlemeci ve evrimsel bir durum değildir. Bunun yerine tekil şeylerin ilişkisi öne çıkar. Bu durumda kurucu özne fikri, söylemlerin ifadelerinde kaybolmaya yüz tutar. Öznenin yeri, "farklı bireyler tarafından doldurulabilen, belirli ve boş bir yerdir; fakat bu yer, herkes için bir kez tanımlanacaktır. Bir metin, kitap ve eser boyunca olduğu gibi değişmeden kalacağı yerde sürekli değişir"(Foucault, 2011a: 117). İstikrarsız ve boş olan öznenin yeri, söylemin pozitiflikleriyle kurulur. Bu da en basit birlik olan ifade ile sağlanır.

İfade, özneye ait olmayan bir seridir. Düşünceyi olumsal biçimiyle resmetmez. Dolaysız değildir. Bir bağlantıya sahiptir. Tıpkı bilgi gibi öncesi ve sonrası vardır. Arada olandır. Bu anlamda nötr, bağımsız ve serbest ifade olmayıp "daima bir serinin ya da bir bütünün üyesi olan, başka ifadeler arasında belirli bir rol oynayan, onlara dayanan ve onlardan ayrılan bir ifade vardır". Daima olanaklı başka ifadelerle birleşir ve bütünleşir. Buna göre "kendinden başka ifadeleri varsayan bir ifade yoktur; kendisinin çevresinde bir varoluş alanına serinin ve art arda gelişin etkilerine, bir işlev ve rol dağılımına sahip olmayan bir ifade yoktur".

Böylelikle "bir ifadeden bahsedebilmek bir cümlenin [bir önermenin] belirli bir noktada, belirli bir durumla, o durumun dışına taşan bir ifade oyunun içinde kendini gösterdiği takdirde mümkündür" (Foucault, 2011a: 121-122).

İfade, en basit biçimiyle bir kurumun en küçük yapı taşıdır. Tıpkı canlılardaki hücre gibidir. Bir çeperin içinde dolanır. Kendi başına bir anlamı yoktur. Ancak yorumlanmayı, bir uzamın içine yerleştirilmeyi gerektirir. Örneğin "bir soykütüğü ağacı, bir hesaplama kitabı, ticari bir denge hakkındaki tahminler, istatistikçilerin kullandıkları rastgele sayılar tablosu, sözdizimi yapısı tarafından yeniden birbirine bağlanmamış olan sayısal semboller dizisi de ifadedir" (Foucault, 2011a: 107). Bu ifadeler bir araya gelerek bir bütünlük oluşturur ve buna söylemsel oluşum denilir. Örneğin biyoloji alanında ortaya konulan ifadeler, biyolojinin söylemsel oluşumudur. Yani aynı söylemsel oluşumun ifadeleri, söylemi oluşturur. Buna göre söylem, farklı ancak birbirine benzeşen parçaları bir araya getiren bir demete benzetilebilir. Ancak bütün-parça ilişkisinden ziyade tekillerin oluşturduğu birlik söz konusudur. Böyle bir bilgi alanı, ifadelerin birliğinden oluşur. Bu aralıktaki söylem biçimlerinin ürettiği anlam çeşitlidir. Yani söylem, çeşitli ifadeler sayesinde çoklu anlamı olanaklı hâle getirir. Her ifade bir pozitifliktir. Bilgi alanını ayakta tutan ve onu yeniden üreten bir şeydir. Bu durumda ifade, onu bir araya getiren söylem ile ilişkili düşünülebilir.

Söylem, farklı alanlara ait olup kuralların ortak işlevine uyan ifadeler topluluğudur. Bu kurallar, yapısalcılıkta görüldüğü biçimiyle, linguistik ya da biçimsel olmaktan ziyade tarihsel olarak belirlenmiş birtakım payların yeniden üretilmesidir. Örneğin akıl ile akıl bozukluğunun tarihsel ve uzamsallığı. Nitekim

söylem, Judith Revel'ın tespitiyle Foucault'nun dilsel biçimlendirmeye dayanan ve yapısalcılıktan ayrıldığı noktalardan biridir[15] (Revel, 2002: 22).

Dilsel bir uzamdan tarihsel bir mekâna dönüşen söylemin yaslandığı maddi içerik arşivdir. Söylemin ifade bütünlüğünü ortaya çıkaran arkeoloji, topografik bir düzen olarak arşivi kullanır. Nitekim Foucault, arkeoloji kelimesini, arşivle kökensel akrabalığından dolayı tercih eder. Grekçe *arche'*den türemiştir. Buna dayanan arşiv: söylemsel olayların kaydedilme ve ayrıştırılma tarzını ifade eder. Dolayısıyla arkeoloji terimi, söylemsel olayları bir arşivde kayıtlılarmış gibi ayrıştırmaya çalışan araştırma türüne gönderme yapar (Foucault, 2011g: 184). Bu, çerçeveleme olarak neyin kaydedilip neyin kaydedilmeyeceğini içerir. Çağımızın politik düzenine bakıldığında, bu çerçeveleme ve kaydetme yetkilerinin farklı kurumlara dağıtıldığı yasal bir uzam vardır. Ancak yalnız başına düşünüldüğünde arşiv, belgelerin muhafaza edildiği ve gerektiğinde gün yüzüne çıkarıldığı daha özel bir ifadedir. Günümüzdeki politik kurumların bibliyografik alanıdır. Bir pozitifliktir. Aynı zamanda politik uzamın yapı taşıdır. Ancak Foucault'nun ifadesiyle "cansız, bağlantısız ve geçmişe terk edilmiş" değildir. Bir bitmişlik ya da tamamlanmamışlık değildir. Belli bir zaman aralığında varlığı süren söylemlerin toplamını temsil eder. İşlevi, belge yığınlarının arkeolojisini yapmak; onların işleyişleri, koşulları, pratikleri ve kurallarını araştırmaktır. Arşiv, toplama işinden önce söylenebilenin, konuşmanın, belleğin, etkinleştirmenin, uygunluğun biçimleri; sınırların tanımlanması, verili anların kurallarının toplamını oluşturan

[15] Genel olarak bakıldığında Foucault'nun söylemle ilgisi iki biçimdedir. İlki formalizm, linguistik ve grameri açıklayan ifadelerin koşullarını doğa yasalarının işleyişinden izole ederek yaptığı söylemsel izlerin analizidir. Diğeriyse on yedinci ve on sekizinci yüzyılda söylem tarzlarındaki dönüşümün tasviridir. Bu, tarihselleştirmenin periyodik bir sınıflandırmasıdır. Buna göre söylemlerin Foucaultcu arkeolojisi, artık dilin analizi değil ancak pratiğe dayanan söylemsel pozitiflerin açığa çıkan koşulları üzerine bir soruşturmadır. Bu da Saussurecü dil yetisi/söz ikiliği yerine söylem/dil ikiliğini koyar (Revel, 2002: 23). Böylelikle söylem, bir zemine kavuşmak üzere sabitlenir.

söylemsel izlerin ortaya konulmasıdır (Revel, 2002: 8). Foucaultcu arşiv, "bir uygarlığın koruduğu metinler bütünlüğü ya da bu uygarlığın felaketinden kurtarılabilmiş izler bütünü değildir". Ancak "bir kültür içinde sözcelerin ortaya çıkış ya da yok oluşunu, yeniden yayılma ya da silinmelerini, *olay* ya da *şey* olarak paradoksal varoluşlarını belirleyen kurallar oyunudur" (Foucault, 2011a: 157). Böylece arşiv otoriter bir ağırlığa sahip değildir. *Tarihsel a priori*'de belirginleşen ilişkileri açığa çıkarır. Geleneğin ağırlığını taşımaz ancak bir unutma biçimi de değildir. Zaten unutma, bir pozitiflik değildir. Gelenek ile unutma arasında, o ifadelere hem var olma hem de düzenli bir biçimde değişme olanağı veren bir pratiğin kurallarını gösterir (Foucault, 2011a: 157). Bir bütünlük içinde betimlenemez, bir sınırı çizilemez. Daha güncel ve değişebilirdir.

> Hareketsizleşmiş ifadelerin tozunu alan ve onların yeniden dirilişleriyle ilgili muhtemel mucizeye olanak veren şey de değildir; ifade-şeyin aktüellik biçimini tanımlayan şey, onun *işleyişinin sistemi*dir. Bir söyleme karışmış bu büyük fısıltının içinde söylenmiş olan her şeyi birleştiren şey olmaktan uzakta, sadece devam eden söylemin içinde var olmayı sağlayan şey olmaktan uzakta, söylemleri değişik varoluşları içinde birbirinden ayıran ve onları kendi süreleri içinde özelleştiren şeydir (Foucault, 2011a: 156).

Arşiv, söylem olgularını analiz ederek onları gizli bir anlama ya da bir inşa kuralına ait belgeler olarak kabul eder. Bu, "her türlü jeolojik metaforun dışında, hiçbir köken tahsis etmeden, bir *arkhe'*nin başlangıcına doğru en ufak bir adım atmadan bir arkeoloji olarak adlandırılabilecek şeyi yapmaktır" (Foucault, 2011d: 153). Arşiv bütünüyle tamamlanmamış ve elde edilmemiş gün yüzüne çıkışın, söylemsel oluşumlar hakkındaki tanımlamanın, pozitiflikler hakkındaki analizin, ifade alanının tespitinin ait olduğu genel ufku oluşturur (Foucault, 2011a: 158). Ayrıca arşiv; sürekliliklerden koparır; zamansal özdeşliği yok eder; "aşkın erekselliklerin ipini koparır; antropolojik düşüncenin insanın varlığını ya da

öznelliğini sorguladığı yerde, o ötekiyi ve dışarıyı apaçık ortaya koyar" (Foucault, 2011a: 158).

Kısaca arşiv, arkeolojik düzlemin açığa çıkardığı, dağılmış öğeleri bir araya getiren topografik bir niteliğe sahiptir. Arşiv tabakaları, serileri, kırılmaları, eşikleri, açığa çıkan pozitiflikleri, ifadeleri ve söylemsel oluşumları bir araya toplar. Bir yasanın etrafında yoğunlaşmayan söylemler, anıt hâline gelebilecek özelliğe de sahip değildir. Çünkü söylem, *tarihsel a priori* sayesinde varlığını sürdürür. Örneğin Ortaçağ'da deliliğin statüsüyle ilgili bilgi düzeni, Klasik Çağda başka biçimlerde kurulmuştur. Buna göre delilik, kamu düzeni için bir tehlikeye dönüşür. Buna karar veren tıp söyleminden ziyade hukuk söylemidir. Ancak söylem düzeninin kendi alanlarını belirlemesinden sonra bu istisnaların bir biçimde hukuki söyleme bağlanmak suretiyle kotarıldığı görülür. Çünkü Modern Çağda disiplinler kendi sınırlarını belirlerken, ifade biçimlerini ve söylemini aynı düzlemde kurarlar. Buna göre arşiv, bu söylemlerin toplandığı bir topografya olarak işlev görür. Bunu sağlayan araçlardan biri de kütüktür.

Hem dolaylı hem de dolaysız anlamıyla kütük, bir şeyin işlendiği yüzeydir. Örneğin nöroloji alanında keşfedilen bir semptom ya da yeni bir hastalık, kütükte imlenmek üzere ifadeler envanterine kaydedilir. Her yeni ifadenin eklenmesi, o alanın söylemini yeniden üretir. Başka alanlardaki gelişmeler, buradaki bir ifadeyi kullanmak üzere kendi söylemine yerleştirir. Örneğin yeni bir canlı olarak bulunan böceğin sınıflandırılmasının önceliği bir böcek bilimci ya da biyolog olsa bile dolaşıma girmesi sanayi, ilaç, koleksiyonculuk ya da müze gibi kurumların söylem alanında konumlandırması suretiyle olur. Ya da bir mantar, doğada bir bitkiyken gıda söylemi ya da mutfak rejiminde farklı bir bilgi alanında konumlanır. Ya da örneğin delilikle ilgili bir durum psikiyatrinin alanında olduğu gibi edebiyatın ve sanatın nesnesine de dönüşür. Ya da suç, hukuk söyleminin

nesnesi olduğu gibi polisiye edebiyatın da nesnesi olabilir. Bu anlamda arşivlenen şeyler, her söylem alanına göre farklı biçimlerde düzenlenirler. Arkeolojinin işleyişiyse bu ifade biçimlerini açığa çıkarmaktır.

Sonuçta "Kelimeler ve Şeyler"de kuşatıcı bir kütle olarak temsil edilen *episteme*, "Bilginin Arkeolojisi" ile yerini söylem ve arşive bırakır. Çünkü *episteme*, kütlesel anlamda dönüştürülmeye daha az elverişli ve geçişsizdir. Ancak söylem, farklı kurumların ürettiği ifadeler bütünüdür. İfade ise en küçük birimdir. Yine de bu dönüşüm hareket alanının genişletici bir biçimde olduğunu göstermez. Çünkü söylemsel olanın dayanağı dil uzamı olduğundan dolayı Klasik Çağ, Foucault'nun arkeolojik çözümleme yönteminde en az esnek olan ve sınırlı geçişlerin görüldüğü zemindir.

Dilin uzamı, sözcükleri yüzeylere dağıttıktan sonra temsilin maddi olanaklarını oluşturmaya başlar. Bu da tablo, bahçe, katalog, koleksiyon gibi yüzey-mekânlar olduğu gibi tımarhane ve klinik gibi derin-mekânlardır. Nitekim Klasik Çağın dayandığı ilke olan temsil, mekânı olanaklı hâle getirirken mekân da temsili üretir. Bu da iktidarın yerini belirginleştirmeye dönük bir adımdır.

2.1.1. Mekânın Temsili

Stultifera Navis, Las Meninas ve *Damiens*. Bir gemi, bir resim tablosu ve bir işkence sahnesidir. Bu üç çerçevenin ikili rolü vardır. İlki, tarihsel bir olaya göndermede bulunup belge niteliğindedir. Diğeri ise, ortaya konulan metnin güzergâhı için başlangıçtır. Bu tablolar, uzunca anlatılacak ve ayrıntılandırılacak eserin rûşeym hâlidir. Her üçünün ortak noktası, temsili olmasıdır. Temsil edilen ise modern öznenin varoluş biçimlerine ve konumuna ilişkin bir dizi sorunsaldır. Bunlar akıl-akıl dışılık, bakışın merkezsizliği ve şiddetin bastırılmak suretiyle üretici bir beden politikası düzeyine çekilmesidir. *Stultifera Navis*, Ortaçağ'da

delilerin kıyılar boyunca dolaştırıldığı geminin adıdır. "Deliliğin Tarihi" bu gemiyle başlayan serüvenin karaya çıkma serüvenidir. Barok dönemin İspanyol ressamı olan Velâzquez'in *Las Meninas* [Nedimeler] adlı tablosu, aynalar vasıtasıyla mekânda birden fazla boyut geliştiren ve seyredenin bakışını çarpıtan bir yorumlar yumağıdır. "Kelimeler ve Şeyler" ise öznenin bakışını kaydıran, bilgisini zihni düzeye çeken ve altını oyan süreci işler. Son olarak Fransa Kralı'na karşı suikast düzenleyen ancak başarısız olan *Damiens'*nin halkın gözleri önündeki parçalanma sahnesi daha sonra "Hapishanenin Doğuşu" ve bedenin kapatılmasıyla üretilen bir niteliğe dönüşmesinin mekânsal düzeyleri tasvir edilir. Ancak Foucault'nun uzun ve katmanlı metinlerinin başında bulunan bu tabloların işlevi, temsil rolü oynamasıdır. Neyin temsili? Bir dönemi işaret edip başka bir döneme yapılan vurgunun temsilidir. Yani bu tablolar, bir kırılmayı temsil ederler. Nitekim tarihsel kırılmaları göstermenin en etkili yolu temsilidir. Çünkü temsil, orada olmayanı ancak orada olması gerekeni gösterir. Böylelikle Foucault'nun Klasik *Epistemey*i Rönesans *Epistemes*i'nden ayırdığı yer, temsil eşiğidir. Bu eşiğin uzamı tablo ve canlı *ortam*ıdır. Her ikisi konuşmanın ve görmenin yani söylemin mekânıdır.

Buna göre söylemin serüveni, aydınlık bir mekânda açılır. Bu, söylemin uzam kazanmış, yerleşmiş ve dağılmış yüzeyidir. Tabloya yansıtılmış bir imge, bitkilerin özelliklerini gösteren bir tablo, bir mekânı sarmalayan kuralların levhası ya da birtakım cezaları içeren kağıdın yüzeyidir. Buna göre temsilin mekânı, yüzeyi olan bir pozitifliktir. Açığa çıkmayı bekleyen değil açığa çıkmış biçimiyle işleyen bir ifade türüdür. Bu da tablo ve söylemin mekânında yer bulur.

2.1.1.1. Tablo Düzlemi

Erken modern düşüncenin düzeni makine-dünya sistemine dayanır. Bu sistemin göstergesi olan tablo bir araçtan ziyade kuşatıcı bir uzam olarak düşünülmelidir. Çünkü tablo, Klasik Çağda, aynı zamanda bilginin temsil edildiği bir uzamdır. Foucault'da ise tablo sorunsalı, iki şekilde ele alınabilir. İkisi de Klasik *Epistem*enin/Çağın merkezinde bulunur. Birincisi, bir imgenin gösterildiği yüzeydir. Gösterendir. Çizgilerin ve kıvrımların levhasıdır. Karşısında duranın yerini belirler, onu harekete geçirir. Tablo bir şeyi izah eder. Tablonun diğer kullanılışı ise simgeler, semboller ve sayılar sistemini gösteren; sınırları belirlenmiş niceliksel bir uzamdır. Bu da *mathesis* ve sınıflandırmaya [*taxinomia*] dayanır. Burada asıl üzerinde durulması gereken sınıflandırmadır. Özellikle Klasik Çağda doğanın, dilin ve zenginliklerin sınıflandırılması önem taşır. Her iki tablonun ortaklaştığı nokta, yorumlanabilir olmasından ziyade bir dönemin özelliklerini taşıyan ifade serileriyle açıklanmasıdır. Bir tablo kendini açar. Tıpkı bir alet gibi işler. Gözleri, zihni ve dili hareketlendirir. "Kim konuşuyor?" sorusuna verilecek yanıt, tablonun kendisi konuşuyor olmalıdır. Onu betimleyen aslında onun konuşmasına olanak tanır.

Diego Velâzquez'in "Las Meninas" tablosunun bileşenleri ayna, bakış, ressamın ve seyredenin durduğu yerdir. Böylece tablonun temâsının konumlanma biçimleri olduğu sonucu çıkar. İçeriğinde sanatçının kendisi, nedimeler, sarayın hizmetçileri ve bir köpek bulunmaktadır. Tabloya yönelen bakışın başlama noktası ressamın eğik başıyla seyredene fırlattığı bakıştır. Böylelikle "ressamın eli, bakış karşısında havada asılı kalmıştır; ve bakış da bunun karşılığında, durdurulmuş hareketin üzerinde sabitleşmiştir. Ressam biraz geri çekilerek kendini yaptığı işin yanına yerleştirmiştir" (Foucault, 2015b: 27). Ressam, modeli ve seyredenler arasında bir uyuşmazlık görülür. Bir tarafta aynaya yansıyan kral

ve kraliçe, diğer taraftan onun yerini alacak olan seyredenler vardır yani bizler. Bu durumda kimin nerede konumlanacağının tespiti olanaksızdır. Seyredenin bakışı, resmi doldurmaktadır. Kral ve kraliçenin yerine geçmektedir. Bunun yanında "ressamın gözleri, seyirciyi bakışlarının alanı içine yerleştirdiği ânda, onu kavramakta, tablonun içine girmeye zorlamakta, ona hem ayrıcalıklı ve hem de zorunlu bir yer vermektedir" (Foucault, 2015b: 30).

Sürekli bir yerde konumlanma ve dikkat çekme hamleleri, bakışın hareketliliğini gösterir. "Vélasquez resmiyle birlikte resme bakan kişi daima görsel kanıta, planlara, bakış açılarına, modellere havale edilir" (Flynn, 2010: 414). Tablonun küçük bir yerini kaplayan kral ve kraliçe, ayna vasıtasıyla fark edilir ve tabloya dâhil edilir. Ancak tabloda her zaman yerleştirilmeyi bekleyen başkaları da vardır. Örneğin seyredenler ya da arka kapıdan gelmeyi bekleyenler. Arka taraftaki açık kapı bir anlamda tablonun sonsuzca yorumlanmasını işaret eder. Örneğin hangi tablo ve neyin temsili? Bu anlamda hangi tablonun gerçek olduğu bilinmemektedir. Ressamın önünde duran mı, seyredenlerin baktığı mı yoksa seyredenlere bakanların olduğu tablo mu? Hangisi?

Tuvalin uzamını baştan sona kaplayan bakışlar söz konusudur. Buna bakışlar rejiminin temsili denilebilir. Çünkü:

> Ressam bakışlarını bize ancak, bizim onun modelinin yerinde bulunduğumuz ölçüde yöneltmektedir. Biz seyirciler fazlalığızdır. Bu bakış tarafından kabul edilen bizler, onun tarafından kovulmakta, bizden önce burada bulunmuş olan tarafından ikame edilmekteyizdir: bizzat modelin kendisi tarafından. Fakat bunun tersine, ressamın tablonun dışında, onun karşısına düşen boşluğa yönelen bakışı, ona seyircilerden gelene kadar modeli kabul etmektedir; bu belirgin ama kayıtsız yerde, bakan ve bakılan sürekli alışveriş halindedir. Hiçbir bakış, kararlı veya daha doğrusu, tuvali diklemesine delen bakışın yansız izinin içinde değildir; özne ve nesne, seyirci ve model rollerini sonsuza kadar tersyüz etmektedir (Foucault, 2015b: 29).

Ressamın da tablonun içinde olması seyredenle bakışlarının karşılıklılığını gösterir. Locke, zihnin göz gibi olduğunu, nesneleri görmemizi ve algılamamızı sağlamasına rağmen kendisini fark etmediğini (Locke, 2014: 67) ileri sürerek başkaları tarafından bakılan bir bakışa vurgu yapar. Ressam seyredene bakar, seyreden de ona. Bu karşılıklı bakış, öznenin kadiri mutlaklığını tepetaklak etmektedir. Bir tek bakış [özne] yerine modelin bakışı, seyredenin bakışı ve ressamın bakışı arasında her zaman bir karşılıklılığı gösterir. Bu karşılıklılık, temsilin mekânında yani tabloda gerçekleşir:

> Aynalara, yansımalara, taklitlere, portrelere rağmen görülenin derin görülmezliğinin, görenin görülmezliğiyle dayanışma içinde olması öne çıkar. Sahnenin bütün çevresine, temsilin birbirini izleyen işaret ve biçimleri konulmuştur. Bunun yanında temsil eden ustayı ve temsil edilen hükümdarı tam göstermesi mümkün değildir. Belki de Velâzquez'in bu tablosunda, klasik temsilin temsili gibi bir şey ve açtığı mekânın tanımı vardır. Nitekim, bu mekânın tüm unsurları, imgeleri, kendini sunduğu bakışlar, görünür kıldığı çehreler, onu doğuran hareketleri bu tabloda temsil etmeye girişmektedir (Foucault, 2015b: 43).

Tablonun en önemli nesnesi aynadır. Çünkü "ayna aynı anda hem tabloda temsil edilen mekânı hem de onun temsil biçiminin bir parçasını kesip alan görülebilirlik içindeki yer değiştirmeyi sağlamaktadır; tablodan bakıldığında, zorunlu olarak iki kere görünmez olanı, tablonun ortasında göstermektedir" (Foucault 2015b: 34; Manning, 2008: 6). Ayna, bir anlamda resmi, çoklu boyutlarda gösteren bir araçtır. "Las Meninas"ta aynanın rolü, metaforik düzeyden ziyade bozucu bir niteliğe sahiptir. Çünkü seyredenin yeri, ressamın yeri ve modelin yeri sürekli değişmektedir. Her zaman boşluklarla doludur.

Bu, tıpkı Edouard Manet'nin "Bardaki Kadın" tablosunda aynanın, bakışları çarpıtması ve mekânı farklı biçimlerde yansıtmasına benzer.

Foucault'nun Manet'nin tabloları üzerindeki betimlemeleri tuvalin mekânı, ışık ve seyredenin yeri şeklinde sınıflandırılmıştır. Foucault mekânı en açık biçimde betimlediği ve irdelediği bu resimlerde dikey ve yatay çizgiler üzerine düşünür. Ayrıca ufuk, boşluk, boşluğun doldurulması, kostüm, derinlik, duvarlar, mesafe, temsili uzaklıklar gibi tabloyu dolduran ya da eksik bırakılan niteliklere yoğunlaşır. Diğer taraftan seyredenin bakışını ve yerini işaret eden ayna, buradalık-oradalık, bulunma-bulunmama, mesafe, ressamın bakışı-seyredenin bakışı, perspektif, yansıtma gibi bir dizi temsili durum üzerine yoğunlaşır (Foucault, 2009: 33-73).

Böylelikle Vélasquez ve Manet'nin resimlerinde tablo, hareketli bir biçime dönüşmektedir. Bu, bakışların konumlandırılması ve seyreden ile ressamın yerinin belirlenmesine dönük bir uğraştır. Böylece tablo, temsilin mekânına dönüşmektedir. Aynı zamanda tablonun da betimlenmeyi bekleyen bir uzamı vardır. *Ortam* ya da mikro mekân olarak betimlenecek tablonun uzamı, bakışla doldurmak suretiyle kendini açar. Bu durumda bir tablonun ne işe yaradığı ya da neyi anlattığından ziyade onun kendini nasıl gösterdiğine ve nasıl yansıttığına dikkat kesilmeye başlarız. Tablonun kendini ifşa eden bu rolü, ressamın eksik bıraktığı yerden devam etmeye dönük bir çağrıdır. Ancak tablo her zaman temsilin bir mekânı olarak kalamaz. Bunun için tablodaki imgelerle temsil edildiği düşünülen şey, birbirinin içinde erir. Örneğin kaligram tarzında, metnin yüzeyine döşenmiş bir imgenin aynı zamanda sözcüklerle var olan bir resme dönüşmesi gibi. Buna göre metnin içeriği ile imgesi birbirine benzer. Bu da neyin temsil edildiğini ve görüntülenmek istendiğini belirsiz hâle getirir. "Kaligram, hiçbir zaman aynı anda *diyemez* ve *canlandıramaz*. Görünen ve okunan aynı şey, görüldüğünde susar, okunduğunda saklanır" (Foucault, 2011b: 27).

Tuvalin üzerine çizilen imge gerçekten elle tutulan bir nesne değil ancak bir temsildir. Ancak bu dille betimlenirken yerinden edilir. Bu anlamda Foucault Batı resminde 15. yüzyıldan 20. yüzyıla kadar iki ilkenin egemen olduğunu iddia eder. Bunlar benzeyişi içeren plastik canlandırma ile benzeyişi dışarda bırakan dilsel gönderim olup aralarında her zaman ayrılık vardır (Foucault, 2011b: 33). Birincisinin kaynağında *mimesis* bulunurken diğerinin dayandığı nokta gösteren-gösterilenin keyfiyetidir. Bu anlamda:

> Benzeyişle bir şeyi gösteririz, farkla da bir şeyden söz ederiz. Öyle ki bu iki sistem ne iç içe geçebilir ne de birbirinin içindedir. Bunlar arasında bir boyun eğme ilişkisinin bulunması gerekir. Yani, ya metin görüntünün egemenliğindedir [bir kitabın, bir yazıtın, bir mektubun, bir kişi adının canlandırıldığı tablolarda olduğu gibi] ya da görüntü metnin egemenliğindedir [sözcüklerin sunmak zorunda olduğu mesajı, desenin kısa yoldan gidiyormuş gibi tamamladığı kitaplarda olduğu gibi]. Bu boyun eğişin denge içinde kalmasına pek az rastlanır. Çünkü kitabın metni, kimi zaman görüntünün açımlanmasından ve eşzamanlı formlarının sözcüklerle sağlanan çizgisel mecrasından başka şey değildir ya da tablo, bütün anlamlarını plastik olarak gerçekleştirdiği metnin egemenliğinde kalmıştır. Asıl önemli olan, gösterge ile görsel canlandırmanın aynı anda hiçbir zaman verilmemiş olmasıdır. Formdan söyleme ya da söylemden forma giden bir düzen, her zaman kademeleştirir onları. Belirsiz, tersine çevrilebilir ve salınıp duran bir mekânda [bu aynı zamanda hem sayfa, hem tarih, hem tuval, hem haritadır], figürlerle göstergeler sentaksını yan yana koyup göz önüne sererek, Klee'nin hükümranlığını yıkmış olduğu ilke de işte bu ilkedir. Onun resminde gemiler, evler, kişiler, hem tanınabilir figürlerdir hem de yazı öğeleridir (Foucault, 2011b: 33).

Asıl mesele bu ikili durumu ortadan kaldırmak olmalıdır. Bu da Paul Klee ile birlikte René Magritte'in tablolarında yapılmaya çalışılır. Çünkü Magritte'in tablolarında "sözcükler ile nesneleri arasında yeni bağlantılar yaratılabilir, dilde ve nesnelerde bulunan ama günlük yaşamda bilinmeyen bazı temel özellikler belirtilebilir" (Foucault, 2011b: 38). Bu anlamda "kimi zaman bir nesnenin adı,

bir imgenin yerine geçer. Bir sözcük gerçekte bir nesnenin yerini alabilir. Bir imge, bir önermedeki sözcüğün yerini de alabilir" (Foucault, 2011b: 38). Nitekim bir şiir türü olarak kategorileştirilen kaligram, böyle bir amaca hizmet edebilir. Kaligram ilk bakışta imgesiyle bir şeyler anlatan niteliktedir. İçinde kıvrılan sözcüklere bakmadan bile anlatılacak şeyi ele verir. İçeriği de imgeye atıfta bulunur. Bir yüzeyde kendini gösteren kaligram, baştan sona o yüzeyi kuşatıcı işleve sahiptir. Buna göre kaligramın üç yüzlü rolü vardır. Bu roller:

> Abecenin eksiğini giderme, retoriğin yardımı olmadan bir şeyi yineleme ve şeyleri çifte bir yazılamanın tuzağına düşürme. Kaligram önce metni ve figürü birbirine olabildiğince yaklaştırır. Nesnenin formunu sınırlayıp belirten satırlardan ve aynı zamanda harflerin art arda gelişini düzenleyen satırlardan oluşur. İleri-sürüşleri, figürün mekânına yerleştirir ve desenin *canlandırdığını* metne *söyletir* (Foucault, 2011b: 23).

Bu, görülebilir olanı söylenebilir olana yaklaştırır. "Klasik resmin kendini dil dışında kurmasına rağmen konuşması bir söylemsel mekâna sessizce dayanması, görüntü ile göstergelerin bağıntılarını yeniden kurabileceği bir tür ortak zemini [alanı], kendi altında ve kendine sağlaması, buradan kaynaklanır" (Foucault, 2011b: 50). Magritte'in bu yaklaşımı benzerliğe ve yakınlığa dayanan resmin yerine dilsel olanı ileri sürüştür. İmge ile onun anlamı arasındaki farkı ileri götürerek bağlantısını keser. Mekânsal yakınlığı en uç biçimiyle koparır. Nitekim Rönesans *Epistemes*i'ne ait sözcüklerle şeylerin gizemli ve Platoncu özdeşleştirmesine karşı çıkar. Saussure'ün gösteren-gösterilen ilişkisinin keyfi ve eşzamanlı olmasına benzer olarak Magritte'de de görüntüler bir kökene gidilmeksizin bir şeye benzetilebilir. Her zaman bir araya getirilebilir parçalarla dolu bir metne benzetilebilir. Bu anlamda tablonun dağılmaya başladığı bir ufku gösterir. Gösteren ile gösterilen arasındaki farkın bir biçimde silinmeye ya da değiş tokuşunun başlamasıdır. Böylelikle imgelerin yüzeyi olan tablonun, bir

temsilin gösterildiği çok katmanlı bir mekân olduğu anlaşılmaktadır. Diğer taraftan tablo, belge niteliği taşır. Vélasquez, Manet, Magritte ve Klee yaptıkları tablolarda mekânın düzeni, kırılma biçiminde işler. Bu, yeni bir dönemin habercisidir. Ancak Klasik *Episteme*yi betimlemek için yeterli değildir. Bunun ötesinde bilgi biçimlerinin saptanması, düzenlenmesi ve çerçevelenmesi için tablo ile niceliklendirme ve sınıflandırma biçiminde betimleme öne çıkar. Yani ikinci anlamdaki tablo.

Doğanın bir nesnel alana dönüştürüldüğü bir uzam olarak tablo neyi ifade eder? Temsilin açık biçimde görüldüğü uzam, bu tablo biçimidir. Tabloya bakış matematikseldir. Hesaplanabilir ve ölçülebilirdir. Bu anlamda düzeni kuran düşüncenin sınıflandırmaya dayanması, evrensel bir üslubun peşinde olmayı gerektirir. Bu sınıflandırma canlıların, gramerin ve zenginliklerin temsilini sağlar. Özellikle Klasik *Epistemen*in özelliği olarak türlerin ve sözcüklerin sınıflandırması söz konusudur. Neredeyse bu *epistemed*e her şey bir tablonun sonsuz ve soyut uzamından oluşur. Böylelikle Klasik Çağın tablo çağı olduğu açıkça söylenebilir. Bu çağın bilimsel söylemi tabloyla düzenlenmiştir.

Tablo aynı zamanda grafik, harita, çizim, çizelge, çetele, envanter gibi bir durumu, olayı veya gelişmeyi gösteren ifade serilerini içine alan bir bütünü gösterir. Sembol, sayı ve çizgi gibi göstergelerle bu nitelikleri temsil eder. Bir uzamı vardır. İlgili disiplinin niteliklerin hepsini bir arada sunar. Örneğin periyodik cetveldeki elementlerin isminin, numarasının ve değeri birer kutucukla gösterilmesi. Bu, doğadaki elementlerin bir temsil yoluyla gösterilmesine olanak tanır. Çünkü dağınık biçimde duran nesnelerin çerçevelenerek bir düzene sokulması gerekir.

Klasik *Epistemen*in olanaklılığını mümkün kılan ve pekiştiren, bu düzen fikridir. Bunun için basit olanların düzene sokulması evrensel yöntemi cebir olan

bir *mathesis* ile sağlanır. Karmaşık olanları düzene sokmak içinse bir *taxinomia* oluşturmak gerekir. Bunun için ampirik temsillerin basit doğalar olarak çözümlenmeleri gerektiğinde, *taxinomia*'nın bütünüyle *mathesis*'e aktarıldığı görülür (Foucault, 2015b: 119). Her halükârda her iki yöntemin devrede olduğu anlaşılmaktadır. Tabloyu düzenin bir temsili olarak gösteren Klasik Çağ, ampirik olanı kullanır. Nitekim ampiriklik bu çağın karakteristik özelliğidir. Örneğin bu çağda dil uzamının taşıdığı anlam işaretler, özdeşlikler ve farklılıklarla anlaşılır. Buna göre:

> Genel bir düzen bilimi tasarısı, temsili çözümleyen işaretler teorisi; özdeşliklerin ve farklılıkların düzenli tablolar haline sokulmaları: Rönesans'ın sonuna kadar var olmayan ve XIX. yüzyılın başından itibaren yok olma sürecine girecek olan bir ampiriklik mekânı, klasik çağda bu şekilde oluşmuştur. Bu mekân, şimdi bizim için yeniden kurulması o kadar güç ve bilgimizin mensup olduğu pozitiflikler sistemi tarafından öylesine örtülmüştür ki, uzun zaman fark edilmeden kalmıştır. Bu mekân bizim kategorilerimize veya bölümlemelerimize göre deforme edilmekte, maskelenmektedir. Görünüşe göre, "hayat", "doğa" veya "insan bilimleri"nin XVII. ve XVIII. yüzyıllarda ne olmuş oldukları yeniden ortaya konulmak istenilmektedir. Ancak, ne insanın, ne hayatın, ne de doğanın kendilerini bilginin merakına kendiliklerinden ve pozitif olarak sunan alanlar olmadıkları unutulmaktadır (Foucault, 2015b: 118).

Klasik Çağda düzenin bileşenleri olan ve önem verilen yöntem, tasvir, sistem Modern *Episteme* ile dağılmaya başlayacaktır. Çünkü etnoloji ve psikalanizin gelişimi yeni tür bir tarih anlayışını doğuracaktır. Bu anlamda düzenin tablo uzamıyla kurulduğu Klasik Çağda kendine gönderme yapan insan ya da özne ölmekten kurtulamayacaktır. Ancak insanın ölümü biyolojik değildir. Peki bu ölüm nasıl olmaktadır? Daha evvel “Las Meninas”ta karşılıklı bakışların haber verdiği gibi temsilin yüceltildiği bir düzeydir. Ampirik anlamda doğanın nesne haline gelmesi ve bir tablo dizgesinin temsili ile olmuştur. Çünkü doğanın, insan

bilimlerinin nesnesi haline gelmesi neticesinde, insanın öznellik alanı ortadan kalkar. Buna göre insan ve toplum kendinde bir şey olmayıp insan bilimlerinin kurduğu bir bilgi nesnesi olarak anlaşılır. Bu da canlıların tabloda temsil edilmesi suretiyle gösterilir. Klasik çağda temsil edilmiş olanla düşünürüz. Örneğin bir kavram haritası oluşturma. Nesnelerin temsili, zihinde bir uzam yaratmak suretiyle sağlanabilir. Bir yer tarif ederken, bir hikaye anlatırken ya da bir rüya tasvir ederken temsil dolayımında yani dil vasıtasıyla olur. Çünkü dil "düşünceyi temsil etme" görevi ve gücüne sahiptir. Doğa, varlıkları; zenginlikler ise ihtiyaçları temsil eder. Tablo uzamı içinde temsil, dilin teorisiyle olanaklı hâle gelir. Ancak Klasik *Episteme*de Foucault'nun irdelediği üç bilgi alanı arasında bir geçirgenlikten bahsedilemez. Yani bir kavram iletişimi veya bir alanda başarılı olduktan sonra, diğer alanda da denenen model görülmez. Her alanın bir söylem düzeni vardır. "Gramer ve *taxinomia* konusundaki düşüncelere özdeş biçimler dayatacak, daha genel bir rasyonellik de söz konusu değildir" (Foucault, 2015b: 232). Ayrıca Klasik Çağda doğal tarih yaşam felsefesine bağlanamaz. Çünkü doğal tarih bir kelimeler teorisiyle kesişmektedir (Foucault, 2015b: 238). Yaşam felsefesi Modern *Episteme* ile başlayıp günümüze dek uzanacak bir süreci kapsar. Merkezinde yaşam kavramı vardır. Ancak Klasik Çağ henüz bu olanağı sağlamamıştır. Çünkü Klasik düşüncenin sorunu, ad ile düzen arasında bir adlandırma keşfetmek ve bir işaretler sistemi ortaya koymaktır (Foucault, 2015b: 297). Tablonun sağladığı bu sınıflandırma biçimi nesneyi, bir soyutlama biçiminde tabloda düzenlerken neredeyse ortadan kaldırır. "Las Meninas" temsil edilmesi beklenen bir resim olması gerekirken sanki temsil edilemeyenin resmedilmesi amaçlanmıştır. Bu durumda "tablonun nerede" olduğunu arayan gözler, olmayanın gölgesiyle karşı karşıya kalabilmektedirler.

Böylelikle Klasik Çağda kelimeler ile şeylerin ilişkisinde öne çıkan, kelimeler olurken şeyler, söylem vasıtasıyla temsil edilmişlerdir. Buna göre homojen yani türdeş bir mekânın oluştuğu söylenebilir. Bu çağın felsefi tartışmalarında *mathesis*'in etkisi görülmektedir. Ancak *epistemen*in kırılma yaşamasıyla şeyler yeni bir konumlandırmayla yeniden adlandırılırlar. Bu durumu Foucault şöyle izah eder:

> Avrupa kültürü, XVIII. ile XIX. yüzyılların dönemecindeki birkaç yıl içinde, canlının temel mekânlaştırılmasını tamamen değiştirmiştir: canlı klasik deney açısından, evrensel varlık *taxinomia*'sının içindeki bir kutu veya kutular dizişiydi; eğer coğrafi yerleştirmenin bir rolü varsa [Buffon'da olduğu gibi], bu zaten mümkün olan çeşitlenmeleri açığa çıkarma yönündeydi (2015b: 385)

Ancak biyoloji ve mekân ilişkisini ortaya koyan Georges Cuvier'den itibaren canlı, kendi kendini örtmekte, taksinomik yakınlıklarına son vermekte, sürekliliklerin geniş ve zorlayıcı planından kopmakta ve kendine yeni bir mekân oluşturmaktadır". Bu, hem anatomik tutarlıkların ve fizyolojik uygunlukların iç, hem de kendi bedenini oluşturan ve içinde yer aldığı unsurların dış mekânı olarak çifte mekândır. Bu çifte mekân, bir yerden yönetilir. O da varlığın olabilirliğinden ziyade yaşam koşullarıdır (Foucault, 2015b: 385). Böylelikle Foucault'nun daha sonra yoğunlaştığı iktidar sorunsalının, bilgi alanında bulunan "yaşam" kavramıdır. Ancak bu düzeye gelmeden evvel yaşam, kavram ve koşullarıyla tartışma konusu olmuştur. Daha doğrusu yaşam yerine canlıların kullanımı daha yerindedir.

Klasik Çağda canlıların bir bilim alanında yer bulmaları, kavramların temsili yoluyla olmuştur. Nitekim epistemolojik süreksizlikleri ve kopuşları öne süren George Canguilhem bir kavram olarak yaşamı, "ilerleyen ve soyutlanan bir tarihe sahip olmaktan ziyade onun kuruluş ve geçerlilikle ilgili çeşitli alanların

tarihi, birbirini takip eden kuralların kullanımı, onların özümlenir hale gelişinin izlendiği ve tamamlandığı yer olan çeşitli teorik *ortam*ların tarihi olduğunu" (Akt.Foucault, 2011a: 15) ileri sürer. Bu durum canlıların mekân düzeninde, yeni bir tarih anlayışını gösterir. Bu, canlıların dağıldığı dolaysız doğal bir *ortam*dan ziyade düzenlenmiş koşullarıyla var olan yer ile mekânın kesiştiği bir uzamdır. Bu, tasarlanan, planlanan, ölçülen, diziler halinde sıralanan, kaydı alınan, koşulları düzenlenmiş olan *ortam*dır. Klasik Çağda temsilin olanağı olan tablo, canlıların düzenlenmesinde *ortam*a yerini bırakmıştır. Böylelikle doğal tarih, bitkilerin ve hayvanların düzeni sınıflandırılmak suretiyle tasarlanmaktadır. Bunun iki biçimde yapıldığı düşünülür: Birincisi, temsil yoluyla bitki ve hayvan alanındaki kataloglama; diğeriyse botanik ve hayvanat bahçesi düzeninde çitleme ve çerçeveleme biçimindedir. İkinci durum koşulları sağlanmış, bir ifadeler düzenine kavuşturulmuş bir canlı *ortam*ıdır. Nitekim bilimin işlevsel yönü, doğanın tekil nesnelerini çerçevelemek koşuluyla bir *ortam* oluşturmaya dayanır. *Ortam*ı kuransa doğal tarihin söylem düzenidir. Bu durumda yaşam, tablo ile temsil edilirken iktidarın yeri henüz temsili bir biçimde işler.

2.1.1.2. Aydınlık Mekânlar

Foucault, "Kelimeler ve Şeyler"in ilham kaynağını hatta "doğuşu"nu, Borges'in bir metninden seçilmiş bir paragrafın alıntılanmasına dayandırır. Bu alıntı 'belli bir Çin Ansiklopedisi'nin bir maddesine dayanır. O da hayvanların sınıflandırılmasıdır[16]. Foucault'nun bu metni, Batı Avrupa Tarihi'nin

[16] a) imparatora ait olanlar, b) mumyalanmış olanlar, c) evcil olanlar, d) sütdomuzları, e) sirenler, f) olağanüstü olanlar g) sokak köpekleri, h) bu sınıflandırmaya dâhil edilmiş olanlar, i) çılgın olanlar, j) sayılamayanlar, k) çok ince devetüyü bir fırçayla çizilenler l) gibi, m) su testisini az önce kırmış olanlar, n) uzaktan bakınca sineklere benzeyenler (Foucault, 1994: xv). Buradaki dizilişin mekânsal tartışması, son bölümde ele alınan "heterotopya"da yeniden ele alınacaktır.

*episteme*lerini ayrıntılı biçimde ortaya koyan bir çalışmadır. Çin Ansiklopedisi'nde hayvanları sınıflandıran bir alıntının, metnin tamamında kuşatıcı etkisinin altında yatan şey nedir? Ayrıca "kendi coğrafyası ve kendi çağının düzenin tüm yüzeylerini ve bütün düzlemleri parçalayan, uzun zamandır devam eden Aynı ile Başka ayrımını ve alışkanlıklarımızı tehdit eden ve çökerten" (Foucault, 1994: xv) bu sınıflandırmanın " egzotik cazibesi"nin ardına bakmak gerekir. Bunun iki anlamı söz konusudur. Birincisi Çin'in Avrupa'ya olan uzaklığı, diğeriyse özellikle sınıflandırma için hayvanların seçilmesidir. Ancak Batı düşüncesinin dayandığı *epistem*elerde hayvanların sınıflandırılması ortaya konulabilecek bir pozitifliktir. "Sınır"ın ötesinde düşünmek bir kurgudan ibarettir. Ancak sınıflandırmanın olanağı, adlandırmakla mümkündür. Bu da Klasik Çağda kelimenin işaret ettiği şey ile olan benzerliğinden ziyade aralarındaki keyfiyete dayanır. Çünkü tabloda adlandırma, canlıların özelliklerine göre olsa da aslında adlandırma, söylem düzenine göre olur. Ancak bu değişikliğin uzun bir öyküsü vardır.

Klasik Çağ düzeninde bulunan sınıflandırma ilk olarak *Antikite*'de yapılmıştır. Canlıların ilk sistematik sınıflandırmasını Aristoteles yapar. Sınıflandırmasının esası ampirik yani dolaysız gözlemdir. Bu gözlemle canlılar, habitatlarına göre ayrılırlar[17]. Bunlar kabaca karada, suda ve havada yaşayanlardır. Dünyayı anlamaya ve üzerinde düşünmeye dönük olan bu merak bir çerçevelemeye ihtiyaç duymamaktadır. Sınıflandırılan canlılar doğal durumlarına göre incelenmiştir. Nitekim Aristotelesçi yaklaşım, modern

[17] Aristoteles hayvanların sınıflandırılmasını ayrıntılı bir biçimde yapar. Özellikle "Hayvanların Tarihi" kitabının 487a14-28'den 488b7'ye kadar olan aralıkta hayvanların habitatlarına dair ayrıntılı bilgi vermektedir. Örneğin "deniz hayvamnlarının bazıları açık denizde, bazıları sahilde bazıları da kayanın üzerinde yaşarlar" [488b7] Aristoteles, The Complete Works of Aristotle, The Revised Oxford Translation, Ed. Jonathan Barnes, Vol. I, Princeton University Press, 1991.

sınıflandırmayı yapan Carl Linnaeus'e kadar sürer. Foucault'ya göre Linnaeus'nin yaklaşımı temelde "doğanın bir *taxinomia*'nın içine girebileceği" (Akt. Foucault, 2015b: 189) fikrine dayanır.

Linnaeus canlıları anatomik ve fizyolojik benzerlikler[18], akrabalık dereceleri, protein benzerlikleri gibi niteliklerine göre sınıflandırır[19]. Linnaeus sınıflandırmasında adlandırma önemli bir yer tutar. Buna göre birçok niteliği sıralanan türü, ikili adlandırmayla sınıflar. Örneğin *Systema Naturae* bir tür isimdir [İlki büyük harfle yazılır]. Foucault'nun vurguladığı gibi "Linnaeus'nin canlıları sınıflandırması, gelişmenin, canlılarla ilgili bilgilerin çoğalmasından ziyade onları soyutlama yoluyla gerçekleşir". Bununla birlikte "her canlı varlığın tarihi, dünyaya bağlanan bütün semantik ağın içinde kendisi" (Foucault, 1994: 129) olabilmektedir. Buna göre Linnaeus, "tasvirin düzeninin, paragraflar halinde bölümlenmesinin, topografik harflerin kendine varıncaya kadar, bizatihi bitkinin kendi biçimini yansıtmalarını istiyordu. Metnin biçim, nitelik ve nicelik değişkenleri içinde bitkisel bir yapıya sahip olmasını istemekteydi" (Linnaeus: 2003; Foucault, 2015b: 201). Ayrıca Foucault'ya göre "Linnaeus, doğanın bir hayvan ile bir yosunu veya sünger ile mercanı aynı yerlerde ortak kılarak, sınıflandırmaların düzeninin öyle olmasını ister" (Foucault, 2015b: 219). Canlıların bu biçimde sınıflandırılmasıyla birlikte yeni bir söylem düzeni oluşmaya başlar. Bu söylem düzeninde Don Quichotte'un hayalgücüyle kurduğu benzerlik gibi bilgi biçimlerini temsile havale eden bir anlayış gelişir. Doğrudan, doğadaki canlıları gözlemlemekten ziyade onları tasarlamak ve niteliklerine göre

[18] Linnaeus'nin burada belirttiği nokta, Anatomistler'in bitkilerin içsel yapılarını, anatomik, fizyolojik ve nebatin yasalarıyla incelenmesidir (Linnaeus, 2003: 26).

[19] Linnaeus, "Philosophia Botinica" eserinin VI. Bölümü olan "Karakter" botaniğin düzenlenme ve terminolojisi üzerinde dururken (2003: 111-152) IX. Bölümde "Çeşit" başlığı altında ise, tür, çeşit, cins gibi jenerik ve spesifik olanların adlarını sıralanır (2003: 257-8).

ayırmak, kelimeler ile şeyler arasında bir mesafenin açılmasına neden olur. Bunlar dil vasıtasıyla birbirlerine yaklaştırılır. Böylelikle yapılan adlandırmalara birtakım sınırlandırmalar yapılmaktadır. Dilsel olanın somut bir uzam bulduğu ve mimari düzeyde düzenlendiği bir sınırlandırma olarak çerçevelemedir.

Klasik Çağda canlıların çerçevelenmeleri, yeni bir anlayışın ürünüdür. Buna göre şeylere özenli bir bakış yöneltmek ve onları nesnel kelimelerle aktarmak önemlidir. Bu, bir *ortam*ı varsaymakla olanaklıdır. Buna göre kelimeler ile şeylerin çakıştığı yerde, aydınlık mekânlar oluşur. Bu mekânlar bitki derlemeleri, koleksiyonlar, bahçelerdir (Foucault, 2015b: 195). Ancak bu durum bir istisna gibi durmaktadır. Çünkü:

> Klasik Çağda bir doğal bilimin oluşturulması, herhangi bir yerde biçimlenmiş bir rasyonelliğin [geometri ya da mekanik amaçlar için] aktarımının doğrudan ya da dolaylı etkisi değildir. Genel işaretler teorisi ve evrensel bir *mathesis* projesine bağlı olmasına [eşanlı ya da ilişkisel bir tarzda] rağmen kendine ait bir arkeolojisi olan ayrı bir oluşumdur (Foucault, 1994: 130).

Kendilerine ait arkeolojilerinin olmaları, Foucault tarafından tasvir edildiği gibi bu mekânların "kendi adlarını taşıdıkları zamandışı bir dikdörtgen" (Foucault, 2015b: 195) biçimde geometrik bir şekil olmasıdır. Geometrik olan bu zamandışı yerler ütopya olabileceği gibi birer heterotopya örneği de olabilirler. Ancak heterotopya, son bölümde detaylı olarak üzerinde durulacağı için şimdilik sadece değinmekle yetinilebilir. Yine de Klasik Çağın bilgi düzeninde, *taxinomia* ve *mathesis* dışındaki şeylerin izi pek sürülemez.

Klasik Çağda bilginin düzeninde gözlem ve tasvir dolaysız bir biçimde kurulmaz. Bilgi düzenini oluşturan ifadelerin söylem tarafından düzenlenişi gibi gözlem de düzenlenir. Gözlem, Aristotelesçi merakın yerine XVII. yüzyıldan itibaren, belirsizlikleri, heyecanları, eğilimleri ve arzuyu çağrıştıran şeyleri

dışlayarak evrensel bir iddia taşır[20]. Foucault'ya göre "düzene sokulan ve anlaşılan doğal tarih, olabilirlik koşulu olarak şeylerin ve dilin ortaklaşa bir şekilde temsile mensubiyetlerini gerektirmektedir" (Foucault, 2015b: 197).

Ortaklaşılan bu alan canlıları kapsayan, farklı cins ve grupları bir arada toplayan, tarihsel dağınıklığını toparlayan ve gözlem imkânı sunan bahçeler ve koleksiyonlardır. Bu yerler *ortam*ın koşullarında, çerçevelenmiş bir alanın kurallarını belirleyen bir dil uzamında konumlanırlar. Tarihsel olarak bakıldığında botanik bahçeler ve hayvan koleksiyonları bir merakın ürünü olarak açığa çıkmaktadırlar. Ancak değişen şey:

> Onların görülebildiği ve buradan hareketle tasvir edildiği mekândır. Rönesasta hayvanların tuhaflığı bir gösteriydi; bayramlarda, düellolarda, gerçek veya yapmacık dövüşlerde, efsanelerin oynanmasında yer alıyorlar ve yaşı olmayan hayvan hikâyeleri biçiminde ortaya çıkıyorlardı. Doğa tarihi koleksiyonu ve bahçesi, klasik çağda düzenlendikleri biçimiyle, "gösteri"nin sirk biçimli geçit resminin, şeylerin "tablo" halinde sergilenmesinin yerine geçmiştir. Bu tiyatrolardan bu kataloglara kayan şey, bilme isteği değil de, şeyleri hem bakışa hem de söyleme bağlamanın yeni bir biçimidir (Foucault, 2015b: 197).

Bakış ve söylem aralığına konumlandırılan bilmenin meraktan çıkıp bir güç arzusuna dönmesi Francis Bacon'un düşüncesine dayanır (Bacon: 2012). Bu, yaşamı kolaylaştırmak için doğayı ele geçirmekle sağlanır. Bunun yolu, doğanın üzerindeki örtünün kaldırılması ve açık bir mekâna dönüştürülmesidir. Bu fikir, Antik ve teolojik düşünüşün ve bilgi biçimlerinin yerine pragmatik biçimin yerleşmesiyle gerçekleşir. Böylelikle bilme arzusunun doyurulması gösterilebilir

[20] Örneğin Galileo Galilei, Nicholaus Copernicus'un Güneş merkezli teorisini geliştirmek için, optikteki gelişmeler ve matematiğin yaygın etkinliği sayesinde Ay'ı, Güneş'i ve bazı gezegenleri gözlemlemek için teleskop geliştirmiştir. Galileo, bu gözlemleri esnasında almış olduğu notlarla evrenin ve dünyanın o zamana dek süren epistemik düzenini değiştirmiştir. Bu da evrenin ve dünyanın, doğanın dili olan matematik vasıtasıyla, yer merkezli paradigmanın son bulmasına neden olmuştur (Galileo: 2008).

ve ölçülebilir sınırlarla sağlanır. Zamanın mekân içerisinde dağıtılması ve etkin bir verimlilikte kullanılması da buna dayanır. Buna göre doğaya bakış; hayal, büyü, kuruntu gibi birtakım önyargıların biriktirildiği idollerin ortadan kaldırılması sayesinde, yeni bir biçime kavuşarak dönüşür. Bu anlamda doğaya dönüşün artık olanaksız olduğu bir eşiğe varılır. Bunun yerine yaşadığımız çevreyi tasarlama, düzenleme ve çerçeveleme şeklinde olmalıdır. Bu da mimari bir tarz olarak peyzajdır.

Dış yüzeyin düzenlenmesi olarak bilinen peyzaj[21], Klasik Çağın söylem düzenine uygundur. Çünkü Klasik Çağda doğanın nesnel bir uzama dönüştürülmesi, onun tablo vasıtasıyla temsiliyle sağlanmıştır. Günümüzde birer eğlence ve hobiye dönen birtakım bahçeler, müzeler, parklar peyzajın ürettiği ya da gösterildiği yerlerdir. Doğayı nesnel bir dille ifade etmeyi sağlayan peyzaj, sadece estetik kaygılarla açıklanamaz. Bunun yerine açık mekân fikrini canlandırır. Örneğin Japon Bahçesi, Acem Bahçesi ve diğerleri[22]. Bunlar bir düşüncenin, idealin ve duygulanış biçiminin uzam bulduğu aydınlık mekânlardır. Hatta doğanın dille çakışması, *ortam*da doğanın yaşanmasını vaat eder. Kısaca peyzaj, doğanın evcilleştirilmesini ve yeniden üretilmesini sağlar. Bunu da doğayı temsilen yapmaktadır. Buna göre yaşadığımız dünya, "kodlanmış bakış ile kendini tanıyan bilince ilişkin bilgi arasında, düzeni bizatihi kendi varlığı altında serbest bırakan" (Foucault, 2015b: 20) alandır. Klasik *Epistem*enin iddiası, bu dünyanın bir resim veya bir tablo gibi görülmesi ve bu biçimde çerçevelenmesidir. Bu çerçevelemenin amacı, canlıların korunması ve incelenmesidir. Nitekim erken

[21] Anne Cauquelin, Peyzajın İcadı [çev. Muna Cedden, Ankara: Dost, 2016] metni felsefe ile peyzaj meselesini incelikli bir biçimde ortaya koyar. Peyzaj, Epikür'ün Bahçesi'ne dayandırılırken günümüzdeki karşılığı bir form biçiminde tartışılır. Örneğin Odyseus'un İthaka'ya döndüğünde karşılaştığı "maviye dönen bir manzara"[s.38] ibaresi, daha sonra ele alınacağı gibi, Faust'un düşlediği yapıların kaynağında bulunur.

[22] Hans Sarkowicz (der.) Bahçelerin ve Parkların Tarihi, çev. Ersel Kayaoğlu, Ankara: Dost, 2003.

modern düşünce, doğanın sarmalanmasını ondan uzaklaşmak suretiyle olur. Bu da bir işaretler sistemiyle doğayı anlamaya çalışan bir çabadır. Nitekim bitki derlemeleri, hayvanat bahçeleri ve botanik parklar peyzaj fikriyle birlikte birtakım bilgi biçimlerinin faaliyet alanına dönüşerek başka mekânların kurulması için öncü rol oynamışlardır. Modern düşüncede mekânın farklı biçimlerdeki düzenlenişi, doğanın açık hâle gelmesi sonucunda gerçekleştirilmiştir. Genel anlamıyla tablo, doğal tarihe ait ifadelerin, ifade birliklerinin, söylemsel oluşumların ve söylem düzeninin çerçevelenmesini sağlamıştır. Doğal şeyler, söylem düzeninin içine kapatılmışlardır. Bu kapatılmanın uzamı mikroskop camı, laboratuvar alanı, levha ve tablodur. Bunlar Klasik Çağdan itibaren mekânın temsilini oluşturan alanlar olmuştur.

Klasik Çağda tablo, ressamın bakışı ile bilim insanlarının bakışını bir arada bulunduran ikili bir kültürü gösterir. Buna göre Foucault *taxinomia* söylemiyle, canlılarla ilgili bilginin söylem düzeni sayesinde üretildiğini ve bunun sonucunda öznenin kurulduğunu iddia etmektedir. Tabloyla karşılıklı bakışların kesişmesi bir tarafa aynaya yansıyan kral ve kraliçenin yerini dolduracak olanların, bu bakış rejimi içerisinde konumlanışlarının öyküsü anlatılır. Buna göre her iki duruma karar verecek olan "egemen bir söylemdir". Yani tabloların içinde neyin olacağının sınırlarını belirleyen bir iktidarın varlığı söz konusudur. Bu da Bacon'ın "bilgi ile gücün örtüşmesi" (Bacon: 2012) önermesine dayanan bir sürecin sonucudur. Bu süreç bilginin gizil güçleri, çılgınlığı, potansiyelliği kısaca negatif bir duruma yaslanmaması gerektiğini gösterir. Böylece negatif olarak düşünülen her şeyin bir norm çerçevesinde elendiği görülür. Bu da Aynı ile Başka arasında belirlenmiş bir sınırın çizilmesini gerektirir. Kısaca normali inşâ etmek için anormal olanın söylemini icat etmek gerekir. Bu, bilginin egemenlik iddiasından kaynaklanan bir durumdur. Nitekim bundan sonraki bölümde

normal/anormal arasında çizilen sınırın topografik düzeninde, bu egemenliğin mekânsal düzenlenişleri üzerinde durulacaktır. Bu düzenleniş Başka'nın topografyası olup büyük çoğunluğu deliliktir.

2.1.2. Anormalin Topografyası

Normal nedir? Normalin uzamı hangi biçimlerde işler? Düzen, normali baz alarak mı kurulur? Bu soruların yanıtı aynı zamanda normal-olmayan ya da anormalin *ne*liğini ortaya koymaya dönüktür. Bunun için anormallik, öyküleme yoluyla anlaşılabilir. Bu anlamda anormalin *ne*liği meselesi, "Gregor Samsa" [Franz Kafka] (2017) ile "Bellek Funes" [Jorge Borges] (2012c) karakterleriyle betimlenebilir. İkisi düzenin dışında kalırlar ve bundan dolayı erken ölürler. Ancak daha önemlisi iki karakterin ortak noktası, toplumsal olana uymamalarıdır. Gregor Samsa "bir sabah böceğe dönüşen", Bellek Funes de "hiçbir şeyi unutmayan" bir niteliğe sahiptir. Fizyolojik ve psikolojik olarak topluma uyum sağlamayan bu karakterler, toplumsal düzenin aşırı uçlarındadırlar. Bu karakterlerle anormallik, en sertinden ve en yumuşak örnekleriyle temsil edilir. En sert ve bükülmez uçta bulunan Gregor Samsa'nın anormalliği, radikal bir yabancılık taşır. Bu cüzzam, ucube, meczup ve deliye doğru incelir. Ancak bu hat, düzensizdir. Her iki biçimiyle huzursuzluk verir. Bunun yarattığı düşünme biçimi aynı zamanda normalin kuruluşu ile anormalin belirginleştirilmesi sürecidir. Bu durumda anormalin karşılığının ne olduğunu yeniden sormak gerekir.

Norm, normal ve anormal. Bu, modern düşüncenin en tartışmalı kavram kümesidir. Çünkü özneyle bağlantılı olduğu gibi uygarlıkla ilgilidir. Bunun için normallik ve anormallik, özne ve uygarlık hattında irdelenmelidir. Bu hat aynı anda Foucault'yu önemli düzeyde etkilemiş ve "Abnormal" çalışmasına ilham

kaynağı olmuş George Canguilheim'in "Normal ve Patolojik" (1991) adlı eserine dayanır. Burada üzerinde durulması gereken en önemli nokta, Foucault'nun önemli tartışması olan, normal ile anormal bağlamındaki özne sorunsalıdır. Bu sorunsalı Çağdaş Fransız felsefesinde inceleyen ve her iki düşünürden etkilenen Alain Badiou, "Canguilhem'de bir özne felsefesi var mıdır?" biçiminde bir soru sorar". Ona göre bu soru "karmaşık bir soru ancak cevaplandırılabilir niteliktedir". Buna göre özne, "yanılsama kapasitesine sahip" olup "bu yolla her türlü saf nesnelleştirme sürecinden kaçar. Burada yanılsama ve yanılgı kapasitesinin öznenin kanıtı olması belirleyici niteliktedir" (Badiou, 2015: 56). Çünkü özne denilen şey, "aşkınsal niteliği bir tarafa, referansını yaşamdan alan bir canlıdır" (Badiou, 2015: 57). Bu nedenle Foucault, saf olmayan bu öznenin yaşamının merkezine "hata [erreur]" sorununu koyar. Çünkü "yaşamın en temel düzeyinde, kod ve kod çözümü oyunları, hastalık, eksiklik ya da yaradılış bozukluğu olmadan önce, enformatik sistemdeki bozukluk, bir tür 'küçümseme' gibi bir şey olan rastlantıya yerini bırakır. Sonunda, yaşam hata yapabilir olandır" (Foucault 2011p: 368).

"Hata", sanki normalin anlamını en baştan kuran şeyin patolojik olduğunu işaret eder gibidir. Buna göre Canguilhem, tarihsel ve metodolojik anlamda norm ve normalleşme üzerine düşünür. İlhamını on sekizinci yüzyıldaki ordu, sanayi, eğitim, sağlık ve organizasyonlarla ilgili gelişmelerden alır. Bu, on sekizinci yüzyılda çocukluk, ordu, üretim ve diğerleri üzerine normalleşme ve onun çoklu etkileri üzerine düşünmenin kaynağında bulunmaktadır (Foucault, 2003: 49)[23]

[23] Ayrıca Canguilhem'in şu notunu da eklemek gerekir. "Hata terimi bilimin, ucubeleri doğanın hataları olarak yoran Aristotelesçi ve gotik nosyona rücu ettiğini göstermiyor. Çünkü burada kusur, bir zanaat yahut mimari namına beceri yoksunluğu anlamında değil; saf taklitçinin kusuru/sürçmesi anlamındadır. Bugün de canlıların yeni bilimi, yalnızca normal ve anormal arasındaki tezadı bertaraf edememekle kalmıyor, bizatihi canlıların yapısındaki tezada yaslanır

"Normal ve Patolojik" metnindeki en önemli düşünce, normun doğal bir yasa olarak tanımlanmadığı ancak bunun yerine uygulama alanlardaki zorlamalarıyla tanımlandığıdır. Son tahlilde norm, iktidar talebine uzanır. Norm, anlaşılabilmenin basit bir ilkesi değildir. Daha ziyade iktidarı kuran ve meşrulaştıran birtakım pratiklerin elemanıdır. Bu pratikler içinde Canguilhem'in norma dair tartışması, onun tartışmalı bir kavram olduğunu gösterir. Nitekim Foucault ona "politik bir kavram" demektedir (Foucault, 2003: 50). Bir başka iddiaya göre norm, nitelendirme ve düzeltme ilkesini getirir. Normun işlevi dışlama ve reddetme değildir. Daha ziyade normatif bir projenin bir çeşidi olarak dönüşüm ve buluş tekniğinin pozitifliğine bağlanmadır (Foucault, 2003: 50). Foucault'nun iktidara uzandığı "Abnormal" metni henüz ulaşamadığımız bir bağlam olduğu için normun ve normalin Canguilhemci lügatte "canlı" temelli olduğunu belirtmek gerekir. Canguilhem'e göre,

> her varlık hayatta kaldığı ve hayatta kalabileceği *ortam*a göre normaldir. Canlı, belli bir *ortam*da hayatta kalabileceği *ortam*a bağlı olarak normaldir. Ayrıca bir yapıyı bariz bir anormallik olarak değerlendirmemizin nedeni pekâla, bu yapının normal görüleceği yeni *ortam*lar tahayyül etme kapasitemizin sınırlı olması da olabilir. Bu yüzden yaşayanlar arasında başarısız form gerçekte mevcut değildir (Akt.Ancet, 2010: 17).

Felsefi bağlantısına bakıldığında Spinoza'nın Etika'da "varlığın çabası olarak gördüğü" *conatus*'a bir gönderme gibidir. Var olanların temel amacının bu çaba olduğu fikri, başarılı/başarısız form tartışmasını ikincil kılar[24]. Nitekim

---

(Georges Canguilhem, "Biyolojik Düşünce Tarihinde Normallik Meselesi", Çev. Özen B. Demir, 1988: 125-145)

[24] Burada bir parantez açmak gerekir. Georges Canguilhem "Biyolojik Düşünce Tarihinde Normallik Meselesi" adlı makalesinde Aristoteles'e değinir. Buna göre Aristoteles'te yaşamı oluşturan kavramlar ruh ve organdır. Buna göre "yaşayan bir beden, hayat dolu [*anime*] ve organize bir bedendir. Hayat doludur çünkü organizedir. Onun ruhu, esasen, etken, form ve erektir"...Yaşamın bu teleolojik süreci, "mükemmelen etkin ve şaşmaz değil. Ucubelerin varlığı

Canguilheim'in başarısız formla kast edilen, teratolojik anlamda "ucubelik"tir. Bu da anormalin ikinci sorunsalı olarak belirlenen uygarlığa denk düşer. Nitekim, yukarıdaki soruya yanıt olarak, düzenin kurulma formu olan normal, uygarlığın arzuladığı şeydir. Bu anlamda Gregor Samsa'nın içine düştüğü durum, normalin en radikal karşıtı olarak görülürken; bu ucubelik Canguilhem için kurgusaldır. Çünkü, Spinoza'dan ilhamla, *conatus* yaşamın içkinliğidir. Canguilhem ise, canlı bir form ile başarısız/noksan bir form arasında, kendinde ve *a priori* ontolojik bir fark olmadığını vurgular. Buna göre yaşama içkin bir norm arayışı, ucubeyi "yaşamsal bir karşı değer" haline getirir. Yaşam için "katı nesnel formlardan bağımsız bir yaşamsal normun araştırılması", ucubeleri değersizleştirir. Kısacası Canguilhem, doğal normun, yaşayan varlığın kendi normlarını yarattığı edimsel ve potansiyel olan *ortam*a uyum sağlama kapasitesinden oluştuğunu vurgular. Ucube diye işaret edilenin kendisine ve hayatta kalma kapasitesine göre yargılanması gerektiğini vurgular (Akt.Ancet, 2010: 16-7). Ucubeliğin kategorik anlamda organik olduğunu mineral gibi inorganik ya da saat gibi mekanik olmadığını görmek gerek. Bu anlamda ucubenin de ölen bir canlıdır (Ancet, 2010: 18). Ucubeliği sonlandırırken Canguilhem'in önerisi, anormal görmenin indirgemeci olmasıdır. Söz konusu olan ikincil olarak, damgalama ve politik kurgudur.

Bellek Funes'in gerçekten anormal olduğu söylenebilir mi? Ya da Canguilheim'in "kim psikoloji sorunsalı içinde anormalin normlara uymadığını söyler?" sorusuyla normal ile anormal arasındaki ayrımın tartışmaya açılması gerekir. Normlara bu kadar uyma belki de anormaldir (Canguilhem, 2008: 133). Gregor Samsa'nın her gün işe gitmesi ve artık bir sabah gidememesi örneğinde

---

gösteriyor ki, doğa da hata yapabilir ki, bu hatalar maddenin forma direnmesi biçiminde açıklanabilir. Formlar ve erekler, zorunlu ve evrensel olarak örnek teşkil etmez her zaman; belirli sapmalar sineye çekilebilir" (Canguilhem, 1988: 125-145).

olduğu gibi. Kafka'nın göstermeye çalıştığı nokta, belirsizlik hâli olmalıdır. Gerçekte olan nedir? Gerçekten normal ya da anormal diye bir şey var mıdır? Buna verilecek en kestirme karşılık normalin kurgu olması; anormalin ise kurgulanamayan ya da kurgulanamaz olmasıdır.

Böylelikle Foucault'nun alet çantasında karşılaşılan herhangi bir kavram, normal olarak kurulan şey için işlemez. Daha çok anormali anlatmaya yönelir. Buna göre Foucault anormalin alanında üç figürden bahseder. Bunlar "insan-canavar", "düzeltilmiş birey" ve "masturbatördür" (Foucault, 2003: 56-58). Bunlardan "insan canavar" anormalin topografyasına yerleşir. "İnsan canavar"ın referans çerçevesi, yasadır. Varlığı gerek biçimsel gerekse varoluşsal olarak sadece toplumsal düzeni değil aynı zamanda doğa yasalarını ihlaldir. Bu hukuki-biyolojik bir meseledir. Hem doğayı hem kültürü ilgilendirdiği için kozmolojik ve kozmoloji karşıtı bir varlıktır (Foucault, 2003: 56-57). "İnsan canavar"ın hikayesi Canguilhem'in "hata" kavramsallaştırmasına dayanır. Çünkü Foucault da Canguilhem gibi felsefi sorunları, yani yaşam sorununu hatadan yola çıkarak sorar. Bu durumda anormalin normalle olan gerilimi, felsefi bir tartışmadan geçmektedir.

Normal ile anormal, modern düşüncenin aklı merkeze alıp kurduğu keskin bir ayrımdır. Her türlü mitik ve teolojik referansın elendiği bu ikilikte anormal, her zaman negatif olan taraftadır. Bu negatiflik Foucault'nun "Deliliğin Tarihi"nde cüzzamlı, yoksul, aylak ve deliye tekabül eder. Toplumun Başka'sı olarak temsil edilmelerinin birincil nedeni ekonomi politik kaygılardır. Ancak asıl neden, normalin kurulmasıdır. Bu da delilik vasıtasıyla sağlanır. Buna göre bu kurulmanın ve sonrasında dışlamanın ardında felsefi bir sorunsal yatmaktadır. Bu, modern düşünme tarzının icat ettiği ideal benlik/birey/özne tasarımıdır. Nitekim tartışma, bu güzergah üzerinden yürütülmektedir. Yani Başka'nın mirasçısı olan

delilik sayesinde toplumsal normlar yerleştirilir ve pekiştirilir. Ancak çağımızda delilik doğal çılgınlık olarak değil, bir akıl hastalığı ya da zihinsel bir bozukluk olarak görülür. Bu anlamda deliliğin mitik biçemleri toplumsal kurallara bağlanmak suretiyle kalın bir tabaka biçiminde dağıtılarak birtakım tekniklerle inceltilir.

Büyük Pan'ın [Blaise Pascal'ın tabiriyle] ölümünden sonra düşüncenin izlediği yol, dünyayı anlamanın ilkesini ve metodunu yeniden icat etmek olmuştur. Yani dünyada var olmanın koşullarını açıklayabilecek ve sürekliliğini sağlayabilecek bir Arşimed noktasına/bakışına ihtiyaç vardı. Çünkü hem mekanik dünyayı açıklayan hem de ortak yaşamın sürdürülmesini tedarik eden bir dayanak olmalıdır. Bu dayanak akıldır. Ancak akıl, canlılar arasında insanın ayırt edici özelliği olsa da insanlar arasında ayırt edici olmamaktadır. Çünkü farklı düzeylerde işlevlere sahiptir. Bu yüzden "akıl ve akıldışılık [raison et déraison]" arasındaki yarıktan bahsedilmelidir. Bu, aynı zamanda rasyonel ile irrasyonel arasındaki yarıktır. Tercih edilen her zaman rasyonel yani en basit biçimiyle makul olandır. Ancak bu, Aristoteles'in "*phronesis*" diye adlandırdığı yaşam bilgeliğine yapılan bir göndermeden ziyade "zihin/anlama yetisi" temelinde herkeste olması gereken bir yetidir. Diğer taraftan buna sağduyu denilebilir.

Sözcük anlamıyla sağduyu "aklıselim", "mantıklı", "hikmet", "ortak duyu", "gerekçe", "makul" gibi karşılıklara sahiptir. İşlevsel olarak normal, ortalama bir anlayışa ve zekâ yetisine sahip olma ve doğal bir yetiye sahip olma anlamına gelir. Erken modern düşünceyle birlikte bu yeti, herkeste olmazsa olmaz bir koşul olarak belirlenir. Buna göre Francis Bacon bu yetiyle hayal, büyü, kuruntu gibi idollerle başa çıkılması gerektiğini savunur (2012). Bu arındırma, daha sonra düşünme biçimi olarak işler. Ayrıca Bacon için bu metod, politik bir gücün uzamı sayesinde korunur ve sürekli hâle getirilebilir. Bunun için "*Yeni*

Atlantis"i tasarlar. Bu tasarı ideal bir toplumun uzamsal karşılığıdır. Bu topografyada irrasyonel olabilecek tüm etkenler elenmektedir. Kısaca bilmenin yolu, her şeyden şüphe ederek sağlanır. Şüphe modern düşüncenin metodudur. Nitekim Descartes'ın modern özne tasarımı da bu metoda dayanır. Buna göre Descartes başlangıç noktası için her şeye şüpheyle bakar. Bu başlangıç "düşünen bir şey" olan *ben*'dir. *Ben*, içine düştüğü "hayaller, cinler, periler" gibi kuruntuların ve kötü duyguların farkındadır. Düşlerde gördüğü fantastik şeyler, en fazla nesnelerin soyutlaması olabilir. Descartes'ın deyimiyle *ben*'in bu kuruntuların farkında olmaması için deli olması gerekir. Kendi deneyimini şöyle aktarır:

> Şimdi burada hırkamı giymiş olarak ateşin karşısında oturmakta ve elimde şu kağıdı tutmakta oluşum ve bu türden başka şeyler…Bu ellerin ve bu vücudun bana ait olduğunu nasıl yadsıyabilirim, kendimi kimi şaşkınlıkların yerine koymaksızın? Zihinleri ödsuyunun kara buharlarıyla o denli kararmıştır ki bunların, yoksul oldukları halde kral olduklarını, çıplak oldukları halde yaldızlı erguvan kaftanlar giydiklerini ya da aslında birer testi olduklarını veya vücutlarının camdan olduğunu sayıklarlar. Ama bunlar delidir yahu! (Descartes, 2007: 16).

Ancak buna karşın Descartes'ta "düşünen şey" için her şey açık seçiktir. *Ben* karanlık, belirsiz ve karmaşık olana saplanamaz. Böyle olanı dışlar. Bu dışlama modern düşüncenin kurucu hamlesidir. Nitekim Spinoza'da benzer bir hat izlenebilir. Epistemolojik anlamda Spinoza, insanın sahip olabileceği üç tür bilgiden bahseder. Birincisi, duyularımız aracılığıyla bölük pörçük, bulanık ve hiçbir sıra gözetmeden anlayışımıza sunulan tekil şeylerden yani rastgele deneyimden edinilir. Bu bilgi, simgelerin çağırışımı ve onun canlandırılması yoluyla sağlanır. Bu "sanı ya da hayal gücü" olup yanlışlığın biricik nedenidir. İkincisi, bilgi şeylerin özelliklerine göre "ortak mefhumlar" olup yeterli fikirlere sahip olmaya dayanır. Bu, akıldır. Üçüncüsü, sezgisel bilgidir (Spinoza, 2013:

*E*IIÖ40, Not). Buna göre "birinci tür bilgi yanlış, ikinci ve üçüncü tür bilgi ise zorunlu olarak doğrudur" (Spinoza, 2013: *E*IIÖ41). Böylelikle ikinci tür bilgi, politik uzamın ortak yaşamı örgütleyen ilkesidir. Çünkü "fikirlerin düzeni ve bağlantısı ile şeylerin düzeni ve bağlantısı aynı" (Spinoza, 2013: *E*IIÖ7) sonucuna dayanır. Buna göre ortak mefhumlar, politik uzam için zorunludur. Yani birinci tür bilgi zorunlu olarak ikinci türe bağlanmalıdır. Bu durumda Descartes'ın dışladığı deliler, meczuplar ve çılgınlar bu çemberin dışındadırlar. Aksi tarafta ortak mefhumların, birliğin, aklın ve ortak duyunun zorunlu düzeni vardır. Bu da ölçümün, hesabın evrenselliği olan *mathesis*'e dayanır. Leibniz'in *monad*'ların canlı, uyumlu olmaları ve düzenli bir evren tasarımı aynı fikriyatın ürünüdür. Ancak organik bir beden ile canlı bir doğanın olması bir anlamda mekanik dünya görüşüne bir şerh koyar. Leibniz'in itirazı ruhun içeriğine dönüktür. Ruhu hem "basit bir töz" hem de "birlikte çokluk" olarak görür. "Basit bir tözde ya da birlikte çokluğu içeren ve onu temsil eden geçici hal, 'algı'dır". (Leibniz, 2009: *M*14). İngiliz Deneyciliği için bilginin birincil kaynağı olan algının, Descartesçı düşüncenin hesaba katmadığı bir şey olmasıdır. Çünkü zihni, bilinçle aynı gören Descartes, algının bilinçten de tam algıdan da ayırmamaktadır. Nitekim "bir algıyla başka bir algı arasındaki geçişi ya da değişimi sağlayan iç ilke olan istek duymadır" (Leibniz, 2009: *M*15). Bu da algıların toplandığı bir alana yani belleğe işaret eder. Bellek ise, "akla öykünen ancak ondan da ayrılması gereken bir tür ard arda gelişler" (Leibniz, 2009: *M*26) biçiminde tanımlanır. Böylelikle salt içeriksiz bir töz olan ve matematiksel işleyişinden öte ruh; algı, istek, bellek, bilinçaltı gibi bilinemez öğeler de içerir. Bu topografya, Descartesçı felsefenin "deli" olma ihtimalini tartışmaya açar. Ancak yine de düzenin politik uzamı, Spinoza'nın "ortak mefhumları"na uygun olarak kurulur. Bu, rasyonel temelli bir epistemolojik düzeni işaret eder. Bu düzenin içinde belirgin ayrım yapılmaktadır.

Bu ayrım Aynı'yı merkeze alan ve onun üzerine düşünceyi kuran bir topografyayla kuşatılır. Bununla, *Antikite*'nin Logosentrik bakışı Bacon'ın doğayı zapturapt altına alma bakışına dönüşürken, Aynı'nın türdeş uzamı kurulur.

Aynı'nın topografyası aynı zamanda bir uygarlık meselesidir. Bu durumda asıl sorun uygarlık ile onun değerlerinin dışında bir yere konumlanan uygarlık-dışı arasındadır. Uygarlığın süreklilik çabası, sürekli dışlamak suretiyle gerçekleşir. Bunu toplumsal değerler sistemi, politik güç, inanç, yasal düzenleme ve bilgi biçimlerinin düzeneğiyle yapar. Bunun için Jean-Jacques Rousseau'nun "insanlar arasındaki eşitsizliğin kaynağının" (Rousseau, 2001: 123) bu süreçte ortaya çıktığı görülür. Çünkü Rousseau, doğa durumundaki eşitsizliğin toplumsal düzende konumlanmasıyla sağlandığını söyler. Doğa durumunda sahicilik söz konusudur. "Doğanın elinde her şey iyidir ancak insan onu kirletir" savıyla kimliğin toplumsal düzenin icadı olduğunu gösterir. Bu anlamda politik düzenin rolü, özdeşliği ve farklılığı icat etmesidir. Buna göre özdeşlik, Aynı'nın belirlediği sınırların içinde kurulur. Nitekim uygarlığın Aynılık topografyası derinlemesine bir dışlama mekanizmasıyla gerek mekânsal gerekse söylemsel biçimlerde işler. Doğa durumunda sahicilik niteliği taşıyan insan, toplumsal uzamda bulunmaktan ziyade görünme biçiminde varlığını sürdürür. Bu, düzenin yasasına uymasını gerektirir. Bu yasa, görünmeyi esas kılan, birlikte yaşamın gerekliliğini hatırlatan bir durumdur. Bunun için kişinin bir surete sahip olması gerekir. Böylelikle sahicilik yerini ikili bir yaşama bırakır. "Olmak" ile "görünmek" (Rousseau, 2001: 130) arasındaki makas gittikçe açılmaya başlar. Çünkü kişi, toplumsal düzende bu ikiliği yaşamak zorundadır. Bu ikiliğin en açık örneğini Diderot'nun "Rameau'nun Yeğeni" adlı eserinde görmek mümkündür[25]. Benliğin bu iki hâli,

[25] Kısaca şöyle betimlenebilir. İkiye bölünmüş olan benlik, Ben [Moi] ve O [Lui] biçiminde diyaloğa girişir. Bu diyalog fayda adına bölünen benliği tasvir eder. Don Quichotte gibi kahraman

sahte ile gerçek arasındaki ayrımı bir anlamda flulaştırır. Çünkü biçimsel ve kurucu özne, kendine referans vererek karar verir. Benliği bölünmez bir bütün olarak görür. Ancak etnoloji ve psikanaliz, modern benliğin başka boyutlarını göstermiştir. Ayrıca benliğin yarılmış bu parçaları arasında bir diyalektik olup olmadığı Hegel, Freud ve Lacan tarafından tartışılmıştır. Böylece ikili benliğin formülü Diderot'nun bu çalışmasına dayanır. Bu benliklerin diyalogunda açığa çıkan en önemli şey, O'nun [Lui] dışa dönük ve samimi benliğinin düzen için tehlike arz eden bir boyutuna dönüşmesidir. Nitekim şu diyalogta açıkça görülür:

> Ben: Neredeyse söylediğiniz her şey akla çok yatkın.
>
> O: Akla yatkın olmaları için çaba harcıyorsam şeytan çarpsın. Bu sözle ağzımdan doğaçlama olarak dökülüyor. Aklıma eseni söylerim…O hiçbir şeyin farkına varmıyor, *çılgınlığı andıran bir coşkuyla*[26] (vurgu bana ait) âdeta aklını kaybetmiş gibi şarkı söylemeye devam ediyordu. Aklını başına toplayacağı şüpheliydi…tımarhaneye götürmekten başka çare yoktu. Her parçayı, her parçanın en dokunaklı bölümünü tamamıyla hakkını vererek inanılmaz bir canlılıkla söylüyordu (Diderot, 2013: 71-72)

Hem gerçeklerin dolaysızca anlatımı hem de bunun bir anormallik belirtisi olması, modern dünyanın politik düzenindeki ikilemi gösterir. Ancak bu ikilem, uygarlığın radikal karşıtlığını temsil etmemektedir. Çünkü "Rameau'nun Yeğeni"

---

ve anti-kahraman figürleri içe dönüklük ile dışadönüklüğün dengesini kurmaya çalışır. Buna göre Ben [Moi], iyi filozof ve yazardır. Değişmez ahlaki ilkelere göre istekleri olan biridir. Ahlakçıdır. Felsefesi basit ama katıdır. Güvence, terbiye ve kurulu düzene inanır. Dolaylı olandır. O [Lui] ise, determinist olup doğrudan gözlemleyen ve görendir. Gözleri değişmez fikirler veya evrensel ahlak ile bağlanmamıştır. Mükemmelci değildir. Şans, doğa, kaza, yazgı gibi şeylerin kurbanı olduğunu düşünür. Doğrudan olandır (Diderot, 2013: 1).

[26] Metnin orijinalinde bu tâbir "aliénation d'espirit" şeklinde geçer. Buna ruhun yabancılaşması demek gerekiyor. "Yabancılaşma" sözcüğünün ilk defa burada kullanılıyor olması çok yüksek bir ihtimaldir (Le neveu de Rameau, La Bibliothéque électronique de Québec, Collection Â tous les vents, Volume 236: version 1.01). Link: https://beq.ebooksgratuits.com/vents/diderot-neveu.pdf, Erişim Tarihi: 18.10.2016

her zaman bir *benlik varlık* olarak bu topografyanın içinde kendine yer açar. Uygarlığa bir tehdit olarak düşünülmez. Tıpkı bir yamyam olup Robinson Crusoe tarafından terbiye edilen Cuma gibi bir pozisyona sahiptir. Ancak uygarlık karşıtlığı tehditini taşıyanlar Aynı'nın topografik düzeninin dışına itilirler. Bu dışlama, Aynı'nın özdeşliğini kurmanın yegâne yoludur. Nitekim politik düzenin yasaları, bu dışlamanın meşruiyetini pekiştirirler. Buna göre ortaya çıkan yeni uzamın adı, anormalin dağınık topografyasıdır. Bu topografya, egemen bakışın sabitlediği bir düzlem içinde durur. Aynı'nın karşısına konumlanan Başka ya da Öteki'dir.

Bu epistemik düzende Aynı'nın topografyasını sağlamlaştırmak için canavar figürü yeniden gündeme taşınır. Yani Pan'ın geri dönüş temsilidir. Bu temsilin taşıdığı anormallik, tehlikeli oluşundan ve düzenli bir organizmaya sahip olmamasından kaynaklanır. Bu, Oedipus'un yoluna çıkan Sphinx'in canavar-bilgeliği değil Shakespeare'ın Fırtına'daki yarı insan yarı hayvan olan, Prospero'nun kızına tecavüz eden "hilkat garibesi" kötücül Caliban'dır. Bu karakterin zıttı olan Prospero ise, yarı-tanrı bir özelliğe sahiptir. Böylelikle Prospero ile Caliban, ideal ile kötücül olanı temsil ederken bilginin tarihsel üretiminde bu karşıtlıklar; normal ile anormal biçiminde yerleşirler. Bu da sabitleştirilen normal ile deli, çılgın, ucube, meczup, marjinal gibi dağınık fizyonomileri kapsar. Yani normal *Bir* iken, diğerleri sayılamayacak kadardır. Bu durumda anormalin topografyası dağınık olup tarihsel olarak sabit bir yoğunluk mekânına doğru evrilir. Bu mekân, kamusal düzenin kurumları olan hukuk ve psikiyatri söyleminin kapatılma alanlarıdır. Bu alanlar egemenlik rejiminin söylemsel uzantılarıdır. Kısaca, mekânın kurucusu bir yasal düzenleme olmaktadır. Bu düzenleme, Foucault'nun Klasik Çağda söylemin vücut bulduğu kapatılma mekânlarını işaret eder. Bunlar Genel Hastane, tımarhane ve kliniktir.

Böylece normallik-anormallik ayrımında bilgi ile iktidarın uzamsallaştığı yaşam aralığı bu *ortam*lardır. Ancak bu *ortam*ların oluşturulmasından önce, anormal düzensiz bir biçime sahiptir.

2.1.2.1. Düzensiz Bir Yüzey: Su Uzamı

Su, Ortaçağ'da akıl hastalarını iyileştirmek için kullanılan yöntemin aracıdır. Özellikle Endülüslülerin hastalarını su kenarlarında iyileştirdiği bilinir. Suyla iyileştirme yöntemi 18. yüzyıla kadar sürmüştür. Bu yaklaşım banyo, duş ve suda eritme gibi yöntemlerle yapılmıştır. Yani su, hastalıkların iyileştirilmesinde önemli bir araç olarak kullanılmıştır. Ancak suyun delilikle materyal ilişkisinden ziyade delilik ile su uzamı arasındaki bağlantısına bakılmalıdır. Bu, maceranın, çılgınlığın, belirsizliğin ve tesadüfün denetleme olasılığı güç olan bir uzamdır. Örneğin "deniz haydutluğu" olan korsanlık. Bu çılgınlığın yüzyıllarca sürmesinin nedeni, suyun denetlenemez bir uzam olmasıdır. Çünkü suda akışlar, geçişler, dalgalanmalar ve yükselmeler daha sık ve düzensiz biçimde olmaktadır. Bu düzensizlikten dolayı suyun yüzeyiyle ilgili bir düzen tam olarak oluşamamaktadır. Nitekim Arşimed noktası/bakışı her zaman sabit bir yeri gerektirir. Örneğin "düşüncenin zemini" denildiğinde karaya/sabit olana gönderme yapılmaktadır. Bunun için Foucault, "Batı imgeleminde aklın uzun süre karaya ait kaldığına dönük" olduğu tespitinde bulunur. Buna göre Foucault akıldışılık ile su uzamı arasındaki ilişkiyi şöyle betimler:

> Ada veya kıta, bu kara, suyu yoğun bir inatçılıkla reddeder: ona sadece kumunu bahşeder. Akıl-dışı ise, eski zamanlardan beri ve oldukça yakın bir tarihe kadar sulara aitti. Daha doğrusu okyanusa; sonsuz, belirsiz uzam; hareketli ve anında silinen, artlarında ince bir iz ve bir köpük bırakan figürler; fırtınalar ve tekdüze hava, gidecek yeri olmayan yollar (Foucault, 2005h: 80)

Kartografik betimlemelere bakıldığında karanın farklı renklerde ve biçimlerde temsili söz konusuyken suyun yüzeyi tek renk ve homojen bir biçimde temsil edilir. Bu, olanaklarla dolu zengin bir uzam olarak görünür. Örneğin bir mavi yolculuk her zaman yeni düşünceler için ilham kaynağı olmuştur. Özellikle "Coğrafi Keşifler"den sonra yeni coğrafyaların ve zenginliklerin elde edilmesi ve kullanılması söz konusudur. Sömürgeci bakış buna paralel gelişmiştir. Bu da taşınan ham maddeyle sanayinin gelişmesini sağlamasının yanında antropoloji gibi bazı bilim alanları ile edebiyat için zengin malzemeler oluşmasına yol açmıştır. Yeni kıtaların keşfiyle kurulan koloniler, farklı dünyalar yaratmak isteyen gruplar tarafından birer pratik alan olarak tasarlanmıştır. Bir anlamda uzamın enlemsel ve boylamsal keşfi, düşüncenin yeni yerleri keşfederek geliştiğini gösterir. Yani kapalı mekânın yerini ufku olan ve keşfedilmeyi bekleyen açık mekân alır. Buna göre mekândaki her noktanın açılması, yeni bir olanağın kapısını aralamaktadır.

Sömürgecilik için gemilere binip uzak diyarlara uzananlar, belli bir meslekten [sabit olmayan] ve yüksek bir sınıftan olmayan insanlardan oluşur. Nitekim sosyolojik anlamda her toplumsal katmanda kendini kanıtlamak ve arzularını doyurmak için harekete geçen bu insanlar, yeni olanakların yaratılmasına vesile olurlar. Çünkü karanın çıkıntısı olan deniz, genelde kapalı bir topluma etki edebilecek bir özelliğe sahiptir. Karanın üstüne kapanmasına engel olan, suyun yüzeyine açılan yoldur[27].

[27] Örneğin Joanne Harris'in "Çikolata" adlı romanında (2002) ve aynı adı taşıyan filminde (2001), küçük bir kasabaya su yoluyla gelen bir kadın ve bir grup insanın, oranın muhafazakâr yapısını nasıl dönüştürdüğünü anlatır. Nitekim hikâyenin kırılma noktası, su yoluyla gelenlerin etkisidir. Ancak suyun yüzeyindeki yolculuk her zaman pozitif bir etkiye sahip olamamaktadır. Bunun için

Coğrafi Keşifler'den evvel Rönesans'ta "serseri bir gemiye" bindirilen deliler, Avrupa kıyıları boyunca dolaştırılmışlardır. Güzergahları, hac için toplanılan yerlerdir. O dönemde deliler "gezgin bir yaşama" sahiptir. Yani suyun yüzeyinde belirsiz bir yolculuk sürerler. Deliler, kentlerin sınırlarının dışına itiliyorlardı. Uzak kırlara kovalanıyorlar; bir tüccar veya hacı grubuna emanet ediliyorlardı. Nitekim "Avrupa kentleri, bu deli gemilerinin kendi limanlarına yanaşmalarını sıklıkla görmek zorunda kalmışlardır" (Foucault, 2015a: 32-3). Rönesans dönemindeki bu uygulama, delilerin mekânının gemi olduğunu göstermektedir. Ya da deliler uzamının bir namevcudiyet-yer olduğu söylenebilir. Onların arındırılması görevini tüccarlar ve denizciler üstlenmişlerdir. Nitekim bazı önemli kentlerin geçiş yerlerine ve pazarlarına getirilerek çıktıkları kent, bir anlamda arındırılmıştır. Toplandıkları yerlere Foucault "karşı-hac" yerleri demektedir (Foucault, 2015a: 35). Çünkü zorunlu bir dolaşım söz konusudur. Örneğin deliler, hacıların toplandığı yer olan Anvers denilen günümüzde Belçika'da bulunan Gheel Köyü'ne getirilmişlerdir. Burada akıl hastalarının koruyucusu sayılan Azize Dymna adına yapılmış kilise ve yanında şifa yurdu bulunmaktadır. Deliler, Ortaçağ boyunca kötü ruhların musallat olduğu varlıklar olarak düşünüldüklerinden bundan arındırılmak için kiliseye getiriliyorlardı. Hastaların artması üzerine şifa yurdu ve kilise, barınma ihtiyacını karşılayamadığı için köy halkı hastaları evlerinde konuk etmişlerdir. Bu durumda her evde bir hasta bulunmaktadır. On üçüncü yüzyılda bu uygulama Gheel Köyü'nde tedrici bir yönteme dönüşür. Bir anlamda Gheel Köyü, akıl hastaları kolonisi niteliği kazanır. Ancak bu koloni, bir tahakkümden ziyade birlikte yaşamın örneği olan bir yerdir. Foucault'nun Ortaçağ'da delilerin bu konumlanmasına yakın olarak

---

Coğrafi Keşifler'de de görüleceği üzere toplumsal düzenin dışında kalanlar aynı zamanda karanın dışına itilenlerdir. Bunun örneği delilerdir.

komünal yaşamı öne çıkaran Pyotr Kropotkin "Hapishanelerin Mahkumlar Üzerindeki Moral Etkileri" başlıklı konuşmasında bu köy halkının "delilerinizi bize verin. Biz onların halinden, onların dilinden anlarız. Gönderin bize onları, özgürleştirelim" şeklindeki ilkeyle "komünal terapi ve dayanışma"nın pekiştirildiği bir örnek olarak sunar (Akt.Turhanlı, 2002: 145-6; Foucault, 2015a: 193). Bu dayanışma örneği Ortaçağ'da Gheel köyü özelinde bir külte dönüşür. Çünkü delilik ile tanrısallık aynı uzamda kesişir. Ayrıca delilerin, kilise çevresinde bulunup oraya katılanlarla aynı mekânda buluşmaları ve daha sonra yer darlığından dolayı evlere dağıtılmaları, Gheel Köyü'nü dışlanmışların yurduna dönüştürür. Bu yurttaki deliler, oranın sakinleriyle bir arada yaşama pratiğine kavuşurlar. Burası bir kapatılma örneği yerine bir arada yaşama uzamı olarak düşünülmelidir. Bu anlamda suyun yüzeyinde taşınan deliler, bu köye vardıklarından henüz gemileri karaya oturmamıştı. Çünkü dışlandıkları toplumlardan yaşayabilecekleri bir koloniye varırken su ile olan maceraları halen sürmektedir.

Delilerin suyun yüzeyindeki yolculuğu, hayali bir mekânın uzamında görülür. Deliler, sürekli hareket halinde, ufka açılan bir uzam olarak meçhul bir hayalet gibi dolaşmaktadırlar. Bu anlamda su, hem taşımakta hem de arındırmaktadır. Buna göre deli, çılgın kayığının üzerinde öte dünyaya doğru yola çıkarken kayıktan indiğinde öte dünyadan yani hayali bir yok-yerden gelmiş gibidir. Su üzerindeki bu yolculuk hem katı bir paylaşım hem de mutlak geçiş'tir (Foucault, 2015a: 36).

Denizin yüzeyinde, kentin kıyılarında ve toplanma yerlerinde iz bırakan deliler, her zaman belli bir eşikte yoğunlaşırlar. Bu "yarı-gerçek, yarı-hayali coğrafya" arasında duran bir geçiş aralığıdır. Bu anlamda su ile deliliğin rolü her

zaman bir aralığı; bir ihtimali daha akla getirmektedir. Bunun için Foucault şöyle der:

> Eğer eskiden düzenin görünür kalesinin bugün vicdanımızın şatosu haline dönüştüğü kabul edilecekse, bu aşırı simgesel duruş günümüze kadar hiç kuşkusuz onun duruşu olarak kalacaktır. Su ve seyir bu rolü iyi oynamaktadırlar. Kaçınılması olanaksız teknenin içine hapsedilen deli, binlerce kolu olan nehre, binlerce yolu olan denize, her şeyin dışında olan şu büyük belirsizliğe teslim edilmiştir. Yolların en serbest, en açık olanının ortasında esirdir: sonsuz kavşağa sağlam bir şekilde zincirlenmiş olarak. En mükemmel Yolcu'dur yani geçidin mahkûmudur. Ve yanaşacağı kara, tıpkı ayağını bastığı yerde nereden geldiğinin bilinmediği gibi meçhul bir yerdir (Foucault, 2015a: 36).

Bir [na]mevcudiyet gibi deli, kapıda duran dışardaki içeri ya da içeriye alınan dışarıdakidir. Çünkü deli, henüz bir statüye sahip olmamıştır. Delinin suretine yansıyan belirsizlik, doğadaki belirsizlikle benzerdir. Bir akıl bozukluğundan ziyade tanrısal bir çarpıtma ya da eksiklik olarak düşünülür. Bu anlamda Tanrının imzasını taşır. Epistemolojik anlamda kurulan düzenden henüz dışlanmamışlardır. Bir eksilme ve gerileme olarak görüldüğü için yaşam-ölüm döngüsü delinin suretinde kendini gösterir. Çünkü ölüm deneyimlenen bir şey olmadığı için deli, ölümü çağrıştıran bir temsiliyete sahiptir. "Delilik temasının ölüm temasının yerine ikame edilmesi bir kopuştan çok, aynı kaygının içinde meydana gelen bir bükülmeyi vurgulamaktadır" (Foucault, 2015a: 43).

Delilik, negatifliği canlı tutarken ölüm fikrine dolanmaktadır. Böylece ölüm teması, XV. yüzyılın ikinci yarısına dek hüküm sürer. İnsanın ve zamanların sonu, salgın hastalıklar ve savaşlarla aynı çehreye sahip olmuşlardır. "İnsan varoluşunu şirazesinden çıkartan şey, bu sona eriş ve kimsenin kaçamadığı bu düzendir. Tehditlerini bizzat bu dünyanın içinden savuran şey, etten kemikten yoksun bir mevcudiyettir" (Foucault, 2015a: 42). Ancak deliliğin yavaş yavaş bir gemi

yolculuğundan bir edebiyat nesnesine dönüştüğü görülmeye başlar. Çünkü "deliliğin çehresi, Batılı insanın hayal gücüne XV. yüzyıldan itibaren musallat olmuştur" (Foucault, 2015a: 41). Delilik dünyanın, insanın ve ölümün sınırlarında duran unsur olmaktan çıkmıştır:

> Artık gemisinin özgür köleliğinin sularında dolaştığı dünya unutulmuş olup acayip geçişleri arasında artık dünyanın ötesinden öte dünyaya geçip durmayacaktır; artık asla şu kaçıp duran mutlak sınır olmayacaktır. İşte artık nesnelerin ve insanların ortasına sağlam bir şekilde demir atmıştır. Zapt edilmiştir ve tutulmuştur. Artık kayıkta değil hastanededir (Foucault, 2015a: 80).

Bilgelikle eşdeğerde görülen deli, artık anormal bir topografyaya konumlandırılmıştır. Bundan sonra Pan'ın canlıların yüzünde yarattığı dehşet silinmektedir. Bu anlamda Foucault, deliliğin artık dünyanın bildik garabeti olmadığını bunun yerine yabancı seyirci tarafından iyi tanınan bir gösteri olduğunu söyler. Ayrıca artık *kozmos*un görüntüsü olmaktan çıkmış olup bir çağın [*aevum*] karakter çizgisine dönüşmüştür (Foucault, 2015a: 57).

Deliliğin suyla olan serüveni bir hayalin sonu gibi bitmeye başlar. Delinin gemisi artık karaya oturmuştur. Önce ressamların tablosu ve edebiyatın sayfalarına daha sonra hastanelerin bahçesine yerleştirilmiştir. Yüreğe hitap eden delilik, artık temsil yoluyla, temaşadan zihni huzursuz eden bir yere taşınır. Bu anlamda deliliğin havaya geri dönüşünün ardında, imgesel uzamında önemli bir değişim yaratmıştır:

> 19.yy.ın ortasında delilik suyla akrabalığını kaybetti ve dumanla yakınlaşmaya başladı. Hastalığın küçük ve yapay modeli olarak sarhoşluğun yerine geçen uyuşturucunun [özellikle afyonun] önemi; sanrı sendromunun ön plana geçişi [kısmi-algı yanlış inançtan daha fazla kaygılandırır]; bulutlu, yarı saydam, tutarsız ama inatçı, gerçek dünyayı bulandırmak için onun üstüne binen bir başka dünya olarak kabul edilen delilik; deliliğin mantıktan

> ve yargıdan ziyade düzeni ve zamanı [şimdiki zaman duygusunun kaybı] düzensizleştirdiği düşüncesi (Foucault, 2005h: 89).

Bu durumda delilik bir yüzeye dağılmış ifade biçimlerini bir araya getiren söylemin çekim alanına girer. Bu söylemin yüzeyi, arkeolojinin çalışma alanı olmaktadır. Ancak normal/anormal ayrımının incelikli ve ayrıntılı yapılmadığı onyedinci yüzyılda delilik, tıp söyleminden ziyade hukuki söylemin uzamına yerleşir. Yani henüz delinin anormalliğini saptayan psikiyatri değil ancak yasal bir düzenlemeyle delilerin ekonomi politiği işlemektedir. Bu da "Genel Hastane" denilen toplumsal düzeni tehdit edenlerin toplandığı ve kapatıldığı bir mekânla sağlanmıştır. Genel Hastane ise, yeniden düzenlenen kent yaşamının [anormalin] temsil alanıdır. Kısaca kapatma işleminin sembolüdür.

2.1.2.2. Kapatmanın Temsil Mekânı: Genel Hastane

Cüzzamlı, Ortaçağ'ın Öteki'siydi. Çünkü bulaşıcı hastalığın kaynağı olarak görülüyordu. Rönesans ile birlikte bu hastalığın büyük oranda azaldığı görülür. Bundan sonra yeni bir Öteki'ye ihtiyaç duyulmuştur. O da delidir. Gemiden tabloya, oradan hastaneye demirleyen delinin yeni mekânı hastanedir. Miskinhaneden bozma Genel Hastane, delinin ilk modern durağıdır. Genel Hastanelerin çoğu bazı miskinhanelerin yerine yapılmış olsalar da aralarında idari ve mali bir süreklilik bulunmamaktadır. Dolayısıyla "süreklilik ancak kapatma evinin cüzzamlılar kolonisinin yerine geçerek Öteki'nin yeni mekânı haline geldiğini hatırlatan bir dipnot görevi görebilir" (Boyne, 2009: 28). Öteki'nin mekânı olan bu hastane, öncelikle birçok kişinin kapatıldığı yer olup ancak daha sonra akıl hastanesine dönüştürülmüştür. Bununla, delilerin sistematik bir kapatılmaya maruz kaldığı görülür. Ancak bu, yalnızca deliliğin statüsüyle ilgili

bir durum olmayıp toplumsal normları kuran bir dışlama ekonomisine dönüşmüştür. Bunun sağlayıcısı, birtakım yasal düzenlemeler ve buna uygun olarak terkip edilmiş *ortam*lardır. Bu *ortam*lar İngiltere, İspanya, İtalya, Almanya ve Fransa'yı sarmalayan, toplumsal düzenin ahlaki normların dışına itildikleri yerlerdir. Klasik Çağın söylem düzenine uygun olarak düzenlenmiş politik alanlardır. Öncelikle vurgulanması gereken nokta bu kurumun hukuki bir söylemle kurulmasıdır. Yani delinin statüsünü belirleyen söylem egemencedir. Nitekim Klasik Çağda iktidar, egemenlik temelli bir niteliğe sahiptir. Yasayı egemen yapar. Buna göre yasal düzenlemeler toplumsal düzenin nasıl olması gerektiğini ve toplum için en uygun olanın ne olduğunu sağlayan icat edilmiş kararlardır. Olaydan yasaya değil de yasadan olaya işleyen bir işleyiş vardır. Bu çerçeveden bakıldığında mekân, verilen kararların bir icadı olarak üretilen noktalar ya da mevkilerdir.

Egemenin yasası, sözleşmenin gerektirdiği toplumsal bedenin çerçevelenmesinden ötürü, tüm mekânların düzenlenmesini sağlar. Buna göre Hobbes'un Leviathan'ında mekân, egemenin kuşattığı bir totalite olmalıdır (Hobbes, 2012: 133-145). Bu durumda mekânın kurucusu salt politik söylemdir. Bunun uzantısıysa hukuki ifadeler toplamıdır. Bu da yasalar yoluyla fermanlar ve kararnameler biçiminde uygulanır. Politik söylem, iktisadi koşulların düzenlenmesini de içerir: onaltıncı yüzyılın ilk yarısında nüfus sayımı ile dışlama ekonomi politiğinin altyapısı yeniden oluşturulması gibi. Buna göre üretim sürecine katılmayan yoksullar, suçlular, evsizler ve deliler bu dışlamaya maruz kaldılar (Boyne, 2009: 17). Buna göre hukuki söylem yoluyla "Genel Hastane"nin kurulması kararı alınmıştır. Özellikle Paris'te 1656'da Genel Hastane'nin kurulmasına karar verilmiştir. En çok bilinenleri Salpêtrière ve Bicêtre'dir (Foucault, 2015a: 90).

Genel Hastane'nin birincil amacı, toplumsal normların topografyasını düzenlemektir. Bunun için öncelikle düzensizliğin kaynağı olarak yoksulluğu ve aylaklığı önlemeyi amaçlamıştır. Bu, "Rönesanstan bu yana işsizliğe veya en azından dilenciliğe son vermek üzere" (Foucault, 2015a: 112) olan bir uygulamadır. Buna göre iktisadi bir büyümeden sonra onyedinci yüzyılın ilk yarısında Fransa'da iktisadi durgunluk baş göstermiştir. Foucault, Avrupa'nın onyedinci yüzyılının tamamına egemen olmuş bu bunalımı etkileyen faktörlerin "ücretlerin düşürülmesi, işsizlik ve madeni para kıtlığı" olarak sıralar (Foucault, 2015a: 116). Ayrıca:

> İktisadi durgunluk, yoksulluğa yönelik tutumların değişmesi, Kilise'nin *de facto* geri çekilişi, yeni bir iş ahlakının ortaya çıkışı ve devletin idari denetim alanının genişlemesi gibi etkenlerin bir araya gelişi, Foucault'nun 'kapatma çağı' olarak adlandırdığı ve 'Avrupa çapında bir olgu' olduğunun altını çizdiği dönemin başladığını haber vermektedir. Söz konusu etkenler İngiltere'deki düşkünlerevi hareketinin ve Almanya'da ıslahevlerinin ortaya çıkışını açıklamaya yardımcı olur (Boyne, 2009: 19).

Genel Hastane, "monarşi ve burjuvazi düzeninin bir yürütme makamı" (Foucault, 2015a: 92) olarak neredeyse her kentte kurulmuştur. Bunu icra edenler, toplumsal düzeni daha büyük bir yelpazeden kurmaya çalışırlar. Buna göre örneğin Paris'te "bu göreve ömür boyu atanmış müdürlerin yetkileri sadece Hastane binalarının içinde değil aynı zamanda tüm Paris kentinde ve kendi sorumluluk alanlarına giren herkesin üzerinde kullanmaktadırlar" (Foucault, 2015a: 91). Böylelikle gerek Hastanenin kendisi gerekse de burada görevli olanların simgesel bir değeri vardır. Buna göre 1656 fermanında "işkence direkleri, dağlama demirleri, hapishane ve zindanlar"dan söz edilmekte ve "Genel Hastane'nin idarecilerinin gerekli gördükleri uygulamalar için temyiz yolu tamamen kapalı" (Boyne, 2009: 20) olmaktadır.

Genel Hastane, kapatma rolünü üstlenir. Öncelikle bir "asayiş" daha sonra da "istihdam" mekânı olmuştur. Ekonomi politik özellikleri bir tarafa, toplumsal düzenin sağlayıcısı olarak ahlaki düzenlemenin ayarlama merkezleri olmuşlardır:

> Delinin Orta Çağın insani manzarası içinde alışılmış bir unsur olmasının nedeni, onun başka bir dünyadan geliyor olmasıydı. Şimdi artık bireylerin kent içindeki düzenlerine ilişkin bir asayiş sorunu tabanı üzerinde, bu konumundan kopacaktır. Eskiden ona başka yerlerden geldiği için hüsnü kabul gösterilmekteydi; şimdi bizatihi buradan olduğu için ve fakirlerin, sefillerin ve serserilerin arasında yer aldığı için kovulacaktır. Onu kabul eden konukseverlik yeni bir ikilik içinde, onu devre dışı bırakan sağlıklı kılma önlemi haline gelecektir. Nitekim serserice dolaşmaktadır; ama artık garip bir haccın yolları üzerinde değildir; toplumsal mekânın düzenlenişini rahatsız etmektedir. Sefaletin haklarını kaybeden ve şanından kopartılan delilik, artık fakirlik ve aylaklıkla birlikte, devlete içkin diyalektiğin içinde ortaya çok kuru bir şekilde çıkmaktadır (Foucault, 2015a: 111).

Kapatma, toplumsal düzenin kriminal nitelikli bir hamlesidir. Kapatmanın altında, deliliğin hastalıkla olan ilişkisinden çok toplumun kendiyle olan ilişkisi ve insanların davranışlarındaki düzenleme hâkimdir. "Delilerin yanında, zührevi hastalıkları, sefahat düşkünlerini, ergin olsun olmasın birçok suçluyu aynı grupta toplayan bu dışlayıcı mekân, bir tür karanlık asimilasyona yol açar" (Foucault, 2014a: 87-8; Macey, 2004: 61). Bu asimilasyon, son tahlilde, ahlaki düzenin sağlanmasına yönelik bir misyon taşır. Ahlakiliğin boyutu, çalışmanın toplumsal fayda sağlamasıyla olan ilgisidir. Bu durum egemenin düzenini sürdürmeye dönük içsel bir operasyondur. Bu anlamda "artık devletlerin düzenleri vicdanlardaki düzensizlikten ötürü sıkıntıya düşmemektedir" (Foucault, 2015a: 128). J.J.Rousseau'nun "Toplum Sözleşmesi"nde "yüreğe kazınan yasa" (Rousseau, 2012: 51) dediği "doğal yasa"nın aslında Foucaultcu yaklaşımla egemenliğin ürettiği bir söylem biçimidir. Çünkü:

> Klasik Çağın bu büyük kapatması içinde esas ve yeni olan olay, artık yasanın cezalandırmıyor olmasıdır: vicdanlar üzerinde hüküm sürecek olan yasanın şefkat veya yumuşaklık olmadan uygulanacağı saf ahlâk kentlerine kapatılmakta, burada fizik zorlamanın en katı biçimlerine başvurulmaktadır. İlkelerin manevi düzeninden fizik düzenine doğru bir cins tersine dönebilirliğin var olduğu, birincisinden ikincisine hiçbir tortu, zorlama ve güvenin kötüye kullanılması olmadan geçiş olanağı bulunduğu kabul edilmektedir. Ahlâki yasanın tüketici bir şekilde uygulanması artık son aşamalarda yer almamaktadır; daha toplumsal nitelikteki bileşimler düzeyinden itibaren gerçekleştirilebilirler. Ahlâk tıpkı ticaret veya ekonomi gibi, yönetilmeye razı olmuştur (Foucault, 2015a: 128-9).

Böylelikle erdemli olmakla bir devletin neferi olmak arasında fayda lehine örülmüş bir ilişki ağı kurulmuştur. "Vicdan", "doğal yasa" denilen şeyler yeniden düzenlenmekte olan kentlerin topografyalarında duvarlara toslamaktadır. Böylece bir "ahlâk kenti" örneği ortaya çıkmaktadır. *Polis*e benzer ancak onun niteliklerini taşımaz. Çünkü özgür yurttaşların politika yaptığı bir alandan ziyade bu kentler, yurttaşlığın üretildiği ve kurulduğu yapay yerlerdir. Nitekim "Hukuk Felsefesinin Prensipleri"nin genel çerçevesine bakıldığında, Wilhelm F. Hegel'in, ahlakın devletin yasası içinde eritilmesi gerektiğini, devletin kuşatıcılığı ile sağlanabileceği sonucu çıkarılabilir (Hegel: 1991). Günümüzde görüldüğü gibi bu, siyasal topolojinin karakteridir. Artık aile de devletin içinde işleyen bir olgudur. Bu, kamusal-özel ayrımını geçersiz kılarken aile, anormalin topografik düzlemini pekiştirmek için devlet ile işbirliğine girer. Çünkü on yedinci yüzyıldan on dokuzuncu yüzyıla kadar bir delinin kapatılmasının isteme hakkı aileye aittir. Ailenin dışladığı deli, daha sonra hekimin sahasına girecektir. Ancak Klasik Çağda halen hukuk söyleminin tıp üzerindeki zaferi (Foucault, 2005a: 80) sürmektedir.

Gelinen noktada "düzenin erdem ile uyumu"nda kapatmayla, akıldışı mekânların başarılı bir biçimde nasıl sınırlandırılmış rasyonel mekânlara dönüştürüldüğü görülür. Ayrıca mekânın deliyle ilişkisi dâhilinde kapatılması, ahlakileştirmesi, düzenlenmesi ve dışlanması gibi birtakım durumlar baş göstermiştir. Delilerin artık dolaşımının engellenmesi ve deliliğin mekânlarının yaratılması, kentin yeniden düzenlenmesinin sonucudur. Bu, toplumu farklı gerekçelerle sabitleme çabasıdır. Kapatma, kentin içindeki sosyal kontrolün yeni mekanizmasıdır. Böylece kentin merkezi biçimi, rasyonalist bir geometriyle yeniden oluşturulmuştur (Murdoch, 2006: 32-33; Giusti, 2013: 64). Duvarlar, binalar, meydanlar ve bahçeler anormali dışlamak suretiyle yeniden inşâ edilmektedir. Bu mekânın düzeninde sıra dışı olana yer açılmamaktadır. Deli, meczup ve çılgın gibi karakterler, kentten dışlanıp başka bir topografyaya yerleştirilmişlerdir. Bu, modern aklın bakışı altında gözetime tâbi tutulan, toplumun yüzeyine yayılan kurum olan tımarhane alanıdır. Böylece deliliğin Klasik Çağda kabul biçimleri; hastanelerde olanı ve kapatma yoluyla uygulananıdır. Biri hukuki diğeri toplumsal düzlemde olmuştur. Her iki kurum birleşerek deliliğin gözetimini üstlenmişlerdir.

Böylelikle delinin suyla başlayan serüveni önce temâşa mekânı olan tabloya, daha sonra da aylakların ve sıradışı olanların konulduğu temsili mekân olan Genel Hastane'ye, son olarak da tımarhaneye kapatılarak bitmiştir. İronik bir tabirle, delinin gemisi tımarhanenin duvarına çarpar. Artık burada delilik, psikiyatri söyleminin ifade uzamında anlaşılan bir şeye dönüşür. Yani psikiyatri söylemi, ayrımlar üzerinden deliliği detaylıca konumlandırır. Ve deliliğe karar verme hakkı ve yetkisini eline geçirir.

2.1.2.3. Arşivleme Uzamı: Tımarhane

Genel Hastane'den geriye deliler kalırken yerini de tımarhaneye bırakır. Bununla, egemen hukuki söylemin yerini psikiyatri söylemi alır. Nitekim bu geçiş aynı zamanda Klasik Çağdan çıkış Modern Çağa giriş eşiği olarak düşünülebilir. Bu eşiğin ardında yeni tarz düşünmeyle mekânların yeniden düzenlenmesi sağlanmıştır. Ancak kapatma, sistematik bir bilgi düzenine kavuşarak daha katı bir hâle dönüşür. Bir mekânın kapatmasından bir disiplinin ya da bir bilgi düzeneğinin alanına kapatma gerçekleşir. Mekânın çitlenmesiyle bir "sessizlik uzamı" ortaya çıkar. Bununla Öteki'nin, dışlanmışın ya da yabancının topografyası icat edilmiştir. Bir tarafta kapatılma sadeleştirilip inceltilirken diğer taraftan kurucu bir Öteki'nin temelleri atılır. Peki neden bu durum sadece deliler için geçerli olmaktadır? İki nedeni vardır. Bunlar: delinin üretime katılmaması ve yeni kurulan kentsel uzama yerleştirilmemesidir. Bu da düzenin dışına itilmesini kolaylaştıran etkenlerdir. Bundan sonra deli, kurumsal bir çerçeveye oturarak delilik kurumuna havale edilmiştir. Böylelikle kent yaşamında her türlü meczupluk, taşkınlık ve çılgınlık deliliğin sahasına dâhil olur. Bu anlamda dışlanmışlar, deliliğin biçimleri olarak arşivlenirler. Bununla, uzun bir süre birbirinden ayrı olan kapatma uygulaması ile tıbbi düşünce birbirine yaklaşmaya başlar. Kapatılan delinin uyumsuzluğu yerini tedavi edilebilir hastaya bırakır. Çünkü delinin Ortaçağ'daki büyüsel ve bilinemezliği yerini "manya, melankoli, histeri ve hipokondri" gibi tutkularla başı dertte olan toplumsal bireylere bırakır.

Bir dönem Avrupa'da görülen ekonomik krizde, iş gücü meselesinden dolayı, delilik bir yurttaşlık sorununa dönüşür. Bununla birlikte kapatılmaya maruz kalan deliler, canavarlaştırılmışlardır. Böylece delilik, insan varlığı içinde hayvanlığın bir izi olarak anlaşılır. Delilerin tutkularıyla boyun eğişleri, psikiyatrinin yükselmesine yol açar. Psikiyatri, deliliği sınıflandırarak onun

biçimlerini etiketlemiştir (Downing, 2008: 25). Bu etiketlemenin Arşimed bakışı, modern öznenin dünyaya yönelen gözüdür.

Modern özne için deli, bu tutkularından dolayı yargılama yetisine sahip değildir. Ayrıca delinin kent uzamında yer bulamaması, kentin görsel uzamındaki yatay nitelikleri ayırt edememesinden kaynaklanır. Bunların olması için norma uygun yetilere sahip olması ve tutkularından arınması gerekir. Nitekim delilerin iyileştirilmesine dönük somut adımlar psikiyatrinin doğuşunu hazırlayan William Tuke ile Philippe Pinel tarafından atılmıştır.

Tuke "dinlenme merkezi" adıyla bir tımarhane kurar. Burayı "insanca ve şefkatli bir *ortam*" olarak tasvir eder. Bu da binanın fiziksel mimarisiyle ilgilidir. Çünkü akıl hastalarının kendilerini hapishanede hissetmemeleri gerekiyordu. Buralara ev görüntüsü verilirken ürkütücü olmayan duvarlar inşâ edilir (Scull, 2016: 186). Buna paralel olarak Pinel, *traitement moral* denilen "ahlaki iyileştirme"yi esas alır. Hastaların aileleriyle iyileşemeyeceğini ancak "tam tecrit edilmiş hastaların" daha kolay iyileşebileceğini savunur. Bununla iyileşmenin ancak yalıtım yoluyla gerçekleşebileceğini ileri sürer. Çünkü ancak bu yalıtık mekânda, profesyonel destekle uysal olmak mümkün olabilir (Scull, 2016: 188). Bunlar tımarhanelerin sistematik olmaya başladığı zamanlarda olduğu için "filantropik psikiyatri" olarak tanımlanırlar. İçeriğinde dinsel ve ahlâki düzenlemeler vardır. Bu anlamda tımarhane "türdeşleştirme" mekânıdır. Adından da anlaşılacağı gibi ıslah etme mekânlarıdır:

> Eski farklılıkların damgasını taşıyan her şey burada silinmiştir. Kapatma evi eskiden toplumsal mekânın içinde, miskinhanenin âdeta mutlak olan sınırlarını miras almıştı; orası yabancı topraktı. Şimdi tımarhane toplumsal ahlâkın büyük sürekliliğini biçimlendirmek zorundadır. Aile ve çalışma değerleri, kabul gören bütün erdemler tımarhanede hüküm sürmektedir. Ama bu çifte bir hüküm sürmedir. Bunlar öncelikle, bizzat deliliğin kalbinde fiilen hüküm sürmektedir; yabancılaşmanın şiddetleri ve

> düzensizliğinin altında, özsel erdemlerin sağlam doğası parçalanmadan kalmıştır (Foucault, 2015a: 700).

Ancak filantropik uygulamalara Foucault karşı çıkacaktır. Örneğin Pinel, delilik dünyası ile akıl dünyası arasında bir köprü kurmaya çalışırken bunu etik sürekliliğin bir sentezi iddiasıyla yapar. Bu da burjuva ahlâkını evrensel birliğe ulaştırmayı ve yabancılaşma biçimlerini hukuki bir egemenlik olarak kurarak ayırımcılığı doğurur (Foucault, 2015a: 702). Bu türdeşleştirme bir bütün olarak "toplumsal yer değiştirmeyi" garanti altına alır. Bu durum delilerin önceki konumlarından daha iyi bir yerde olmaları anlamına gelmemektedir. Çünkü deliler, inceltilmiş araçlarla devasa bir hapsedilmeye tâbi tutulurlar (Scull, 2016: 190).

Devasa bir çerçeveye sığdırılan deli, radikal bir yabancıya dönüşür. Bu da modern öznenin algılayışından gözetlemeye uzanan bir bakış rejiminin ağına denk düşer. Deli artık Başka'dır. Başkalarına göre de Başka'dır. Bu başkalık, deneyimin bir ürününden ziyade söylemsel düzenin belirlediği bir ifade türüdür. Bunun ölçütü, mekânı baştan sona kat eden total bakıştır. Böylece delilik:

> Aklın karşısında çifte bir varoluş biçimine sahiptir; aynı anda hem *öteki tarafta*'dır, hem de *onun bakışları altında*'dır. Öteki tarafta: delilik dolaysız farklılık, saf olumsuzluk, kendini reddedilemez bir aşikarlık içinde varlık-olmayan olarak ifşa edendir; delilik *akla uygun*'un yapıları içinde, hemen öyle olarak algılanan bir aklın tamamen yokluğudur. Aklın bakışları altında; delilik kendine özgü karakterleri, davranışları, dili, hareketleri, deli-olmayanda bulunanlarından teker teker farklılaşan kendine özgü bir bireyselliktir; kendine özgülüğü içinde kendini bir başvuru terimi olarak değil de, yargı ilkesi olan bir nedenden ötürü sergilemektedir; delilik böylece rasyonelin yapıları içine alınmış olmaktadır (Foucault, 2015a: 278-9).

Delilik, rasyonalitenin *topos*undaki yerini almıştır. Deli, Rönesans'ta gerek temâşa mekânında gerekse de yazının yüzeyinde halen bir aklın diğer yüzüne

benzerlik gösterse de artık tehlikeli mevcudiyetiyle "dünyanın öteki ucuna atılmış, dışlanmış ve çifte bir güvenlikle kaygı verici olma durumundan çıkartılmıştır. Çünkü *başkalarının dışsallığı içinde Başka'nın farkı*nı temsil etmektedir" (Foucault, 2015a: 278).

Deli, "sessiz bir mekânda" rasyonelliğin bakışları altındadır. Bunu seyre dalan birisi, negatifliğin boyutlarını görebilir. Çünkü deli, bir ayna rolüne sahiptir. Tuke'un önemsediği bakış, "deliyi deliliğinin en az hissedilir işaretleri içinde bitkin düşürünceye kadar izlemenin, deliyi akılla gizlice eklemleştiği ve ondan kopmaya henüz başladığı yerde takip etmenin yolunu aramak zorundadır" ancak deli bu bakışlara karşılık veremez. Çünkü "o yalnızca *bakılan*'dır; akıl âlemine yeni gelen, son gelen kişi gibidir. Tuke, bu bakış uygulamasının çevresinde koskoca bir törensel yapı kurmuştur" (Foucault, 2015a: 690). Pinel'deyse tersine bakış, delilik tarafından tanımlanmış olan dış yüzeyin ve sınırı bulunmayan mekânın içinde rol oynar. Delilik kendi kendini görerek, kendi tarafından görülmüş olacaktır (Foucault, 2015a: 706). Delinin aktif olma hâli, aslında toplumsal düzende olumlu bir etkiye sahip değildir. Çünkü son tahlilde doktor-hasta ilişkisinde karar verici olan tıbbi söylemdir. Bu, tıbbi söylemi dolaşıma sokanların bakışıyla sağlanır.

Böylece Rönesans *Epistemes*inde deliliğin bilgelikle olan yakınlığı yerini delinin etik düzenden kopuşuna bırakır. Modern *Epistemed*e delinin sureti belirginlik kazanmaya başlar. Delilik nasıl görünüyorsa öyle var olur. Bilgelikle olan yakınlığı yerini tımarhane uzamında gözlem mesafesine bırakmıştır. Şeylerin yakınlığından ziyade *ortam*ın içindekilerin yakınlığı oluşmuştur. Bu anlamda deli, tımarhanenin; delilik ise psikiyatrinin bilgi düzeninde yerini almıştır. Deli/delilik, artık anlatısı olan bir görkemliliğe sahip değildir. Tıbbi bakışın altında sınıflandırmaya tâbi tutulur. Temâşa mekânındaki grotesk görünüşünün yerini

tehlikeli bir çılgın almaktadır. Rasyonalite düzenindeki yeri sadece mekânsal bir mesafe değil ayrıca sureti, tahayyül edilen negatifliğin ve ucubeliğin temsili olmaktadır. Bir anlamda "bakış onun üzerinde sabitleşir ve indirgenir" (Foucault, 2015a: 727). Böylece "tımarhane, artık delinin suçluluğunun yaptırımı değildir, onun düzenleme mekânıdır" (Foucault, 2015a: 689). Bu düzenleme dışlama, kapatma, tanımlama ve ıslah etmedir. Özellikle söylem düzenindeki yeri ve işlevi bu bakışa tâbi olur. Bu da sürekli bir kontrolün oluşmasına neden olur. Foucault'nun anti-psikiyatri tarafında olmasının nedeni bu bakışın bir iktidar düzenine taşınmasıdır. Çünkü deliler için iyileşme ve özen, bir kontrol rejimine dönüşürken politik bir amaç güdülmüştür. Pinel ve Tuke başta olmak üzere filantropik psikiyatri ve psikolojiyle ilgili olumsuz eleştirilerin kaynağında bu durum vardır (Downing, 2008: 30).

Foucault'nun Ortaçağ ve Rönesans örnekleriyle akıldışını, aklın özel bir biçimi olarak görmesine karşın modern psikiyatri, delilik üzerine bir söylem kurar ki bu, aklın sessizliğinin bedelidir (Downing, 2008: 26). Ancak Foucault, "Deliliğin Tarihi"nde söz konusu edilenin, akıl hastalığı konusunda oluşturulabilecek bilgi türünün neliği değil de, XVII. yüzyıldan çağımıza kadar aklın delilik üzerinde uygulamaktan geri kalmadığı iktidar türünün ne olduğunun belirlenmesidir (Foucault 2007c: 113). Bu iktidar türüne "psikiyatrik iktidar" demektedir.

Psikiyatrik iktidarın araçları sadece tanı, teşhis, medikal bakış değil aynı zamanda "toplumsal mekânı" düzenlemek için kapatma söylemini iktidara yaslama ve bunu arşivlemedir. Bu işlemlerin yapılması, tıbbın karar vericiliğini garanti altına alır. Pierre Rivière vakasındaki cinayetin gerekçesi, psikiyatrinin etkisiyle makul bir düzeye çekilir. Nitekim iyiliği ve kötülüğü, normalleştirilmiş

düzen adına yapan psikiyatrik söylem, bunun sürekliliği için ayrımlarla normali pekiştirir. Anormal arşivlenirken normal sürekli kurulur.

Söylemin maddi içeriği olan arşiv, tımarhane düzenidir. İfadelerin kaydedilmesini ve daha sonra bunların ayrıştırılmasını sağlar. Psikiyatrik arşivlemenin meskeni ya da adresi tımarhanedir. Anormal olanı kontrol etmenin yolu, aynı zamanda onunla ilgili bilgiyi de üretmektir. Normalin belirginleşmesi anormalin bu topografyasında arşivlenmesi sayesinde olur. Deli, normalin yüzeyinden dışlanırken arşiv mekânına itilir. Buradaki ayrıştırma, tamamlanmamış bilgi düzenine aittir. Bu düzende ifadeler, toplumsal normatifliği pekiştiren düzlemde dağılırlar. Buna göre politik düzendeki herhangi bir işleyişin dayanağı, tıbbi söylemin uzamına karışmaktadır. Böylelikle Genel Hastane için anormalin hukukiliği psikiyatrinin söylemsel uzamına geçmiştir. Anormal olanın belirlenmesi, egemenin yasayı koruyan top ve tüfeğiyle değil doktorun bakışı, kalemi ve tıbbi ifadelerle dolu kitabı karar verir. Bu anlamda anormalin arşivlenmesine karar veren tıp, aynı zamanda normal için yeni bir ufuk açar. Bu ufuk medikal bakışın iktidar ufkudur.

Nitekim Foucault medikal bilginin nesnesi ile nesnelliği arasındaki ilişkinin ve terapatik sürecin koşullarının aynı olduğunu ifade eder. Bu da disiplin düzenidir. Ayrıca tımarhane mekânını kaplayan içkin düzen, bir dissimetri tarafından desteklenen gerçekliktir. Bu, hem tımarhanenin içselliği hem de disipliner davranışların, edimlerin, bedenlerin, zamanın dağıtılması ve yayılması şeklinde tekil bir otorite tarafından belirlenmiştir. Tımarhanedeki bu otorite, aynı zamanda, hiçbir şey yapılamayan ya da direnilebilen sınırsız iktidar içinde verilmiştir (Foucault, 2006c: 3). Yani kısmen ya da genel olarak tımarhanenin taktiği, iktidar sisteminin çerçevesi ya da doktor tarafından uygulanan bireysel taktik gücün taşmasını dizginlemeli, kontrol altına almalı, yerleştirmeli ve

tanımlamayı düzenlemelidir (Foucault, 2006c: 8). Bu durum bir anlamda bireyleştirme sürecidir.

Sonuç olarak suyun kaygan ve akışkan yüzeyinden taşın ve demirin sert sınırlarına çarpan delilik, toplumsal mekânların düzenleniş biçimlerinin serüvenini gösterir. Delinin statüsünün zorunlu olarak bu düzeye taşınması kaçınılmaz olarak düşünülebilir ancak delilik üzerinden kurulan normallik, her alana yayılan bir ideolojiye dönüşür. Bu durum deliyi, egemenin ve psikiyatrın bakışından, toplumun etik düzeninin dışına itmektedir. Ancak görülen dönüşüm delinin aleyhine olup medikal bakışın lehinedir. Medikal bakış ile deli üzerine yoğunlaşan bakış, hastanın bedeni üzerine kayar. Ancak hasta, patolojik bir tarafa, normalin kurulması için bir göstergedir. Delilik anormali temsil ederken medikal düşünce normali merkeze alır. Nitekim Canguilheim'in normali canlıya eşitlemesi, yaşam meselesinin bir pozitiflik biçimi olduğunu gösterir. Bu da, Canguilhemci anlamıyla, delilik [ucubelik gibi] ile canlılık arasındaki ilişkinin pozitif olduğunu gösterir. Ancak bu süreç, egemen iktidarın topolojisini şekillendirir. O halde yaşam/canlılık rejiminin belirleyicisi olan medikal iktidar, aynı zamanda bunun düzenlenmesini de sağlar. Bu da bedenle ilgili işleyen söylem, bakış ve bilgi biçimleriyle ilgilidir. Bunları kesen ise, yaşamı düzenleyen uzamdır.

2.1.3. Yaşamın Düzenlenmesi: Medikal Uzam

Filozofların "tanrının ölümü" temasındaki ısrarının nedeni, bu meselenin ardından gelen şeyle mücadele çabasıdır. Bu çaba, yeni bir düşünme biçimini doğurmak zorundadır. Bu, insan merkezli bir düşünmedir. Ancak buradaki insan merkezlilik, hümanist ideolojinin çerçevelediği biçimde değildir. Daha ziyade antropolojik dolayımda açığa çıkan "insan-hayvan"dır. Bu, Aristotelesçi bir tartışmadan çok bir bedene, temsil edilemeyen arzulara kısaca yalın bir yaşama

sahip olan varlıkla ilgilidir. Bunun için Nietzsche'nin "bedenim ben, hem de ruh", "bütünüyle bedenim ben başka hiçbir şey değilim onun dışında; ruh da bedendeki bir şeye verilen addır sadece" (Nietzsche, 2011: 27) formülasyonu; "burun", "kulak", "ağız", "kol", "el", "göz" ile yeniden düşünmenin yolunu açar. Nitekim erken modern düşüncenin tartışmalarının yaslandığı "yaşam" meselesi Thomas Hobbes'tan başlayarak günümüzde Foucault'nun katkılarıyla geliştirilen biyopolitika tartışmalarına uzanan politik bir hat izler. Bütün bunları bir araya getiren kavram takımı canlı, canlılık, yaşam ve en basit biçimiyle organdır[28]. Bu, düşüncenin başka bir zemine kaydırıldığını gösterir. Bu zemin canlı kavramının yaslandığı beden felsefesinin alanıdır.

Nietzscheci anlamda Tanrının ölümü yaşamın mutlak anlamda *Evet*lenmesini gerektirir. Bunun için her türlü tanrısallık ve evrensellik elenip yaşam kavramı öne çıkarılır. Buna göre Klasik Çağın evrensellik iddiasını taşıyan *mathesis* ve *taksinomia,* yaşamın kavram takımıyla tartışılması için artık yeterli değildir. Foucault, "mümkün bütün düzenlerin yeri, bütün ilişkilerin matrisi, bütün varlıkların kendisine özgü bireysellikleri içindeki dağılım biçimi olmaktan çıkan tablo"nun, "bilgi için ince bir yüzey tabakasından başka bir şey" (Foucault, 2015b: 352) olmadığını iddia eder. Tablonun parçalanmasının nedeni ayrımların sürekli çerçevesiyle birlikte bakışlara sunan düzenin yüzeysel bir parıltıya dönüşmesidir (Foucault, 2015b: 353). Genel gramer, doğal tarih ve zenginliklerin filoloji, biyoloji ve ekonomiye dönüşmesi "yeni bilgi tarzlarının yöntemlerini tazelemiş, nesnelerine yakınlaştırmış, kavramlarını rasyonelleştirmiş, daha iyi biçimselleştirme modelleri seçmiş olmalarına" (Foucault, 2015b: 353; Foucault, 2011a: 217-8) neden olmuştur.

[28] Buradan türeyen "organik", "organize", "organizma", "organizasyon" gibi sözcükler yaşamın bir kartografyaya yayılmak suretiyle işlediğini gösterir. Buna göre organ, yaşam için temeldir.

Biyolojide açığa çıkan pozitiflikler, Cuvier'den itibaren canlıların iç örgütlenmesinin incelenmesi ve karşılaştırmalı anatomi yöntemlerinin kullanılmasıyla olmuştur. Nedeni, temel bilgi biçimi olarak Yaşam'ın, yeni nesneleri ve yöntemleri ortaya çıkarmış olmasıdır (Foucault, 2015b: 354). Bakışa sunulmuş şeyler, yeni bir varoluş tarzı kazanmıştır. Bakışın dolaşımı, bireylerin bedenlerine ve organlarına yönelmek kaydıyla olur. Bu anlamda organın tanımlamasıyla ilgili birtakım kaymalar olmuştur. Örneğin klasik anlamda yapılan çözümlemede organ, "hem yapısıyla hem de işleviyle tanımlanır: Ya üreme gibi oynadığı role göre ya da biçim, büyüklük ve düzen gibi morfolojik değişkenlerinden hareketle tüketici bir şekilde okunabilen, iki girişli bir sistem gibidir". Bu "iki şifre çözme biçimi tamamen örtüşüyordu, ama birbirlerine nazaran bağımsız kalıyorlardı. Çünkü ilki yararlanılabilir olanı diğeriyse belirlenebilir olanı bildirir" (Foucault, 2015b: 370). Ancak Cuvier bu düzeni tepetaklak eder. Organın düzenini işleve tâbi kılar. Yani organın bağımsızlığını iptal eder. Organın öneminden ziyade onların işlevlerine dikkat çeker (Foucault, 2015b: 371). Cuvier "var oluş işlevlerinin ilişki işlevlerinden önce geldiğini düşünür. Çünkü hayvan önce vardır, sonra hisseder ve hareket eder" (Foucault, 2015b: 374). Yani Cuvier'den itibaren, "bir sınıflandırmanın dış olabilirliği algılanamaz ve tamamen işlevsel olarak sahip olduklarının içinde kuran yaşamda" olmuştur. Daha evvel canlı varlık, doğal sınıflandırmanın bir yerleşim yeriyken artık sınıflandırılabilir olması açısından sadece canlının bir özelliğidir (Foucault, 2015b: 376). Yaşam, "canlılar arasındaki bütün ayrımların üzerinde temellendikleri şeydir. XIX. yüzyılın başında vitalist temaların yeniden canlanmalarıyla, fikirler ve bilimler kronolojisi içinde işaret edilen, hayatın taksinomik kavranışından sentetik kavranışına olan bu geçiştir" (Foucault, 2015b: 377). Buna göre "canlı, Cuvier'den itibaren yaygın varlığın genel yasalarından

kaçmıştır. Biyolojik varlık bölgeselleşerek özerkleşmiştir. Yaşam, varlığın uç sınırlarında, ona dış olan ve gene kendini onda dışa vuran şeydir" (Foucault, 2015b: 383). Yani Cuvier'den itibaren canlı, taksinomik yakınlıkları ve süreklilikleri bir tarafa bırakarak kendine yeni bir mekân açar. Bu mekânda anatomik ve fizyolojik tutarlılıkların ve de çevresinin mekânıdır. Bunları bir araya getiren ise, yaşam koşullarıdır. Varlığın yaşam koşulları, bütünlüğün düzeninin ardından gelen belirsizliği işaret eder. Canguilhem'in belirttiği biçimiyle bu, Foucault ve Canguilhem arasındaki ilişkiyi inceleyen Maria Muhle'nin de katkısıyla, canlıların *ortam*ına [mi-lieu] denk düşer. *Ortam*, normalin olduğu gibi yanlış ve hatanın da çatısıdır. Normal üretildiği gibi patolojik de üretilir. *Ortam*daki canlının normatif iki boyutu vardır. Organik normalliğe yönelen, homeostatik [denge] olanı sağlayan "kendini koruma" ile daha dinamik olan "kendini ihlal"dir. İlki, biyolojik olgu olarak genel bir etkinliğin aracı olan organizmanın bütünselliğini diğeri ise, yeni yaşamsal değerlerin yaratılmasını ve organik dengenin ihlal edilmesini varsayar. Bu normlar ya da normal durum sürekli tehlikeye atılan bir şeydir. Çünkü aksi takdirde canlı, organların işlevlerinin suni dengesi içinde dağılabilir (Akt. Muhle, 2014: 85). Nitekim Canguilhem'in canlılardaki sapmayı işaret ettiği "hata" dolayımı, canlıların çeşitliliğini gösteren bir şeydir. Çünkü yaşam, hatalarının ve sapmalarının olanağından dolayı temelde değişebilirdir. Bu sapma ve hata, yaşamsal bir dinamiği taşıyan temel bir canlı gibi görünür. Yaşam, canlıların farklı dinamikleri olan organik olanın kendini koruması ile bunun ötesine yani organik dengelemenin yerine yaşamsal olanın kendini yaratması arasında kutuplaşır. "Kendini yaratma" edimi, "kendini koruma"dan bağımsız değildir. Buna göre Canguilhem, XIX. yüzyılda yaşamı ne saf anlamıyla "ihlal" ne de "kendini

koruma" olarak görür. Ancak bu ikisi arasında oluşan bir gerilim olarak görür (Muhle, 2014: 84).

Bu, yeni kavramların oluşmasına neden olur. Nitekim Canguilhem'in biyoloji tarihindeki ayrıcalıklı çalışmaları "kavramların oluşumu"yla ilgilidir. Canguilhem, bir yöntem olarak yaşam üzerine bilginin ve buna eklemlenen kavramları açığa çıkarmak suretiyle *yaşam içinde kavram*'ın ne olduğunu yeniden bulmak ister. Yani, "her canlının kendi *ortam*ından çıkarıp aldığı ve tersine, bunun aracılığıyla çevresini biçimlendirdiği bu enformasyonun kiplerinden biri olarak kavramın. İnsanın kavramsal olarak mimarileştirilmiş bir *ortam*da yaşaması," (Foucault 2011p: 367) belli bir biçimde yaşamın çeşitlendiğini gösterir. Nitekim Canguilhem'in tarihsel soruşturmalarının odağında özellikle öne çıkan refleks, çevre, canavar ve canavarlık, hücre, düzenlemeler, içsel salgı kavramları olmuştur (Foucault, 1991: 19).

Çevre-yaşam ilişkisinde ortaya çıkan yaşamsal normallik, Canguilhemci anlamda, asimilasyon ya da adaptasyon değildir. Ancak verilmiş olana sürekli meydan okumadır. Eğer bir canlı, verili bir norma ve *ortam*a uyum sağlamazsa bu patolojiktir. Ancak kendi *ortam*ı ve kendi normlarını yaratırsa normatif davranmış olur. Yaşam ikili bir normatif etkinliktir. Bir tarafta negatif değerlere, içsel ve dışsal *ortam*daki tehlikelere reaksiyon gösterme vardır. Diğer tarafta yaşamsal normları ve *ortam*ı üreten yaratıcı etkinlik ve pozitif olan vardır. Normallik "normları kırmak ve yenilerini kurmayı" içerir. İçsel bir denge ancak böyle bir yaratıcı gücün arka planında olanaklıdır. Canguilhem'in denge durumunda [örneğin devletin ya da laboratuvarın üretmesi] sabitlenemeyen yaşam kavramı için organik normallik her zaman normatif sapmalara maruz kalır. Denge durumu her zaman düzenin içinde ihlali gerektirir. Eğer yaşam sadece organik olsaydı

patolojik olurdu. Bunun yerine organik ve yaratıcılık arasında duran kutupsallıktır (Muhle, 2014: 86).

Böylece normal olan da patolojik olan da aynı biçimde yaşama dâhildir. Aralarındaki fark kurgusaldır. Buna göre Canguilhem yaşamın karşıtını ölüm değil de ucubelik olarak görür. Çünkü "ucubelik hayatın 'dışardan zaruri sınırlaması olan' ölümün aksine, hayatı içeriden tehdit eder. Ucubelik, canlının yaşayamayan tarafından reddidir (Ancet, 2010: 18). Artık yaşamını sürdürebilen bir varlıktaki belirgin morfolojik bozukluğun ifadesi, delilik ya da ucubelikten ziyade sakatlık olarak tanımlanır (Ancet, 2010: 19). Bu anlamda ölüm teması, yaşamı merkeze alan biyolojinin söylemiyle dilsel uzamdan atılmaya başlamıştır. Bunun yerine medikal bir iktisat temelinde gelişen, yaşamın yeni bir biçimde okunduğu teknik bir tarz hâkim olmaya başlar. Nitekim Foucault'ya göre "Canguilhem bilim tarihindeki epistemolojik kopuşların ardında; bilgi nesnesini evrensel, bütüncül ve tümdengelimsel yerinden indirip *ortam*da bulunan kurumsal dayanaklara ya da ekonomik dürtüler olan dışsal süreçlere bağlar" (Foucault, 1991: 13). Bu durum yaşamla ilgili olan bütün süreçleri kapsar. Buna benzer biçimde dokular üzerine çıplak gözle çalışma yapan Xavier Bichat yaşamla ilgili çalışmalarının metodolojisini "ölüme karşı direnç" şeklinde formülleştirir. Bichat'nın metaforlarında; aksiyon-reaksiyon, atak-savunma, iktidar-direniş, *bios*'un yok edilmesi ya da sürdürülmesi gibi sözcükler, savaş sanatıyla ilgilidir. Bu da yaşamın anlamının, ölüm ile ve ölüm kavramıyla anlaşılabildiğini gösterir (Esposito, 2012: 21). Buna göre Bichat'nın "Yaşam ve Ölüm Üzerine Fizyolojik Araştırmalar" kitabı, doğal bilimler ile canlıların bilimi arasındaki farkı ortaya koyar. O da doğanın yasalarının 'değişmez, çeşitlenmez ve herhangi bir momentte aynıyken', organik ya da yaşamsal yasaların nesnelerinden dolayı 'değişebilir, düzensiz ve istikrarsız' olduğunu işaret eder. Canguilhem gibi Bichat da yaşamın

çeşitliliklerini, sapmalarını, hatalarını ve anomalilerini işaret eder. "Genel Anatomi" (1801) eseriyle Bichat, yaşamın iki olgusunu birbirinden ayırır. İlki, sağlık durumu; diğeri, hastalık durumudur. Fizyoloji sağlığı; patolojiyse hastalığı kendi nesnesi olarak görür. Morgagni ile hastalıkların kaynağında bulunan esas faktörün vücudun tamamı değil ancak bazı organlar ve onların dokuları olduğunu geliştirir. Bu ayrımı Canguilhem "Normal ve Patolojik"te 'temel epistemik vaka' olarak irdeler. Buna göre biyolojik bir patoloji varsa fiziksel, kimyevi ya da mekanik patoloji oluşmaz çünkü fiziksel güçler herhangi bir biçimde değiştirilemez. Fiziksel fenomenler çevrelerinden farklıysa bu, 'biyolojik farklılık' anlamına gelmemektedir (Muhle, 2014: 84-85; Esposito, 2012: 20-29). Canguilhem, canlının hastalık tarafından lezyon, enfeksiyon ve fonksiyonel anarşiye tepki verdiğini; yaşamın kutupsal olduğunu ve bundan dolayı değerin bilinçdışı konumunda bulunduğunu ve olanaklı koşullarda farklı olmadığını ifade ettiğinin düşünüldüğünü ifade eder. Ancak yaşam, normatif bir etkinliktir. Normu kuran anlamıyla normatiftir. Bu, biyolojik normatifliktir (Akt.Muhle, 2014: 85).

Canlı, canlılık ve yaşam tartışmasında gelinen noktada Foucault biyolojik olanla politik olanı bir anlamda birleştirir. Buna göre Foucault'nun Bichat ve Canguilhem'den ayrıldığı nokta; salt yaşamsal dinamiğinin kendisinin analizini yapmamasıdır. Onun yerine yaşamı canlı, yaşamsal ya da dinamik olarak düşünebilmenin oluşumunu analiz eden epistemik vakayı incelemesidir. Bu durumda yarı-aşkınsal olan [emek ve dil] yaşam kavrayışı, Foucault'nun düşüncesinde yaşamın belirsizliğiyle anlaşılır. Bu da yaşamın arkeolojisinin önemli bir göstergesidir (Muhle, 2014: 81). Buna göre Foucault, "Kelimeler ve Şeyler"de formüle ettiği gibi yaşam, epistemik kırılmayla ortaya çıkmış bir geçiştir. Bu, arkeolojik bir çıkıktır. Böylece canlılar için önemli bir ayrım olan organik ile inorganik karşıtlığı tarafından doğal tablonun yerini canlılar için

önemli olan "organizasyon" kavramı almıştır. Bu arkeolojik çıkık, yaşamın kökensel olarak dinamik olduğunu gösterir. Buna göre yaşam, organik ile inorganik kutuplar arasındaki gerginlik ya da kutuplaşma olarak görülür. Canguilhem'in normalin tanımlamasındaki "kendini koruma" ve "kendini-ihlal" eğilimleri (Muhle, 2014: 80) bu gerilime ve kutuplaşmaya dâhildir.

Sonuç olarak canlılık ve onun dolaşımıyla ilgili medikal düşüncenin topografyası üç şekilde oluşturan Cuvier, Bichat ve Canguilhem'dir. Cuvier "organın düzenini işleve" tabî kılmasıyla, canlının yeni mekânını işaret eder. Bu, iç ve dış mekânı kapsayan bir aralıktır. Buna göre yaşam koşulları organları yönetir. Bu da Canguilhem'in canlıların *ortamı* dediği şeye bağlanır. Canguilhem "hata", "norm", "normal", "patolojik" gibi canlıların niteliklerini, onların *ortamı*nda sakatlık-norm biçiminde formüle eder. Canguilhem verili olana karşı sürekli ihlalin olanaklılığını işaret eder. Bichat ise, medikal bilginin metodolojisini tek tek organların ve onların dokularının incelenmesi suretiyle "ölüme direnç" olarak temellendirir. Bichat, organların yaşamsal özlere sahip olmalarını, düşüncesinin merkezine koyar. Böylece ölümün *ortam*dan kaldırılıp yerine yaşamı yerleştirmek medikal uzamın gereğidir. Onun yaslandığı mekân ise, kliniktir. İyileşme ve öğrenim yeri olarak klinik, hastanenin temelidir. Klinik, bilginin oluşturulduğu ve dönüştürüldüğü yer olarak hastane organizasyonuna öncülük eder (Foucault, 2007t: 151). Bu anlamda klinik, yaşam adına örgütlenmiş epistemolojik bir uzamdır ki burada ölümü öldüren, ölümü yaşamdan ihraç eden ve ölümü yaşamın içinde bilinebilir kılan bir süreç söz konusudur. Ölüm yerine canlı organlar; bir bütün olarak bedenin işlevi önem kazanır. Bu anlamda klinik, bedenlerin yeni dolaşım mekânına dönüşür. Böylelikle "ölüme karşı direnci" örgütleyen bütün söylemsel oluşumları içerir. Gerek birey gerekse de toplumun bedeni medikal söylemin düzenine yayılır. Bu da dolaşımı izleyecek medikal bir

bakışı zorunlu kılmaktadır. Bunun için Cuvier'nin, "bireylerin bedenlerine ve organlarına yönelmeye başlayan bakışın dolaşımı", aynı zamanda bir söylem düzenini işaret etmektedir. Böylelikle bakış ile dil arasında bir yoğunlaşma oluşur. Bu, mekânın medikal düzenidir. Yani tıbbın toplumsal mekânı, tıbbi söylemi yerleştirmek ve orada yeniden üretmek üzere işgal etmesidir.

2.1.3.1. Klinik Bakışın Uzamı

Onyedinci yüzyılda Hollandalı ressam Rembrandt'ın "Dr. Nicolaes Tulp'un Anatomi Dersi" tablosu; bir doktor, bir kadavra ve onların etrafını sarmış tek tip giyimli, kimisi şaşkınlıkla bakan insanların oluşturduğu bir kompozisyondur. Adından da anlaşılabileceği gibi bu bir tıp dersidir. Olağan anlamıyla bu ders, icra eden bir usta ve onun etrafını sarmış şakirtleri şeklinde olmalıdır. Ancak tablonun hikâyesine bakıldığında katılımı paralı olan sosyal bir etkinliktir. Tablodaki kişilere bakıldığında çoğunun kadavrayla ilgisinin olmadığı görülür. Bütün bunların dışında tablonun henüz gelişmekte olan modern tıbbın boyutlarını gösteren bilgi düzenini işaret etmesine önemli bir katkıdır. Tabloya bakıldığında kadavranın gövdesi ile bakışların canlılığı göze çarpan iki şeydir. Kullanılan renklerde gölge ve kıyafetler için siyah; yüzlerle kıyafetlerin sınırını göstermek için beyaz kullanılmıştır. Tabloyla ilgili bütün bu bilgiler toplanıp çıkarıldığında, yaşam ile ölüm, temsili biçimlerde gösterilirken; bakış ile beden arasındaki mesafeye dikkat çekilir.

Buna göre Klasik Çağda tablo, hastalıkların yüzeyini ve çerçevesini anlamak için önemlidir. Örneğin sınıflandırmaya dayanan tıbbın ilk biçiminin mekânıdır. Hem çizelge hem de portre anlamında tablo, analojilerin özleri tanımladığı bir mekândır. Birbirlerini andırdıkları gibi birbirlerine benzerler. Nitekim hastalıkları ayıran mesafe, kökenlerin kronolojik ve mantıksal aralığına

girilmeden benzerliklerin azalmasıyla ölçülür (Foucault, 2006b: 24). Tablo, hem sınıflandırıcı tıbbın ilk biçimi hem de ressamın duygusunun biçimlenişidir. Ancak tabloya yönelen bakış, zamanla bedene yoğunlaşır. Nitekim tasvir edilen tabloda işaret edilen bir bedene doğrudan yönelmiş olan, tıbbi bakıştır. Eleştirel tıbba dair tartışmalar yürüten Ivan Illich, Klasik Çağda modern öznenin ruh-beden ayrımında açığa çıkan mesafenin aynı biçimde hastanın şikayeti ile hekimin gözü arasına eklenmiş bir uzamla açıklanabildiğini ileri sürer (Illich, 2011: 106). Ancak Klasik Çağın bu mesafesi, Modern Çağın medikal bakışı ile ortadan kalkmıştır. Yeni bir bakış rejiminin oluştuğu görülür. Bu da hastanın doğrudan bedenine yönelen bir bakışın yanında bedenin yüzeyine müdahaleyi de kapsar. Ayrıca kliniğin ortaya çıkışı 18. yüzyılda hekim ile hasta arasındaki diyaloğun değiştiğini gösterir. Yeni bir gramerle doktorun "neyiniz var?" sorusu, klinik yoluyla "nereniz ağrıyor?" sorusuna dönüşür (Foucault, 2006b: 17). Klasik anlamda tıp hastalıkları, benzerlik ve analojilerle ilişkilendirilerek türlerin içinde sınıflandırılırken türlerin tanımlanmasıyla tedavi başlardı. Modern tıpta ise, hastalığın kronolojik gelişimi kayıt altına alınır. Ve bunun ne kadar ilerlediği bedenin fiziksel semptomlarına bakarak anlaşılır. Buna göre yeni tıbbi bakış, kavramsal türlere değil bedenlere bakarak işler. Nitekim beden, kliniğin ontolojik *topos*udur. Bichat'nın 'birkaç kadavra açın' şiarıyla bakış, beden organizasyonun uzamına odaklamıştır. Ölüm, şimdi hastalık ve yaşam üzerinden açıklanan bir şeye dönüşür. Roussel'in dediği gibi 'ölüm, labirentin kalbine uzanır'. Buna göre Bichat, tıbbi yaşamın bilgisini ölü beden ve ölüm sayesinde tanımlar (Akt. Macey, 2004: 69). Bu süreci sağlayan nedenler; bedensel mekânın dağılımı, patolojinin yeniden düzenlenmesi, hastalıkların yeniden tanımlanması ve hastalığın organizmaya eklemlenmek suretiyle anlaşılmasıdır (Foucault, 2006b: 17). Bu durumda Cuvier ve Bichat'nın organlarla ilgili tespitleri biyolojinin işlevini,

kliniğin lehine çevirmiştir. Çünkü klasik modelin hastalığı ele alış biçimi düz, yatay ve ulaşılabilir bir gerçekliğe dayanır. Modern anatomik modelde ise, semptomlar doğrudan bedende okunarak hastalığın altında yatan nedenlerin açıklanmasına dönük bir bilgiye dayanır. Bu da tedavinin dikey çizgilerini içeren medikal bir arkeolojiyle açıklanmaktadır (Downing, 2008: 35).

Medikal arkeoloji, Foucault'nun klinik dolayımda hedeflediği bir şeydir. Ama bunu tıbbi bakışa yaslamak suretiyle yapar. Nitekim "Kliniğin Doğuşu"nun amacı ölüm, mekân ve dilin ilişkisini göstermektir. Bu da tıbbi bakışın arkeolojisiyle sağlanabilir (Foucault, 2006b: 7). Bununla Foucault tıp odağını, fantazyanın dilinden bir inceleme sürecine yani sabit görünebilirliğe bırakır. Bu nedenle "Kliniğin Doğuşu", bilgi ile iktidar rejiminin görülebildiği bir alandır. Sonuç olarak onsekizinci yüzyıldan on dokuzuncu yüzyılın ortasına uzanan zaman aralığında 'türlerin tıbbı' yerini 'klinik-temelli tıbba' bırakmıştır (Downing, 2008: 33). Klinik-temelli yaklaşım, klinik bakışa dayanır. Bichat'nın "yaşam için ölümle hesaplaşan medikal bakışın ekseni", (Canguilhem, 1991: 285) bedenlere yönelen esaslı bir noktadır. Bu, Bichat'nın patolojik anatomi adına organlara ve hastalıklara yönelen lokal mekâna müdahaledir. Bichat'nın gözü klinisyen gözüdür. Çünkü o, yüzeysel bakışa mutlak bir epistemolojik imtiyaz tanır (Downing, 2008: 35). Bu bakış entelektüel bir gözün bakışından ziyade somut duyarlığın bakışıdır. Yani bedenden bedene dolaşan bir bakıştır. Bu bakışın kat ettiği tüm yol, duyumsanabilir belirtinin mekânında yer alır. Nitekim klinik için her doğruluk, duyumsanabilir olandır (Foucault, 2006b: 151). Buna göre "insan bedeni hastalığın doğduğu ve dağıldığı yerdir. Hatları, hacimleri, yüzeyleri ve yolları, artık bildiğimiz bir coğrafyaya göre anatomik atlasla belirlenmiş olan bir mekândır. Bedenin bu görünür düzeni, tıbbi mekânlaştırma yolundan başka bir şey değildir" (Foucault, 2006b: 19). Bu durumda klinik, bedenlerin ve bakışların

kesiştiği bir mekândır. Tıbbın bedeni bir yüzey olarak gözler önüne sermesi, semptomların kendilerini dokular ve organlar yoluyla göstermesini sağlamıştır. Bu durumda şimdi "konuşan kimdir?" sorusuna verilecek yanıt "konuşan bedendir" olur. Nitekim klinik bakışın hem algılayıp hem işitmeyi salık vermesi, dili işaret eder. Bunun için Foucault'ya göre "vücudun anatomisi, sözle bakışın düzenli çarpışması içinde hastalık, görmeye ve duymaya teslim ettiği doğruluğunu, dile getirir". Buna göre "tek bir duyusu olan metin, yadsınamaz bütünü içinde ancak *iki duyuyla* oluşturulabilir: Bakan ve duyan duyular" (Foucault, 2006b: 142). Göz ve kulak: dinleyen ve konuşan bir bakıştır.

Klinik deney söz ile gösteri arasında eğreti bir denge ânını temsil eder. Buna göre görünür olan açıklanabilirdir. Görünürün açıklanabilir olana çevrilebildiği klinikte, temel bir ilkeden çok, bir gereklilik ve bir sınır vardır (Foucault, 2006b: 146). Bu anlamda klinik, "konuşan göz" olarak betimlenebilir. Bu da tıbbi bakıştır.

> Tıbbi bakış, patolojik anatominin keşfinden itibaren ikiye bölünmüş olur: Lokal ve sınırlanmış bir bakış vardır, duyu alanlarından yalnızca birini kapsayan ve görünür yüzeylerden başka bir şeyi asla incelemeyen, dokunmanın ve işitmenin sınırdaşı olan bakış. Ama bir de mutlak bakış vardır, tamamen bütünleyen, tüm algısal deneyleri oluşturan ve onlara egemen olan. Gözün, kulağın ve dokunuşun çok alt düzeyinde ortaya çıkartılan şeye, bağımsız bir birlik yapısı veren odur. Hekim tüm duyuları açık bir şekilde gözlem yaparken, bir başka göz, şeylerin temel görünürlüğüne yönelir (Foucault, 2006b: 201)

Görünür kılınmaya çalışılan, klinik bakışın uzamına dayanandır. Klinik bakışın uzamı olan bedenler ve bedenlerin yayıldığı mekânlar, tıbbın yöneldiği yeni eksendir. Bu, hastalığın izlenmesinin bir bütün olarak sağlığın izlenmesini kapsayan bir süreçtir. Tıbbi mekân toplumsal mekânla örtüşür, daha doğrusu kliniğin duvarlarını aşıp içine işler. Bakışların kesişmesi bir ağı oluştururken,

mekânın her noktası, zamanın her anında sürekli ve hareketli bir gözetim uygulayan hekimlerin katılımıyla sağlanmış olur (Foucault, 2006b: 52). Son tahlilde klinik bakış, patolojinin eksenini bireylerin bedeninden toplumun sağlığına kaydırır. Organlara bağlı olarak tespit edilen hastalıklar, bedenin bütününde değil de bir bölgesi, parçası kısaca lokal bir yerde müdahaleyi gerektirir. Ancak "bu hastalıkların önceden belirlenmiş ortak bir mekânı olmadığı için bedensel mekânda özgürce hareket eder. Bu da yer değişimlerine ve başkalaşımlara uğrayarak onu yeniden biçimlendirir" (Foucault, 2006b: 29). Bu durumda tıbbi bakışı yeni bir örgütlenme tarzına bürünür. Bu bakış **"**herhangi bir gözlemcinin bakışı değil, bir kurum tarafından desteklenen ve doğrulanan karar ve müdahale yetkisi olan hekimin bakışıdır" (Foucault, 2006b: 117). Hekimin bakışı, "hastalığın doğal mekânı" olan aileye de yönelmiştir. Ancak ailede hastalığın iyileşmesi için gösterilen özen ve verilen çaba, hekimlere devredilirken aynı biçimde görülmemektedir. Çünkü tıbbi bakış, artık sadece hastalıkların iyileştirilmesi değil ancak toplumsal uyumsuzluğa neden olan lokal ya da genel sorunlara müdahale etmeye başlar. Erken modern politika felsefesine bağlanıldığında Leviathan'daki "toplumsal beden", hukuki/politik metafor ile biyolojik gerçeklik arasında köprü kurar. Yani "toplumsal beden" artık tıbbi bir müdahale alanıdır. Dolayısıyla hekim bunun teknisyeniyken tıp da "kamu hijyeni" olmak zorundadır (Foucault 2007p: 194). Buna göre tıbbi bakış "toplumsal bedene" yönelirken patolojinin semptomlarının yayıldığı bütün yüzeyleri de kontrol eder. Böylelikle bireyin bedensel sağlığı ile "toplumsal bedenin" hijyeni medikal uzamda birleşir. Bu da tıbbi bakışın ve tıbbi söylemin üretildiği hastane mekânına taşınır. Buna göre hekimin tıbbi söylemi, politik bir amacın hizmetine girer. Kliniğin bakışı ve söylemi, toplumsal düzenin faydasına dönük olarak sağlanır. Bu da normatifin sürekli bir biçimde korunması ve sürdürülmesine yarar.

Klinikten hastaneye kayan bakış ve müdahale, kamusal hijyenin sağlandığı bir zemin yaratır. Bu, bir bütün olarak toplumun hijyenik bir göze tâbi olmasıdır: konuşan gözden düzenleyen göze. Hekimden politikacıya, sağlıktan savaşa.

2.1.3.2. Tıbbi Uzamlaştırma: Toplumun Hastaneleştirilmesi

Tarihsel anlamda hastane ile tıp arasındaki ilişki, birbirini doğuran nitelikte değildir. Deliliğin kapatıldığı ilk yer olmasında görüldüğü gibi aslında toplumsal düzeni tehdit edenlerin kapatıldığı bir mekândır. Örneğin Genel Hastane. Bu durum aslında daha da geriye götürülebilir. Örneğin Ortaçağ'da şehir yaşamının temel kurumu olan hastane, medikal bir kurum değildir. Dolayısıyla tıp aslında bir hastane mesleği olmamaktadır. Ancak bu ilişkisel bir buluştur. Özellikle on sekizinci yüzyılda "hastane-tıbbı" ya da "medikal-terapatik" bir kombinasyon doğar. Bu yüzyıldan önce hastane, yoksullara yardım eden bir kurum olduğu gibi ayırma ve dışlamanın da yeridir. Ancak on sekizinci yüzyıla kadar hastanenin ideali, hastayı iyileştirme değil toplumsal uzamı düzenleme ve yoksullar için ölüm yeridir. Hastanenin temel işlevi yardım, materyal ve ruhsal işlemlerin yapıldığı bakım ve ritüel yerleridir. Yani insanların ölmeye gittiği yerlerdir. Hatta orada çalışan personel, hastalığı iyileştirmekten ziyade kurtuluşa ermelerini sağlardı. Kısaca Roma'da ve Hıristiyanlıkta beden yerine ruhun kurtuluşu için harcanan çaba teokrasi rejimi içinde olurdu. Ancak on sekizinci yüzyılla birlikte teokrasi yerini "somatokrasi"ye bırakır. O da beden bakımı, bedensel sağlık-hastalık ve sağlık ilişkisidir (Foucault, 2007t: 142-3; Foucault, 2004: 7,10). Genel Hastanenin mirasını alan hastane, "normal ile patolojik olanın yaşam *ortamı*"dır. Bu da deliden hastaya uzanan bir kapatılma hattıdır.

Deliliğin filantropik müdahalesi, hastalara yapılan müdahaleler eklenmiştir. Artık kliniğin raslantısallığı yerini çerçevesi ve düzenleme işlevi olan

hastaneye bırakır. Hastane, arşivlemenin yapıldığı yerdir. Tıbbi ifadelerin bir araya getirildiği söylemin kesişim alanıdır. Bunu tıp söylemi adına yapan hekimdir. Bu rol, toplumsal düzenleme uzamına dayanır. Çünkü hastane, yeni bir düzenleme biçimi sağlar. Illich hastanenin on dokuzuncu yüzyılın hemen başında bir teşhis yeriyken sırasıyla bir eğitim, tedavilerin denediği bir laboratuvar ve tedavi uygulama yerine dönüştüğünü ifade eder (Illich, 2011: 108). Pedagojik bir boyuta sıçraması aynı zamanda politik bir zemine sahip olduğunu gösterir.

Hekimin pedagog rolü politik olduğu kadar yaşamsaldır. Bacon'ın belirlemesiyle hekimlerin yeni görevi, yaşamı uzatmaktır. Yani birincil öneme sahip olan sağlığın korunması ve hastalıkların tedavisine üçüncü bir boyut eklenir. O da yaşamın uzatılmasıdır (Bacon, 2016: 131-2; Illich, 2011: 123). Bu anlamıyla hekim, tıbbı Kilise'nin yerine geçirirken onun laik bir kopyasını oluşturur. "Ruhların kurtuluşuyla ilgilenen din adamları ordusuna karşılık beden sağlığıyla uğraşan bir hekimler ordusu" (Foucault, 2006b: 54) yer almaktadır. Buna göre hastalıkları sınıflandıran hekimler toplumsal örgütlenmeyi de düzenler. Bunun için toplumun ürettiği hastalıklar, yöneticilerin değer verdiği bir söylem düzenine uygun olarak ifade edilir. Örneğin "öğrenme yetersizliği", "hiperkinezi" ya da "minimal beyin disfonksiyonu" gibi (Illich, 2011: 112). Bu rolü üstlenen, hastane dolayımında varlığını sürdüren bir araç olarak psikiyatridir.

Deliliğin tarihinde toplumsal normun *arkon'*u olan psikiyatri, herhangi birinin kolaylıkla hastalıklı olduğunu iddia edebilme hakkını ve yetkisini eline geçirmiştir. Bu işleyişin yarattığı psikiyatrik aygıt, iyileştirmeyi değil ancak belli bir insan kategorisi üzerinde bir iktidarı işletmek için kurulmuştur (Foucault, 2007n: 49). Nitekim kriminologlar, psikiyatrlar ve insanın zihinsel davranışını inceleyen herkesin oynadığı rol önemli olmaya başlamaktadır. Bu nedenle siyasi iktidar yeni bir işlev edinmektedir. Bu işlev tedavi ediciliktir (Foucault 2005e:

131). Ancak tedavi edicilik hastayı iyileştirmek üzere olan bir edimden ziyade normali icat etmeye ve sürekli hâle getirmeye dönük bir çabadır.

> Tıbbi tedavi bir baskı biçimidir. Günümüzde psikiyatri 'normalliği' ve 'deliliği' kategorik olarak belirleyen kimsedir. Anti-psikiyatrinin önemi hekimin hükmünün kesinliğinden, bir bireyin akli durumuna karar verme iktidarından kuşku duymasındandır. Bir diğer soru normalleştirme iktidarını kimin uygulayacağını bilmektir. Psikolog mu? Doktor mu? Psikanalist mi? Psikiyatr mı? Bir akıl hastasının "tedavi"sini buyurma hakkı kimde olacaktır? Normal olarak, anormal kişi derken, yasadışı *ortam*dan kopmuş insan anlaşılmaktadır (Foucault, 2005e: 130).

Artık toplumu yöneten yasal yönetmelikler değil normali tesis etme çabası içinde olan ve normal ile anormal arasındaki farkı derinleştirmek üzere formülleştiren iktidardır. Örneğin yirminci yüzyılın başına dek cinsellik, cinsel davranış, cinsel sapmalar ya da anomaliler; doktorun söylemesine gerek duyulmaksızın tedaviye tâbi tutulurdu. Böylelikle cinsel anomali bir hastalık olarak düşünülmeye başlamıştır (Foucault, 2004: 12-3). Çünkü toplumun cinsellik politikasına denk düşmeyen bir söylem söz konusudur. Bu durumda hastane, gerek söylemin üretilmesi gerekse politik uzamın içinde etkinlik kazanması açısından modern toplum için hayati bir role sahiptir. Foucault "ne tıbbi bir teori ne de mimari bir yapıyla" (Foucault, 2007t: 142) hastanenin yapısının anlaşılamayacağını vurgular. Bunun yerine politik iktidarın her şeye karar verdiği bir "tıp metafiziği" (Bishop, 2009: 329) üzerine düşünmek gerekir. Bu durum tıbbın en evrensel anlamıyla kurucu ve yönetici bir misyon taşıdığını gösterir. Dünya, hastane modeline göre evrilirken yönetim de tedavi işlevi edinir. Yönetici bireyleri, toplumsal bir ortopediye uygun olarak uyarlar (Foucault, 2005e: 130). Bu durum "tıp metafiziği"nin tarihsel bir anlamı olduğunu gösterir. Bunun için Foucault "Tıp Krizi ya da Anti-Tıp Krizi" adlı konuşmasında II. Dünya Savaşı sonrasında ortaya

çıkan medikal gelişmelerin izini sürer. Özellikle üzerinde durduğu metin, "Beveridge Eylem Planı"dır.

Buna göre II. Dünya Savaşı'ndan sonra Beveridge Planı'nın yayımlanması, yaşama hakkıyla ilgili değil daha karmaşık bir hak öngörüyordu: "sağlıklı olma hakkı": sadece yaşam değil aynı zamanda sağlıklı yaşam. Bu plan vasıtasıyla devlet, sağlık hakkını üstüne alır. Aslında bu, alışıldık bir şey değildir. Çünkü yirminci yüzyılın ortalarına kadar devlet bu tasarrufu çalışma gücü, üretim kapasitesi ve askeri güç çerçevesinde ulusal fiziğin sürekliliğini korumak adına kullanır. Ancak ondan sonra ırkçı olmamak kaydıyla devlet tıbbının hedefleri, en azından ulusaldı. Diğer taraftan bu planla birlikte sağlık, devletin hizmetine değil de onun ilgi nesnesine dönüşür. Daha çok bireylerin faydası öne çıkar. Yani "kişinin sağlıklı olarak bedenini sürdürme hakkı", devletin bir etkinliğine dönüşür. Formülleştirilirse "devletin hizmetinde sağlıklı birey" kavramı yerini "sağlıklı bireyler için devlet" kavramına bırakır. Bununla birlikte sağlık, devletin makro-ekonomik hesabına girer (Foucault, 2004: 6).

Bu gelişme, sağlık ile iktidarın ufuklarını tam anlamıyla birleştiren bir uzam kazanır. Artık sağlıkla ilgili olan bir şey aynı zamanda toplumsal düzenle ilgili bir şeye dönüşür. Medikal bir söylemin taşındığı zemin aynı zamanda politik bir çerçeveye kavuşur. Sağlık, tıbbi tedavinin bir nesnesine dönüşür. Tıbbi tedavi hastalıktan öte, bütün yaşamı kuşatan bir ilişki tarzına dönüşür. Örneğin temiz su, konut koşulları, kentsel yaşam biçimleri gibi düzenlemeler, tıbbın müdahil olduğu ancak hastalıkla ilgili olmayan şeylerdir. Tıp bugün hastanın istekleri ya da hastalığın ortaya çıkmasından öte, otoriteryen bir iktidar vasıtasıyla normalleşme işlevlerini sağlar (Foucault, 2004: 13). Bu durumda tıp, iki durumu en uygun anlatan sözcük olarak Almanca *Staatsmedizin,* düzenleyici ve şekillendirici bir sosyal otorite; hava, su, yapı, arazi, kanalizasyon gibi hastalıktan farklı olan

alanlarda görülen bir müdahale alanı; bilgilerin kaydedildiği, toplandığı ve istatistiksel karşılaştırmanın yapıldığı medikal yönetimin mekanizmasına dâhil olan alan olarak hastane (Foucault, 2004: 13) gibi geniş bir skalada örgütlenmiştir. Her biçimiyle toplumsal düzenlemelerin sürekliliği için yeniden tanımlanan normal, bunu patolojik olana borçludur. Bununla baş etmenin en kestirme yolu bu ikiliğin söylemsel biçimlerde üretilmesi ve uzamsallaştırılmasıdır. Nitekim "kanser" gibi bir hastalığın bir zaman hastalığından ziyade bir "yer" hastalığı ya da patolojisi olması, patolojik olanın uzamsal biçimine göndermede bulunur. Bunun için Susan Sontag'ın da işaret ettiği gibi kanserin başlıca metaforları, topografiye göndermede bulunur. Örneğin kanser "yayılır", "üreyerek çoğalır", "yayılmıştır"; tümörler cerrahi yolla "kesilip çıkarılır" gibi (Sontag, 2015a: 25).

Buna göre kanser gibi bir hastalıkla mücadele aynı zamanda devletin hem söylem uzamına hem de mücadele pratiğine girer. Bu durum üretken bir dil yerine savaş diline yaslanır. Buna göre kanser gibi bir hastalıkla mücadele iktisadi bir dilden ziyade savaş diline daha yakındır. Örneğin:

> Kanserli hücreler basitçe çoğalmaz, onlar 'istilacı'dırlar. Kanserli hücreler, tümörün ilk doğduğu yerden yola çıkıp vücudun uzak bölgelerinde, var oldukları farz edilen fakat henüz yerleri saptanmayan küçük ileri karakolları [*mikrometaztaslar*] "sömürgeleştirirler". Vücudun "savunma hatları"nın kendi kan tedarikini sağlayan ve milyarlarca yıkıcı hücreden müteşekkil bir tümörü yok edebilecek ölçüde kuvvetli olmasına çok ender rastlanır. Cerrahi müdahale ne kadar "radikal" olursa olsun, vücut manzarasında ne kadar çok "tarama" yapılırsa yapılsın, çoğu duraklama geçicidir; gelecekte olması beklenen şey, "tümör istilası"nın devam etmesi, haydut hücrelerin yeniden gruplanıp toparlanarak organizmaya karşı yeni bir saldırıya geçmeleridir. Tedavinin de askeri bir havası vardır. Radyoterapi, hava savaşından alınan metaforlara başvurur; hastalar toksik ışınlarla "bombardımana tutulur". Kemoterapi de zehirlere başvurarak kimyasal savaş rehberi edinmiştir. Tedavi, kanserli hücreleri "öldürme"yi hedefler (Sontag, 2015a: 76-7).

Askeri ifadelerin etkileyiciliği, onun devlet aygıtlarıyla aynı düzlemde düşünülmesidir. "Kökünü kurutmak", "yok etmek", "bitirmek" gibi yaratıcı olmayan sözcüklerin dolaşıma sokulması, politik söylemin tıpla olan evliliğinin bir ürünüdür. Buna göre Canguilhem'in "hastalığın organizmayla anlaşılması" ile "toplumsal beden" metaforu birleşirken, tekil bedenlerin varlıklarını sürdürmelerine engel olamamaktadır. Buna göre bir zamanlar Hobbes'un Leviathan'ında görüldüğü gibi, toplumsal bedenin uzamı aslında egemenin bedeniyle birleşir. Bunun için organizmayı her türlü hastalıktan kurtarma, aynı zamanda hukuki [egemenlik] söylemi devreye sokma anlamına gelir. Delilerin yoksullar, evsizler, eşcinsellerle kapatılması toplumsal bedenin homojen yapısını korumak için yalnızca akıl sağlığı değil aynı zamanda bedensel birtakım hijyen kaygılarının olduğunu gösterir. Ancak artık hijyen, egemenlikten sonra yeni tarz yönetim anlayışıyla biyolojik bir tekilliğe indirgenir. Bireyin bedenselliği, *ortam*ın vazgeçilmez bir değerine dönüşür. Bu misyonu yüklenen ise hastanedir.

Egemenin merkezi yerini alan; hastanenin kapısı, bahçesi ve merkezi konumlanışıdır. Böylelikle hastanenin konumu, iktidar sisteminin dönüşümünü, meydana gelen her şeyi olabildiğince kayıt altına alan sürekli bir organizasyonu, doktorun deneyimleri ve kaydettikleri başka biçimlerde düzenlemesini ve yönetmesini gösterir (Foucault, 2007t: 149-151). Bu durumda hastane, bilginin ve bedenlerin dolaştığı politik bir alandır. Son kertede "modern klinik tıbbın hâkim bakışı, totalleştirici ya da evrenselleştirici değil ancak bireyselleştiricidir" (Downing, 2008: 37).

Tıp, egemen ile birey arasında bir aralıktır. Ancak kısmen egemenin yerini alır. Nitekim Platon'un idealarını düzenleyen mimar *Demiurgos* gibi tıp da birey ile egemenlik arasındaki düzenlemeyi sağlar. Tıp bedenleri, ölümleri ve hastalıkları kontrol altına alır. Buna göre tıbbın metafiziği, "Aristoteles'in fail

nedenine" (Bishop, 2009: 347) dek uzatılabilir. Bu anlamda Foucault'da tıbbın metafiziğini ve zaman-mekânla ilişkisini inceleyen Jeffrey Bishop, yaşamlarımızı şekillendiren mekanizmanın "biyopsikososyospiritüel tıp" (Bishop, 2009: 346) olarak formülleştirir. Hepsini içine alan tıp, epistemik kuruluşun uzandığı son aşamadır.

Sonuç olarak arşiv, *epistem*enin ve söylemin bir coğrafya kazanmasına yol açmıştır. Bu, hastane ve tımarhaneden toplumsal düzleme yayılmıştır. Süreksizlikler, kopuşlar, eksiltmeler ve çoğalmalar arşivlenmiş ve pozitif bir çerçeveye sokulmuştur. Bu, normal ile anormal arasındaki sınırın kaynağı olmuştur. Dağılımı ise, kapatılma biçimindedir. Bu durumda deliliğin arşivlenmesi, normalin kurulmasının yolunu açar. Son kertede bakış, bedene yönelmiştir. Bu rejime Foucault "somatokrasi" demektedir. Beden, epistemenin düzeninde söylemsel olanın alanında işletilmektedir. Ancak Klasik Çağdan sonra *taxinomia*nın işlevinin ortadan kaldırılması, bedeni politik-etik yaşamın gövdesine yerleşmiştir. Böylelikle beden, sadece yaşayan bir şey değil aynı zamanda her organının farklı niteliklere göre işlediği bir organizma olmak suretiyle, Cuvier, Bichat ve Canguilhem'in katkılarıyla, canlıları yeniden formüle etmesi sayesindedir. Buna göre onlar organların işlevini, dokuların yapısını ve canlıların yaşamını; verili ve mutlak bir bilgi düzeninden kurtarıp göreli bir statüye kavuşturmuşlardır. Yaşam koşullarının yani *ortam*ın önemini ortaya koymuşlardır. Buna göre organik ile inorganik; normal ile patolojik bir aradadır. Bununla, canlıların yaşam *ortam*ı artık tablonun çerçevesinin dışına taşıp kendine yeni mekânlar inşâ etmeye başlar. Bu da sürekli sapma, kayma, dönüşme ve yenilenmelere yol açar. Bu belirsizliğin kontrol altına alınması; bedenin, klinik bakışla sürekli görüntülenmesini ve izlenmesini gerektirir. Buna göre klinik bakışın yöneldiği beden iki biçimdedir. İlki, bir mekân gibi işlemesi; diğeriyse,

mekânda düzenlenmesidir. İlki tıbbi, ikincisi askeri bir niteliğe sahiptir; yani disiplinerdir. Ancak ikisinin ufku, toplumsal bedenin düzenlenmesi için toplumsal bedene biriken hastalıkların ya da arızaların elenmesinde birleşir. Buna göre oluşan biyolojik söylem, tıp kurumu vasıtasıyla bir iktidar uzamını yaratır. Bu da toplumsal uzamın tıplaştırmasını ya da yurttaşların tıbbi uzama göre yerleştirilmesini sağlar. Son kertede tıplaştırma, "toplumsal ortopedi" adına bedenler üzerine işler. Böylece insan bilimlerinin arkeolojik kazılarından çıkan sonuç biçimsel, nesnel ve tarih-dışı olarak kurulan modern öznenin içsel ve dışsal boyutlarını gösterir. Modern öznenin normal ve sağlıklı birey olarak kurulması, patolojik ve anormalden türetilmiş bir biçimde olmuştur. Bu da iktidarın kurulma düzeneğiyle ilgilidir. Bu, medikal iktidardan geçer. Bu durumda yaşamın topolojisinin işleyişine bakıldığında "iktidarın yeri nerededir?" sorusunun yanında "iktidar nereden kurulur? yanıtı medikal iktidardan geçiyor olması gerekir. Bu, yaşamı düzenlemeyi söylemsel bir biçimde kurar. Kısaca medikal iktidar [tıp da denilebilir], delilikle ilgili söylemi başta olmak üzere bedenle ilgili hak ve yetkisi konusunda özerkliğini ilan etse de *hukuki söylem*den kendini sıyıramamaktadır. Hatta *yarı-hukuki* bir statüye sahip olduğu bile söylenebilir. Bu statünün gereği, bedenler üzerine işleyen bir teknik ile bu bedenlerin kentlerde dağılması ve düzenlenmesidir. Bu da iktidarın disipliner ve kontrol tertibatına dayanır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. KAPATILMANIN DÜZENİ

Kapatılma rolü taşıyan *episteme* ve onun söylem düzeni, bilginin üretilmesini ve işletilmesini sağlar. Özellikle normal ile anormal arasındaki ilişkiyi ve sınırı belirleyen; bunu örgütleyen ve yeniden üretilmesine vesile olan düzendir. Ancak söylem düzeninin sürekliliğini sağlamak için, örneğin normal ile anormali belirginleştirmek gibi, söylemin taşıdığı bilgi düzeneğinin aynı zamanda koruyucu olmak kaydıyla bir forma kavuşturulması gerekir. Bu form iktidardır; yani bilgi ile birlikte düşünülebilecek bir iktidar. Olumsal değildir. Çizgiler çizer. İnşâ edilmiştir. Engel koyar ve kaldırır. Kendine uygun konumlandırmayı sağlar. Örneğin öznenin yitimi ve üretilmesini sağlar ki bunu, kapatılmanın inceltilmiş biçimi ve iktidarın bedenleri üretme aracı olan disiplin yoluyla sağlar. Bunun için Foucault, Canguilhem'in bilgiyle ilgili 'doğru çizgide olma' önerisinin yeni bir düzene kavuşmasını önerdiği yolu izler. Buna göre "vahşi bir dış-mekânın içinde doğruyu söylemek her zaman mümkündür; ama doğru çizgide olmanın tek yolu söylemlerin harekete geçirildiği bir 'zaptiye'nin kurallarına uymaktır" (Foucault, 1995: 21). Çünkü "disiplin, söylemin üretimindeki bir denetim ilkesidir. Kuralların sürekli olarak yeniden güncelleştirilmesi şeklindeki bir kimliğin yardımıyla söylemin sınırlarını sağlar (Foucault, 1995: 21).

Disiplin, gerek söylem düzeninin dayandığı arkeolojiyi gerekse söylemsel olmayan bedenlerin dayandığı jeneolojiyi kesen bir kavramdır. Örneğin biyoloji söylemi yaşamla ilgili bütün ifadeleri çerçeveleyerek kuşatan bir disiplindir. Diğer taraftan bedenlerin politik biçimlerde şekillenmesi ve düzenlenmesi, disiplin

sistemini bir araya getiren araçların toplamıyla sağlanır. Bu da merkezde hapishane olmak üzere kışla, okul, kamp ve atölye gibi mekânlarla sağlanarak toplumsal düzenin yüzeyine yayılır. Ancak disiplinin ürettiği bedenler ve şeyler, toplumsal düzene üretken bir düzeyde yansır. Bir ağacın sabitlenmesindeki faydalılık gibi, kamusal düzen için bedenler üzerine izlenen politika da "toplumsal ortopedi" olarak tanımlanır. Medikal iktidarın üstlendiği bu durum, merkezine yaşamı yerleştirir. Buna biyoiktidar denilmektedir.

Biyoiktidar, "yaşam üzerine politika"dır. Bu, bireylerin bedenleriyle ilgilidir. Bireylerin bedenleri ve şeyleri yönetme rejimi, bir nüfus politikası ekseninde şekillenir. Bu da biyopolitikadır. Disiplin uzamının yayılımı, kentin düzenlenmesini beraberinde getirir. Bu, Panoptikon yardımıyla olur. Yani disiplinden kontrole geçiş, panoptik form vasıtasıyla kentlerin düzenlenmesini sağlar. Bunun yanında canlıların ve şeylerin yönetimi, bir mekânın gözetlenmesiyle sağlanır. Bu durum aile, çocuk ve biyografi olmak üzere toplumun en küçük katmanlarına dek uzanır. Kısaca disiplinin çerçeveleme özelliği bedenlerin ve kentlerin mekânsal düzenleniş biçimleri için üretken bir zemin oluşturmuştur. Bu, iktidarın kuruluşunda ölüm yerine yaşamı düzenleyen bir tertibatın ürünüdür.

Böylelikle bu bölümün ilerleyişi, iktidarın kurulmasında etkili olan disiplin, Panoptikon ve nüfus şeklinde olacaktır. Buna göre iktidar: bir toprağın sınırları içerisinde uygulanan hükümranlık; bireylerin bedenleri üzerinde uygulanan disiplin ve de nüfus üzerine uygulanan güvenlik olmak üzere üç biçimde işler (Foucault, 2013: 12). Bu anlamda mekân sorununun geldiği son nokta güvenlik ve kontroldür. Bu durum *ortam* kavramının düzenlenişiyle uyumludur. Buna göre iktidar, bir *ortam* sorunsalına dönüşür. Buradan türeyen iktidar ilişkilerinin işleyişi ise, kendiliğinden veya doğal değil ancak ilişkisel ve eş

zamanlıdır. Buna uygun sorular şunlar olmalıdır: mekân sorunsalı bağlamında, kapatılmanın düzeninde yaşam nasıl düzenlenir? Bunun yanında hatta daha önemlisi iktidar nasıl işlemekte ve mekânda nasıl mesafe kat etmektedir?

3.1. İKTİDARIN KURULUŞU

Yalın biçimiyle güç, bir potansiyellik iken iktidar [Potestas] bu potansiyelliği yöneten bir uzama ve etkinliğe sahiptir. Buna karşın güç ve hiyerarşi ilişkisini irdeleyen Max Weber için egemenlik "belli içerikteki bir buyruğa boyun eğmeye hazır belli kişilerin bulunma olasılığı" (2014: 96) anlamına gelir. Ancak egemenlik daha karmaşıktır. Buna göre egemenliği kabaca iki biçimde düşünmek mümkündür. İlki, zor rejimi olması iken diğeri, otorite biçimindedir. Foucault, zora dayalı rejimin, geleneksel yani modern öncesi anlayışın temel formu olduğunu ileri sürer. Bunun taşıdığı iktidar, egemen ile öznesi arasında işleyen asimetrik bir ilişkidir. Taşınır ve taşınmaz her şeye el koyar. İkincisi, egemen, her zaman bir önceliğe dayanır. Bu öncelik tanrısal hak ya da zafer; sadakat ya da teslimiyet; doğuştan ya da kan hakkıdır. Egemenliğin üçüncü yanı şiddet ve savaştır. Egemenlik ilişkileri *izotopik* değildir. Yani birbirleriyle iç içe geçmiş, karmaşık bir yapıya sahipler. Bu, sınıflandırmanın değil farklılaşmanın sürekli ilişkileridir (Foucault, 2006c: 42-3).

Zora dayanan iktidar rejimi meşruiyetini, şiddet yoluyla kazanır. Yaşamını tehlikeye atıp ayakta kalan ve bunun neticesinde yöneten Hegel'in "Efendi"si gibidir. Tanrısal yasaya dayanır, buyurur. "Köle" de "Efendi"nin otoritesini kabul eder. Bu anlamda "otoriteye dayanan egemenlik, duygusuz bir alışkanlıktan rasyonel değerlendirmeye dek buyruğa farklı güdülerle uyulmasına dayanır. Burada ayırt edici ölçüt, düşük düzeyde bile olsa, belli ölçüde gönüllü uyumdur" (Weber, 321). Bu uymanın göstergesi, egemenin yani kralın kafası ve kılıcıdır.

Dayanağı ise, [Tanrısal] yasadır. Bunun için ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Yasa, yaşam ve ölüm üzerine karar verme hakkı ve yetkisine sahiptir. Teknik olarak, Roma aile reislerinin çocuklarının ve kölelerinin yaşamları üzerindeki tasarrufu için verilen bir hak olan *patria potestas*'tır. Buna göre baba, onlara yaşamlarını bahşettiği gibi geri alma hakkına da sahiptir (Foucault, 2010: 99). Dikkat çekici olan nokta, Latince "toprak", "ülke" anlamlarına gelen *patria*dır. *Patria potestas* yaygın olarak "babanın yasası", "babanın yetkisi", "babanın gücü" şeklinde karşılık bulsa da nihayetinde dayandığı nokta alan, arazi, ülke kısaca topraktır. Nitekim burada toprak meselesi çok önemli bir yer tutar.

Toprak egemenliği, fetih politikalarının bir gereği olduğu gibi yayılmanın da gerekçesidir. Özellikle toprak ve nüfus sorunsalına dikkat çeken Foucault, hükümranlığın bir toprağın sınırları içinde uygulanan bir yönetim yaklaşımı olduğunu ifade eder (Foucault, 2013: 12). Toprağın geometrisi, iktidarın düzenlemesine dayanır. Toprak odaklı yönetim, yalnızca imparatorluk döneminin değil aynı zamanda modern devlet fikrinin ilk ortaya atıldığı zamanlarda; örneğin Niccolò Machiavelli'de de görülür. Modern politika felsefesinin temel metinlerinden olan *Prens*'i kaleme alır. Burada Machiavelli, İtalya'nın toprak bütünlüğünün sağlanması için *Prens'*e çağrıda bulunur. Bu, hem *Prens* hem de ona tâbi olanlar için toprak temelinde bir düzen arzusudur. Ancak Foucault, Machiavelli'nin politik düşünce için modernlik alanını açtığını kabul etmez. Bunun yerine Machiavelli, hükümranın ve toprağının emniyeti için çabalar. Ancak bu durum her ne kadar modern iktidar anlayışıyla dönüştürülse de toprağın önemini kaybetmediği açıktır. Machiavelli ile ilgili olarak ele alınması gereken bir diğer nokta, siyasal uzamın çerçevesinin kapatılmamasıdır. Ona göre "dünya işlerinin yönetiminde yazgı yarı yarıyadır". Hatta "yazgı taştığı zaman her şeyi alt üst eder" (Machiavelli, 2010: 94). Buna göre siyasal uzamın içine dâhil edilen

raslantısallık, aynı zamanda düzende kaotik alanlara olanak sağlar. Bu da keyfiyeti doğurur.

Ancak, Thomas Hobbes'un Leviathan ile eşitlik temelinde kurulan bir düzen, herkesin dâhil olabildiği bir sözleşmeyi gerektirir. Çünkü "sözleşme, karşılıklı hak devridir" (Hobbes, 2012: 106). Bunun güvencesi kralın kılıcıdır. Bunun için Hobbes "Leviathan" ile insanlarla dolu bir bedeni ve elinde kılıcı olan bir devi resmeder. Resmedilen egemendir. Hayat ve hareket veren ise, kamusal ruhtur. Bu ruhun bitmesi, modern siyaset düşüncesine göre, yönetimin olanaksızlaşmasına neden olur (Hobbes, 2012: 249). Politik beden ya da hareketli bir evrene karşı duran bir kütle olarak modern politik uzam olan Leviathan, hakların devredildiği kapalı, doğal yasaya dayanan, zorunlu bir bütünlüktür. Bu anlamda Hobbes Tanrı-Doğa ilişkisinin yerine Egemen-Leviathan'ı yerleştirir. Bu vesileyle "vaad", "bağış", "ahit", "sözleşme", "yasa", "vahiy", "egemenin mutlaklığı" ve daha birçok kavram, teolojik alandan seküler politikaya uyarlanır. Bunu pekiştirmek adına Carl Schmitt, modern devlet kuramına ait önemli kavramların seküler teoloji kavramları olduğunu iddia eder. Yani bu kavramlar, teolojiden modern devlet kuramına uyarlanmıştır ki bunlar "olağanüstü hal" ile "mucize benzerliği" gibi öğelerdir (2010: 41). Ancak Hobbes'un teolojik olandan seküler olana dönüştürdüğü kavramlar, Galileocu ve Newtoncu evren tasarımına da uygundur. Leviathan için kalp, yaya; sinirler çok sayıdaki yaylara; eklemler çarklara benzer. Egemenlik gövdeye canlılık ve hareket veren yapay bir ruh olduğu için yargıçlar yapay eklemler; eklem ve organa kendi görevini yaptıran ödül ve ceza; doğal gövdede aynı işi yapan sinirler; tek tek organların servet ve zenginlikleriyse kuvvettir. Halkın esenliği ilk görev iken hukukçular hafızası, adalet ve yasalar yapay bir akıl ve iradesi; uyum sağlık; nifak hastalık; iç savaş ise

ölümdür. “Bu siyasi varlığı en başta kuran, bir araya getiren ve birleştiren sözleşmelerdir” (Hobbes, 2012: 17).

Barışı ve huzuru amaçlayan ve tarihsel bir zorunluluk olarak gören Hobbes, bir taraftan bedenlerin sürekliliğini savunurken diğer taraftan ölümün varlığı ve kılıcın gücünden bahseder. Özellikle “ölüm”, “korku”, “öç” gibi negatif etkenler, sözleşmenin dayanağıdır. Buna göre: “Korkuyla yapılan sözleşmeler geçerlidir”, “Birinin kendini korumamak için yaptığı sözleşme geçersizdir”, “Bir insan ben şöyle veya şöyle yapmazsam, beni öldürün şeklinde bir ahit yapabilir” (2012: 111) gibi durumlar, egemenin yaptığı hiçbir şeyi haksız ve adaletsiz kılmamaktadır. Buna göre devletlerde bir uyruğun egemen gücün emriyle öldürülmesi, herhangi bir haksızlık taşımamaktadır (Hobbes, 2012: 165). Çünkü devlet, bireysel güvenliği korur. Bunu korumak için de gerektiğinde öldürebilir. Sözleşmenin belki de en sevimsiz tarafı egemene mutlak boyun eğiş ve ölümün bir araç olarak kullanılmasıdır. Nitekim Foucault sözleşmenin dayandığı yasanın silahsız kalmadığını ve bunun da ölüm olduğunu söyler. Bunu mutlak tehditle yapar. Çünkü yasa, her zaman kılıçtan dem vurur. Ancak yaşam sorumluluğunu yüklenmiş bir iktidar, egemenlik alanında ölümü öne sürmekten ziyade değer ve yararlılık alanında yaşamı dağıtması gerekir (Foucault, 2010: 106).

Bu durum Hobbes için daha inceltilmiş bir biçimde geçerli olsa da iktidarın altında ölüm, bir egemen otoriteden [Tanrı] diğerine [Kral] geçen bir ritüel olarak işler. Egemen, iktidarın bir ifade biçimini ve gücünü gösterme ihtiyacı duyduğunda, halkın gözü önünde bu ritüel yerine getirilirdi. Bunun için Damiens’in seremonik işkencesi, egemenin gücünü pekiştirmek adına yapılmıştır. Bu durumda egemen, kendini kamusal alanda düzenlediği gibi zenginlikler, hizmet, emek ve ürünler üzerine hak sahibi olduğu iddiası taşır. Yani egemenin yaşam üzerindeki iktidarı yalnızca onu ele geçirmek, sonlandırmak,

yoksunlaştırmak, mahkûm etmek ve yalnız bırakmaktır. Kısaca "egemenin amacı, yaşamla ilgili düzenleme ve kontrol etme yerine onu eksiltmedir" (Taylor, 2011: 42). Bu, genel anlamda iktidarın sahibi olan egemenle ilgilidir. Egemenin yaşam ve ölüm hakkını elinde bulundurması ve kullanma yetkisine sahip olması, kralın başının kesilmesinden sonra kamu düzeninin uzamına dağılır. Böylece iktidar, halkın faydasına dönük bir biçimde işlemeye başlar. Bunun yolu da, Foucault'nun yaptığı gibi, ölüm temasının yerine yaşamı merkeze taşımaktır. İktidarın meşruiyeti, onların yaşamlarını daha nitelikli bir hâle getirmeye dayanır. Bunun için meşruiyeti, Foucault'nun siyaset felsefesini inceleyen Mark Kelly'ye göre, "ne Locke'un doğa yasasında, ne Hobbes'un toplumsal amaçsallığında, ne Marxizm'in gelmekte olan toplumunda, ne Rousseau ve Fourier'in kaybedilen özgürlüğünde ne de Habermas'ın ideal konuşma düzeninde bulur" (Kelly, 2009: 131). Kısaca Foucault'nun formülasyonu diğerlerinden farklıdır. En başta ayrıştığı görüş de egemen-hukuksal iktidardır.

Hobbes'un Tanrısal tahayyülüne dayanan sözleşme ve devlet fikrinin kurgusal iktidarı, egemenin yasasına dayanır. Birinci öncelik, bedenlerin esenliğinden ziyade yasanın selametidir. Çünkü yasa, bir sınır çizer. Sınırın ihlali ölümle eşdeğerdedir. İktidarın simgesi olan tiran Kreon'dan bu yana süregelen ve yasa temelli olan iktidar, Hobbes'ta da varlığını sürdürür. Bunun en önemli göstergesi egemenin ağzından çıkan emirdir. Sözlü ya da yazılı olması fark etmez. Ancak taşa kazınmış gibidir. Sınır çizer, ayrıştırır ve ortadan kaldırır. Sadece üretici olması kaydıyla, yaşamı ve daha iyi bir yaşamı hedeflemelidir. Ancak Foucault'nun hükümranlık olarak altını çizdiği "Genel Hastane" pratiğinde görülen "mutlak iktidarın keyfi hapsetmelere başvurması" (Foucault, 1984b: 124) sorunsalı yaşamı, canlılığı ve bedenleri ele geçiren bir şeydir. Ancak yaşamı ele geçirme, onu üretmeyi ve güçlendirmeyi değil egemenliğinin sınırları içine

yerleştirmeyi ve onun üzerinde karar verme hakkına sahip olmayı gerektirir. Bu, yaşamı ayrıcalıklı olmayan bir biçime yerleştirir. Buna karşın Foucault'nun iktidar anlayışı, yaşam temelli nitelikte olup üretkendir. Çünkü artık iktidar, üzerinde tasarrufta bulunacağı en uç hak, ölüm ve onun hukuksal özneleri değil ancak daha ziyade canlı varlıklarla muhatap olacaktır. Bu nedenle Foucault'nun iktidar tarzı, canlılar ve onların *ortam*ı ile ilgilidir. Bu tarz iktidar "öldürme tehdidinden çok yaşam sorumluluğunu yüklenir" (Foucault, 2010: 106).

Aslında bu sorumluluğu ilk taşıyan yine Hobbes olsa da ölümün ve negatifliğin yoğunluğunu azaltan Spinoza olmuştur. Felsefesinin dayandığı içkinlik düzlemi, *conatus*'a yaslanır. Buna göre teleolojik bir yaklaşımla iyiyi amaçlaması yerine kendi varlığını sürdürme çabası[29] olan *conatus*'u önerir. Buna göre *conatus* ya da güç, Etika'da bazen arzu, iştah, sevinç, neşe biçiminde de geçer. Yine bu sözcükler *conatus*'u işaret ederler. Ya da *Sevinç*, *Arzu*'nun bir uzantısı olarak kabul edilir. Örneğin "*Arzu,* insanın özüdür" yani "insanın kendi varlığında devam etmek için yaptığı çaba"dır. *Sevinçt*en doğan bir arzu, öyleyse, bir sevincin duygulanışı ile tamamlanmış ya da arttırılmıştır (*E*IV-ö.18, kanıtlama). *Arzu*nun azalması *Keder* duygulanışının oluşmasına neden olur. Bu karşıtlık içinde *Sevinç* denilince, ruhu daha büyük bir yetkinliğe geçiren tutku anlaşılırken; *Keder* denilince de ruhu daha az yetkin kılan tutku anlaşılmalıdır. Keder duygulanışları olan kin, korku, nefret ile Sevinç duygulanışları olan haz, neşe gibi duygulanışlar; *conatus*un yetkinliğini azaltır veya arttırırlar. Buna göre Keder duygulanışlarıyla beslenen bir kültürün, politik teolojinin etkisinde kalması söz konusuyken; Sevinç duygulanışlarıyla seküler/yaşamsal bir *conatus* deneyimi

[29] Kendi kendisini korumak için çaba, erdemin ilk ve biricik köküdür. Zira bundan önce gelen başka hiçbir ilke tasarlanamaz ve o olmadan hiçbir erdem kavranmış değildir (*E* IV-ö.22, sonuç)

oluşur. Keder duygulanışı, insanlar üzerinde iktidar tutkusunu beraberinde taşırken; Sevinç duygulanışı kudret [güç] ile yani *conatus*'un etkinliğiyle.

Diğer taraftan Locke'un "mülkiyet-beden" (Locke, 2003: 112) ikiliği de yaşamın salt pozitifliğini vurgular. Bu durum Aristoteles'ten beri gelen "politik hayvan" düşüncesini farklı bir mecraya yöneltmiştir. Buna göre Foucault'nun politikaya yaşam adına müdahalesiyle "politik hayvan" sorunsalı "biyolojik modernlik eşiğiyle" yerini "bir canlı varlık olarak yaşamını kendi siyaseti dâhilinde söz konusu eden bir hayvana" bırakır (Foucault, 2010: 106). Bu durumda biyolojinin öne geçmeye başladığı bir düzeyde, canlı ya da yaşam merkezli bir iktidar, ölümü uzamından uzaklaştırdığı için pozitif ve olumsal bir boyuta geçer. Böylelikle, Canguilhem, Cuvier ve Bichat'da da görüldüğü gibi, yaşam *ortamı*nı tehdit eden her şey iktidarın işleyişini de tehdit eder. Bunun için yaşamın uzamı olan beden ve içinde şekillendiği çevre, bu iktidarın yoğunlaştığı uzamdır. Bu da medikal bir uzamdır. Nesnesi ise canlılık, yaşam ve bedendir.

İktidar [ya da buna artık *medikal iktidar* denilmelidir] beden üzerine işler. Bu, "kralın bedeninden ayrılan tekil bedenlerdir". Çünkü kralın bedeni bir metafordan ziyade siyasi bir gerçekliktir. "Kralın fiziksel varlığı monarşi için gereklidir. Ancak cumhuriyetin böyle bir bedeni yoktur. Yalnızca metaforik düzeyde bir bedene sahiptir". O da toplumsal bedendir. Bu, istençlerin evrenselliğiyle oluşturulur. "Onu ortaya çıkaran konsensüs değil, bireylerin bedenleri üzerindeki iktidarın maddiliğidir" (Foucault, 2007f: 39). Bu maddiliğin medikal işleyişi şöyledir:

> Monarkın bedensel bütünlüğünün yeniden canlandırıldığı ritüeller yerine, hastaların ortadan kaldırılması, bulaşıcı hastalıkların kontrol edilmesi, suçluların dışlanması gibi tedavi yolları, reçeteler uygulanacaktır. İşkence yoluyla ortadan kaldırmanın yerini de mikropsuzlaştırma yöntemleri almıştır: Kriminoloji, soyarıtımı, soysuzlaşmış olanların ayrı tutulması (Foucault, 2007f: 39).

Medikal iktidar, bedenin sıhhatini hedeflerken aynı zamanda onu yeniden üretir. O nedenle inceltme teknikleri uygular. Yukarıdan aşağıya doğru işleyen hiyerarşik örgütlenmenin yerini birlikte işleyen, üretken bir düzen alır. Buna "yönetimsellik [gouvernementalité]" adı verilir.

Michael Hardt ve Antonio Negri, "İmparatorluk" yapıtlarının temel kavramlarından biri olan yönetimselliği, toplumsal alan üzerindeki tek komuta noktasının aşkınlığı anlamındaki egemenliğin yerine toplumun bütününde işleyen "genel disiplin ekonomisi" anlamına geldiğini vurgular. Buradaki geçiş, düzenleyicidir. Buna göre disiplin düzenlemeleri, Klasik Çağda başlamasına rağmen modern dönemle birlikte bunun disiplinci diyagramı, yönetim diyagramına dönüşür (Hardt&Negri, 2001: 110). Foucault bu durumu, "toplumun devletleştirilmesi değil, daha ziyade devletin yönetimselleştirilmesi" (2013: 98) olarak tanımlar. Buna göre hukuki-söylemsel iktidar yerini "disipliner iktidar" ile "biyoiktidar"a bırakır. Hukuki-söylemsel iktidar, "Genel Hastane" de görüldüğü biçimiyle, "negatif", "yasaya dayanan", "yasaklarla işleyen", "sansür mantığıyla işleyen" ve de "evrensel, tek biçimli" olandır. Bu, bütün kararları alan "makro-yapılar" ile ilgilidir (Lynch, 2011: 16). Örneğin çıkarılan yasayla birçok Avrupa ülkesinde kurulan hastanelerin toplumsal uzamı yeniden düzenlemesi, makro düzeydedir. Ancak disipliner iktidar, "kılcal müdahaleler" ile biyoiktidar ve biyopolitikayı doğurmuştur.

Biyoiktidar, "mikro pratikler" yani "kılcal müdahaleler" ile uğraşır. Hukuki-söylemsel iktidar yerini, "bir faile veya kaynağa gönderme yapmaksızın güç ilişkileri adına iktidar ilişkilerine" (Lynch, 2011: 20) yaslayan biyoiktidara bırakır. İçkin biçiminde işler. Herhangi aşkınsal bir göndermede bulunmaz. Kısaca biyoiktidar, yasalar yoluyla değil ancak normlar yoluyla bedenlere ulaşır.

Bu, şiddetin tehdidi ya da edimleri yoluyla değil ancak öznelere içkindir. Çünkü bir güç tarafından yerleştirilmekten ziyade bütün topluma dağılmış biçimdedir (Taylor, 2011: 43). Bunun yanında tekilleri içkinlik düzleminde ve jeolojik bir tonda sorunsallaştıran Deleuze'e göre Foucault'da iktidar, "aşkın bir bütünselleştirme olmaksızın alanının içkinliği, global bir merkezileşme olmaksızın çizgisinin sürekliliği, ayrık bir totalizasyon olmaksızın segmentlerinin komşuluğudur" (Deleuze, 2013: 47).

İktidar, bir yerde derinleşen mülkiyet değil ancak bir stratejidir. Yani "egemenlik etkilerini sahiplenmeden ziyade düzenlemelere, manevralara, taktiklere, tekniklere, işleyişlere yaslanır. Elde tutma bir ayrıcalık değildir. Daha ziyade her zaman gergin, her zaman faaliyet halinde olan bir ilişkiler ağının keşfedilmesini gerektirir" (Foucault, 2006a: 64). Buna koşut olarak Deleuze'e göre "iktidarın özü yoktur, işletimseldir; sıfat değildir, ilişkidir". Yani kısaca "iktidar ilişkisi, her ikisi de belli tekillikler teşkil ettiğinden, hükmedenlerden olduğu kadar hükmedilenlerden de geçen güçler arasındaki ilişkiler bütünüdür" (Deleuze, 2013: 47).

İktidar ilişkileri tarafından ele geçirilmiş birey, "verili bir varlık değildir. Kimliği ve karakteristiğiyle birey, bir iktidar ilişkisinin bedenler, çokluklar, hareketler, arzular ve güçler üzerine olan işleyişidir" (Foucault, 2007t: 180). Buna göre disipliner iktidar, bedenlerin üretilmesini sağlarken biyoiktidar-biyopolitika onun dağılımını ve düzenlenmesini sağlar. Bunlar birbirini kapsar. Biyopolitikaya giden yol, disiplinden geçer.

Disiplin, bedeni üretici kılar. Bunu iktidar adına yapar. Çünkü iktidar, baskıdan öte arzuyu yaratır, zevki kışkırtır ve bilgiyi üretir. Derine nüfuz eder. "İktidar bedeni çalıştırır, davranışa nüfuz eder, arzu ve zevkle iç içe girer" (Foucault, 2007n: 49). Onu güçlü kılan "temel işleyişinin olumsuz düzlemde

olmamasıdır. İktidar sevimlidir. Eğer yalnızca baskıcı olsaydı, ya yasağın içselleştirilmesini ya da öznenin mazoşizmini kabul etmemiz gerekirdi" (Foucault, 2007h: 74). Buna göre iktidar "Freudcu bir üst-ben gibi dışlamak, bastırmak ya da cezalandırmak olsaydı, bu etkilerini ortadan kaldırmak ya da bu iktidarı yıkmak için bilinçlenmek yeterli olurdu" (Foucault, 2007n: 49). Ancak yaşamın içkinliği gibi iktidar da ürettiği ilişkilerle içkindir. Bu ilişkiler toplumsal gövdenin her bir noktasına nüfuz etmiştir. Bu, kadın-erkek, öğretmen-öğrenci, bilen-bilmeyen arasındaki ilişkilerdir (Foucault, 2007d: 110). Ancak tek koşulla işler. O da her iki tarafın var olmasıdır. Yani iktidar ilişkileri, iki tarafın da yaşamına dolanarak işler.

Biyopolitika yoluyla yaşamı düzenleme, beden disiplini, cinsellik rejimleri ve nüfus üzerine yapılan çalışmalar bütünüdür. Bunun için önem taşıyan etkenlerden birisi, "devlet bilimi olan istatistik"tir. İstatistik[30], Klasik Çağ'ın *mathesis universalis* yönteminin bir ürünüdür. Çünkü *mathesis universalis*, "her şeyin evrensel bir dile göre tasarlandığı, açıklandığı ve sınıflandırıldığı" (Foucault, 1994: 72) bir niteliğe sahiptir. İstatistik de toplumsal tertibatın

[30] Etimolojik olarak istatistik şöyledir: "bir devletin ya da kamuoyunun koşullarıyla ilgili verileriyle uğraşan bilim" [Barnhart], Almanca *Statistik'*ten gelir. Popülerleşmesi ve türetilmesi muhtemelen Alman politikolog Gottfried Aschenwall tarafından yapılmıştır. Modern Latince'de [*statisticum (collegium)*] devlet işleri üzerine ders, İtalyanca *statista*, devlet idaresindeki yetenek, 19. yüzyılın ilk yarısında (1829) ise bugün kullanıldığı biçimiyle "toplanmış ve sınıflandırılmış sayısal veriler" olarak literatürdeki yerini alır (http://www.etymonline.com/index.php?allowed_in_frame=0&search=statistik) [Erişim Tarihi: 19.11.2016]. Foucault ise şöyle yorumlar: "istatistik devletin bilgisi demektir, bir devleti belli bir anda niteleyen güç ve kaynakların bilgisidir. Örneğin nüfusun bilgisi, nüfusun niceliğinin ölçülmesi, ölüm ve doğum oranlarının ölçülmesi, bir devletteki farklı birey kategorilerinin ve onların zenginliklerinin, bir devletin işletilmemiş zenginliklerinin bilgisi [mayınlar, ormanlar, v.b] tahmin edilmesi. Aynı şekilde üretilen zenginliklerin tahmini, dolaşımdaki zenginliklerin, ticari dengenin tahmini, vergilerin etkilerinin ölçülmesidir" (Foucault, 2013: 242)

belkemiğini oluşturur. Bu anlamda istatistik, sayı ve sembollerle modern düşüncenin kapatılma uzamının politik aracıdır.

Hannah Arendt'e göre, çağdaş felsefenin ele alması gereken en önemli kavramlarından olan istatistik "nesnel ve tarafsız görünürken gündelik yaşamın tekdüzeliğine batmış; kendi varoluşunda içkin olarak bulunan bilimsel bakışla barışık bir toplumun gizli politik idealidir" (Arendt, 2011: 84). Ancak biyopolitika için uygun olan nüfusun düzenlenmesi, nizamı, dağıtımı, sayılarla açıklanması ve yönetilmesi amaçlanır. İstatistiğin işlevi, Arendtçi mantıkla söylenirse, politik alanın kaybolması sonucu toplumsalı güçlendiren disiplinlerin [ekonometri, sosyoloji, psikoloji, davranış bilimleri, işletme gibi] geliştirilmesidir (Yıldırım, 2016: 262).

Biyopolitikanın bir diğer önemli etkeni polistir. Kısaca "kamusal düzen" anlamına gelen polis, bu hâliyle "şehir-devleti" ile "kolluk kuvveti" karşılıklarını birlikte düşünmeye olanak tanır. Nitekim polis gücünün misyonu ilk bakışta yasayı ve düzeni korumak ya da hükümetlerin düşmanlarına karşı yürüttükleri mücadelelerine yardımcı olmaktan öte kamunun ait araç gereçleri, sağlığını ve zanaatlarla ticaretin sürdürülmesinin olanaklarını güvence altına almaktır. Bu iktidar bazen "özel şirketler, refah dernekleri, hayırsever kimseler ve genel olarak insanlara iyilik eden herkes tarafından uygulanıyordu" (Foucault, 2011m: 67). Polis, toplumu düzenleyici bir role sahiptir. "İnsanların mutluluğunu ilgilendiren her şeyin bekçisidir" (Foucault, 2011e: 117).

> Polis dinle dogmatik hakikat açısından değil, yaşamın ahlaki niteliği açısından ilgilenir. Sağlığa ve mühimmat tedarikine göz kulak olurken yaşamı korumaya çalışır; ticaret, fabrikalar, işçiler, yoksullar ve kamu düzeni söz konusu olduğunda yaşamın rahatlığıyla ilgilenmektedir. Tiyatroya, edebiyata, gösterilere göz kulak olurken hedefi yaşamın zevklerinden başka bir şey değildir. Kısaca yaşam, polisin hedefidir. Polisin

> hakiki nesnesi toplum ve toplumsal varlık olarak insanlar, bütün toplumsal ilişkileriyle bireylerdir (Foucault, 2011e: 117-8)

Örneğin, modern devlet fikrinin kurumsal taslağı olması dolayısıyla, Leviathan'da polisin rolü, egemenin buyruklarını yerine getirmek iken biyopolitika çağında bu rol, yaşamın önündeki engelleri kaldırmak olmalıdır. Ancak her ne kadar yaşamı koruma ve güçlendirme ile görevli olsa da toplumsal düzenin üzerine bir gözetim ağı örmektedir. Bu, her zaman ve her yerde işleyen büyük gözdür. Yani Panoptik bakıştır. Bu bakış, hem bedenler üzerinde dolaşır hem de bedenlerin içine işler. Bu anlamda polisin bakışı ile doktorun bakışı birbiriyle örtüşür. Önceki bölümde söz edildiği gibi medikal bakış ile politik bakış birbirleriyle içiçedir. Bunun en belirgin örneği, biyopolitika çağının siyasi biçimini ifade eden bir yönelim olan pastoral iktidardır.

Pastoral iktidar, Hıristiyanlıkta uygulanan eski bir iktidar tekniğidir. Ancak insanları öteki dünyada selamete kavuşturmaktan ziyade bu dünyada onu sağlamayı amaçlar. Selamet ayrıca bedensel sıhhat, refahın iyileştirilmesi, güvenlik ve kazalar karşısında koruma sağlamak gibi içeriklere sahiptir (Foucault, 2011m: 66). Pastoral iktidar, istisnasız herkesin yaşamını güvence altına almayı, devamlılığını ve düzeyinin yükselmesini sağlamayı hedefler (Foucault, 2011k: 37). Pastoral iktidar, tek tek bireylerin yaşamlarıyla ilgilenir. Onların ihtiyaçlarını karşılar. En önemlisi de sıhhatli olmalarını sağlar. Bunun için bireyler, pastoral iktidarın gözetimi ve denetimi altındadır. Pastoral iktidarın çobanlık rolü vardır. Çobanın işlevi, bir toprak parçası üzerinde değil de bir sürü üzerinde iktidarın kullanılmasıdır. Günümüzde toprağa dayalı yönetim anlayışının geldiği son aşama toprağın yüzeyine dağılmış tek tek bedenlerin bakımı ve korunmasıdır. Bu da bedenlerin düzenlenmesine ve nüfusa dayanır. Böylelikle disiplin ve güvenlik; bireylerin bedenlerini ve nüfusu yönetir. Nitekim yönetimselliğin "temel hedefi

nüfus, baskın bilgi biçimi ekonomi politik, temel teknik aracı da güvenlik düzenekleridir" (Foucault, 2013: 98).

Yönetimselliğin önemini taşıyan disiplin ve güvenlik, aynı zamanda biyoiktidar ve biyopolitika, bir topografyanın oluşmasına neden olur. Doğal ve kapsayıcı mekân yerine "mevki/nokta" ile *ortam* oluşturulur. Buna göre disiplinin inşa ettiği mekân, hiyerarşik ve işlevselliği yeniden gündeme getirirken güvenlik ise, bir *ortam*ı [*mi-lieu*] oluşturur. Buna göre Foucault güvenliğe özgü mekânın olası bir olaylar dizisine bağlı olduğunu, raslantısal öğeler dizisinin içinde cereyan ettiği mekâna, *ortam* demektedir (Foucault, 2013: 22).

Böylece Leviathan gibi bir devin içine yayılmış bedenler, bütünlüğü bozularak dağılmışlardır. Bunun için egemenin kafası, iktidarın yegâne sembolü olmayı terk etmiştir. Bunun yerine iktidar, toplumsal bedenin tamamına yayılmıştır. Foucault'nun deyimiyle "İktidar her yerde hazır ve nazırdır: Bu, her şeyi yenilmez birliğinin çatısı altında kümeleştirme ayrıcalığına sahip olmasından değil, her an, her noktada, daha doğrusu bir noktayla bir başka nokta arasındaki her bağıntıda örüyor olmasından kaynaklanır" (2010: 72).

Böylece kendini her ilişki biçiminde bu denli gösteren iktidara karşı direnme olanağı ve biçimleri oldukça tartışmalı bir konuya alan açmaktadır. Bunun için bedenlerin kapatıldığı, denetim altına alındığı, disipline edildiği, gözetlendiği ve "kılcal müdahalelere" maruz kaldığı yerde direnişin olanaklarına bakılmalıdır. Ayrıca disiplin, Panoptikon, ebeveyn bakışı gibi gözetim aygıtlarından kaçışın da olanağı sorgulanmalıdır.

3.1.1. Cezadan Denetim Uzamına Bedenin İşleyişi

İşkence ve azap, cezanın doğrudan beden üzerine uygulanmasıdır. Damiens'nin işkencesi bunun örneğidir. Bu, egemenliğin şiddetini pekiştiren görsel bir ritüeldir. Negatiftir çünkü yaşamın sürdürülmesine olanak sağlamaz. Yaşamı kesintiye uğratır, yok eder. Pozitif olmamasının nedeni kralın iktidarına dayanan bir kamusallık içermesidir. Ancak "kralın başının kesilmesi"nden sonra yaşamın yüceltilmesi, düzenin birincil önceliğine dönüşmüştür. Bu durumda yurttaşların tek tek yaşamları, kamusal düzenin güvencesi altına alınmıştır. Cezalandırma, toplumsal ya da kamusal bir işleve sahip olmuştur. Ancak bundan sapma, kamunun ortak düşmanlığı anlamına gelir. Bu sapmayı önlemesi gereken, yasal bir tertibat olsa da asıl sapmanın engellenmesini sürekli hâle getirmenin yolu, bedenin yararlı güç haline getirilmesidir. Bu da bedenin hem üretkenliğini hem de tâbiyetini gerektirir. Bu durumda disiplin, ekonomik olarak bedenin gücünü arttırır ancak politik olarak azaltır. Bu durum kapatılmanın görüldüğü yerdir. Yani politik eylemselliğin azaldığı yerdir. Bu, bedenin cezalandırılması ve ele geçirilmesi değil ancak artık ruhun ele geçirilmesiyle sağlanmıştır. Örneğin Platon, ruhun bedenin ölümünden sonra varlığını sürdüreceği düşüncesiyle, ruhun bu dünyada beden içinde tutulduğunu; bedenin ruhun hapishanesi olduğunu ileri sürer (Platon, 1997: 245b, 250c)

Foucault'nun kapatılma kavrayışında "ruh, bedenin hapishanesi"ne dönüşür. Yani bedenin cezalandırılmasının yanında asıl cezalandırılan ruhtur. Buna göre ruhun ele geçirilmesi, *mutlak rehine* ya da *ilelebet suçlu* olmayı gerektirir[31]. Biyotarihten toplumsal ilişkilere dek sürekliliği sağlayan denetim ve gözetim, toplumsal uzamı kaplayan bir niteliğe sahiptir. Böylece modern

[31] Modern kurumların kuşatıcılığı ve sürekli denetim ve gözetimi için Kafka'nın "Dava" ve "Şato" adlı eserleri, bu durumu derinlemesine işlemektedir.

toplumun temel özelliği olan kapatılma "modern ruhun jeneolojisi" ile anlaşılmaktadır.

Buna göre bedenle ilgili mekânsal işlemlerin arkeolojisi; ıslah etme tertibatları ve sınırlarla belirleme biçimindedir. Bunun için bedenin disipline edilmesi, yeniden üretilmesi, yerleştirilmesi ve yeniden düzenlenmesi öncelikli olarak hapsedilmesinden geçer. Egemenliğin cezalandırması bir kereye mahsus bir şiddet edimiyken disipliner sistem, bedeni ve ruhu ilelebet ele geçirme amacı güder. Foucault deliliğin, normalin topografyasında olduğu gibi, geleneksel disiplin anlayışlarından farklı olarak, disiplin formunun tüm toplum sathına nüfuz etmesinin ve toplumsal uzamı yeniden düzenlemesinin izini sürer. Yani disiplin, bir durumu düzeltmek için geliştirilen bir araçtan ziyade toplumsal düzenin yatay ve dikey düzlemde kuşatılmasını sağlar. Bu, medikal yani psikiyatrik[32] niteliktedir. Çünkü suçun tanımlanmış maddelerinin yanında "tutkular, içgüdüler, anormallikler, sakatlıklar, uyumsuzluklar, *ortam* ve kalıtımın etkileri" (Foucault, 2006a: 52) gibi dolayımlar bu kabahate dâhildir. Buna göre "ruhun ceza adaletine girmesi" mutlak bir kapatılmayı barındırır. Bununla, askeri itaatin tarihini ve üretilmesini inceleyen Ulrich Bröckling, Foucault'nun bir "iktidar metafiziği" yaptığı eleştirisi yapar. Çünkü tekillikleri esas alan Foucault, disipliner iktidarla evrensel bir mutlaklığı arayan bir yere kayar (Bröckling, 2008: 37). Ancak bu itirazlar, Foucault'nun modern toplumsal uzamı kaplayan bedenlerin gerçekliğini değiştirmemektedir. Cezalandırmaya dâhil olan ruh faktörü, bedenlerin inceltilmesini ve yeniden konumlandırılmasını sağlamıştır. Çünkü ruh, cezanın topografik düzlemine taşınmıştır. Buna göre suçun ve cezanın mekânlaşması, aynı

[32] Foucault, "Questions on Geography" adlı röportajında psikiyatrinin enikonu iktidarla ilişkisini şöyle anlatır: "psikiyatrinin jeneolojisini yapmaya çalıştım. Çünkü psikiyatri hastanelerinde çok fazla pratik yapma olanağım oldu; oradaki görüş ayrılıklarını ve gerginliklerini, güç hatlarını ve çarpışmaları fark ettim" (Foucault, 2007t: 174)

zamanda ruhun dolaşımının izlenmesini ve üzerinde işlem görülmesini sağlamıştır.

Bu anlamda Foucault'nun giriştiği "cezalandırma ve gözetleme"nin arkeolojisi, "bedenin siyasal teknolojisi" ile "bilgi nesnesine dönüşen insanı" (Foucault, 2006a: 60) yani modern insanın üretilme serüvenini gösterir. Bunun için bedenin üretkenliği ve tâbiyeti önem taşır. İlki, ekonomi politik iken diğeri bedenin tâbiyetidir. Bedenin ekonomi politiği, büyük kapatılmanın bir işlevi olarak ortaya çıkmıştır. Gerek deli ve diğerlerinin gerekse de suçluların cezalandırılmalarının seyirlik olmaktan çıkması, cezanın üretici bir forma bürünmesinden kaynaklanmıştır. Cezalandırmalar, mahkumun bedeni üzerinden işlemektedir. Ancak beden güçlerinin ve yararının esas alındığı ekonomi politiğin dayanağı, bireyin yumuşak başlılığı ve boyun eğmesine dayanır. Bu anlamda beden "siyasal bir alanın içine doğrudan dalmış durumdadır: iktidar ilişkileri onun üzerinde doğrudan bir müdahale meydana getirmekte: onu kuşatmakta, damgalamakta, terbiye etmekte, azap çektirmekte, işe koşturmakta, törenlere zorlamaktadır" (Foucault, 2006a: 63). Ancak gerek egemenlik gerekse iktidar tarafından kuşatılan beden, üretim gücünden kaynaklanır. Bedenin işgücü olarak kullanılması, bir tâbiyet içine alınmasıyla olanaklıdır. Böylelikle beden hem üretken hem de tâbi kılınmış olur. Nitekim modern devletin pedagojik süreçleri bu misyonu yerine getirmek üzere birtakım tertibatlar kurar. Bunlardan biri de, zamanın çerçevelenmesi ve kullanılmasıdır. Bu, üretkenliğin bir alandan diğerlerine yaygınlaşmasını öngören bir şeydir.

Bunun için *Bilimsel Yönetimin İlkeleri*'nde Frederick W. Taylor, çalışmanın süresi ile verimi arasında kurduğu bağlantıyı bilimsel ilkelerle temellendirir. Burada işin ve refahın maksimize edilmesi hedeflenir. Bu zamanın, emeğin ve şeylerin dolaşımıyla ilgilidir. Bunu sağlamanın yolu disipliner bir

düzenek kurmaktır. Ancak disiplin düzeneğinin, bir bütün olarak, sadece fabrikalarda değil "bütün sosyal faaliyetlerde" etkili olmasını hedefler. Bunun için ev, tarla, kilise, üniversite, hükümet kuruluşlarında geçerli olan bir sistem öngörür (Hoffman, 2011: 27-28).

Zamanın mekân içerisinde tutulması, verimi arttırır. Ancak bunun tüm toplum sathına yayılması, öncelikle bedenin düzenlenmesiyle sağlanmıştır. Bu, ilkin askeri yollarla sağlanır. Askeri biçimlerde işleyen düzeneğin ardında medikal ilişkiler bütünü yatar. Çünkü toplumsal düzeni sürekli hâle getirmenin yolu, hijyenik bir uzamın oluşturulmasıyla sağlanır. Nitekim bu, "somatokrasi"nin sağlamasının yapıldığı aralıktır. Buna göre askeri okullarda ve hatta deniz hastanelerinde sağlıklı bireylerin yetiştirilmesi, *askeri ortopedi* olarak tanımlanabilir. Bunu pekiştirmek adına hastane ile politik misyon arasında şöyle bir ilgi kurulabilir:

> Bir liman ve bir askeri liman; mal dolaşımları, iyilikle veya zorla askere alınmış insanlar, teknelere inen binen denizciler, hastalıklar ve salgınlarla birlikte bir asker kaçakçılığı, kaçakçılık, sirayet yeridir: tehlikeli karışımlar kavşağı, yasak dolaşımların kesişme yeridir. Demek ki bahriye hastanesi tedavi etmek zorundadır, ama bunu yapabilmesi için bir filter olması, enseleyen ve çevreleyen bir düzenek olması gerekmektedir; yasadışılığın ve kötülüğün karışıklığını çözerken, bütün bu hareketliliğe ve kaynaşmaya egemen olması gerekmektedir. Hastalıkların ve salgınların tıbbi olarak gözetim altında tutulmaları, burada bir dizi başka denetimle dayanışma içindedir: asker kaçakları üzerinde askeri denetim, mallar üzerinde vergi denetimi, ilaçlar, tayınlar, kayıplar, iyileşmeler, ölümler, danışıklı dövüşler üzerinde idari denetim. Buna bağlı olarak, mekânın sıkı sıkıya paylaştırılması ve kapatılmasıdır (Foucault, 2006a: 219)

Özel anlamda ise askeri ortopedinin sağladıkları: bir askerin ölmemesi ya da ömrünün uzatılması, sağlıklı olması, yaralarının iyileştirilmesi ve savaşmayı öğrenmesi gibi faktörlerdir. Buradan hareketle askeri ortopedi, iyileştirme

sanatına uygun bir tertibata sahiptir. Ancak toplumsal düzenin sızması ve her tarafa yayılması kaçınılmaz biçimde toplumsal ortopediye dönüşmesine yol açar. İkisini bir araya getiren ise disiplindir. Nitekim Foucault'nun disipliner iktidar sorunsalı, farklı alanlar arasındaki yayılmaya yaslanır. Aksi takdirde iktidarın üretkenliği düşünülemez. Örneğin askeri disiplin, kişiye nerede duracağını ve olması gerektiğini düşündüğü yeri öğretir. Bu bir öğrenci için olduğu gibi işçi, doktor ya da mühendis için de geçerli olmaya başlar. Bunun en iyi örneği Foucault'nun "Questions on Geography"de, coğrafi bir metafor[33] olarak kullandığı takımadadır [*archipelago*]. Bu kavram, Soljenitsin'in kitabının başlığından mülhem [Gulag Takımadaları], hapishane takımadası olarak kullanılmaktadır. Buna göre bu sistem, bütün topluma fiziksel yayılım gösteren bir cezalandırma sisteminin formudur (Foucault, 2007t: 176)

Foucault'ya göre on yedinci yüzyıldan itibaren disiplin kavramı, mekânı analiz eder. Disiplin, mekân yoluyla bireyleşmedir. Bu, birleşmelere ve sınıflandırmalara izin vermek suretiyle bedenleri, bireyleştirilmiş bir mekânda yerleştirmekle sağlanmıştır (Foucault, 2007t: 145-147). Disiplin, merkezcildir. Yani "bir mekânı yalıtabildiği, bir parçayı belirleyebildiği ölçüde işleyebilir". Bu anlamda "disiplin sıkıştırır, merkezleştirir, kapatır". İlkin "iktidarının ve mekanizmalarının tam olarak ve sınırsızca işleyebildiği bir mekânın sınırlarını çizmektir" (Foucault, 2013: 44). Disiplin "hiçbir şeyin kendinden kaçmasına izin

[33] Coğrafyanın metafor olarak kullandıklarından coğrafi olan terim takımadadır (archipelago). Buna göre şu kavramlar farklı alanlardan esinlenerek kullanılmıştır. Bu da mekânı tasvir etmenin birden fazla disiplinle ilişki içinde olmayı gerektiren bir durumdur: "*Territoryal*, coğrafi bir kavram olmayıp birtakım iktidarlar tarafından kontrol edilen alanı işaret eden hukuki-politik bir kavramdır. *Saha* [field], ekonomik-hukuki bir kavramdır. *Yer değiştirme, yerinden etme* [displacement], orduyu, taburu ya da nüfusu yerleştirmedir. *Alan* [domain] hukuki-politik bir kavramdır. *Toprak* [soil], tarihsel-jeolojik bir kavram. *Bölge* [region] mâli, yönetimsel ve askeri bir kavramdır. *Ufuk* [horizon] resimsel ancak aynı zamanda stratejik bir kavramdır" (Foucault, 2007t: 176)

vermez. Yalnızca bir şeylerin yapılmasını engellemekle yetinmez". Nitekim temel ilkesi, "en küçük şeylerin bile kendi hallerine bırakılmaması gerektiğidir" (Foucault, 2013: 44). Bu, en iyi biçimiyle askeri formla sağlanır. Buna göre askeri disiplin formu, birtakım ortopedik işlemler sağlar:

> Şekli olmayan bir hamurdan becerisi olmayan bir bedenden ihtiyaç duyulan bir makine yapılmıştır; duruşlar yavaş yavaş dikleştirilmiş, hesaplı kitaplı bir zorlama bedenin her bir parçasında dolaşarak ona egemen olmuş bütüne boyun eğdirmiş, onu sürekli olarak kullanıma hazır hale getirmiştir. Kendini alışkanlıkların otomatikleştirilmesi içinde sessizce sürdürmektedir; kısaca köylüyü avlayarak ona asker havası verilmiştir (Foucault, 2006a: 208).

XVII. yüzyılda tasvir edildiği kadarıyla ideal asker, görüntüyle ayırt edilendir. Çünkü uzaktan tanınan birtakım işaretler taşır. Gücünün ve cesaretinin doğal işaretleri, iftihar duygusunun belirtileri onun beden gücünün ve yavuzluğunun armasıdır. Yürüyüş gibi manevralar, başı dik tutmak gibi tavırlar büyük bölümleri itibariyle bedensel bir onur retoriğinin içinde yer alır (Foucault, 2006a: 207). Sorulması gereken soru, on yedinci yüzyılda bedenin askeri biçimlerde kurulmasının ayırt edici olup olmadığıdır. Buna göre Descartes, "makine-insan" formülüyle bedeni, anatomik-metafizik bir düzleme kaydeder. Diğer taraftan asker, okul ve hastane yönetmelikleri, bedeni denetlemeye ve düzenlemeye dönük usulleri oluşturan teknik-siyasal düzlem olarak kaydeder. İlkinde beden üzerinde "işleyiş ve açıklama; öbüründe itaat ve kullanım söz konusudur. Yani anlaşılabilir beden ile yararlı beden" (Foucault, 2006a: 209) şeklinde ikili bir hattın izi sürülebilir. Nesne ile bedeni birbirine eklemlenmesi "Beden-silah, beden-alet, beden-makine" biçiminde olur. Bu da yararlılığı hedefler.

Yarar-tâbiyet, geleneksel cezalandırma sisteminden ayrı olarak, bir "denetim ölçeği"ne göre düzenlenir. Buna göre beden, çözülmez bir birim yani kitle olarak ele alınmaktan ziyade ayrıntılı ve incelikli bir biçimde işletilir. Bu jestler, hareketler, tavırlar gibi en ince ayrıntılara kadar işlenir (Foucault, 2006a: 209). "Kılcal müdahale" ile bedeni sonsuzca bölebilen iktidar, onu sürekli izlemektedir. Bu izleme, geleneksel denetimden kopuşun açığa çıktığı yerdir. Çünkü *kesintisiz bir izleme* söz konusudur. Nitekim bu, daha sonraki aşamalarda yani panoptik gözetleme aşamasında, bedenin hiçbir biçimde boş bırakılmadığı bir düzeye taşınır. Bunun başlangıcı disipliner iktidardır. İtaat-yarar denklemi, daha evvel de manastır, ordu ve atölyelerde işlevselliği görülür. Ancak Foucault'nun tespit ettiği biçimiyle disiplin, yalnızca becerilerin gelişmesi değil aynı zamanda, yararlı hale getirmeyi ve itâatkar kılmayı hedefleyen bir insan bedeni sanatının doğmasına yol açar. Yani "iktidar mekaniği" olan bir "siyasal anatomi" doğmaktadır (Foucault, 2006a: 210).

> Bu anatomi başkalarının bedenlerine, yalnızca onların istenilen şeyleri yapmaları için değil, aynı zamanda öyle istendiği üzere, hız ve etkinliğe uygun olarak belirlenen tekniklere göre iş görmeleri için nasıl el konulabileceğini tanımlamaktadır. Disiplin böylece bağımlı ve idmanlı bedenler, "itaatkar" bedenler imal etmektedir. Disiplin bedenin güçlerini artırmakta [faydanın ekonomik terimleriyle] ve aynı güçleri azaltmaktadır [itaatin siyasal terimleriyle]. Tek kelimeyle: bedenin iktidarını çözmektedir; onu bir yandan artırmak istediği bir "yatkınlık", bir "kapasite" haline getirmekte; öte yandan da bunların sonucu olarak ortaya çıkabilecek enerjiyi, gücü tersine döndürmekte, ve onu katı bir bağımlılık ilişkisinin içine sokmaktadır (Foucault, 2006a: 211).

Disiplin, kuşatıcı rolüyle teknik ve incelikli bir cezalandırma sistemini yaratmıştır. Buna göre cezalandırma, azap çektirme aşamasından bedenden faydalanma ve tâbi kılmaya evrilir. Bununla toplumsal bedenin rejimi ortaya

çıkar. Bu, "hükümran mitolojisi" (Foucault, 2007b: 23) etrafında oluşan savaş anlayışını değiştirmektedir. Buna göre Clausewitz'in "savaş politikanın başka yollarla yürütülmesi" önermesine karşın Foucault "politika savaşın başka araçlarla sürdürülmesi" (Foucault, 2011n: 31) önermesini ileri sürer. Buna göre hükümranlığı işaret eden "baskı-sözleşme şeması" ile "bastırma-egemenlik şeması" (Foucault, 2011n: 31) yerini üretken niteliğiyle disipliner iktidara bırakır. Bir kapatılma biçimi olmasının yanında zamanı ve şeyleri yoğunlaştırma kapasitesini taşıyan disiplin, aynı zamanda, "bilme aygıtları, bilgi ve sayısız bilgi alanının yaratıcısıdır" (Foucault, 2011n: 51).

Disiplin, bedenler üzerine işleyen niteliğinin yanında mekânların düzenlenmesini de sağlar. Örneğin aydınlık mekânlarda görülen çerçeveleme ve sınıflandırma, bir disiplin işlemidir. "Siyasal anatomi" ile beden üzerine işleyen iktidar, "kılcal müdahale"de olduğu gibi "bedenin mikrofiziği"ne yoğunlaşır. Bu durumda bilgi ve iktidar arasında karşılıklı bir ilişki oluşur. Yani iktidar ve bilgi birbirlerini doğrudan içerirken; bağlantılı bir bilgi alanı oluşturmadan iktidar ilişkisinin de olmayacağı zorunluluktan bahsedilebilir (Foucault, 2006a: 65).

Disiplin yoluyla kapatılmanın bir sonucu olarak bedenler, onların bir uzamda sabitlenmek üzere bireyleştirildikleri görülür. Bunun için mekânın çerçevelenmesi okul uzamına öğretmen-öğrenciyi, hastane uzamına doktor-hastayı, atölyede işçi-işverenin yerleştirilmesini sağlar. Buna göre disiplin, dört cins bireysellik oluşturmuştur. Buna göre disiplin

a. hücreseldir [mekânsal dağıtımlar yoluyla];
b. organiktir [faaliyetlerin şifrelenmesi yoluyla];
c. oluşumsaldır [zamanın birikimli hale getirilmesi yoluyla];
d. birleştiricidir [güçlerin birleştirilmesi yoluyla] (Foucault, 2006a: 250)

Disiplinin bunu gerçekleştirmesi için dört teknik kullanır. Bunlar "tablolar inşâ etme; manevraları hükme bağlama; icraatlar dayatma ve son olarak da taktikler

düzenlemedir". Bunun yanında disiplinsel uygulamanın en yüksek biçimi, "belirli yerlere konulmuş, şifrelenmiş faaliyetler ve biçimlendirilmiş yatkınlıklarla, çeşitli güçlerin hasılalarının, bunların hesaplanmış bileşimleri sayesinde arttırıldığı aygıtlar inşâ etme sanatı olan taktiktir". Foucault'ya göre "XVIII. yüzyıl teorisyenleri bu bilginin içinde, bireysel bedenlerin denetim ve icraatından, en karmaşık çoğullukları içeren özel güçlerin kullanımına varana kadar, tüm askeri uygulamanın temelinin" görüldüğünü iddia ederken "disipline sokulan bedenin mimari, anatomi, mekanik ve ekonomik" (Foucault, 2006a: 250) olmak üzere dört taraftan kuşatılmıştır. Böylelikle beden üzerine işleyen iktidar, toplumsal normalleştirmeyi amaçlar. Ancak normalliği kuşatan, medikal ve/veya psikiyatrik iktidardır. Çünkü normal, medikal bir terim olduğundan disiplinin işleyişi, bu uzamın bir müdahalesi olarak düşünülebilir. Nitekim Foucault disiplinin ve hükümranlığın ayrışık olan iki yönünün buluştuğu yerin tıbbi olduğunu ileri sürer. Çünkü "tıbbın gelişmesi davranışların, tutumların, söylemlerin, arzuların vb'nin genel olarak tıbbileştirilmesi"ni sağlar (Foucault, 2011n: 52). Bu durumda tıp ile siyasal olan arasında her zaman doğrudan bir bağlantının oluştuğu ve gözlenmesinin ötesinde birbiriyle iç içiçe geçen hatta birbirinin yerini alan bir topografya söz konusudur. Bu, daha önce olduğu gibi, siyasal anatomi olarak tanımlanmıştı.

Siyasal anatomi, bedenler üzerine işleyen bir iktidar teknolojisidir. Disiplinin bireylerin bedeni üzerinde işlemesi ve bedenleri düzenlemesi, "anatomo-politika" (Foucault, 2011f: 152) olarak adlandırılır. Bu, bireyi üreten bir beden politikası olup disiplin tertibatının ürünüdür. Descartes'ın düşünen ben'ine karşın Foucault'nun üretilen ve bilgi nesnesine sahip olan bedeni, bilme biçimlerinin bir sonucudur. Bu anlamda iktidar, gerçeğin nesnelerinin ve ayinlerinin alanlarını üretir. "Birey ve ona ilişkin olarak elde edilebilecek bilgi

bu üretime aittir". Ortaya çıkan tablo, "tarihsel ve ayinsellik yerine bireysellik; statünün yerine ölçü; belleğe dayanan bireysellik yerine hesaplanabilen insan geçer" (Foucault, 2006a: 286-7). Böylelikle modern çağa uygun bir düzenleme şekli olan disiplin, bedenlerin ve şeylerin içinde mesafe kat ederek onları düzenler, biçimlendirir, yerleştirir ve sabitler. Buna göre disiplin; bedenlerin zamanını, şeylerin düzenlenişini, bilgi ve iktidarın bunlarla birlikte işlemesini, beden ile şeylerin üretilmesini; mekânı sürekli biçimlerde düzenlemek koşuluyla sağlar. Diğer yandan bu işleyişin sağlanması dağılımların, düzenlemelerin, biçimlendirmelerin kartografyasını gerekli kılar. Bu da Foucault'nun mekân anlayışına uygun olarak disiplinin pozisyon, mevki, mevzi, site, mahal, konum gibi yerlerde yoğunlaştığını gösterir. Bunun için kadraj yani çitleme, çerçeveleme, düzenleme gibi sınır çizmeler hapishane, kolej, okul, kışla, atölye, kamp[üs] gibi alanlarda gerçekleşir.

Kısaca disiplinin alanı hücreseldir. Bedenleri hizaya sokarken eylemleri mekânın içinde dağıtır. Buna göre disiplin çoklu bir topografyaya dağılır. "Disiplin teknolojileri, çeşitli kurumların içinde yer yer birbirinden bağımsız, birbirini kopya ederek tasarlanıp geliştirilir ve inceltilir; sonra da kanser hücresi gibi, hızla bu kurumların dışına yayılır. Her okul, manastır, kışla, disipline sokan gücün üssü ve atölyesidir" (Bröckling, 2008: 40). Disiplinin *metaztas* etkisi modern toplumun, kapatılma ekseninde, çekirdeğini oluşturur. Bu anlamda disiplinin üretildiği [hücresel] mevkiler/yerler aynı zamanda kent uzamının da topografyasının düzenlenmesinin çekirdeğini oluşturur.

3.1.2. Denetimden Kadraja: Bedenlerin Yerleştirilmesi

Hastane, okul, manastır, kışla, atölye zamanın, eylemlerin ve edimlerin dağıtıldığı, bölündüğü, mertebelendirildiği alanlar olup modern yaşamın şekillendirildiği ve üretildiği yerlerdir. Bunlar, bedenlerin dolaşım alanlarıdır ki Foucault'nun "iktidar her yerdedir" önermesini pekiştiren kurumlardır. Her kurumun söylem düzeni arşiv topografyasında yerini alır. Kurumlar arasındaki bağlantıyı kuran ise bedenlerdir.

Bedenlerin dolaşımı, noktalar arasında olmaktadır. Hasta, suçlu, işçi, asker, keşiş bedeni şeklinde yapılan ayrımlar yerine normalleştirilen bedenler söz konusudur. Bu, normalleştirme pratikleriyle sağlanır. Bunu sağlayan medikal iktidardır. Çünkü medikal iktidar, farklı söylemleri bir arada toplar. Hukuki-söylemsel iktidar ile disipliner iktidarın kesiştiği yerde bulunmasının nedeni, hem karar verici hem de toplumsal ortopedi rolü taşımasıdır. Bu anlamda denetim rolüyle disiplin, bedenlerin dolaşımıyla birlikte sınırlama ve sabitleme sürecine de katılır.

Buna göre disiplinin ilkesi olan çerçeveleme, "her kişiye kendi yeri; her yere bir kişi" (Foucault, 2006a: 217) biçiminde formüle edilebilir. Disiplinin mekânı kuşatmasının nedeni "belirsiz dağıtımları, denetimsiz kayboluşları, karmaşık dolaşımları, yararsız ve tehlikeli pıhtılaşmaları ortadan kaldırmak için kaçış-karşıtı, serserilik-karşıtı, yığılma-karşıtı taktikler" (Foucault, 2006a: 217) geliştirerek normdan sapmayı engellemesidir. Bunun için okul, kışla, fabrika, manastır gibi disiplinin sürekliliğinin sağlandığı yerlerde bedenler ile şeyler birbirine eklemlenirler. Bedenlerin sevk ve idaresi, mertebelendirilerek yerleştirilir. "Bir sıralandırma içinde işgal ettiği yer, bir satır ile bir sütunun kesiştikleri nokta, birbiri peşi sıra gerçekleşebilecek bir aralıklar dizisinin içindeki aralık" (Foucault, 206a: 221) olarak tanımlanan mertebe [rang], modern ilişkileri

düzenleyen bir uzamlaşmadır. Örneğin okul. Buna göre "sınıfta öğrenci sıraları, koridorlar, avlular, herkese her ödev ve her sınama için atfedilen mertebe: öğrencinin haftadan haftaya, aydan aya, yıldan yıla elde ettiği mertebe" (Foucault, 2006a: 222) onun biyotarihinin bir uzamına dönüşür.

Bir diğer arşivleme uzamı sınavdır. Bireyselliği belgesel bir alana sokan sınav, bedenler ve güçler düzeyinde incelikli bir arşiv oluşturur. Bir denetleme ve gözetleme aracı olan sınav, bireyleri sürekli yazı şebekesinin içine sokar (Foucault, 2006a: 280). Buna göre sınav, disipliner iktidarın bir icra alanıdır. İktidar, uyrukları sınav aracılığıyla bir nesneleştirme mekanizmasının içine alır. Disipliner iktidar bu hâliyle nesneleri sıralar, düzene sokar ve üzerine konuşur. Mertebe ve sınav, pedagojik bir belirleme olduğu gibi askeri ve tıbbidir. Disipliner iktidarın bedenleri ve şeyleri düzenlemek için önemli araçlardır. Bu anlamda bedenlerin uzamını gösteren mertebe ve sınav, arşivlemeyi sağlar. Bu da disipliner iktidarın işleyişi vasıtasıyla olur:

> "hücreleri", "yerleri" ve "sıraları" örgütlerlerken, karmaşık mekânlar imal etmektedirler; bunlar hem mimari, hem işlevsel, hem de hiyerarşiktirler. Bunlar sabitleştirmeyi sağlayan ve dolaşıma olanak veren mekânlardır; bireysel parçalara ayırmakta ve işlemsel bağlantılar kurmaktadırlar; yerleri belirlemekte ve değerleri işaret etmektedirler; bireylerin itaatini garanti altına almaktadırlar, ama aynı zamanda en iyi zaman ve hareket ekonomisini de garantilemektedirler. Bunlar karma mekânlardır: gerçektirler, çünkü binaların, salonların, mobilyaların düzenlenişine hükmetmektedirler; ama aynı zamanda idealdirler, çünkü kendilerini şu nitelemeler, değerlendirmeler, hiyerarşiler düzenlemesinin üzerine yansıtmaktadırlar. Demek ki ilk büyük disiplin işlemlerinden biri, karmaşık, yararsız veya tehlikeli kalabalıkları düzenli çokluklar haline dönüştüren "canlı tablolar"ın oluşturulmasıdır (Foucault, 2006a: 224)

Canlı tabloların oluşumu, Klasik *Episteme*'de görüldüğü gibi, bir kapatılma pratiğidir ki bu, canlıların sınıflandırmasını, şeylerin dolaşımını, onların

düzenlenmesini ve dağıtılmasını içerir. Disipliner iktidar ile bedenlerin ve şeylerin mekânlara yerleştirildiği bir durum oluşmuştur. Nitekim bu sürecin sürdürülmesi denetim ölçeğiyle sağlansa da artık yeterli olamamaktadır. Yani Genel Hastane ile başlayan "büyük kapatılma"nın serüveni, disiplinin kadrajlama özelliğiyle bedenlerin ve şeylerin yönetilmesine dek uzanmıştır. Ancak disiplinin sürekli hâle gelmesinin koşulu, uzamın daha fazla denetlenmesidir. Bunun için disiplinin yeni izleği gözetim olmuştur. Yani yeni bakış rejimi, kentin uzamına yayılmak üzere bir gözetim aşamasına varmıştır. Bu hâliyle *gözetleyerek denetleme,* disiplinin sürekliliğini sağlayan bir ölçüye dönüşür.

3.1.3. Görme Biçimlerinden Kent Formuna: Panoptik Uzam

Foucault, kapatılma sorunsalını tımarhanelerden hapishanelere dek geniş bir ölçekte incelerken aynı zamanda bunun tüm toplumsal kurumlara nüfuz ettiğini ileri sürer. Söylem düzeninden bedenin işleyişine dek oluşan topografik düzen, kapatılmanın sürekliliği bağlamında, modern yaşam biçiminin karakterini gösterir. Batı'nın bilme biçimlerini ve pozitifliklerini ele alan Foucault, düşünce sisteminin kaynağını yine Batı felsefesinin problemlerinden alır. Buna göre uzamsal süreklilik için kapatılmanın temel düzeyi olan denetimin yanına gözetimi ve kontrolü ilave eder. Bu tartışma hapishaneden toplumsal uzama yayılan bir niteliğe sahiptir. Jeremy Bentham'ın hapishane modelinden hareket eden Foucault, bunun başka biçimlerdeki yansımasını keşfeder. Panoptikon tarzı hapishane[34], mimari taslağı olan bir projedir. Asıl önemlisi bu projenin toplumsal

[34] En sonda söylenebilecek şeyin başta söylenmesi genelde metnin güzergahını izleme açısından avantajlıdır. Bunun için Foucault, "bir hapishane ağı olarak Panoptikon'un dışarısı olmadığını" ifade eder. Çünkü "bir yandan dışlıyorsa diğer taraftan yeniden ele alır. Yaptırım uyguladığı gibi her şeyi tasarruf etmekten geri kalmaz. Devre dışı bıraktığını bile kaybetmek istemez" (Foucault,

uzama yansıma biçimleridir. Örneğin görmenin yanına görülmenin de eklendiği panoptik bakış. Buna *görme ve görülme biçimleri* denilebilir. Bununla, iktidarın tanımlanma biçimleri de değişmektedir. Bedene dair bir tartışma zeminine çekilen bu durum, aslında Batı metafiziğinin en önemli tartışmasıdır. Bunun için tartışmanın hattını belirlemek için gözetim ve kontrolün ard alanında yatan kavramlar olan görme, algılama, yargılama ve bakış gibi edimlerin izi sürülmelidir. Çünkü Batı metafiziğinin ana güzergâhına ve onun sapmalarına yakından bakma, Foucault'nun bakış rejimini ortaya koymanın boyutlarını gösterir. Bunun için Adorno, "Negatif Diyalektik"te şöyle bir tespitte bulunur:

> Heretikler hariç bütün Batı metafiziği, bir gözetleme deliği metafiziği olmuştur. Kendisi de sınırlandırılmış bir uğraktan ibaret olan özneyi tanrılaştırmış, bunun karşılığında onu ebediyen kendi içinde hapsolmaya mahkûm etmiştir. Özne hapsolduğu kulenin duvarlarındaki çatlaklardan İdea'nın ya da varlığın Varlığının yıldızının yükseleceği kapkaranlık gökyüzüne bakmaktadır (2016: 135)

Bu tespitin izi sürüldüğünde özne felsefesinin görme biçimiyle *Antikite*'nin görme biçimi arasındaki farklılık kendini gösterir. Bunun için öncelikle "bütün Batı metafiziği" ifadesine önemle eğilmek gerekir. *Logosentrik* görme biçimi olarak tanımlanan *Antikite*'nin görme biçimi, Tanrısal niteliklere sahiptir. Buna göre Platon için görme, hakikatle karşılaşmadır. Bu da İdea'ya ulaşmaya uygun olandır. Bunun dışında kalan ise oluş, değişim, kopya ve bozulmadır.

Platon'un mağara benzetmesinde gösterdiği gibi hakikati görme, yalnızca mağaradan dışarı çıkabilenlerin ulaşacağı bir nihayettir. Mağara uzamının dışını deneyimleme, *idea*ya uygun olanla karşılaşmadır. Böylelikle Platon'un görme biçimi, total bir yönelimi gerektirir ki bu, duyuların yanıltıcı ve geçiciliğini işaret

---

2006a: 435). Bu anlamda kapatılmanın etraflıca işlendiği uzam, Panoptikon'un bakış menzilinde ve onun ötesine etki eden alandır.

eder. Ayrıca siyasal düzenin yani devletin yönetilmesinde filozof, göz görevi görür. Bununla, Platon'un görmeye dair düşüncesi felsefenin en önemli problemi haline gelir (Platon, 2008b: 514a-e) Aristoteles ise "Metafizik"in hemen başında insanların doğal olarak bilmeyi arzuladığını ve bunun göstergesinin, duyularımızdan aldığımız haz olduğunu ileri sürer. Ancak bu, araçsal bir şey olmayıp aynı zamanda onlara değer vermeyi gerektiren bir durumdur. Nedeni, gözlere dair olmasıdır. Çünkü eylemde bulunmak istemediğimiz yerde görmeyi tercih ederiz (Aristoteles, 2015: 980a21-7). Burada görme, duyusal bir başlangıçla belirlense de daha kuşatıcıdır. Nitekim *Nikhamakhos'a Etik*'te üç yaşam biçimini, bunlar "haz yaşamı, politik yaşam ve *theoria* yaşamı", öne sürerken "*theoria* yaşamı"nın en yücesi olduğunu ifade eder (Aristoteles, 2009: 1095a15-20). *Theoria*; "bak(ın)ma, seyretme, temâşâ" anlamlarına gelir. Fiil hâli "bakmak, seyretmek, gözetmek, gözlemek"tir (Peter, 2004: 374). Oyunun seyredilişinden dünyanın temâşa edilmesine dek karşılıklara sahip olan bu kavram, *Antikite*nin düşünme biçiminin en öncelikli kavramıdır[35]. Bu anlamda felsefenin "tanrısal bilgiye ulaşma" çabası, bütünü görme arzusuna dayanır. Aristoteles için görme, hem arzulanan bir duyu hem de nihai amaçtır.

Böylelikle *antikite*nin dünyayı görme biçimi, *Logosentrik* olup Tanrısal izler taşır. Nitekim Ortaçağ'da Skolastik öğretinin görme biçimi aynı Tanrısallığı taşırken teolojik bir niteliğe sahiptir. Yani Skolastik *theoria*, Tanrının varlığınının farkına varma, onu seyre dalma ve onun yüceliğini görme şeklindedir. Bu anlamda Tanrının her yerdeliği ve insanları her yerde görmesi karşılıklı bir bakışmaya sahiptir. Ancak bu asimetrik bir bakışmadır. Nitekim iktidarın politik uzamında yani Panoptik bakışta bunun izleri görülebilir.

[35] Örneğin Sofokles'in Kral Oidipus'unda kentin lanetlenmesinin sorumlusu olan Oidipus'un kendini cezalandırmak için gözlerini oyması, *Logosentrik* düşünmeyi önceleyen bir hakikat yaklaşımıdır.

Ayrıca Batı *theoriası* homojenliğin ve kimliğin bir uzamını ister. Bu anlamda "Castoriadis, *theoria*nın bakışının yalnızca aynı olanla ilgili olduğunu farklı olanın uzamına dair olmadığını" ileri sürer. Böylece "kategorik olarak arzulanan, coğrafi olarak, evrensellik iddiaların yerleştirilmesi ve sınırlandırılmasıdır" (Akt. Crang and Thrift, 2003: 10)

Yine de Adorno'nun "heretikler dışında" Batı metafiziğine biçtiği rol, aslında modern özne felsefesine yöneltilen bir eleştiri olmalıdır. Bu, Horkheimer'in deyimiyle, "öznel aklın devreye girdiği" ve "aklın araçsal olarak görüldüğü" (Horkheimer, 2010: 56) modern özne düşüncesine dayanır. Evrenin ya da Tanrı'nın aşkınlığına karşı öznenin deneyimleri, hesaplamaları ve öngörüleri yer alır. Buna göre görme, tikel ve tekil bir nitelik taşır. Bu, Bacon kaynaklı modern düşünceye göre, doğayı aklın bir bilgi nesnesine dönüştürme ve onu işleme sürecidir. Görme, parçadan bütüne ulaşmayı amaçlayan bir niteliktir. Yani eksik, kesintili ve tümevarımsaldır. Ayrıca bilmenin ve mekânı deneyimlemenin önyargısız bir çabasıdır. Buna paralel olarak Descartes'ın kuşku duymasını, hata yapmasını ve deli olmadığını "açık ve seçik" olarak görmesi, düşünen ben'in algılamasından kaynaklanır. Descartes'a göre "benim algım ne bir görme, ne bir dokunma ne de bir imgelemdir, hiçbir zaman olmamıştır, o sadece zihnin bir görüsüdür" (2007: 28). Düşünen şey olan ben için göz, yanıltıcıdır. Ancak yalnızca zihin ile açık seçikliğe ulaşılabilir. İngiliz deneyciliğinin görme biçimi ise, doğrudan zihnin birer izlenimi olup sahip olduğumuz düşünceyi oluşturur. Bu biçimiyle düşünme, duyulara dayanan bir süreçtir. Kant ise "*noumena*" ile "*phenomena*" arasında yaptığı ayrımda da görünürlüğün sadece *fenomenon* alanında geçerli olduğu ve bunun etiğin kaynağı olamayacağı vurgular. Ancak Kant için zaman ve mekân mutlak birer görü olarak duyusal alanda yerini aldığından bilmenin birincil kaynağıdır. Buna göre bilme, anlama yetisindeki

kategorilerle sağlanır. Böylelikle Kant aşkınsal öznenin çerçevesini çizerken biyolojik bir vurgu yapmamaktadır. Kant'ın ardılı olan Arthur Schopenhauer'a göre "tasarım olarak dünyayı iki zorunluluğa ayırır. İlki uzam ve zaman kalıpları olan nesne; diğeri algılayan varlık olan bütün ve bölünemez öznedir. Algılayan özne ortadan kalktığı zaman tasarımı da kalmaz" (Schopenhauer, 2009: 10). Ancak daha sonra bu klasik ayrımdan vazgeçer. Çünkü "öznel olan ile fizyolojik olanı, optik ve insan bedeniyle ilgili gelişmeler sayesinde birleştirir". Bunun için "Xavier Bichat'yı takip eder". Hatta "Bichat'nın, kendi felsefesini fizyolojik olarak doğruladığını" ileri sürer (Crary, 2010: 92). Burada bir kırılma görülmektedir. Bütünlüklü bir özne ya da beden tahayyülü biyolojideki gelişmelerle değişmeye başlarken buna paralel olarak gözün bu bütünlükten koptuğu görülür. Bu anlamda öznel görme biçimi, kendiliğindenlikten ziyade, bir şeyin dolayımıyla işlemeye başlar ki bu, ilişkisel bir görme biçimidir. Buna göre "bedenin eksiksiz envanterinin çıkarılması" (Crary, 2010: 93) tek tek organlar üzerine yapılan gözlemler neticesinde olurken varılan nihai aşama bedende kat edilmesi gereken mesafeyi de gözler önüne serer. Bu anlamda bedene yönelen bakış; yaşamı yükselten ve ölümü bilme nesnesine dönüştürendir. Bunun için, daha evvel de görüldüğü gibi, Bichat ölümü; duyu algıları, solunum, beyin ölümü gibi parçalı bir süreç olarak görür. Ölümün çoğul ve dağınıklığını izleyen Canguilhem, yaşamın da öyle olması gerektiğini vurgular. Nitekim "Canguilhem için Bichat, yaşamı merkezsizleştirdiğini ve yaşamı, organizmaların parçalarına yerleştirdiğini söyler" (Crary, 2010: 92). Yani Deleuze'ün yerinde saptamasıyla Bichat, "belirleyici bir an ya da bölünmez bir olay şeklindeki klasik ölüm kavrayışından iki şekilde kopmuştur: ölümü hem yaşamla eş zamanlı, hem de kısmi ve tekil ölümlerden oluşan bir çokluk" (Deleuze, 2013: 113) olarak görür. Buna koşut olarak Foucault'ya göre ise Bichat'nın yaptığı şudur:

> Ölüm kavramını ayrılamaz, kesin ve telafi edilemez bir olay gibi göründüğü mutlaklıktan çıkararak göreli hale getirmiştir. Onu, detaylı ölümler, kısmi ölümler, yavaş yavaş ilerleyenler ve ölümün ötesinde bile tamamlanamayacak kadar yavaş ölümler şeklinde bölüştürüp yaşam içinde ortadan kaldırmıştır (2006b: 178).

Ayrıca:

> Ölüm, yaşama pozitif bir doğruluk verecek tek olasılıktır. Canlının mekaniğe ya da kimyasala indirgenemezliği, yaşamla ölümün temel ilişkisine oranla ikinci sıradadır. Vitalizm, bu ölümcüllüğün temelinde ortaya çıkar (Foucault, 2006b: 179).

Bu anlamda Bichat ile yaşamın bilgisinin kaynağı, ölümle anlaşılır. Ölüm, hastalık ve yaşamın tamamlayıcısıdır. Bununla Bichat, ölümü ve yaşamı teknik bir söylemle açıklar. Bir kadavra üzerine çalışma, medikal görme biçiminin düşüncede yarattığı kopuşu gösterir. Böylece Adorno'nun öznenin tanrılaştırılması dediği şeyin yerine, üretilen bir öznellikten söz edilebilir. Buna göre Foucault, Descartes ve İngiliz deneyciliğinin savunduğu gibi, zihnin ya da algının, saf biçimiyle, kendi başına bir bilme uzamı yaratmadığını savunmaktadır. Çünkü görme biçimi, görmenin ve bakışın üretildiği bir rejimle anlaşılır. Öznenin bütünü görme arzusunun yerine teknolojik araçlarla güçlendirilmiş bakış devreye girer. Böylelikle Foucault'nun bakış rejiminin birincil sorunsalı görünürlüğü ortaya koymasıdır. Bunun için kapatılma, egemenin bakışından tıbbi bakışa dönüşür. Bu, mekânın ve bedenin kuşatılması; mekânla birlikte bedene yönelen bakıştır. Nitekim medikal iktidarın bakışı, bedende mesafe kat ederken toplumsal uzamı baştan sona kuşatır. Bu kuşatmayı sağlayan disiplindir. Yani bedene bakış ile bedenlerin yayıldığı uzamın bakışı birbirleriyle kesişirler. Bu kesişmeyi sağlayan, disiplinin gözetim ve kontrol mekanizmalarıdır.

Buna göre göz, uzamları kuşatmak için iktidarın en güçlü aracıdır. Ancak geometrik izahı modern kapatılma kurumu olan hapishane[36] ile anlaşılabilir. Hapishane göz biçiminde düzenlendiğinde mimari düzenleme öncelikli rol oynar. Tarihsel olarak mimari düzenleme, Foucault'ya göre, "kralı ve tanrıyı temsil ettiğinden, iktidarın yüceliğini ve ihtişamını gösterirken XVIII. yüzyılın sonunda bu çaba, ekonomik ve politik amaçlarla yeniden oluşturulur". Nitekim kralın kafasının kesilmesiyle değişen kamusal düzende mimari de bundan payını almıştır. Buna göre "spesifik bir mimari" oluşmaya başlar (Foucault, 2007c: 88). Yani bu çağda mimari, toplumların yönetme teknikleri ve amaçlarının bir işlevi haline gelmiştir. Bunun yanında Foucault insanların yönetme sanatı olarak politikanın her tartışmasının özel mimarinin, hijyenin, kolektif olanakların ve kentin bir parçası ya da parçalarının serilerini içerdiğini vurgular (Foucault, 1984a: 239).

Bu yeni düzenleme, biyolojideki gelişmelerle, canlıların *ortam*da gözetlenmesi ve kontrol altına alınmasıyla sağlanır. Buna göre canlıların yaşam alanı, beden ile uzamın kesişmesini gerektirir. Bedene yönelen müdahale aynı zamanda *toplumsal iyileştirme* çabası taşır. Bu çaba, sistemin kendine eklemlediği yasadışılığı elemekten bedenlerin gözetlenmesine dek yayılan bir süreçtir. Ancak bu sürecin oluşmasının birincil koşulu, kapatılmanın olanaklılığını gerçekleştiren *ortam* olan hapishanenin geometrisini ortaya koymaktır. Daha sonra kesintisiz gözetlemeyi sağlayan disiplinin, toplumsal düzenin yüzeyine yayılan kontrol etme

[36] Buna göre Deleuze, "Cezalandırma ve Gözetimi" dil rejimi ve ışık rejimi şeklinde formüle eder. "Ceza hukukunun suç konusunda söylenebilir olana ilişkin olmasıdır: İhlalleri sınıflandırıp tercüme eden, cezaları hesap eden bir dil rejimidir; bir sözceler ailesi, aynı zamanda da bir eşiktir. Hapishane görünür olana ilişkindir: Yalnızca suçu ve suçluyu gözler önüne sermeye kalkışmakla kalmaz, aynı zamanda kendisi de bizzat bir görünürlük teşkil eder, taştan bir figür olmaktan önce bir ışık rejimidir" (Deleuze, 2013: 52). Bunun, Foucaultcu anlamda, hapishaneyi betimleyen incelikli bir tespit olduğu kanaatindeyim.

biçimleri gelir. Bunun için görme biçimleri, gözetleme rejiminde birikir. İktidarın kuruluşunu pekiştiren bu gözetleme, bedeni ve bedenlerin uzamını kesintisiz bir disipline tâbi tutar. Bu kesintisizlik *ortam*ın şeffaflaşmasına, haritalandırılmasına ve yeniden düzenlenmesine kısaca gözetlenmesine yol açar. Bu işlem "hiyerarşik gözetim" yani Panoptikon ile sağlanır. Panoptikon, bir hapishane sisteminden ailenin uzamına, pedagojik kurumlara, emek alanlarına, askeri mıntıkalara dek uzanan yatay ve dikey bir bakıştır.

3.1.3.1. Kapatılmanın Mimarisi ve Uzamsal Etkisi

Foucault, "Uzam, Bilgi ve İktidar" adlı röportajında: "uzam, her türlü iktidarın temel pratiğidir" (1984: 252) biçiminde bir önerme ortaya atar. Bu, Foucault'nun dilin uzamı olan, *epistem*enin düzenini tartıştığı arkeolojik çözümleme için de geçerli midir? Eğer bilgi, görme biçimleri gibi, kendiliğinden oluşan bir süreç değilse o halde buna verilecek yanıt evet olmalıdır. Nitekim bu ilişkinin doğrulanabilirliği, bir projeyi belirleme ve onu olanaklı hâle getirme çabasıyla anlaşılabilir: Örnek Genel Hastane projesidir. Bu proje, ekonomi politik bir amaçla kentin uzamını yeniden düzenlemeyi sağlamıştır. Kentin geometrisi buna göre haritalandırılmıştır. Hapishane sisteminde de aynı durum söz konusudur. Disipliner iktidar, hapishanelerin daha etkin olması ve politik uzamın yeniden düzenlenmesi için gözetleme yöntemini geliştirmiştir. Bu, Panoptikon tarzı hapishane projesidir. Böylelikle iktidarın politik alanın geometrisine dönük yaptığı müdahale, haritalandırma ve gözetleme zeminini yaratmadır.

Foucault, Klasik Çağ'da betimlediği mekânın düzeniyle kapatılmayı niceliksel bir uzam içinde ele alır. Dünyayı çerçeveleyerek gözetleme, mekânı yeniden adlandırmayı ve tanımlamayı gerektirmiştir. Bunun *epistem*enin düzenindeki karşılığı tablo iken iktidar ilişkilerinin işlendiği kapatılmadaki

karşılığı ise, harita[landırma]dır. İktidarın uzamdaki niceliği hesaplamanın yolu, onu haritalandırarak göstermektir. Harita, uzamları ele geçirmenin ve onun tarihini yazmanın en önemli yoludur. Bu anlamda Foucault "uzamların tarihini tümüyle yazma"nın aynı zamanda "iktidarın tarihi"ni yazma anlamı taşıdığını ileri sürer:

> Uzamlar sorununun, tarihi, siyasi bir sorun olarak ortaya çıkmasının uzun zaman aldığını görmek şaşırtıcıdır: ya uzam doğaya-ilk veriye, ilk belirlenimlere, fiziksel coğrafyaya yani bir tür tarih öncesi tabakaya- geri gönderilmiştir; ya da bir halkın, bir kültürün, bir dilin ya da bir devletin ikamet yahut yayılma yeri olarak düşünülmüştür. Kısacası ya *toprak* olarak, ya da *alan* olarak analiz ediliyordu: önem taşıyan şey, *altlık* ya da *sınır*lardı. Kırsal uzamların ya da deniz uzamlarının tarihinin yazılması için Marc Bloch'un ve Ferdinand Braudel'in ortaya çıkması gerekti. Uzamın tarihi önbelirlediğini, karşılığında tarihin de yeniden yarattığını ve uzamda tortulaştığını söylemekle yetinmeyerek bu analizin sürdürülmesi gerekir. Uzamda sabitleşme, ayrıntılı olarak incelenmesi gereken ekonomik-siyasi biçimdir (Foucault, 2007c: 89)

Uzamda sabitleşmeyi olanaklı kılan disiplindir. Tâbi kılınan bedene bakış ile uzamın sınırlarını belirleyen bakış arasında disiplin sürekliliği sağlar. Çünkü fotoğraf, tomografi, röntgen, dedektör gibi bedeni ve şeyleri gösteren araçlar aynı zamanda siyasal teknolojinin haritalandırma yöntemleridir. Bu, yaşamın uzamdaki dağılımını gözetlemenin ve izini sürmenin sürekli biçimidir. Nitekim her türlü ihtimalin sapmalarına karşı disiplin, gözetlemeyi başlangıçta mimari bir biçimde sağlamış olsa da bunu kamusal düzenin tüm yüzeyine yaygınlaştırır. Bu da "iktidarın her yerde işlemesi"nin uzamsal karşılığıdır. Bunun için disipliner iktidar, uzamı geometrik biçimlerde haritalandırırken amaçladığı temel nokta ayrıntıdır. Nitekim Annales Okulu'nun tarihi mekân üzerinden yeniden okuması, uzamların ayrıntılı bir biçimde gözlemlenebilir bir niteliğe dönüştürme çabasıdır. Bu anlamda haritalandırma güç üretirken aynı zamanda "uzamsal bir Panoptikon

yaratır". Ayrıca "harita metninin içine yerleştirilmiş bir güçtür". Yani "harita, politik niteliklerinin yanında bilgiyle kesişmiş ve ona yerleşmiş bir güçtür" (Pickles, 2011: 41). Bu nedenle uzam, iktidarın içkin bir hâli olmaktadır. Bu, haritanın temel ilkesidir. Haritanın gücü, ayrıntılandırmasından gelir. Çünkü ayrıntı, disipliner iktidarın arzuladığı gibi, her şeyi aynı anda görme olanağını sunar. Buna göre ayrıntı, bir gözetleme biçiminden ileri gelmektedir. Bu gözetleme modern topluma yayılmış tüm mahal/nokta/mevkilerde geçerli olması arzulanan ve hatta olabilen bir projedir. Bunun başlangıcı görme rejimi olan Panoptikon'dur.

Panoptikon, İngiliz düşünür Jeremy Bentham'ın mühendis olan kardeşi Samuel Bentham'dan esinlenerek geliştirdiği bir hapishane projesidir[37]. Kısaca "görülmeden görme" ya da "görülmeden gözetim altında tutma" niteliğiyle Panoptikon, biçimsel olarak: "gözetleyicinin merkeziliğini" sağlayan "dairesel" bir yapıdır. Bu dairesellik ortada duran bir kule ile kuşatılır. "Yeterli ışık gözetilerek hücrelerin mümkün olan en büyük genişlikte olmasını sağlama" ile bir "ışık rejimidir". Temel amaç "mümkün olan en geniş zaman diliminde, her bir kişinin gözetim altında tutulmasıdır" (Bentham, 2008: 23). Ancak bu, yalnızca bir

[37] Panoptikon'un dolaşıma girmeden önceki hikâyesi şöyledir: "Samuel Bentham, Katherina'nın gözdesi olan Prens Potemkin için birkaç yıl çalışacağı Rusya'ya gider. 1784 yılında Samuel, esasında bir gemi inşa mühendisi olarak çalışmak amacıyla Potemkin'in Chicheff'deki malikânesine gider. Malikânenin temel işlevi Karadeniz'deki donanmaya destek olmaktır, ama tersane ile ilintili imalathanelere ek olarak Cricheff'de cam imalatı, çelik imalatı, dericilik, damıtılmış içki imalatı, bira imalatı gibi birçok başka endüstriler de bulunmaktadır. Samuel çok sayıda Rus köylüsünün çalıştığı malikânenin tüm yönetiminin sorumluluğunu üzerine alır. Bu sıralarda, bir mucit ve bir mühendislik dehası olan Samuel Bentham, merkezi denetim ilkesine dayanan ve bu sayede çok sayıda işçinin denetim altında tutulmasını sağlayan Panoptikon'u tasarlar"…" Samuel Bentham, 1806 yılında Panoptikon'un Rusya inşa edilmesinden sorumludur ve ülkeyi terk etmeden önce binanın temellerinin sadece küçük bir kısmının inşa edildiğini görür. Aynı anda iki yönde işleyen gözetleme ilkesi –gardiyan mahkumları sürekli gözetim altında tutar ve insanlar gardiyanı istediği zaman denetleme özgürlüğüne sahiptir- Benthamcı ilkeler olan açıklık ve sorumluluğu vurgular" (Watkin, 2008: 77-8).

hapishane projesi değil aynı zamanda modern yaşamın uzamı için tasarlanmıştır. Çünkü Bentham, "istisnasız bütün kurumlara uygulanabilir" olduğunu ifade eder:

> Amacın dışında olması ya da amaçlanana ters düşmesi önemli değil: bina, endüstrinin her alanındaki iş kollarındaki *ıslah edilemeyenlerin cezalandırılması, delilerin denetim altında tutulması, ahlaksızların ıslah edilmesi, şüphelilerin hapsedilmesi, tembellerin çalıştırılması, acizlerin bakılması, hastaların tedavi edilmesi, gönüllülerin yönlendirilmesi,* ya da *eğitim alanında yeni neslin eğitilmesinde* olsun, tek kelimeyle, ölüm odalarında *hükümlülerin kaldığı cezaevlerinin* ya da yargılama öncesi sanıkların tutulduğu *nezarethanelerin* ya da *azılı suçluların kaldığı hapishanelerin, ya da ıslahevlerinin ya da düşkünevlerinin, ya da imalathanelerinin, ya da akıl hastanelerin, ya da okulların amaçlarına uygulanabilir* (Bentham, 2008: 12, italikler yazara aittir)

Bu projeye göre "nezaret altında tutma, hapis, tecrit, zorla çalıştırma ve eğitim" (Bentham, 2008: 13) başlıca hedeflerdir. Bu uygulama; hastane, okul, atölye ve diğerlerinde etik kaygılarla politik düzlemin buluşmasını öngörür. Toplumsal düzenin iyiliği için verilen çaba, politik uzamın buna uygun düzenlenmesini gerektirir. Nitekim Leibniz'in "olanaklı dünyalar arasındaki en iyisi" önermesini güçlendirmeye dönük bir düzen çabasıdır (Bozovic, 1995: 3). Burada suçun ve kötülüğün cezalandırılması yerine onu önleme çabası vardır. Nitekim Bentham'a göre gözetimin amacı: "şüpheli yapmak değil ancak yaptıkları her şeyin bilindiğine dair *kendilerinden emin* olmalarını sağlamaktır. İlkinde amaç ortaya çıkarma, ikincisinde ise önlemedir". Bu anlamda ilkinde casus ikincisinde gözetleyen olmaktadır. "İlkinin amacı kalbin gizli köşelerini gözetlemek; diğeri ise düşünceleri ve hayalleri kendi hallerine bırakarak, açık olarak yapılan eylemler üzerinde durmaktır (Bentham, 2008: 74)

Böylece ikna edici olan, "belli bir zamanda belli bir kişinin gerçekten gözetim altında olma duygusudur" (Bentham, 2008: 24). Her yerde gözetlenme hissi "görünmeyenin heryerdeliğini [*omnipresence*]" (Bozovic, 1995: 5) pekiştiren

bir Tanrısal/Ekümenik bakışa[38] benzer. Panoptikon'u evrensel kılan "hazır ve nazır" olmayı amaçlamasıdır. Buna göre Tanrı tahayyülünün Panoptikon'daki aracı "ses ve bakıştır": yeterince aydınlık olmayan kuleden yöneltilen bakış ile oradan konuşma. Buna göre "teftiş süreklidir, bakışlar her yerde uyanıktır" (Foucault, 2006a: 290). Hera tarafından görevlendirilen, İo'yu gözetleyen, Zeus'un yaklaşmasına izin vermeyen mitik karakter olan yüz gözlü Argos gibi sürekli teyakkuz hâli, bunun metaforik karşılığıdır.

Panoptikon tarzı hapishane aydınlık olma özelliğinden dolayı diğer hapishane türlerinden ayrılır. Buna göre "hücrenin üç işlevi olan kapatma, ışıktan yoksun bırakma ve saklama" Panoptikon ile kapatma özelliğini korumak üzere, "tam ışık altında ve bir gözetmenin bakışı altında olma" (Foucault, 2006a: 296) özelliklerini taşır. Bu aydınlık "tutukluda iktidarın otomatik işleyişini sağlayan bilinçli ve sürekli bir görülebilirlik hâlini yaratır" (Foucault, 2006a: 297). Çünkü mahkûmlarda yaratılmaya çalışılan, gerçekten gözetim altında olmaları değil, öyle olduklarını tahayyül etmelerini ve düşünmelerini sağlamadır (Bozovic, 1995: 16). Bu durumda Panoptikon "zihin için zihin üzerinde iktidar uygulama biçimidir" (Foucault, 2005b: 135). Hapishanenin "ruhu ele geçirme" işlemi Panoptikon ile en üst aşamaya taşınır. Böylelikle, Kafka'nın Dava'sında Joseph K. gibi, *kaçınılmaz olan cezanın sürekli ertelenmesi* ile bireyin sürekli teftiş edilmesi söz konusudur. Ertelenen cezalandırma, sürekli rehine olmayı gerektirir. Bunun için Foucault'ya göre bu süreklilik:

[38] Nicholas Cusanus'un "The Vision of God" kitabı Bozovic tarafından örnek gösterilmiş. Ayrıca Foucault'ya yapılan eleştirilerden biri de Panoptikon ile Hıristiyan Tanrı'nın benzerliğinini ifade edilmemesidir. Bunun yanında Freud'un süper-egosuyla da ilişkilendirilmediği için eleştirilmektedir (Poster, 2008: 107). Ancak Foucault'nun Panoptikon'u bir hapishane sistemini betimlemek için kullanması, sadece hapishane için geçerli olacağını garanti etmez. Nitekim metnimizin ilerleyen sayfalarında da görüleceği gibi Panoptikon, bir formdur. Yeni bir mekân düzeni ve bilgi biçimi önermektedir. Bauman ve diğerlerinin "*survaillance*" okumaları, Panoptikon'un taslak halindeki okumasının bir form olarak okunabileceğini göstermektedir.

> …sonu olmayan bir sorgulama, analitik hale gelen bir gözlem içinde sonsuza kadar sürecek bir soruşturma, asla kapanmayan bir dosyanın oluşturulması olacak bir yargılama, bir incelemenin inatçı merakına dolanmış olacak olan bir cezanın hesaplı yumuşaklığı, aynı anda hem ulaşılamaz bir ölçeğe göre bir sapmanın sürekli ölçülmesi hem de ona, ancak sonsuzda ulaşmaya zorlayan asimtotik bir hareket olacak olan bir usul (Foucault, 2006a: 331)

biçiminde işler. Foucault, Bentham'ın görünürlük meselesini "tahakkümcü ve gözetleyici bir bakışın tamamen etrafında örgütlenmiş bir görünürlük" biçiminde yorumlar. Bunun yanında "katı ve titiz bir iktidar adına hareket eden evrensel bir görünürlük projesine işlev kazandırdığını" da ekler (Foucault, 2007c: 92). Bu katılığı bir "bakan, hareketsizleştiren, disiplinci bir ütopya programı" (Foucault, 2007c: 100) olarak tasarlayan Bentham'ın Bacon geleneğinin izleyicisi olduğu söylenebilir. Çünkü önleme ve iyileştirme amacı güden Panoptikon, "Yeni Atlantis"in "Süleyman Evi"nde bilimsel gelişmelere paralel olarak refah içinde yaşayan, sağlıklı ve ilerici bir toplum yaratmak için çaba gösteren düzeneğe benzer.

Bentham'ın Panoptikon kulesi, "Süleyman Evi" gibi modern yaşamın topografyasına yayılan merkezi bir yere sahiptir. Örneğin "büyük teleskop, mercek, ışık demetleri teknolojisi" gibi araçlar "insana boyun eğdirmeye dönük teknikler, onu kullanmaya yönelik usuller" gibi birtakım hedefler belirlenirken "yeni bir bilgi biçiminin" hazırlandığı görülür (Foucault, 2006a: 256-7). Bu da Panoptikon projesinin sadece bir hapishane mimarisi olarak kalamayacağını bunun ötesine geçip haritalandırma, gözetleme ve izleme sürecinin yoğunlaştığı bir uzamın oluşmasına neden olmuştur: Panoptikonun metafiziği olan *Panoptizm*e. Bu, Panoptikonu yoğun bir *mikrokozmos* biçiminde tasarlama anlamı taşır. "*Panoptizm*, bölgesel ve kurumlarla ilgili sınırlı bir mekanik değildir.

Bentham'a göre bir yönetim tipini karakterize eden genel bir politik formüldür" (Foucault, 2015c: 58). Bununla amaçlanan, toplumsal iyileşmeyi sağlamak ve bu iyileşmede sürekliliği sağlamaktır.

Panoptizm, Panoptikon'un gözetleme özelliğiyle, bir bütün olarak, toplumsal yaşamı kuşatma ilkesidir. Hapishane için "başarısız bir deneme" olsa da günümüzün kent yaşamında etkisini her yerde ve her biçimde göstermektedir. Demir bir ağ gibi toplumsal düzlemi kuşatan gözetleme, toplumsal iyileştirmeyi sağlama niteliğinden dolayı medikal iktidarın bir pratiği iken; metodolojik çerçevesiyle pedagojik bir süreçtir.

Pedagojik boyut, disiplin vasıtasıyla, gözetlemenin yayılmasını ve derinleşmesini sağlar. Bunun için Foucault; Bentham'ı, "Emile" adlı eseriyle çocukluk kavramını geliştiren Rousseau'nun tamamlayıcısı olarak görür. Şöyle ki:

> Rousseau'nun düşü neydi? Her bir parçasında hem görünür hem de okunur olan şeffaf bir toplum düşü; karanlık hiçbir bölge, kraliyet ailesine özgü ayrıcalıklar ya da herhangi bir topluluğun imtiyazları, hatta düzensizlik tarafından düzene konmuş bölge kalmasın diye, herkes, bulunduğu noktadan tüm toplumu görebilsin diye; kalpler birbiriyle ilişki kurabilsin diye, bakışlar engelle karşılaşmasın diye, kamuoyu hâkimiyeti kurulsun diye, her bir kişinin her bir başkası hakkındaki görüşü sürsün diye (Foucault, 2007c: 91).

Buna koşut olarak Rousseau "Toplum Sözleşmesi"nde en yüce gördüğü "yüreğe kazınan yasa", "insanları özgürlüğe zorlama" süreci dâhilinde sapmaları azaltmak için pedagojik formasyonla kazandırılabilir. Bu, toplumsal sözleşmeye bağlılığı sağlar. Bütün bunlar bir araya getirildiğinde disiplin ile mekânın düzenlenmesi birlikte işlenen bir süreçtir.

Bu disiplin çerçevesinde Panoptikon; askeri kamp, hastane, okul, sınav, arşiv, klinik gibi aygıtlarla işler. Buna göre "kamp, genel görülebilirlik etkisiyle hareket eden bir iktidarın diyagramıdır". Yaygın biçimde kamp modeli

"şehircilikte, işçi kentlerinde, hastanelerde, tımarhanelerde, hapishanelerde, eğitim kurumlarının yapısında ya da onların ilkesi olarak bulunur". Bunların işleyişi, "birbirine ayak uydurma ve hiyerarşik gözetim" (Foucault, 2006a: 257-8) şeklindedir ki bu, disiplinin *metaztas* etkisidir. Panoptikon ile bireyler "ya bir üretim aygıtına, bir makineye, bir mesleğe, bir atölyeye, bir fabrikaya, ya bir eğitim aygıtına ya da bir cezalandırıcı, hizaya getirici veya tıbbi bir aygıta bağlı tutulurlar" (Foucault, 2005f: 126). Bu, bireyin tâbi olduğu bir düzeneği gösterir. Bu düzeneğin söylemi, "çifte bir tarzda iş görür: ikili ayrım ve işaretleme [deli-deli değil; tehlikeli-zararsız; normal-anormal] tarzı ile baskı altına alıcı ayırma [kimdir, nerede olmalıdır v.s sürekli bir gözetim nasıl uygulanmalı] tarzı (Foucault, 2006a: 295; Foucault, 2007t: 178). Buna göre "insanı kreş ve okuldan alıp kışladan geçirerek, hapishane veya akıl hastanesiyle tehdit ederek – 'ya fabrikaya gidersin, ya da hapishaneye veya tımarhaneye düşersin!" (Foucault, 2005f: 126) ikilemiyle karşı karşıya bırakır. Bu, büyük kapatılma ya da ambalajlama biçimlerinin söylem birliğidir.

Panoptikon, Foucault'ya göre, "çok farklı arzulardan hareketle, türdeş iktidar etkileri imal eden harika bir makinedir" (Foucault, 2006a: 298). Buna göre okul pedagojik; hastane medikal/iyileştirici; ordu disipliner/düzenleyici, hapishane uyumluluğun makinesidir. Bu makineler, farklı söylemlere ve düzenleyişlere sahip olsa da ortak bir arzu üretme *topos*una sahiptir. Üretilen bu arzu, toplumsal iyileşmeyi sağlamaya dönüktür. Bu çabayı güçlendiren fikir yine disiplindir. Buna göre disiplin, XIX. yüzyıldaki devlet modellerine hizmet eder. Çünkü "genelleşmiş gözetim yapıları; ceza sistemi, adli sistem bu yapıların bir parçası ve hapishane de parçalardan biridir". Ayrıca "psikoloji, psikiyatri, kriminoloji, sosyoloji" bunun neticesinde oluşmuştur. Nitekim "hapishanenin doğuşunu, toplumun bu *panoptizm*i içine yerleştirilmesiyle" (Foucault, 2005b:

135) olanaklıdır. Buna göre disiplinin çerçevesi, düzenin kuşatılması ile ona ait söylem düzeninin kurulmasıyla tamamlanmaktadır. Bu "yeni iktidar fiziği", kamusal düzeni yeniden düzenlenmeyi sağlar. Buna göre disiplin, iki uçludur: Abluka-disiplin ile mekanizma-disiplin. Adından da anlaşılacağı gibi ilki egemenlik sistemiyle ilgiliyken diğeri biyoiktidarla ilgilidir:

> Abluka-disiplin, marjlarda kurulu olan ve tamamen olumsuz işlevlere yönelik kapalı kurum: kötülüğü durdurmak, iletişimleri koparmak, zamanı askıya almak. Mekanizma-disiplin daha hızlı, daha hafif, daha etkin, geleceğin toplumu için incelmiş baskıların bir resmi haline getirerek, iktidarın icra edilmesini düzeltmek durumunda olan işlevsel bir düzenek (Foucault, 2006a: 308)

Abluka ve karantina gibi kapalı disiplin biçimlerinin yerini alan Panoptikon, modern toplumu uzamsal ayrıntılarıyla yeniden düzenler. Ancak bu, Guy Debord'un "gösteri toplumu" değil "gözetim toplumu"dur. Çünkü "imgeler yüzeyinin altında, bedenler derinlemesine kuşatılmakta" (Foucault, 2006a: 318) iken her şey kesintisiz bir gözetime tâbi tutulmaktadır. Bu anlamda "mekanizma-disiplin"in gereği bedenler üzerine hareket eden her şeyin gözetlendiği bir durumdur. Zygmunt Bauman'ın deyimiyle Panoptikon, "modern iktidarın şemsiye-metaforudur" (Bauman ve Lyon, 2013: 19). Bu, modern iktidarın bedenlere yönelttiği büyük göz [Büyük Birader v.s] ile ilişkilendirmek suretiyle anlaşılabilir.

Büyük göz, hapishane sistemindeki gibi bir merkeze bağlı olmaktan çıkıp bütün uzamı kaplayan mekanizmaya dönüşür: sürekli bakan, kaydeden, izleyen ve kapanmayan göz. Deleuze'e göre bunun soyut formülü "artık 'görünmeksizin görmek' olmayıp *herhangi bir insan çokluğuna herhangi bir davranış dayatmaktır* (Deleuze, 2013: 53, *vurgu yazara ait*). Bu, iktidarın sürekliliğini sağlayan her yerde ve her zaman olan [hazır ve nazır]; her şeyi görülebilir kılan

ancak bunu, kendini görünmez kılma koşuluyla yapan bir gözetim altında tutma özelliğiyle rasyonel aygıt olan polis ile sağlanır. Bu aygıt toplumsal bünyeyi algılama alanına dönüştürürken "çehresi olmayan bir bakış" gibidir. Yani "her yere yerleştirilmiş binlerce göz, hareketli ve her zaman uyanık dikkatler, hiyerarşik hale getirilmiş upuzun bir şebeke" (Foucault, 2006a: 314), yasadışılıkları denetlediği gibi yasal olanı da düzenler.

Polis aygıtının gözleri, uzamı ayrıntılandıran büyük gözün yerini alır. Buna göre Foucault'nun bakış rejimini görülen, "Las Meninas"ta olduğu gibi, bakışlarda karşılıklılık yerini "iktidarın gözü"ne yani [kralın bakışına] bırakır. Birbirinin yerini alan bakışlardan ziyade iktidarın bakışları altında konumlanan politik bir uzam vardır. Bu anlamda "herkesin en küçük dereceli gözetmeni bile gözlemesine olanak veren" Panoptikon, uzamın görme biçimlerini bir araya getiren düzeneğe dönüşür. Bu düzenek şeylerin ve bedenlerin dolaşımını sağlayan modern kent uzamında yeniden düzenlenir. Bunun için Panoptikon idealinin ilham aldığı Çarlık Rusyası, Faust'un modern kent ideali ile modern düşüncenin ilham alındığı Baudelaire'in ve kenti geniş bulvarlarla ören Haussman'ın Paris'i, iktidarın bakış rejimine göre düzenlenmiştir. Böylelikle "uzamsal bir Panoptikon" ile harita, kentin üzerine yöneltilmiş yüce bir bakışa dönüşür. Bu da modern politik yapının örneği olan Leviathan'dan itibaren işleyen, politik mekânın ya da politik bedenin bir yansımasıdır.

3.1.3.2. Modernleşen Uzamda Gözetim Formu

Başlıkta işaret edilen "modernleşen uzam", XIX. yüzyıldan itibaren oluşmaya başlayan büyük kentleri ve onların uzamını ifade eder. Her ne kadar ana eksen Panoptikon ve kent uzamının düzenlenmesi olsa da, Batı uygarlığının oluşma motivasyonu üzerinde durulmalıdır. Şehir devletlerinden modern

şehirlerin ve megakentlerin oluşumuna uzanan bir arada olma ve sorunları giderme problematiği, politik uzamın rasyonel bir biçimde düzenlenmesini gerektirmiştir. Bu anlamda "polis" sözcüğü, rasyonel yönetmeyi işaret ettiği için kamusallığın güvenliği olarak formüle edilir. Bu, politik bir uzamın her an denetlenip gözetlenmesini gerekli kılarken her şeyin kontrol edilmesi fikrine dayanır. Nitekim bu, uygarlığın gerektirdiği davranış biçimidir. Bunun için Goethe'nin Faust'u, bu düzenin oluşmasını tasvir eden, modern anlamda en önemli karakterlerin başında gelir. Faust'un uygarlaşmayla ilişkisi, kötülükle kurduğu denklemle anlaşılır. Bu, dünyevi uzamdaki yolculukla yakından ilişkilidir. Bu yolculuk esnasında "birdenbire etrafındaki manzara bir mekâna dönüşür. Denizi, insani amaçlar için uysallaştırmak üzere büyük projeler tasarlar". Bununla "yepyeni yerleşim alanları, yeni kasaba ve şehirler" inşâ edilirken "bütün bunlar daha önce tek bir insanın bile yaşamadığı yitik topraklar üzerinde" (Berman, 2012: 93) olmaktadır. "Toprağın kendine gelmesi, dalgalara bir set çekilmesi, okyanusun çevrelenmesi" (Goethe, 2013: 1541-3; Berman, 2012: 97) ideali, modern uzamı oluşturan bir çitlemedir. Bu anlamda Faust, "eski dünyanın görünüm ve duyuşundan tek bir iz bile taşımayan türdeş, tümüyle modernleşmiş bir alan yaratma güdüsü" (Bermal, 2012: 101) taşırken bunu "bir meydan okuma" biçiminde yapar. Buna göre "Faust'un tamamlanmamış inşaat alanı, hepimizin yerleşip kendi hayatlarımızı kurmamız gereken canlı, bir o kadar da kaygan zemindir" (Berman, 2012: 124). Bu anlamda "Goethe, maddi dünyanın modernleşmesini yüce bir tinsel kazanım olarak görmektedir" (Berman, 2012: 99). Ancak bunun olması "cinayet ile mümkünse" o zaman bu durumda kötülüğü geriletmenin yolları aranmalıdır. Buna göre sapmaları ve kötülükleri azaltmanın yolu, modern anlamda, denetimi ve gözetimi sistematikleştirmektir. Nitekim Panoptikon, bu misyonu karşılayan metafiziksel bir bakıştır.

Tartışmanın ana eksenine dönüldüğünde Panoptikon'un modern yaşamı kuşatan ekonomi politik amacı karşımıza çıkar. Bu durum, taslak olarak işlendiği gibi, Batı Avrupa'nın etkisindeki Rus yaşam biçimi ve ekonomisiyle yakından ilgilidir. Bunun yanında Batı Avrupa'nın bariz etkisi, mekânların yeniden düzenlenmesini gerektirmektedir. Nitekim *Antikite*den bu yana kentler, bir merkez esas alınarak yönetilmiştir. Bu da politik uzam olan agoradır.

Panoptikon, Batı mekân yaklaşımının devamı niteliğinde olup agoranın mirasını taşır. Buna karşın Avrupa ile Japonya arasında kıyaslama yapan Roland Barthes, "Batı'nın tüm kentleri tek merkezli olup her zaman doludur" önermesiyle uygarlığın değerleri olan "tinsellik [kiliselerle], iktidar [bürolarla], para [bankalarla], mal [büyük mağazalarla], söz [agoralarla: kahvelerle ve gezinti yerleriyle]" gibi içeriklerin bu doluluğu karşıladığını ifade eder. Buna göre merkez, toplumsal gerçeğin de merkezidir. Ancak Barthes'ın gözlemiyle, Tokyo'nun "bir merkezi vardır ancak boştur". Nitekim "tüm kent aynı zamanda hem yasak, hem ilgisiz bir yerin, içinde hiç görünmeyen bir imparatorun, korunan bir konutun çevresinde döner". Barthes'ın göstergelerle kurduğu bu bağlantı aynı zamanda *ontopolojik* anlamdaki farkı gösterir. Buna göre "saydamsız (*opak*, bana ait) bir halkanın çerçevesinde kurulmuş" olan bu yer, "buharlaşmış bir düşünceden" ibarettir. Bu anlamda "herhangi bir iktidarın ışığını yaymak için değil, ulaşımı sürekli bir sapmaya zorlamak anlamına gelir" (Barthes, 2016: 37-8).

Barthes'ın bu tespiti Panoptikon'un agoranın modern bir versiyonu olduğu fikrini pekiştirmektedir. Ayrıca Foucault için hapishane formundan öte büyük bir göz ya da bakış olarak Panoptikon fikri:

> Her ne kadar modern olsa da, bu aygıtının içinde bulunan uyruklar üzerinde bir tür hükümranlık uygulayabilecek birini, bir gözü, bir bakışı, bir gözetim ilkesini merkeze aldığı için, bu fikrin son derece arkaik olduğu da söylenebilir. Bu anlamda panoptiğin en eski hükümranın en eski rüyası

> olduğu söylenebilir. Uyruklarımın hiçbiri gözden kaçmasın ve uyruklarımın hiçbirinin hiçbir hareketi benim bilgim dışında olmasın. Panoptiğin merkez noktası da bir anlamda mükemmel bir hükümrandır (Foucault, 2013: 60).

Klasik Çağ'da her şeyi aynı anda görme olanağı sunan tablo ile Aydınlanma'nın gelişimini sağlayan, "her şeyin ortaklaşa düzenlenebileceği zemin birliği olan *Encylopédia*'nın" (Crary, 2010: 70) birbiriyle örtüşmesi, bu bütüncül bakışla ilgilidir. Bütüncül bir kuşatmayı ön gören bu yönelim, dışarıda hiçbir şeyi bırakmadan, her şeyi içine alan bir makine gibidir. Panoptikon da bunun tarihsel bir örneğidir. Bunun yanında Panoptikon, modern yaşamın haritalandırılmasının ve uzam bilgisinin merkezi bir kavramıdır. İlk uygulama olanağı bulduğu Rus yaşam uzamı, kaynağını Batı metafiziğinden alırken, kenti de buna uygun düzenlemektedir.

"Panoptikon, Rus malikânesinin mekânsal yapısının tek bir binada birleştirilmesidir; bir aile evi, merkezde soylu ve etrafında köylü işgücü". Bunun yanında "Panoptikon, Potemkin'in köyleri ya da soyluların sahne dekorları gibi, Rus malikânesinin teatralliğinin üzerinde oynar" (Werret, 2008: 99-100). Çünkü Rus kültüründeki teatrallik, "Potemkin'in Çariçeye sunacağı idealize edilmiş Rus ulusu gösterisi, kullandığı teatral gösteriş ve görünümle, on sekizinci yüzyıl Rus kültürünün karakteristiklerindendir". Bu, aynı zamanda "Rus soylusunun tiyatroya olan düşkünlüğünden" (Werret, 2008: 96) kaynaklanır. Theatral özellikleriyle malikâneler, "batılı kimliğinin başarılı bir biçimde sergilendiği; soyluluğun tam denetimi altında böyle gösteriler için tek mekânlardır" (Werret, 2008: 97). Rus yaşam biçiminin sınıfsal kimliğini taşıyan bu yerler, aynı zamanda bilimin ve sanatın da gelişmesine yol açmıştır[39]. Bu durum iktidar sahiplerinin [Çariçe ve

[39] "Krichev bölgesi Rus kültürünün bu teatralliğini paylaşır. Kırım gezisinin bir parçası olarak, Bentham ve Potemkin'in çabaları bölgeyi, Çariçeye ve soylu maiyetine sunulacak, 'bilimler bahçesi' olarak Rus gizilgücünün *idea*lizasyonuna, aydınlanmış gönence dönüştürmüştü. Bu

soylular] gözetimi altındaki Rus coğrafyasının "neye dönüşeceğinin bir idealizasyonunu sunar: yeniden canlandırılmış Cennetin bahçıvanlık ihtişamının ortasında kurulmuş batılı, uygar bir üretim ütopyası" hedeflenmiştir[40] (Werret, 2008: 90). Buna göre Faust'un tahayyül ettiği uygarlaşma, fantezik biçimiyle Rus yaşam uzamına uydurulmaya çalışılmıştır[41].

Panoptikon'un Rus yaşam biçimine uygunluğunun diğer göstergesi [XIX. yüzyılın ortasında] bir yapı olarak Billur Saraydır[42]. Yeraltından Notlar'da-ki yeraltı insanı ile Panoptikon arasında da anlamlı bir bağlantı vardır- bu saray 'baştan aşağı matematik bir kesinlikle hesaplanmış ve tasarlanmış', 'akla gelebilecek her soru ortadan kalkacak, çünkü olası her yanıt sunulmuş' bir yapıdır. Verdiği mesaj ise yeni bir dönemin bitişi değil aynı zamanda kozmik bütünsellik ve değişmezliktir. Ayrıca devamla "Bina seyirciyi aldatmak, ebediyen susmak zorunda bırakmak için yapılmış" gibidir (Berman, 2012: 316). Sarayı, şehrin anti-tezi olarak gören ve hayali kentsellik-olmayan bir modernleşme olan

---

bahçıvanlık, model fabrikalar, saraylar ve bahçeler tiyatrosunun ortasında Panoptikon inşa edilmişti" (Werret, 2008: 98).

[40] Bu durum ütopyadan ziyade bir distopya ya da karşı-ütopyaya dönüşür. Nitekim Zamyatin'in yazdığı ilk distopya örneği olan "Biz" de bu durum panoptik bir görmeyle ifade edilir.

[41] Aslında Panoptizmin görme biçimleri, Benthamcı anlamda Tanrısal olanı işaret etmesi taslak olarak Rus yaşam uzamında ortaya çıkması raslantısal değildir. Çünkü iktidar ile inanç biçiminin birbirinin içine girmesi ile mekânın düzenlenişiyle aynıdır. Buna göre Kilise, Tanrı'nın yeryüzündeki bedeni, eti ve kemiğidir. Ortodoks inancına göre "kilise İsa'nın bedenidir, devamı ve uzanımı"dır. "İsa'nın varlığının deneyimlenebileceği ve onun gizeminin mülahaza edilebileceği fiziki mekândır. Bu nedenle, Rus kilisesinin mimarisi bu deneyimin gerçekleştirilmesine hizmet eder". Bu anlamda "Batı kilisesinin mimarisi Tanrıyı deneyimleme olasılığını simgelerken, Ortodoks kilisesi, Tanrının yeryüzündeki varlığını tanımladığı gibi, bu deneyimin gerçekliğini yansıtır" (Werret, 2008: 100-1)

[42] "Zorlukla farkedilen ince demir kirişlerle desteklenmiş cam bir yapı; yumuşak, akışkan hatları, zarif eğimleri olan ve hiç ağırlığı yokmuş gibi, her an havaya uçuverecekmiş gibi duran cam bir yapıdır. Rengi, binanın büyük kısmının yapıldığı saydam camdan geçen göğün rengiyle, dar demir kirişlerin gök mavisi rengi arasında gider gelir; bu karışım göz kamaştırıcı bir ışıma yaratır, gökyüzü ve sudaki güneş ışığını yakalar, dinamik bir titreşim yaratır" (Berman, 2012: 317).

Çernişevski ile Billur Saray eleştirisinin yanında "şehrin modernliği adına ortaya çıkan banliyö ve kentdışı modernliğe saldıran" Dostoyevski'yi (Berman, 2012: 328) ele alan Zamyatin, "parlak biçimde anlatılan çelik ve cam gökdelenlerle cam yapılardan oluşan düşsel bir manzarada yeniden canlandırır". O, "billursu yeni dünyasındaki egemen motif modernizmin ve modernleşmenin donarak katı, durgun, hayatı yutucu biçimlere dönüşmesinin simgesi olan buz" a benzetir (Berman, 2012: 330).

Rus yaşam uzamının oluşmasında theatralliğe verilecek başka bir örnek Nevski Bulvarı'dır. Paris bulvarına benzeyen bu yer, Yeraltı İnsanı'nın sözleriyle "dünyanın en soyut ve en amaçlı şehridir" (Berman, 2012: 306). Edebiyata ilham verdiği gibi modern yaşam biçimlerinin sergilendiği bir uzam da olmuştur. Gözetim altında olsa da, devlet adına, etki ve etkileşimleri yeterince yaratamıyordu. Bu anlamda "toplumsal ve psişik güçlerin kendiliklerinden kaynaşabildiği bir tür özgür alan olmuştu". Yani "salaş tavernalara takılan yoksul zanaatkârlar, orospular, başıboş serseriler ve bohemlere kadar var olan her sınıfın bir araya geldiği tek yer" (Berman, 2012: 261-2) olarak tasvir edilir. Ayrıca "şehir sokaklarındaki politik karşılaşmanın tadının" alındığı bir yerdir (Berman, 2012: 289). Edebi anlamda yeraltı insanını "yalnızlığından çekip almış, güneşe, kalabalığa çıkaran" (Berman, 2012: 300) bir özelliğe sahiptir. Bu anlamda "modern bir kamusal alan"dır. Bu kamusallığın doğmasına yol açan, mekânın düzenlenmesi, yeni düşünceye göre şekillendirilmesidir. Bunun en iyi örneklerinden birisi Paris ve buranın topografyasını dönüştüren Paris belediye başkanı Haussman'dır.

Haussman, Ortaçağ'dan kalan eski şehrin bağrında muazzam bir bulvarlar ağı örer. Yeni yolları kentin dolaşım sistemindeki atardamarlar olarak tasarlar. Yeni bulvarlar, trafiğin şehrin merkezinden akmasını sağlarken bir uçtan bir uca

uzanır. Kenar mahalleler temizlenir, karanlık ve boğucu iltihaplı yığınlar arasında 'nefes alacak yer' açılır (Berman, 2012: 206). Kent uzamını hijyene kavuşturan Haussman, aynı zamanda, şehrin tümünü ilk defa tüm sakinlerine açar. Birbirinden yalıtılmış bir biçimde hücreler halinde yaşayan Paris, birleşik bir fiziksel ve insani mekân olur (Berman, 2012: 207). Buna göre Baudelaire, Benjamin ve birçok şaire, yazara, filozofa ilham kaynağı olan kent, modern düşüncenin topografik boyutlarını oluşturur. Böylelikle "tüm kent insanlığın büyük, geniş bir 'gözler ailesi'nin dekoru olurken, egzotik olan yakına getirilir (Berman, 2012: 209-210). Bu anlamda "Yeni Paris bulvarı, XIX. yüzyılın en gösterişli kentsel icadı ve geleneksel şehrin modernleşmesinde en belirleyici kopuş noktası" (Berman, 2012: 205) olmuştur.

Mekânların bu biçimdeki dönüşümleri, kamusal düzenin yeniden oluşturulmasını sağlamıştır. Örneğin camın mimaride kullanılması önemli bir katkı sağlamıştır. Buna göre Walter Benjamin, "çelik ve cam mimarlığının modern uygarlığın karakteristik özelliği olan 'yoksunluğu' özgün bir şekilde ifade ettiği"ni ve buna göre "modern uygarlıkta içkin olan vaatleri yerine getirdiği"ni ifade eder. Hatta bunun "şeffaf ve sınıfsız bir toplumun gerçekleşmesinin habercisi" (Akt. Heynen, 2011: 133) olduğu savını ileri sürer. Benjamin'in "Pasajlar"a dair izlenimleri, Haussman öncesi ve Hausmann sonrasını içerir. Ona göre Pasajlar'da politik yaşam biçimini dönüştüren birtakım değişiklikler doğrudan gözlenmektedir. Pasaj, "diyalektik bir imge olarak –tarihe, geçmişe, şimdiye ve geleceğe ait birçok temel veçhenin son derece yoğunlaştırılmış bir biçim olarak sentezlendiği anlık bir parıldamadır". Bununla kendi çağının tüm gerçekliğini yansıtır. Ayrıca "demir ve cam mimarisi teknolojisine" sahip olan pasajlar, sokakların 'dış dünyası' ile evin 'iç mekânı' arasında bir geçiş bölgesini oluşturur" (Benjamin, 2012: 97-98; Heynen, 2011: 142).

Saydamlık, şeffaflık ve mekânsal iç içelik, daha sık geçişleri ve buluşmayı sağladığı için açıklık ve berraklığı açığa çıkarmaktadır. Bu anlamda mimarinin rolü, hızı ve verimliliği artırmak adına daha fazla şeffaflaşmayı sağlamak ve sağlıklı, açık ve hijyenik bir uzam inşa etmektir. Hatta bunun için Benjamin, daha da ileri giderek cam bir evde yaşamayı, devrimci bir erdem olarak görür. Çünkü bu, "ahlaki bir sergileme" hâlidir (Akt. Heynen, 2011: 157). Yeni bir başlangıcı öneren Benjamin, "burjuva iç mekânlarının rahatlığına düşman bir ev kültürü"ne ihtiyaç duyar. Ayrıca "sırların, sahipliğin, *aura*nın ve iç mekân koleksiyonunun düşmanı olan cam" (Stavrides, 2016: 100-1) şeffaf bir kültürün kapısını aralar. Cam, "iç mekânda iz bırakmayı zorlaştıran" bir özelliğe sahip olduğu için "izlerin düşmanıdır" (Stavrides, 2016: 101). Ancak Panoptikon'un yarattığı etki, iktidarın gözü rolüyle devrimci ve dönüştürücü bir etki yaratmamaktadır. Buna göre "evrensel bilinç", "ortak duyu", "sağduyu" gibi dolaysız ortaklıklardan ziyade disiplinin ürettiği beğeni, rıza ve kabul devrededir. Bu anlamda görme biçimlerini şekillendiren ve üreten disiplinin metafiziksel etkisidir.

Ancak görmenin diyalektiğe dönüşmediği Panoptikon'da, daha ziyade iktidarı içkinleştirme, ona tâbi olma, sürekli gözetlenme hissi taşıma, kendini ona uydurma gibi özneyi sürekli üreten bir süreç söz konusudur. Özellikle, polisin ikili tanımı da göz önünde bulundurulduğunda, Panoptikon'un her yerdeliği, hem görünürlük hem de görünmezlik vasfıyla, modern uzamlar olan kentleri baştan sona kuşatmaktadır. Mimari bir düzenleme olarak iktidarın mekânsal düzenlemesini sağlayan Panoptikon, artık sadece hapishane sistemi için tasarlanan bir yapı değil daha ziyade toplumun bütün yüzeyine yayılmış, çoklu bakışı ve şeffaflaşmayı sağlayan bir niteliğe bürünmüştür. Bununla ilgili Bauman, Panoptikon'un gözetim modellerinden yalnızca biri olduğunu ileri sürer. Çünkü iktidar, çağın koşullarına uygun olarak "değişken ve mobil örgütlenmelerle;

duvarları ve pencereleri [sanal güvenlik duvarları ve pencereler hariç] gereksiz kılar. Bu da farklı yüzlere sahip birçok kontrol türünün ortaya çıkmasına olanak tanır" (Bauman ve Lyon, 2013: 13). Bunun nedeni kent sistemlerinin "benzersiz başkalaşımlar geçirmelerine neden olan, yoğun madde-enerji akışlarına tâbi farklı dinamik"lere sahip olmalarıdır (De Landa, 2006: 29).

Şehrin akışkanlığı, aynı zamanda gözetimin de akışkanlığını doğurur. Nitekim Bauman'ın "akışkanlık" fikrine [modernite, aşk v.s] dayanan akışkan gözetim, Panoptikon'un büründüğü yeni formdur. Buna "elektronik Panoptikon, süperoptikon gibi modellerin yanı sıra sinoptikon ve polioptikon gibi çeşitlemeleri" (Bauman ve Lyon, 2013: 59) de eklerken "Post-Panoptikon" bir form söz konusudur. Buna göre Bauman eski Panoptikon için geçerli olan ilkenin "hiçbir zaman yalnız değilim"i ifade ederken Post-Panoptik ile "bir daha asla yalnız kalmama" ya da "terk edilmeme, görmezden gelinmeme ve ihmal edilmeme ve dışlanmama" umuduna dönüşür. Buna göre fark edilmenin hazzı, ifşa edilme korkusunun önüne geçer (Bauman ve Lyon, 2013: 31). Bedenlerin ve şeylerin dolaşımıyla birlikte, *ontopolojik* anlamda, kentlerde oluşan kalabalıklar[43], yeni insan tipinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Buna göre "kalabalıkların adamı", "flanör", "yeraltı insanı", "yeni insan" gibi kapatıldığı uzamın ötesine taşıp başka uzamlarda fark etmeyi/edilmeyi arzulayan modern kent uzamının yeni tipolojileri rolüne bürünürler. Bunun için Georg Simmel metropol ile baş etmenin zihinsel bir süreç olduğunu ve özgür bir tavır sağladığını ileri sürer. Buna göre "büyük çevrelerdeki zihinsel yaşam koşulları, karşılıklı ihtiyatlılık ve kayıtsızlık, bireyin bağımsızlığı üzerindeki etkisini en çok büyük şehrin yoğun kalabalığında

[43] Buna göre kent ve kalabalıklar ikiliği, modern düşünme biçimini, Edgar Allen Poe'nun kalabalıkların adamını, Baudelaire'in flanör ve modern estetik deneyimini, Georg Simmel'in metropol yaşamı ve onun taşıdığı halet-i ruhiyyeyi ve de Benjamin'in iç mekân[mobilya] ile dış mekân[pasajlar] arasındaki dolaşımı bağlamında yorumlanabilir.

hissettirir". Çünkü bedensel yakınlık ve mekân darlığı, zihinsel mesafeyi görünür kılar. Ayrıca kişinin kendisini kalabalıkta yalnız ve kaybolmuş hissetmesi, metropoldeki özgürlüğün başka bir veçhesidir (Simmel, 2009: 324-5). Bu anlamda "metropol, hayatı kuşatan karşıt akımların yayıldığı ve eşit haklara sahip olarak birbirleriyle birleştiği o büyük tarihsel oluşumlardan biri"dir (Simmel, 2009: 326). Özgürlüğün yanında "dünyadan bezmişlik tavrı" metropol yaşamının "ruhsal bir fenomen"idir. "Dünyadan bezmenin özünde ayırt etme yeteneğinin körleşmesi yatar". Yani kentler, "dünyadan bezmenin gerçek mekânıdırlar" (Simmel, 321-2).

Böylelikle kalabalıkların sağladığı özgürlük ile yol açtığı bezginlik, kent hayatının aynı andalığının tipik özellikleridir. Bu da tıpkı Panoptikon gibi bir evrensellik iddiasına dayanır. Çünkü yan yanalık, zihinsel anlamda baş edilmeyi gerektirir. Buna göre kalabalıklar, görme biçimlerini değiş-tokuş etmektedir. Hatta görme, görülme arzusuna dönüşürken uzam da ona göre biçimlenir. Bu, Panoptikon ve post-Panoptikon ile ilişkisine göre gözetimin çokluğunu gösterir. Böylece teknolojik araçlarla görme, gözetleme, bakış zinciri esnek ve devingen bir hâle dönüşür. Panoptikon'un taslak halindeki rolünü çoklu türlere dönüştüren ve yeni biçimler katan bu duruma *etkin gözetleme* denilebilir.

Etkin gözetleme, gündelik yaşamın izlenme biçimlerinden askeri ve politik teknolojilerin kapladığı uzama, geniş bir skalada değerlendirilebilecek bir biçimdir. Modern aklın doğayı bir bütün olarak gözlemlemeyi amaçladığı bütüncül bakış, bunu modern özneden teknolojik araçlara kaydırır. Böylece Post-Panoptikon, ban-optikon ve sin-optikon gibi biçimlerde görülür. Ban-optikon[44],

[44] "Ban" sözcüğü "yasak" anlamına gelir. "Banoptikon", Didier Bigo'nun kullandığı, özel bir kullanımdır. Tıpkı Banliyö [Ban-lieu yani yasak yer, kısıtlı yer gibi]. Banoptikona, sınırlandırılmış bakış, kısıtlı bakış karşılığı verilebilir.

> profil çıkarma teknolojilerinin bellibaşlı gözetim biçimlerine kimlerin tâbi tutulacağını belirlemede kullanılmasıdır. Ban-optikon şemasının stratejik işlevi bir azınlığın profilini "istenmeyen" olarak çıkarmaktır. Ban-optikon'un üç özelliği vardır; liberal toplumlar içerisinde istisnai bir güce sahiptir [olağanüstü haller rutinleştirmiştir], profiller çıkarır [gelecekteki olası davranışlarından korkulan bazı grupları ve tedbir olsun diye dışarıda bırakılmış insan kategorilerini ötekileştirir] ve dışlanmayan grupları normalleştirir [malların, sermayenin, bilginin ve insanların dolaşımına inanılmasını sağlar]. Ban-optikon, ulus-devletin ötesindeki küreselleşmiş mekânlarda faaliyetler gösterir, dolayısıyla iktidarın ve direnişin etkileri artık yalnızca devlet ile toplum arasında hissedilmez (Bauman ve Lyon, 2013: 66-7).

Buna göre, Didier Bigo'nun kavramı olan, banoptikon, küresel güvenliğin gözetme teknolojisidir. Bu güvenlik konsepti, herkesin gözetlenmesinden ziyade gözetim uzamına gelecek kişilerin kim olduğuna karar verir. Bu, toplumsal dışlama ve uzak tutma stratejisidir. Bu anlamda Panoptikon'un herkese yönelen bakışı, yalnızca bazılarına yönelen bakışa dönüşür. Bu kavramla birlikte diğer kavram ise, sinoptikondur. Buna göre "çokun azı izlemesi" anlamı taşıyan bu kavram, toplumsal düzenin aza uyarlanmasını sağlayan bakıştır (Bauman &Lyon, 2013: 75). Televizyon, monitör gibi yüzeyi olan ve akan bir ekranın çevresinde oluşan pasif bir bakıştır[45].

Böylece hapishane taslağı olan Panoptikon, coğrafi bir bakışla, teknolojinin yardımıyla birçok alana nüfuz etmiştir. Bu durum zamanla kentin modern formuna dönüşmüştür. Bu form, kentin hem iç mekânına hem de dış

[45] Bauman bu kavramı Thomas Mathisesen'den alır. Bu tarz bir dünyada roller değişir. Gözaltının yerini disiplin sağlayıcı işlevi aynen koruyan seyirlik gösteriler aldı. İnsanların standartlara riayeti zorlama ve baskıyla değil ikna ve baştan çıkarma yoluyladır. Buna göre "boyun eğme, dışardan gelen zorlayıcı bir güç nedeniyle gerçekleşiyor gibi görünmekten çok, özgür iradenin bir tezahürüymüş gibi görünüyor" (Bauman, 2017: 134-135). Ayrıca sinematografik anlamda "Truman Show" ile "V For Vandetta" buna verilecek en iyi örneklerdendir.

mekânına yayılmıştır: kapılar, duvarlar, camlar, yollar, parklar, oyun sahaları, mobilyalar, alışveriş merkezleri, kütüphaneler, ibadet yerleri gibi. Toplumsal şeffaflaşmanın sağlandığı bu alanlarda görme biçimleri, modern öznenin kendinden menkul görme biçimini yerinden edip bütünsel olmayan bir özelliğe kavuşmuştur. Bu alanlarda her şey kesintili bir biçimde deneyimlenir. Nitekim bu durumun oluşmasında optik teknolojisinin büyük payı vardır. Özellikle teleskop, mikroskop, tomografi, ışık teknolojisi gibi yüzeyleri kaplayan optik, bedenleri gözetlerken aynı zamanda yaşamı daha nitelikli hâle getirir. Bedenlerin envanterini çıkaran optik teknolojisi, aynı şekilde onları izler ve yeniden üretir. Bu da bedenleri ve şeyleri haritalandırmak suretiyle sağlanır.

Panoptikon'un haritalandırma özelliği, bütün ayrıntıları "iktidarın gözü" önüne sermeyi amaçlarken modern uzamı, büyük bir gözaltı alanı olarak inşâ eder. Bu da ilelebet rehine olmaya; suça meyyal ve sürekli töhmet altında bırakmaya yol açar. İktidar adına bu süreci yerine getiren, polisin kapanmayan gözleridir ki bu, kamusal düzeni sağlamak adına yapılmaktadır. Bu anlamda modern kentin eşiğinde duran bu gözler, daha sonra Rus yaşam teatralliğinde uzamın yeniden düzenlenmesini sağlarken kaynağını, kalabalıkları düzenlemek ve yerleştirmek için kenti baştan sona yenileyen Londra ve Paris gibi büyük kentlerden alır.

Sonuç olarak Panoptikon'un merkezi gözetim özelliği, mercek [optik] teknolojisinin de gelişmesiyle, çoklu bir gözetime sahiptir. Bu durumda merkezi olanın yerini kısmi, kesintili ve parçalı olan merkez-sizlik alır. Post-Panoptikon olarak tanımlanan bu çokluk, bedenleri ve şeyleri sabitleme, gözetleme ve kontrol etme işleminde disiplinin yetersiz kaldığını göstermektedir. Nitekim bedenleri ve şeyleri, sevk ve idare etmenin yolu disiplinin sert ya da yumuşak niteliği değil mekânın tekil deneyimleri ve dolaşımıdır. Bu da kenti bir form biçiminde, bütüncül olarak, ele almaktan ziyade farklı *ortam*larda bulunmayı ya da

deneyimin yaşanabileceği farklı *ortam*lar inşâ etmeyi gerektirir. Bunun için modern yaşam, bir Arşimed bakışına/noktasına gerek duyulmadan deneyimlenmeyi sağlar. Bir taraftan mekânın düzeni yeniden belirlenirken diğer taraftan soyut ve içeriksiz bir mekân formundan ziyade, *ortam* veya "deneyim alanı" gibi yaşam alanları üzerine düşünülür. Bu da bedenlerin düzenlenmesi olan nüfus, onun dolaşımı ve yerleştirilmesiyle doğrudan ilgilidir.

3.1.4. Bedenlerin Düzeni: Biyopolitik Uzam

Bedenler ve şeyler, teknik ve teknolojik araçların gelişimiyle, disiplin ve Panoptikon vasıtasıyla yönetilirler. Ancak Foucault'nun "egemen iktidar" ile "disipliner iktidar" arasına koyduğu fark, yaşam sorunsalı ekseninde ayrışmaktadır. Onun dışında bedenler ve şeyler her zaman iktidar sahipleri [Potestas] tarafından yönetilmişlerdir ki bu, baskılama, denetleme, gözetleme ve kontrol biçiminde işlemektedir. Bu süreç kapatılma biçimindedir. Foucault'da disiplinin üretkenliği yaşamı iyileştirmek adına yapılmaktadır. Bu anlamda medikal bakış ve medikal temas/müdahale devrededir. O nedenle aslında Damiens'e yapılan işkence, kapatılanların bedenlerinin yanında ruhlarını da ele geçirerek; daha incelikli ve uzun süreye yayılmak suretiyle devam etmektedir. Burada üretkenliğin olumlu bir biçimde görülmesinin yegâne yolu, yaşamı sürdürme, iyileştirme ve yükseltmedir. Daha önce Canguilhem'in "normal" ve "patolojik" olanı ele alarak yaşam eksenli düşüncesi, Foucault'nun disiplinin bedenleri olumlu yönünde ürettiği fikrine uymaktadır. Bedenlerin tâbiyeti ve ekonomisi, bir taraftan yaşamın üreticiliğini sağlarken, diğer taraftan özgürce eylem olanağını azaltmaktadır.

Egemen ve disipliner iktidar bir toprağı, alanı, yeri kısaca bir mekânı kuşatıp sınırlar çizerek içindekileri yönetir. Gerek egemen iktidar gerekse de

disipliner iktidar, bir mekân dolayımında işlemektedir. O nedenle kapatılma, mekânın düzeniyle ilgili bir durumdur. Bunun için mekânın matematiği, geometrisi, coğrafyası kısaca topografyası; mekânın düzeniyle ilgilidir. Çünkü mekân ne kadar katmanlı, geçirgen, geçişli, iç içeyse de belli bir sınırlamaya göre düzenlenmiştir. O nedenle, Klasik Çağın söylemine uygun olarak, mekânın düzeni ile iktidarın kapatılması birbirine uymaktadır. Ancak egemen iktidar ile disipliner iktidar bir tarafa, mekânın dönüştüğü ya da yeni görünümlerle işlediği iktidar biçimi daha vardır. O da yönetimselliği yürüten "pastoral iktidar"dır.

Pastoral iktidarın üç özelliği şöyle sıralanabilir: medikal söyleme tâbi olması, toprağa dayanmaması, nüfus ve şeylerle ilgili olmasıdır. Burada toprağa ya da yere bağlı bir yönetimin yerine nüfusu düzenleyen bir yönetim biçimi söz konusudur. Bu anlamda *bir düzenden ziyade düzenlenme* söz konusudur. Yani egemen ve disipliner iktidarda mekânın düzeni yerini pastoral iktidar ile, *mekânın düzenlenme biçimleri*ne bırakır. Bununla, kapatılmanın seyrekleştiği heterotopyaların oluşmaya başladığı bir eşiğe de vurgu yapılabilir. Bu durum kapatılmadan çıkış heterotopyalara giriş biçiminde formüle edilebilir. Bunun için öncelikle pastoral iktidarın karşıladığı yönetim biçimi üzerinde durulması; daha sonra bu biçimin mekânın düzenleniş biçimiyle ilgisi ortaya konulmalıdır. Bu da yönetimsellik, kalabalıkların yönetimi ve nüfusun düzenlenmesiyle anlaşılabilir.

3.1.4.1. Pastoral İktidar, Kentin Mekândaşlığı ve Nüfusun Yönetimsel Düzeni

Sınır ve sabitlik içinde olmayan bir mekân, onun uzamındakilerin yaklaşımıyla ilgilidir. Bunun için tezin başlığında bulunan 'mekânın düzeni' ibaresi, bundan sonra 'mekânın düzenleniş biçimleri' olarak kullanılacaktır ki esas alınan, bedenlerin ve şeylerin dolaşımıdır. Buna göre toprağın ve kentin yerini

kalabalıklar ibaresi alır. Yani bu duruma uygun olan, *kentin mekândaşı olarak kalabalıklar* olmalıdır.

Kalabalıklar, modern biçimiyle, toprağa dayalı bir sistemin çözülmeye başlamasından sonra kentin büründüğü yeni formdur. Modern kentle birlikte anılan bu form salgın, toplu kıyım, savaş, afet gibi birtakım olumsuzluklarla ilişkilidir. Bunun için disipliner iktidar, kalabalık formunun yönetimini, denetim ve gözetleme tekniklerini geliştirmek suretiyle sağlar. Amaç, toplumsal iyileşmeyi hem fiziksel hem de zihinsel olarak yapmaktır. Örneğin kalabalıkları kırıp geçirmiş ve uzun süre baş edilmesi zor olan veba, cüzzam, sıtma, frengi, verem gibi salgın hastalıklar, kalabalık formu üzerine düşünmeyi ve toplumsal iyileşmeyi sağlayan Bacon'ın "Süleyman'ın Evi"nde büyük bir sorunsal olarak görülmüştür. Bu durum modern uzamın nüvelerini oluşturur. Buna göre Bacon şöyle bir tasarımda bulunur:

> Krallığımızın belli başlı kentlerine gidiyor ve ziyaretlerde bulunuyoruz; yeri geldikçe, hayırlı olacağını düşündüğümüz yararlı buluşlarımızı yayıyoruz. Hatta gelmeden önce, olabilecek doğa olaylarını haber veriyoruz; örneğin salgın hastalıkları, vebayı, zararlı böceklerin akınlarını, kıtlığı, fırtınaları ve kasırgaları, depremleri, sel baskınlarını, kuyruklu yıldızları, yıl içindeki ısı değişimlerini ve bu türden başka olayları… (Bacon, 2008: 216).

Bu anlamda, Avrupa'da süregiden salgın hastalıkları inceleyen Andrew Nikiforuk'a göre veba, "feodalizmin sonunu getirmiş, kapitalizmin tohumlarını atmış ve ekonomistlerle doktorları hala motive eden, doğaya karşı bir güvensizlik yaratmıştır" (Nikiforuk, 2010: 15). Doğaya karşı güvensizlik, kalabalıkları korumak ve düzenlemek adına yapılırken yeni bir mekân formu ortaya çıkarır. Bu form, Foucault'nun literatüründe, *ortam*dır. Bununla kent, parçalı deneyimler

alanı olarak *ortam*ların bir aradalığı anlamına gelir. Böylelikle Foucault'nun mekân anlayışı olan nokta/mevkiyi *ortam* kavramı karşılar.

Ortam, biyolojik söylemin bir tanımlamasıdır. Lamarck'ın kavramı olan *ortam*; sürekli çoğul olan su, hava ve ışık gibi akışkanları içerir. Ancak Lamarck "bir canlı üzerinde dışardan etkide bulunan etkilerin tümünü kast etmek istediğinde" ona *ortam* yerine "etkileyici koşullar" adını verir. Buna göre Lamarck için "koşullar bir cinstir; iklim, yer ve *ortam* da onun türleridir" (Foucault, 2013: 22). Bunun yanında Cuvier, "hem anatomik tutarlıkların ve fizyolojik uygunlukların iç, hem de kendi bedenini oluşturan ve içinde yer aldığı unsurların dış mekânı" diye yaptığı ikili ayrımı "yaşam koşulları" kavramıyla birleştirmektedir (Foucault, 2015b: 385). "Etkili koşullar" ve "yaşam koşulları"nın yanında Canguilhem'in "normal" kavramı buna eklenebilir. Buna göre normal, varlığın *ortam*da sürdürülmesiyle ilgilidir. Yani normal, varlığın sürdürülmesidir.

Buna göre varlığı sürdürmenin koşulu, *ortam*ın sürekli düzenlenmesidir. Bu da *ortam*ın dolaşımla yakından ilgili olduğunu gösterir. Foucault *ortam*ı "bir cismin diğeri üzerindeki mesafeli eylemini izah etmek için gerekli olan şey yani, bir eylemin dayanağı ve dolaşım öğesi" şeklinde tanımlarken temel sorunun, "dolaşım ve nedensellik" olduğunu ifade eder (Foucault, 2013: 23). Buna göre dolaşım, izlenmeyi ve kontrol altına alınmayı gerektirir. Bu durumun eşiğini gösteren Negri, Foucault'nun iktidar meselesini, Deleuze'den esinlenerek, "disiplin toplumdan kontrol toplumuna geçiş" (Negri, 2001: 46; Deleuze, 2013: 67-88) şeklinde formüle eder. Bu da dolaşımı sağlayan, izleyen ve onu denetlenebilir kılan güvenlikle ilgilidir. Yani *ortam* ve kontrol hattında duran güvenliktir.

Güvenlik, "dönüşebilir ve çok işlevli bir çerçevede düzenlenmeleri gereken olası öğeler ve olaylar dizisinden hareketle bir *ortam*ı [*mi-lieu*] oluşturmaya çalışır. Güvenliğe özgü mekân, o halde, olası bir olaylar dizisine bağlıdır" (Foucault, 2013: 22). Bu anlamda *ortam* ile güvenlik ya da kontrol birlikte düşünülebilir. "Güvenlik düzenekleri, bir *ortam* üzerinde çalışır, onu üretir ve düzenler". Buna göre "*ortam*, dolaşımın gerçekleşmesine olanak sağlayan şeydir". Ayrıca "nehirler, bataklıklar ve tepeler gibi doğal veriler bütünü olduğu kadar, bireylerin ve evlerin bir aradalığı gibi, bir yapay veriler bütünüdür de". *Ortam*, "nedenlerle sonuçlar arasında döngüsel bir ilişkinin kurulduğu öğedir, çünkü bir taraftaki sonuç, diğer taraftaki nedene dönüşür" (Foucault, 2013: 23).

Ortam ile hedeflenen, nedenselliğin dolaşımıdır. Buna göre *ortam*, "bireyleri, hükümranlıkta olduğu gibi hukuksal özneler olarak" ve "disiplinde olduğu gibi performans beklenen beden ve organizmalar çokluğu olarak" görmek yerine "bir nüfus olarak gören bir müdahale alanı teşkil eder" (Foucault, 2013: 23). Yani *ortam*ın nüfusla ilişkisi, kalabalıkların salgın hastalıklara uğrayarak yok olmasını engelleyen ve kontrol altına alan bir süreci işaret eder. *Ortam*ın düzenlenmesi "sınırların, hudutların çizilmesi ve yerleşmelerin belirlenmesi değil" ancak "dolaşımların mümkün kılınması, sağlanması ve güvence altına alınması" olup "insanların, malların ve havanın dolaşımı" (Foucault, 2013: 27) anlamına gelir. Bu, bedenler ve şeylerin dolaşımı anlamına gelir. Buna nüfusun *mekan-arasılığı* olarak tanımlıyorum.

Nüfus, biyopolitikanın nesnesidir. Biyopolitika yaşama dairdir. Bu da ancak nüfusun düzenlenmesi, üretilmesi, yerleştirilmesi ve dağıtılması kısaca sürekli uzam kazandırılmasıyla sağlanır. Bu, iki şekilde yapılmaktadır. İlkin modern yönetim sanatında başat rol oynayan Machiavelli'yi referans almaması; diğeri bedenlerin yönetimini Hıristiyan geleneğinden alan pastoral iktidarı örnek

almasıdır. Bunun için, soykütüksel bir biçimde, Machiavelli ile yakın dönemlerde yaşamış ve "Politik Ayna" [Le Mirroir] eseriyle Guillaume de La Perriêre, yönetimin, "uygun amaca doğru yöneltmek için sorumluluğu alınan şeylerin doğru düzeni" olarak tanımlar. Yani yönetim sanatı, "şeylerin doğru düzeni" olarak formüle edilir. Prens'te iktidar, yukarıda da görüldüğü gibi, toprak ve onun sakinleriyle ilgiliyken La Perriêre'de şeylerle ilgilidir. Yani "yönetim toprakla değil, insanlar ve şeylerden oluşan bir tür bileşikle ilişki içinde olduğunu gösterir". Buna göre yönetimin sorumluluğunu aldığı şeyler:

> İnsanlar, fakat zenginlikler, kaynaklar, geçim kaynakları, elbette toprak [sınırları, nitelikleri, iklimi, kuruluğu, verimliliğiyle] gibi şeylerle ilişkileri, bağları, kesişmeleri itibariyle insanlar. Söz konusu olan âdetler, alışkanlıklar, yapma veya düşünme biçimleri gibi diğer şeylerle ilişkileri itibariyle insanlardır. Ve nihayet kaza veya kötü talih, kıtlık, salgın hastalıklar ya da ölüm gibi şeylerle ilişkileri itibariyle insanlardır (Foucault, 2013: 87).

Buna göre "toprağı sabitleme ve damgalama değil, dolaşımları serbest bırakma, kontrol etme"nin yanında "her şeyin durmadan kımıldamasını, hareket etmesini, bir noktadan diğerine gitmesini sağlama"dır. Yani "Prens'in ve toprağının emniyeti değil, nüfusun ve onu yönetenlerin güvenliği" önemlidir. (Foucault, 2013: 59).

Bir yandan "insan türü" diğer yandan "kamu [public]" biçiminde adlandırılan nüfus, "türün sağladığı biyoloji alanına dâhil oluştan, kamunun sağladığı müdahale yüzeyine kadar yayılan şeylerin bütünüdür" (Foucault, 2013: 71). Bu anlamda Foucault'nun "Kelimeler ve Şeyler"de "İnsan Bilimleri" tanımı nüfusun işleyişi anlamındadır. Bu anlamda nüfus, *Patria Potestas*'a tâbi olanlardan ziyade, ki bu hukuki bir özne durumudur, yönetim sanatı için insan ve

nüfus ilişkisi söz konusudur (Foucault, 2013: 75). Bu, aynı zamanda ekonomi politiği işaret eden bir durumdur.

Halk kavramından sonra aile, istatistiğin içinde erir. Çünkü devlet bilimi olarak istatistik, "nüfusa özgü fenomenlerin nicelendirilmesini sağlar"ken "ahlakî ya da dinsel birkaç küçük izlek dışında" aileyi ortadan kaldırır (Foucault, 2013: 94). Tarihsel anlamda XVIII. yüzyılın ortalarından itibaren "ölüm oranına, evliliğe ve aşılara dayalı kampanyalar" yani "nüfusun yönetim sanatının önündeki engelleri kaldırması, aile modelini devreden çıkarmasıyla mümkün olur" (Foucault, 2013: 94). Bu anlamda yeni bilgi düzeni "nüfusu bir veri, bir müdahale alanı, yönetim tekniklerinin amacı olarak" ortaya koyar (Foucault, 2013: 97). Ya da yeni bir bilgi düzeninin yanında, aslında, "Kelimeler ve Şeyler"de betimlenen söylemlerin, birleştirildiği ve yoğunlaştırıldığı odak nüfustur. Çünkü Foucault "doğa tarihinden biyolojiye, zenginliklerin çözümlemesinden ekonomi politiğe, genel dilbilgisinden tarihsel filolojiye geçişi sağlayan işlemcinin" yani "tüm bu sistemleri deviren, bu bilgi bütünlüklerini yaşamın, çalışma ve üretimin, dilin bilimlerine dönüştüren işlemcinin" ne olduğunu sorar ve bunun yanıtının nüfus olduğunu ileri sürer. (Foucault, 2013: 75). Buna göre nüfus, yaşama dair olan bütün söylemlerin bir odak noktasına dönüşmektedir. Bu odakta *ortam*, yaşam koşulları, yönetim aygıtları, güvenlik, kontrol, üretim kısaca bedenler ve şeylerin dolaşımı, sevk ve idaresi söz konusudur[46].

[46] Bu durumu pekiştirmek için şu söylenebilir: Bruno Latour'un bilim uzamı[Boyle] ve politika uzamı[Hobbes] arasındaki dikotomiyi aşmak için önerdiği, ki buna 'iki kültür' de denilmektedir, yol labortuvartır. Her iki alanı bir araya getirebilecek bağlantı noktası, bilimin laboratuvarda ürettiği bilginin, bir iktidar biçimine dönüşmesidir. Bu da I. Bölümde ifade edilen medikal iktidarın uzamsal etkinliğini işaret eder. Bkz. Bruno Latour, Biz Hiç Modern Olmadık, çev. İnci Uysal, İstanbul: Norgunk, 2008 ile Jonathon Murdoch, Post-structuralist Geography: A Guide to Relational Space, London: SAGE, 2006.

Nüfusun yönetimi, bedenlerin ve şeylerin düzenlenmesi anlamına gelir. Bununla birlikte egemenlik ve disipliner iktidarın hukuki ve yasal düzenlemelere dayanan meşruiyeti "kendisine [yasaları kendisinden alıyordu] ve araçlarına" dayanırken yönetimin amacı ise, "yönlendirdiği şeylerdedir ve bu amaç, yönetimin yönlendirdiği süreçlerin mükemmelleştirilmesinde, yoğunlaştırılmasında ya da maksimize edilmesinde aranmalıdır". Buna göre "yönetimin araçları yasalar değil çeşitli taktiklerdir" (Foucault, 2013: 89). Bu, kamusal düzenin yönetimidir. Hükümranlık hukuku yerine bedenlerin ve şeylerin sevk ve idaresi olan yönetimselliktir.

Foucault yönetimsellik kavramını, "Biyopolitikanın Doğuşu" ile biyopolitikanın serüvenini göstermek için uzun ve ayrıntılı olarak irdelediği Alman neoliberalizmi ile pastoral iktidarın bir yaklaşımı olarak "Güvenlik, Toprak ve Nüfus"ta tartışır. Buna göre "yönetimselliğin çerçevesi deliler, hastalar ve suçluların davranışlarının yönetilmesinde" işleyişinin görülmesidir (Foucault, 2015c: 155). Ancak neoliberal ekonomi politik ile hukuki alan ve doğrulama sahası olarak piyasa, şirket ve malların dolaşımı, biyopolitikanın geldiği noktayı gözler önüne serer. Çünkü Foucault piyasanın "dağıtıcı adalet[47] mekânı", "yargılama alanı" (Foucault, 2015c: 27-8) kısaca bir adalet sahası olduğu görülebilir. Bu, şeylerin dolaşımının aynı zamanda kamusal düzenin felsefesiyle ilgili olduğunu gösterir. Nitekim "ceza hukuku kalıplarıyla kamu hukukunu teorileştiren Cesare Beccaria; aynı zamanda kamu hukuku sorununu ilgilendiren "Milletlerin Zenginliği"nin yazarı Adam Smith; kamu hukuku teorisyeni Bentham" (Foucault, 2015c: 35), üçü de aynı zamanda ekonomisttir. Yani kamu hukuku ile ekonomi arasındaki ilişki, aynı zamanda etik bir sorunsalı da işaret

[47] İlk olarak sistematik tartışmasını Aristoteles, *Nikhamakhos'a Etik*'in V. Kitabında ayrıntılı olarak ele alır.

eder. Nitekim kapatılma kurumu olan hapishaneyle ilgili Beccaria'nın suçlar ve cezalarla ilgili ileri sürdüğü görüşleri; Benthamlar'ın toplumsal iyileşmeyi ve üretimi birlikte tasarladığı Panoptikon tarzı taslağı, bu etik ve politik düzenlemenin birer parçasıdır. Bu anlamda yönetimsellik, kamusal hukuk ile ekonomik kurumların yanında davranışların yönetilmesini de esas alır.

Buna göre Foucault yönetimselliği farklı biçimlerde tasvir eder. Yönetimsellik "temel hedefi nüfus, bilgi biçimi ekonomi politik, teknik aracı güvenlik düzenekleri olan bir bütünü" kast eder. Bu bütün, "kurumlar, usuller, çözümleme ve düşünceler, hesap ve taktiklerden oluşur" (Foucault, 2013: 98). Böylelikle nüfus, ekonomi politik ile güvenlik kavramlarını bir takımada biçiminde düşünmek gerekir. Her birinin kendine ait bir uzamı olmasına rağmen, üçü bir bütünü oluştururlar. Özellikle Marksist lüteratürde hepsini içine alan ekonomi politik, Foucault'da açığa çıkan egemen iktidar ile yönetimsellik arasında farkla daha belirgindir. Daha ziyade Rousseau'nun "ekonomi politik" yaklaşımı izlenmiştir. Bunun yanında yapılan yönetim için "kamusal ekonomi" ve "egemenlik" ayrımını da içermektedir. Buna göre *Antikite*de işlendiği biçimiyle, birinci bölümde ayrıntılı bir biçimde ele alındığı gibi, *oikonomia*; ev ekonomisi ya da özel ekonomi adını alır. Ancak modern anlamdaki *oikonomia* "genel ya da politik [kamusal] ekonomi" olarak kullanılır. "Babanın her şeyi bizzat gördüğü ile önderin başkalarının gözüyle görebildiği toplum yönetimi farklıdır" (Rousseau, 2005: 7-8). Burada Rousseau'nun altını çizdiği önemli bir nokta vardır. O da küçük aile ile büyük aile gibi bir ayrım yapmasıdır. Buna göre "küçük aile giderek sönerken büyük aile[48] kurulmuş olduğu gibi kendini korur" (Rousseau, 2005: 7-8).

[48] Hannah Arendt'in ekonominin politikayı belirlemesini eleştirisi de bu ayrıma dayanıyor. Çünkü Arendt'te hânedeki bir etkinlik toplum sathına yayılıyorsa politikayı tribünal/kurumsal bir şeye dönüştürmüştür. Bu, "*süper-insanlık ailesi* sureti içinde ekonomik olarak örgütlenmiş aileler

Bunun yanında "egemenlik" ile "kamusal ekonomi" ayrımında Rousseau, ilki "yasa koyma hakkına sahip ulusun bütününe hitap ederken", öbürü "yalnızca yürütme gücünü elinde bulundurur ve özel kişilere uygulanır" (Rousseau, 2005: 11). Yönetimsellik kavramının nüvelerinin dayandığı nokta bu bireyselliktir. Buna paralel olarak yönetimsellik, "bir dizi aygıtın gelişimini" sağlarken diğer taraftan "bir dizi bilmeyi getirmiştir". Ayrıca "Ortaçağ'daki adalet devleti, 15. ve 16. yüzyıllarda idari devlete dönüşür". Ancak bu idari devlet yapısı, yavaş yavaş yönetimselleşme sürecine dönüşme anlamına gelir (Foucault, 2013: 98).

Yönetimsellik, "devletin yönetimselleşmesi"ne dönüşürken siyasal bir uzam olarak devlet bununla sürekliliğini sağlar. Ancak "yönetilenler her durumda insanlar, bireyler ya da topluluklardır. Kendini yöneten bir şehirden [kumaşçılıktan yöneten] insanların geçimlerini, beslenmelerini, kaynaklarını, zenginliklerini kumaşçılıkla sağladıkları anlamına gelir". Bu anlamda geçim kaynağı, şeylerin ve bedenlerin dolaşımından dolayı "politik yapı olarak şehir değil, birey ya da topluluk olarak insanlardır". Yani "yönetilenler, insanlardır" (Foucault, 2013: 108).

Foucault'da insanların yönetimi meselesi, çokluğun idaresi olarak düşünülmelidir. Çünkü şeylerin yönetimi de buna dâhildir. Foucault "insanların yönetimi fikrinin" aslında "Yunanlılara ait bir fikir[49]" olmadığını ileri sürer. Buna

topluluğunu, kolektif ev idaresinin bir türünü ifade eden *milli ekonomi* ya da *toplumsal ekonomi*" olarak adlandırır (Arendt, 2011: 66; Yıldırım, 2015: 259).

[49] Buna göre: "Yunan tanrısı şehri kurar, şehrin nerede kurulacağını belirtir, duvarların inşasına yardımcı olur ve sağlamlığını garanti altına alır, kendi ismini şehirlere verir, kâhinler tayin eder ve bunlar aracılığıyla öğütler verir. Tanrıya danışılır, Tanrı korur, devreye girer…ama hiçbir zaman çobanın koyunlarını güttüğü gibi şehirdeki insanları gütmez" (Foucault, 2013: 112). Ayrıca Foucault "şöhreti en uzun süre sürmüş ve en geniş alana yayılmış olan iktidar biçimi" olan ve "bozkırlarda ve şehirlerde doğmamış" olan hatta "doğal insanın mecrasında ya da ilk imparatorluklarda doğmamış" olan bu iktidar biçiminin "uygarlıklar tarihinde biricik olan iktidar

Romalıları da ekler (Foucault, 2013: 108). Örneğin Kral Oidipus ve başında bulunduğu Teb şehri. Bu metinde, Odyseus'ta olduğu gibi, yöneticiler için "kaptan, dümenci, pilot" gibi betimlemeler yapılır. Ya da "bir kaptan gibi şehri yönetmesi" metaforu yer yer kullanılır. Ancak kral-kaptan ile şehir-gemi metaforlarında yönetilen, sınırları olan bir şehirdir, bireyler değildir. Kaptan, denizcileri değil gemiyi; kral da şehri yönetir (Foucault, 2013: 109). Yani aslında olması gereken şeylerin yönetimidir. Örneğin kaptan, denizcilerin sorumluluğunu alırken aynı zamanda geminin ve yükün de sorumluluğunu alır. Bu anlamda geminin yönetilmesi, aynı zamanda rüzgarların, kayalıkların ve fırtınaların hesaba katılması anlamına gelir (Foucault, 2013: 87). Yani "insanlara bir yasayı dayatmak değil, şeyleri düzenlemek" esastır. Böylelikle "yasaları mümkün olduğu kadar taktik olarak kullanmak" ve de "amaca ulaşmak için belli sayıda araçtan yararlanmak" (Foucault, 2013: 89) esastır.

Bu metaforların ilişkiselliğine bakıldığında, bir toprağın/şehrin/alanın yönetimi, politik bir forma göre yapılmaktadır. Bunu Batı düşüncesinin ana dayanağı olarak kabul eden Foucault, yönetimselliğin kaynağını başka kaynaklarda aramaktadır. O da "Hıristiyanlık öncesi Doğu"da[50] yani "Mısır, Asur, Mezopotamya ve İbranililer"dedir (Foucault, 2013: 110). Buna pastoral iktidar denilmektedir.

Pastoral iktidarın iki biçimi vardır: ilki "pastoral tipteki bir iktidar örgütlenmesi ve fikri biçiminde" iken diğeri "vicdan ve ruhlar idaresi biçiminde"dir (Foucault, 2013: 110). Buna göre pastoral örgütlenme ve fikrinin

---

biçimi ağıllarda, bir ağıl meselesi olarak görülen politikada doğmuş ya da en azından orada şekillenmiş" olduğunu ifade eder (Foucault, 2013: 117).

[50] Buna göre "çoban [pâtre] sıfatı, insanların pastörü sıfatı, Babil kralları için kraliyet ünvanlarından biridir". Ayrıca "Tanrıların insanlarla ilişkilerini belirten bir terimdir. Tanrı insanların pastörüdür" (Foucault, 2013: 110).

yönetici formu çobandır. Pastör ve çoban benzerliği, bir uzamın kontrolünden ziyade bir kalabalığı yönetme rejimidir. Farklı biçimlerde bir araya gelmiş ya da getirilmiş olan bu kalabalıkların yönetimi, aynı zamanda bedenlerin yönetimi anlamına gelir. *Kentin mekandaşı olan kalabalıklar* metaforu, pastoral iktidara uygun bir benzetmedir. Yani "çobanın iktidarı, hareket halindeki çokluk üzerinde uygulanır"[51] (Foucault, 2013: 112). Buna göre çoban "göz kulak olandır, tüm kaygısı başkalarına yöneliktir, hiçbir zaman kendisine yönelik değildir" (Foucault, 2013: 114-5). Yani birinin bütün uğruna, bütünün biri için feda edilmesi söz konusudur. Buna Latince *omnes et singulatim* adı verilir. Bütün ve biri aynı biçimde yönetme. Bu anlamda pastorallik, erekseldir: "Şehir, toprak, devlet, hükümran gibi üst bir birlik tipine göre değil, üzerinde uygulandığı insanlara göre erekseldir". Kısaca "bütünün oluşturduğu üstün birliği değil, paradoksal eşitlikleri içinde hem herkesi hem de her bireyi hedefleyen bir iktidardır" (Foucault, 2013: 116).

Pastoral iktidarın ikinci biçimi "vicdan ve ruhlar idaresidir". Pastoral, "selametle ilgilidir". Hem bireyi hem de ona tâbi olan topluluğu selamete ulaştırır. Yani "herkesin selameti ama aynı zamanda da her bir kimsenin selametidir" (Foucault, 2013: 148). Kilise'nin bir ideolojisine dönüşen bu selamet ekonomisi, tâbiyeti sağlar. Bu anlamda "pastoralik genel yasa ilkesinden ziyade bireyin bireye tâbi olma pratiğini ortaya çıkarır. Elbette bu pratik hala yasanın etkisi altındadır, ancak yasanın alanının dışında kalır". Bu durum aynı zamanda "hiçbir genelliği olmayan, hiçbir özgürlük sağlamayan, kendi ya da başkaları üzerinde hâkimiyete yol açmayan bir bağlılığı getiren bir tâbiyet pratiğidir" (Foucault, 2013: 160). Bunun yanında pastorallik hem kendinin hem de başkalarının bir

[51] Buna karşın "Yunan tanrısı toprakla ilgili bir tanrıdır, surların içindeki bir tanrıdır, ister şehri olsun ister tapınağı olsun, ayrıcalıklı bir yere sahiptir" (2013: 112).

muhasebesinin yapılmasını ve incelenmesini sağlayan bir iktidar tekniği geliştirir. Bu, "pastörün iktidarının uygulanmasını sağlayan bir tür hakikati, bir içsellik hakikatini, gizli ruhun hakikatini ortaya çıkarır" ki, "pastöre itaat böyle hayata geçirilir". O nedenle selametin ekonomisi bir "meziyet ve kabahatler ekonomisi" olarak devreye girer (Foucault, 2013: 164). Bu durumda Kilise'nin etkisinin kırıldığı ve Klasik Çağ'ın yaşandığı Batı Avrupa'da, pastoral iktidarın yeniden gündeme getirilmesinin nedeni nedir? "Evrenin yönetimsizleştirilmesi"nin (Foucault, 2013: 208) sağlandığı, Büyük Pan'ın öldüğü Klasik Çağ'da, pastoral olan nereye konumlandırılabilir?

Bu, Foucault Modern *Episteme* olarak tanımladığı dönemde açığa çıkan "İnsan Bilimleri" ile toplulukların, bireyin kısaca kalabalıklar çağının habercisidir. Bu, iktidar ilişkilerinin soykütüksel kademelendirmesinde egemen ve disiplinden sonra pastoral iktidara dayanır. Bu anlamda "pastoral iktidarın amaçları ve faillerinin çoğalması, insanın bilgisinin iki rol etrafında gelişmesinde odaklanır". Bunlar; "nüfusla ilgili olan globalleştirici ve niceliksel rol" iken diğeri, "bireyle ilgili olan analitik rol"dür (Foucault, 2011m: 67). Bu anlamda nüfus ve bireyin yönetiminde gelinen noktada iktidar tekniklerinin gelişmesi git gide bireylere yönelmesinin nedeni onları sürekli ve kalıcı bir biçimde yönetmeyi amaçlamasıdır. "Eğer merkezileşmiş ve merkezleştirici bir iktidarın siyasi biçimi devletse, bireyleştirici iktidara da pastorallik denir" (Foucault, 2011k: 28). Bu anlamda pastoral iktidar, bireyselleştirici bir iktidar[52] olduğu gibi toplumsal

[52] Ancak bu bireyselleştirme, "bir bireyin konumuyla, onun doğuştan gelen ayrıcalıklarıyla ya da eylemlerinin parlaklığıyla tanımlanmaz" (Foucault, 2013: 164). Bunun belirgin özellikleri "herkesin herkese tâbi olmasını gerektiren, aynı zamanda bireyin merkezi, en küçük biçimi olarak benliğin, egonun, egoizmin dışlanmasını gerektiren bir tâbiyet ağıdır". Bu, "tâbi kılma [assujettissement] yoluyla yapılan bir bireyselleştirmedir". Bunun yanında "dışsal bir hakikatten hareketle değil içsel, gizli, saklı bir hakikatin üretiminden hareketle elde edilecek bir bireyselleştirmedir bu" (Foucault, 2013: 164). Yani bir özneleştirmedir [subjectivation].

iyileşmeyi de sağlar. Bu durum iktidarın karakterinin medikal iktidar olduğunu göstermektedir. Buna göre modern öncesi bir yönetim biçimi olan pastorallik, "modern biçimi pastorallik, esas olarak tıbbi bilgi, tıbbi kurum ve pratikler üzerinden kendisini ortaya koyar". Buna göre tıp, "pastoralliğin büyük mirasçılarından biri olduğu söylenebilir. Bu yönüyle tıp da, 18. Yüzyılın sonundan günümüze dek bir dizi tutum isyanına, ağır tıbbi *dissent*'ler (aykırılıklar) denebilecek bir dizi tutum isyanına sebebiyet verir (Foucault, 2013: 177). Nüfusun düzenlenmesi, bireyin iyileştirilmesi, toplumun hijyenikleştirilmesi, ruhunun selameti ve sağlığı için medikal iktidar devreye girer.

Ya da yönetimsellik ile onu önceleyen bireyselleştirici ve iyileştirici niteliğiyle pastorallik, medikal iktidarda bir araya geldiği söylenebilir. Tıbbın bireye müdahalesi aynı zamanda nüfusun geri kalanını düzenlemedir. Buna göre bireyin ve nüfusun *ortam*ı, dolaşımı ve üretimi; sürekli düzenlemeyi ve gözetlenmeyi gerektirir. Bedenlerin ve şeylerin *ortam*da konumlanmaları ve dolaşımlarının izlenmesi, nüfusu düzenlemenin ilk aşamasıyken ikinci aşama cinsellik, tutum yönetimi, refah kısaca bedenler üzerine yürütülen politikadır. Yani bedenlerin tertibatıdır.

3.1.4.2. Bedenlerin Tertibatı: Cinselliğin ve Biyopolitiğin Düzeni

Michel Foucault'nun, arkeolojik, jeneolojik ve etik olarak belirlenen üç farklı döneme ilişkilendirilen yapıtları aslında bir süreklilik ve bütünlük içerisindedir. Örneğin, "söylemsel olan" ile "söylemsel olmayan" arasındaki ilişkiyi bir araya getiren nüfustur. Biyolojik, ekonomik ve filolojik söylemler ile yaşam formuna dayanan, söylemsel olmayan kapatılma kurumları arasındaki bağlantıyı kuran; öznelliğin üretilmesini sağlayan canlılık, yaşam ve beden

kavramlarıdır. Ayrıca Foucault'nun düşünme biçimini ayrıcalıklı kılan bu kavramlar üzerine yürütülen tertibatın açığa çıkarılmasıdır. Çünkü *episteme*ler aslında felsefe tarihinde bilginin yüklenmiş olduğu tüm tartışmaları izleğine sahiptir. Bu aslında, Batı düşüncesinin izini sürme serüveni anlamına gelir. Ancak bedenin, politika felsefesinin bir nesnesi olmaya başlaması modern felsefeyle olmuştur. Buna göre Descartes "Meditasyonlar"da yanlışı, hatayı, yanılsamayı, geçiciliği ve duyumsamayla ilgili sapmaları beden ile ilişkilendirir. Bedeni, zihnin altına yerleştirse de, bir problem alanı olarak görür (Descartes, 2007: 21-3) Ancak Spinoza'nın beden üzerine söyledikleri, duygulanımlar/duygulanışlar dolayımıyla daha ayrıntılı ve öne çıkarılan bir düzeye çekilmektedir (Spinoza, 2013: *B*II). Onun "insan bedeninin herhangi bir haline ilişkin fikrin fikri, insan zihninin bire bir bilgisini içermez" (Spinoza, 2013: *B*II/*Ö*28) önermesi, bedenin olumsallığını işaret eder. Ancak bunu "güç, "kudret" gibi potansiyellik taşıyan kavramlarla açıklar. Klasik Çağın düşünme biçimine uygun olarak Descartes gibi Spinoza da bedenin "nedenlerin bilgisi" ya da "upuygun bilgi"ye (Spinoza, 2013: *Ö*41-3) ulaşmayı olanaklı kılmadığını ifade eder. Spinoza'nın gerek Descartes'tan gerekse de Hobbes'tan aldığı miras, bedeni birincil bir problem olarak kurmamaktadır. Bunun koşulu, bedeni bir kimlik biçiminde kurmayı gerektirir. Bu da beden-politika ilişkisinde açığa çıkan bir durumdur. Buna göre bedenin politik kurulumu; iktidarın bilgiyi üretmesini, bilginin de iktidarla birlikte işlemesini gerektirir. Böylece bilgi-iktidar ilişkisinin bedeni baskılaması, cinselliği üretmesi ve hazzı düzenlemesi; "biyolojik modernlik eşiğinin" oluştuğu bir aralıktır. Bu anlamda bedenin tertibatı, biyopolitikadan biyotarihe uzanan bir alanda anlam kazanırken yeni tarz düşünce bedenlere, tutkulara, hazlara, duyumlara ve fizyolojik süreçlere yöneliktir. Buna göre ele alınması gereken ve Foucault'nun altını çizdiği nokta, "bedenleri algılama, anlam ve değer yükleme biçimleri

dikkate alındığında zihniyetler tarihi değil; bedenlerin tarihi ve onlarda var olan en maddesel ve canlı şeylerin kuşatılma biçiminin tarihidir" (Foucault, 2010: 112). Yani gösterilmek istenen, "maddi olarak bedenlerin derinliğine nüfuz edebilmektir". İktidar bedene ulaşıyorsa bu, "insanların bilincinde içselleştiği için değildir. Bir bedensel-iktidar ağı vardır; hem kendimizi tanıdığımız hem de kendimizi kaybettiğimiz tarihsel ve kültürel fenomen olarak cinsellik bu ağdan yola çıkarak doğar" (Foucault, 2007d: 110).

Denetim ve gözetimi yeniden bir araya getiren cinselliktir. Bu da ailenin ve polisin, kamusal düzeni sağlaması adına masturbatörün baskılanmasını ve gözetim altına alınmasını sağlamasıdır. Bu, ifadelerin disiplininden beden üzerine yapılan işleme dek uzamın sürekli olarak düzenlenişiyle ilgilidir. Bunun için başlangıcımız olan evin geometrik düzeni önem taşır. Philippe Ariês, 18. yüzyıla kadar evin, farklılık barındırmayan bir uzam olarak kaldığını iddia eder. Buna göre: "odalarda yatılır, yemek yenir, misafir kabul edilir, ne yapıldığı önemli değildir. Ardından, uzam yavaş yavaş özelleşir ve işlevsel bir hal alır" (Akt.Foucault, 2007c: 88). Bu durum daha önce kentin düzenlenmesi ve ekonomi politik bir sürece dâhil olması için kurulan "Genel Hastane"ye benzerlik gösterir. Ayrıca Ariês, 1830-1870 arasındaki işçi sitelerinin inşasıyla ilgili örnek verir: "işçi ailesi sabit bir yere bağlanır; mutfak ve yemek salonu olarak kullanılan bir bölüm, üreme yeri olan ebeveyn odası ve çocukların odasıyla birlikte işçi ailesine bir yaşam uzamı verilerek bir ahlaklı olma biçimi dayatılır" (Akt.Foucault, 2007c: 88). Bu durum nüfusun düzenlenmesi ve yeniden üretilmesiyle ilgilidir: "zenginlik nüfusu, işgücü nüfusu ya da çalışma kapasitesi, gösterdiği artışla sahip olduğu kaynaklar arasındaki dengede duran nüfus" (Foucault, 2010: 26) şeklinde düzenlenir. Buna göre "doğum oranı, evlenme yaşı, meşru ve gayri meşru doğum, cinsel ilişkiye başlama yaşı ve sıklığı, doğurganlık ya da kısırlık, bekarlık ve

etkisi, gebeliğin teşviki ya da önlenmesi" (Foucault, 2010: 26) gibi bir dizi ekonomik ve politik boyutuyla nüfus sorununun merkezinde cinsellik bulunmaktadır. Yani biyoloji ile ekonomi politika burada birleşir. Bu anlamda Foucault cinselliğin "devlet ile kişi arasında, kamuyu ilgilendiren bir bahis konusuna dönüşmüş durumda" olduğunu söyler. Ayrıca bunun için cinselliği kuşatan ve çerçeveleyen bilgiler, çözümlemeler, söylemler ve buyruklardan oluşan bir düzen söz konusudur. Bu anlamda sistematik olarak 18. yüzyıl öğrenim kurumlarında "cinsellikten hiç bahsedilmediği" gibi "mimarlık biçimlerine, disiplin yönetmeliklerine ve tüm iç düzene" (Foucault, 2010: 28) yayılmış bir denetleme ve gözetleme söylemi hâkimdir. Nitekim Foucault'nun, Panoptikon taslağını Rousseau'nun "şeffaf toplum düşü"ne referans göstermesi; cinsellik rejiminin, asıl olarak, pedagoji uzamına yayıldığını gösterir[53]. Buna göre "dersliklerin mekânı, masaların biçimi, teneffüste çıkılan avluların düzenlenmesi, yatakhanelerin konumu, yatma ve uykunun denetlenmesi için öngörülen düzenlemelerin tümü" (Foucault, 2010: 28) pedagojik uzamın düzenlenişini sağlar.

Tarih boyunca cinsellik ile mekân arasında doğrudan bir düzenleme ilişkisi olabilir. Ancak 18. yüzyılı ayırt edici kılan, kapatılmanın bir etkisi olarak, aynı zamanda pedagojik bir uzama kavuşturulması ve üretken olmasıdır. Çünkü şeylerin düzeniyle hazların düzenlenmesi; evlilik, çocuk bakımı, doğurganlık gibi dolayımıyla inceltilmiştir. Ayrıca pedagojik müdahalenin yanında"cinsel-tıbbi düzenin sorunları aile uzamına yerleştirilir" (Foucault, 2010: 39). Bunun için

[53] Foucault'nun bununla ilgili verdiği örnek, "söylemsel ortopedi" ile Almanya'daki "Philantropizm" hareketidir. Bunun başını çeken Basedow'dur. Bunlar cinselliği, bir kamu sorununa dönüştürmüşlerdir. Böylelikle pedagojik uzam, günümüze dek bu şekilde düzenlenmiştir (Foucault, 2010: 29).

Foucault'nun ilginç bulduğu bir vaka söz konusudur. O da çift cinsiyetli doğan Herculine Barbin'dır.

Buna göre:

> Cinselliğin biyolojik teorileri, bireyin hukuki anlamları, modern devletlerdeki idari denetim biçimleri tek bir bedende iki cinsiyetin karışmış olması fikrinin adım adım reddedilmesine neden oldu ve dolayısıyla kararsız bireylerin seçme özgürlüğünü sınırladı. Bundan böyle herkesin esas, temel, belirlenmiş ve belirleyen bir cinsiyet kimliği olması zorunluydu, diğer cinsiyete ait özellikler belirecek olursa bunlar kazara, yüzeysel ve hatta asılsızdı. Tıbbi açıdan bu, doktorun bir hermafroditle karşılaştığında yan yana ya da iç içe iki cinsiyetin varlığını veya hangisinin hangisine göre daha baskın olduğunu teşhis etmekle ilgilenmeyeceği, daha ziyade muğlak görüntülerin altındaki hakiki cinsiyetin şifresini çözmekle ilgileneceği anlamına geliyordu. O adeta bedeni anatomik aldatmacalarından soyarak, karşı cinsin şeklini almış olabilecek organların altındaki hakiki cinsiyeti keşfetmekle yükümlüydü (Foucault, 2011s: 133)

Daha sonra "yasal bir cinsiyet değişimi yapmak zorunda kalan Herculine Barbin, kendini yeni bir kimliğe uyarlamaya gücü yetmeyerek intihar eder" (Foucault, 2011s: 135). Bu vakada öne çıkarılması gereken husus, iktidar-bilgi ilişkisinde düzenlenmemiş bedenlerin dolaşıma sokulmayacağıdır. Çünkü bu, herhangi bir pedagojik uzama dahil edilemeyecek bir durumdur. Bir bedenden haz almanın hem tıbbi hem de ekonomi politik karşılığı aranır. Çünkü hazlarla ilgili düzenlemeler, aynı biçimde, iktidarın alanına dâhildir. Bu, tıbbi müdahale dolayımıyla olur. Bunun için "bedene girmiş, kişilerin karakterine dönüşmüş olan cinsel gariplikler sağlık teknolojisinin ve patolojik olanın alanına girer". Ya da Foucault'nun tersinden bakıldığında dediği şey: "seks, tıbbi ya da tıbbileştirilebilir bir şey olduğu andan itibaren, organizmanın kökünde, derinin yüzeyinde ya da davranışın tüm belirtkelerinde aranması gereken bir yara, aksaklık ya da belirti gibidir" (Foucault, 2010: 40). Buna göre iktidar ya da medikal iktidar, "bedenlere

dokunmayı bir görev bilir, onları gözleriyle okşar, belirli bölgelerini yoğunlaştırır, yüzeyleri elektriklendirir, karışıklık anlarını dramatikleştirir ve cinsel bedeni kucaklar" (Foucault, 2010: 40).

İktidar ile haz arasında kurulan bu ilişki, nüfus düzenlemesinin tertibatıyla toplumun hücresi olan aileye nüfuz eder. Ailede belirginleşen "haz-iktidar ağı", "çoğul, bölünmüş ve hareketli" bir niteliğe sahiptir. Bu anlamda "eğitim ya da psikiyatri kurumları kalabalık nüfusları, hiyerarşileri, mekânı düzenleme biçimleri ve gözetim sistemleriyle, ailenin yanında iktidar ve haz takımlarını bölüştürmenin bir başka biçimini oluştururlar". Ancak bunun yanında "bu kurumların da dershane, yatakhane, ziyaret ya da muayenehane gibi ayrıcalıklı mekânlardan ve törenlerden oluşan yüksek cinsel doygunluk bölgeleri vardır" (Foucault, 2010: 42). Buna göre Freud'un "bastırma" ve "süperego" gibi hazların formüle edilmesi ile Wilhelm Reich'in "kitlelerin faşizmi arzulaması" önermesi karşısında iktidarın olumsuz ve bütüncül bir biçimde tasvirinden ziyade hazzın yoğunlaştırılması, üretilmesi ve güçlendirilmesi söz konusudur. Buna göre iktidar, "cinselliği dışlamaz, baraj kurmaz" ancak bunun yerine "azami doygunluk uzamları oluşturur. Cinsel uyumsuzluğu üretir ve sabitler" (Foucault, 2010: 43). Bu durumda nüfusun düzenlenmesi "tıbbın, psikiyatrinin, fuhuşun, pornografinin aracılığı sayesinde bir yandan hazzın analitik olarak azalmasıyla, öte yandan hazzı denetleyen iktidarın çoğalmasıyla" (Foucault, 2010: 43) yani hazzın ekonomi politiğiyle sağlanır. Kısaca "haz ve iktidar birbirini götürmez; biri öbürüne karşı çıkmaz; birbirini izler, birbirlerine karışır ve birbirlerini kışkırtırlar; karmaşık ve olgusal uyarma ve kışkırtma mekanizmalarıyla birbirlerine bağlanırlar" (Foucault, 2010: 44)

İktidar-haz ağı, aile uzamından pedagojik uzama ve toplum sathına yayılan bir niteliktedir. Çünkü nüfus düzenlemesini sağlamanın yolu hazların uzamsal

düzenini yönetmektir. Bunun çerçevelendiği, Foucault'nun "*scientia sexualis*" dediği, "bilim-iktidar" tertibatı devrededir. Bunun içinde özellikle "itiraf" ekonomisi bulunmaktadır. Çünkü itiraf ile "hakikatin üretilmesi" amaçlanır. Bu anlamda "hakikatin itirafı, iktidar tarafından bireyselleştirme yöntemlerinin merkezine yerleştirilmiştir" (Foucault, 2010: 49).

Düşünce tarihinde bu pratik, St. Augustinus ile J.J.Rousseau'da görülmektedir. Foucault'nun "kendilik kaygısı/ilgisi" olarak formüle ettiği etik boyut, benlik teknolojileri biçiminde yer bulur. Ancak itiraf, "XVI. yüzyıldan itibaren yavaş yavaş günah çıkarma ayininden ayırılır". Bunun yerine "ruhların gözetimi ve vicdan yoklaması" yoluyla pedagojiye, yetişkin-çocuk ilişkilerine, tıp ve psikiyatriye yönelir. Bu anlamda "cinsiyet ve hazların hakikati olarak cinsellik, bir tertibat çerçevesinde ortaya çıkmıştır" (Foucault, 2010: 57).

Cinsellik tertibatı, nüfusun düzenlenmesiyle ilgili her türlü söylemi ve onun uzamını sağlamayı çabalar. Buna uygun bilgi düzeneği de oluşturur. Foucault bunun dört biçimde formüle eder. Buna göre:

> cinsellikle dolup taşan bedeniyle, düzenli doğurganlığı sağlaması istenen, aile düzleminde çocukların yaşamıyla organik ilişkisi kurulan *kadın bedeninin histerikleştirilmesi*"; daha evvel bir anormallik olarak görülen ve pedagojik denetim ve gözetimin sayesinde geliştirildiği mastürbasyon tehlikesine karşın "*çocuk cinselliğinin pedagojikleştirilmesi*"; tıbbın toplumsallaştırılması neticesinde "*üreme davranışlarının toplumsallaştırılması*" ve de "*sapkın hazzın psikiyatrikleştirilmesi*" (Foucault, 2010: 79-80)

Bu tertibata bakıldığında, medikal iktidarın kapatılmada etkili olduğu "toplumsal ortopedi"nin yanında türün niteliğini düzenleyen incelikli bir ortopedi [buna *spesifik ortopedi* demek istiyorum] işlemektedir. Üreme, üretme ve tüketme gibi bedenlerin ve şeylerin dolaşımını sağlayan cinsellik tertibatı, "hareketli, çokbiçimli ve konjonktürel iktidar tekniklerine göre işler" (Foucault, 2010: 81).

Cinsellik tertibatı, değişen dünyada kentlerin ve sınıfların yerleştirilmesini sağlamak için iktidarın aile ve çocuklar üzerine işleyişini ve düzenlenmesini sağlamıştır. Nitekim bu işlem, Foucault'ya göre öncelikle yöneten sınıfın kendi üzerinde denemesidir. Bunu negatif anlamda bir iktidar aracına dönüştürmekten ziyade kendi bedenleri, güçleri, uzun ömürlülükleri, çocukları ve soyları için bir deneme aracı haline getirirler (Foucault, 2010: 93). Böylece cinsellik tertibatı, iktidar-haz ağındaki bilgi ve davranış düzeneğini, bireysel tercihlerini, aile düzenini, pedagojik uzamını, itiraf ekonomisini "sorunsallaştırma" (Revel, 2002: 49) biçiminde düzenler. Bu anlamda nüfusun düzenlenmesinin incelikli biçimlerde işlettiği için *spesifik ortopedi* ile adlandırmak gerekir. Bu, disiplinin"kılcal müdahalesi" ya da pastoralliğin biçimlerinden olan "ruhun selamete ulaştırılması" değil daha ziyade türün selameti için yürütülen bir işleyiştir. Bedenlerle ilgili olduğu gibi onların inceliklerini de kapsar. Bu durumda bedenlerin düzeni ve yönetimini kapsar. Bu da soy arıtımı [*öjeni*] başta olmak üzere bedenlerde icat edilen beğeniye kadar uzanan politik bir tartışmaya yol açar. Bu durumu açığa çıkaran biyopolitikadır. Nedir biyopolitika? Politika felsefesinin neresinde durmaktadır? Ayırt ediciliği nedir? Disipliner iktidardan farkı nedir? Biyopolitikanın, politik alanla ilgili boyutları nelerdir? İktidar ilişkilerinin uzamında biyopolitikanın rolü nedir? Biyopolitika bir karşı-iktidar ya da direniş alanı yaratabilir mi? Bütün bu soruların yanıtlanması, biyopolitika alanını belirlemek için gereklidir.

Biyopolitika tartışması "ölüm üzerine hak ve yaşam üzerine iktidar" formülüne dayanır. *Patria potestas* ile temellenen bu önerme, "öldürme veya yaşamasına izin verme" biçiminde, esasen ölüm eksenlidir. Yani ölüm fikrini esas alıp yaşam olanağının yollarını arar. Nitekim Leviathan'da kendi yaşamını korumak adına yetkiyi egemene devretme, ölüm üzerinde kurulan bir yaşam

çabasından kaynaklanır. Ancak Foucault, bunun Klasik Çağdan itibaren kişinin "tasarruf hakkı" dolayımıyla ölüm hakkının "yaşamı yöneten bir iktidarın gerektirdiklerine doğru kaymaya ya da en azından bunlara dayanmaya ve bunların taleplerine uymaya yöneldiğini" ileri sürer (Foucault, 2010: 100). Buna göre Bichat'nın "ölümün hem yaşamla eşzamanlı hem de kısmi ve tekil ölümlerden oluşan çokluk" düşüncesi, Foucault'nun yaşam-iktidar ilişkisi bağlamındaki şu ilkeye benzemektedir: "ölüm hakkı, artık kendini, yaşam üzerinde olumlu etki gösteren, yaşamı yönetmeyi, yükseltmeyi, çoğaltmayı ve bu yaşam üzerinde kesin denetimler ve bütüncül düzenlemeler yapmayı iş edinen bir iktidarın tamamlayıcısıdır" (Foucault, 2010: 101). Ancak ölüm bir gerçeklik olarak var olsa da asıl amaçlanan yaşamı kuşatmak ve onu geliştirmektir. Savaş, soykırım, göç gibi devletlerarası iktidar ilişkilerinde ortaya çıkan felaketler, yaşamın savunulmasını örgütlemeyi gerektirir. Bu nedenle biyolojik düzeneğin gereği olarak yaşamın "düzenleyici denetime" tâbi tutulması önerilir. Bu anlamda Klasik Çağ'da doğa tarihi, sonraki aşamada biyoloji söylemi, aynı zamanda ekonomi ve dilbilimsel söylemin kesiştiği bir yere varır. O da "doğurganlık, uzun yaşama, kamu sağlığı, konut, göç sorunları"nın yanında "demografi, kaynaklarla nüfus arasındaki orantıya ilişkin tahminler, zenginliklerin ve bunların dolaşımının, yaşamların ve bunların olası uzunluğunun çizelgelere geçirilmesi" (Foucault, 2010: 103) olarak biyopolitikanın nüfus düzenlemeleri yönündeki çabalarıdır. Bu, disiplinci olmayan yeni bir iktidar tekniği, bedenden ziyade yaşamın kendisine yönelir. Bu, "beden-insan ile değil de, yaşayan insanla, canlı varlık insanla hatta tür-insanla" ilgilidir (Foucault, 2011n: 248). Burada göz ardı edilmemesi gereken nokta, disipliner iktidarın beden üzerinde iktidar kurmasında ortaya çıkan bireyselleştirmeye karşın "bireyselleştirici olmayan, tür-insan yönünde gerçekleşen, bir anlamda yığınlaştırıcı olan bir iktidar kuruluşu" olarak bedenin

"anatomo-politiği" yerine "insan türünün biyopolitiği"dir (Foucault, 2011n: 248). Burada türün selameti için gerekli olan, hastalıklara ve mikroplara karşı verilen savaşın yanında türün daha nitelikli bir düzeye taşınmasıdır. Gelinen bu aşama, Arendt'in deyimiyle, insanın yeryüzüne mahkûmiyetini ortadan kaldırır. Buna göre yeryüzünün verdiği yaşama karşın türün mükemmelliği için "insanın yaptığı dünya" yani yapay bir hâle getirilen yaşam geçerlidir. Buna göre "yaşamı bir deney tüpünde yaratma teşebbüsünde kendini dışa vuran arzu, 'mikroskop altında üstün insani varlıklar üretebilecekleri' ve '[insanların] ebatlarını, endamlarını ve işlevlerini değiştirebilecekleri kanıtlanmış kişilerin germ plazmalarını' dondurma arzusu" dünyaya mahkûmiyetten kurtulma arzusuyla aynıdır" (Arendt, 2010: 29). Bu durum olanaklı dünyaların çabasının sadece iyilikle [Panoptikonun tasarladığı biçimiyle] değil aynı zamanda türün selameti ve estetiğiyle de ilgili olduğunu gösterir. Foucault bunu "insan türünün bir bahis konusu olarak kendi siyasal stratejileri içinde yer almaya başladığının bir göstergesi" (Foucault, 2010: s.105) olarak değerlendirir.

Buna göre insan türünü estetik anlamda iyileştirmenin yanında ona karşı tehdit oluşturanlar da biyopolitikanın ilgi alanındadır ki "öngörüler, istatistik tahminler, global önlemler" (Foucault, 2011n: 252) ile disiplinin beden üzerindeki bireysel çalışmalarından ya da disiplinin beden üzerinde ayrıntılı işleyişinden ziyade "global mekanizmalarla, global denge, düzenlilik durumları elde edilecek biçimde hareket etmek" yani "tür-insanın biyolojik süreçlerini ele almak ve bunlar üzerinde bir disiplinden ziyade bir ayarlama[54] sağlamak söz konusudur" (Foucault, 2011n: 252). Bu ayarlama, bir tasarruf olarak tasarlandığı gibi, "yaşatma ve ölüme bırakma" iktidarıdır. Ancak "ölüme bırakma hakkı", daha az

[54] Çevirinin dipnotunda "ayarlama" için "homeostazi" sözcüğü kullanılmış. Bu da "canlılarda bazı fizyolojik değişmezleri sabit tutma veya bozulduğu zaman yeniden yerine getirme eğilimi" bulunmaktadır. Bu, biyopolitikanın geldiği en son aşamayı göstermektedir.

olup yaşatmak için daha çok müdahale etme pratikleri geliştirilmiştir. Böylelikle iktidar, beden üzerindeki disipliner teknoloji yerine tür odaklı, dolaşımı ve yerleşmeyi sağlayan bir zemine kayar. Bu da yaşamın düzenleştirici ve güçlendirici niteliğine denk gelir. Bu tertibat nüfusu, çerçeveleme ya da kapatma biçiminde değil ancak mekâna dağılmış biçimde denetler. Nitekim denetim, biyo-iktidar ile biyopolitikayı cinsellikte birleştirirken gelinen en son aşama türün kurtuluşudur, geleceğidir. Disipliner iktidarla bedende katedilen mesafe ile pastoral iktidarda ruhların selameti, biyopolitiğin tür-insan aralığında cinsellikle buluşur. Bu da medikal iktidarın çerçevesini tamamlar.

Ancak Foucault'nun cinselliğe [yasasız bir nitelikte] bağladığı biyopolitik düşünce, Giorgio Agamben ve Roberto Esposito tarafından eleştiriye tâbi tutulmuştur (Agamben, 2001; Esposito, 2008). Bu eleştirilerin başında biyopolitika fikrinin Foucault-öncesine dayandığı iddiasıdır[55]. Öne çıkan eleştiri olarak Agamben, biyopolitikanın ana eksenini, totalitarizm çerçevesinde kamp düzeni, belirsiz alan, olağanüstü hâl, çıplak hayat gibi kavramları *zoe-bios* ikiliğinde irdelerken Foucault'nun bu çerçeveye değinmediğini eleştirir

[55] Agamben, "çıplak [yalın] hayat" odaklı bir politika okuması yaparken özellikle yaşam kavramının politikaya dahlinin "Foucault'dan önce Hannah Arendt tarafından yaklaşık 20 yıl önce ortaya konulduğunu" buna karşın Foucault'nun "Arendt'in *İnsanlık Durumu* adlı çalışmasına hiç göndermede bulunmadığını" (Agamben, 2001: 11-12) işaret ederek Foucault'yu eleştirir. Ancak daha sonraki sayfalarda "Arendt'in totalitarizmi ele aldığı çalışmasında biyopolitikadan yoksun oluşunu" (Agamben, 2001: 158) da ekler. Agamben'in bu iddiası ikili bir olanak sağlar: Söylem düzeni ve ifade biçimleri, her *episteme* çağına uygun biçimlerde düzenlenir. Buna göre yakın zamanlarda yaşayan iki düşünürün tartışma alanları farklı olsa da söylemi ve ifade biçimleri benzer olabilir. Çünkü her *episteme* çağının kendine ait bir düzeni ve ilişki kartografyası vardır (Yıldırım, 2016: 251). Bunun dışında Agamben Hitler döneminin meşhur toplama kampı olan Auschwitz üzerine yazdığı "Tanık ve Arşiv" kitabında Batının siyasal modelinin Şehir değil de Toplama Kampı olduğunu söyler. Yani Atina değil Auschwitz'tir. Belki Agamben için iddialı bir tez olarak da düşünülebilir. Çünkü Toplama Kampı yoğun olarak 20. yüzyılda Hitler'in uygulamalarına özgü olabilir ancak Foucault için bu iddialı olmayabilir. Çünkü hapishanenin okul ve hastaneyle paralel olarak düşünülmesi mümkündür. Çünkü aralarında önemli derecede benzerlikler vardır (Agamben, 1999)

(Agamben, 2001). Agamben'in bu okuması, Hobbes'un egemenlik yaklaşımına, Schmitt'in olağanüstü hâl fikrine ve Arendt'in özel alan/kamusal alan ayrımına dayanır. Ancak "İktidarın Kuruluşu" yani bu bölümün başında iktidar anlayışının egemenlik ya da hükümranlık, yani yasa eksenli olmadığı; daha üretken ve ilişkisel işlediği ifade edilir. Agamben'in totalitarizm ile ilişkilendirdiği biyopolitikaya, aslında yaşamı çoğaltmaktan ziyade onu bir araca dönüştüren; ölüm ve kan bağına dayalı "biyokrasi"ye uygun, kampın arıtıcı ve eleyici misyonuna dayanan tertibatın biyopolitikası yani *negatif anlamda biyopolitika* ya da ölüm politikası [*thanatopolitika*] denilebilir. Böylece üretkenliği amaçlayan *re-jenerasyon* yerine *de-jenerasyon* işlemi söz konusudur (Agamben, 2001; Esposito, 2008: 143; Yıldırım, 2016: 270).

Böylelikle "cinselliği yasa olmaksızın, iktidarı kral olmaksızın" (Foucault, 2010: 71) formüle eden Foucault, Agamben ve diğerlerinin egemenlik yaklaşımının dışında bir düşünce ortaya atar ki o da iktidar ilişkileriyle ilgilidir. İktidar [büyük İ ile yazılmaz] "bir devlet içinde vatandaşların bağımlılığını garanti eden kurum ve aygıtlar bütünü" değildir. Ayrıca "şiddetin tersine kural biçimini taşıyan bir uyruklaştırma kipi" olmayıp "bir öğe ya da bir grup tarafından bir başka grup üzerinde kullanılan ve etkileri birbirini izleyen türemelerle toplumsal bünyenin bütününün içinden geçen bir egemenlik sistemi de değildir". Kısaca "devletin egemenliği, yasanın biçimi ya da egemenliğin bütünsel birliği iktidar kavramının çözümlenmesi değil, iktidarın biçimidir" (Foucault, 2010: 71). Bu anlamda iktidardan "uygulandıkları alana içkin olan ve kendi örgütlenmelerini kuran güç ilişkileri çokluğunu anlamak gerekir" (Foucault, 2010: 71). Her yerde hazır ve nazırlığı, "her an her noktada ve her bağıntıda" üremektedir:

> İktidar her yerdedir; her şeyi kapsadığından değil, her yerden geldiğinden dolayı her yerdedir. Ve iktidar sürekli tekrara dayalı, cansız, kendi kendini yeniden üreten her şeyiyle, tüm bu hareketlilikten yola çıkarak

> beliren, bunların her birini destek alan ve geri dönerek onları sabitleştirmeye çalışan genel bir sonuçtur (Foucault, 2010: 72)

Foucault bu söyledikleriyle iktidarın bir yapıdan ziyade hareketli, canlı kısaca dinamik bir süreç olduğunu gösterir. İktidar, "karmaşık ilişkiler ağı", "elde edilen, koparılan ya da paylaşılan, korunan ya da elden kaçırılan bir şey değildir"; "sayısız noktadan çıkarak eşitsiz ve hareketli ilişkiler içinde işler"; "ekonomik süreçlere, bilgi ve cinsel ilişkilere dışsal değil içkindir". Bu nedenle "basit bir yasaklama ya da sürdürme rolü olan üstyapı konumunda yer almazlar; var oldukları yerde doğrudan üretici bir rol oynarlar". Bu anlamda "iktidar aşağıdan gelir". Yani "egemen olanlarla ona bağımlı olanlar arasında ikili bir karşıtlık, yukarıdan aşağıya ve toplumsal bünyenin derinliklerine değin gitgide daha kısıtlı gruplar üzerinde etkisini gösteren o ikilik yoktur". Daha ziyade "üretim aygıtları, aileler, kısıtlı gruplar, kurumlar içinde oluşan ve rol oynayan güç ilişkileridir (Foucault, 2010: 73).

> İktidar, hiç kimseye ait değildir ya da iktidara sahip olma tarih içinde değişiklik gösterir. İktidar her zaman vardır ki tarihsellikten de ayrıştırılamaz. O zaman kendiliğinden var olan iktidardan bahsedilmeyeceğine göre iktidarın anlam kazanabileceği ilişki örüntüleri üzerinde durulmalıdır. Bu anlamda amaç, iktidarın yapıcı ve üretici yönünü ya da işlevini açığa çıkarmak olmalıdır. Nitekim iktidarın hiyerarşik bir düzlemde düşünülmemesi, onun dağınık ve şekilsiz olmasından kaynaklanır. Belirli bir yerde durmayan, statik olmayan ve potansiyalite taşımayan bir durumdur. Bundan ziyade akışkan, içkin ve dinamik bir ilişkiler toplamıdır (Foucault, 2010: 73).

Ancak Foucault'nun iktidarı bu düzeyde kuşatıcı bulmasının sakıncaları da vardır. Bunun için Jacques Derrida'nın Foucault'ya eleştirisi olan: "kurulu düzeni gizliden gizliye savunmuş olması, sahte bir ütopya vaadine, peşinden gidilmesi halinde daima hayal kırıklığına yol açacak ve böylece, dünyanın düzenini

değiştirmeyeceği inancının kanıksanmasına sebep olacak bir hayale dayanır" (Boyne, 2009: 13). Bunun yanında Jean Baudrillard'ın eleştirisi, Foucault'nun bilgi/iktidar süreçlerini, olmayan bir düzeni simüle etmesi üzerinedir. Ona göre Foucault "iktidarın tüm yanılsamaların ipliğini pazara çıkarırken, iktidar *simülakr*ının kendisiyle ilgili" (Baudrillard, 2013: 52) bir şey ortaya koymadığını ifade eder. Ayrıca Foucault'nun iktidar anlayışını özetlediği "gözle görülebilir bir iktidar olmadığı", "iktidar tuzağı", "iktidarın görevini yaptığı", "iktidarın hangi engele çarptığı ve nereye takıldığı hala anlaşılmamaktadır", "iktidar en ince ayrıntılara sızabiliyorsa, iktidara karşı direnmekten çoktan vazgeçilmeleri gerekir" (Baudrillard, 2013: 51-5) gibi belirlemeleriyle çıkışsızlığı ve çelişkiyi ortaya koyarken bunun yerine "iktidarın değiş tokuş edilebilen bir şey olduğu", "insanların iktidar tarafından ayartıldığı", "iktidar bir meydan okumadır" (Baudrillard, 2013) gibi belirlemeler yapar. Baudrillard, diyalektiğin "tarihi bir önem ya da değere sahip olduğunu" ancak politika için gerekli olanın "meydan okuma" olduğunu ifade eder. "Meydan okuma ne bir araçtır, ne de bir amaç". Bu, "politikanın ördüğü ilişki ağına, kendi yarattığı bir ağla karşı çıkmaktadır" (Baudrillard, 2013: 70). Meydan okumayla ilgili olarak Baudrillard'ın eksik bıraktığı okuma, Foucault'nun "Güvenlik, Toprak, Nüfus" kitabıdır. Buna göre Foucault, pastoral iktidarın düzenine karşın, "karşı-tutum" olarak belirlediği bir bireyin yönetimselliğinden bahseder. Bu karşı-tutumlardan ilki "içsel bir meydan okuma olduğu kadar başkasına da bir meydan okuma" olan çileciliktir (Foucault, 2013: 185). Bunun dışında Baudrillard'ın Foucault'ya yönelik eleştirilerine karşılık vermenin, onun mahkumlar için kurulan Hapishane Enformasyon Grubu'ndaki [G.I.P] çalışmaları ve onun sonuçlarıdır. Bu ve buna benzer eleştiriler çoğaltılabilir ki bunların ana ekseni; iktidarın her yerdeliği, devrimin

olanağı, politikanın işleyişi, iktidarın tahayyülü gibidir[56]. Bütün bu eleştirilerin dönüp durduğu nihai nokta yani asıl büyük soru yanıtlanmayı beklemektedir. O da *episteme*nin ve iktidar ilişkilerinin oluşturduğu kapatılmayı delmenin olanağının olup olmadığı yönündedir? Varsa bu nerededir, nasıl işler ve hangi boyutlarda açığa çıkar? Borges'in iki labirent metaforunda[57] görüldüğü gibi, bu ilişki ağının "dışarı"sı var mıdır? Varsa nedir? Ya da Panoptikondan kaçışın olanağı var mıdır? Yani başka bir görme biçimi geliştirilebilir mi? Kontrolden kaçış [pastorallik de dahil olmak üzere] olanaklı mıdır? Kısaca eğer Foucault'nun *epistem*enin ve iktidarın düzenindeki uzamı bir kale gibi görüyorsak buna sızmanın olanağı nedir?

Bu soruların olanaklılığını "iktidarın olduğu yerde direniş vardır" (Foucault, 1976: 125) önermesiyle Foucault da sezmektedir. Detaylandırıldığında, bu direnişin "iktidara dışsal bir konumda" olmadığı yönündedir. Bunun için Foucault'nun da soruları vardır: "Acaba kaçınılmaz biçimde yasaya boyun eğdiğimizden dolayı zorunlu olarak iktidarın 'içinde' olduğumuzu, ondan 'kaçılmadığını', ona oranla mutlak bir dışsalın olmadığını mı söylemek gerekir?" Ya da "tarih aklın kurnazlığı[58] olduğuna göre, iktidarın da tarihin -hep galip gelen- kurnazlığı olduğunu mu ileri sürmeliyiz?". Buna göre iktidar ilişkilerinin,

[56] David C. Hoy'un derlediği *Foucault: A Critical Reader* kitabında özellikle Edward Said, Michael Walzer, Charles Taylor, Jurgen Habermas ve Arnold Davidson'un farklı açılardan Foucault okumaları bulunmaktadır. Bu makaleler daha uzun ve etraflı bir değerlendirmeyi hak etmektedirler. Ancak tezin ana ekseni olan mekân meselesi için yeterince bir tartışma bağlamı oluşturulmadığını da ifade etmek gerekir. Nitekim bu, Foucault'nun doğrudan mekân üzerine mülahazalar ileri süren bir düşünür olmamasından kaynaklanıyor olabilir.

[57] Bu öyküde iki kralın labirent örnekleri vardır. Birisi bilinen anlamıyla labirent iken diğeri çöldür. Buna göre Borges, labirentler arasında benzetme yaparken özellikle çöl labirentinin her tarafının aynı ufka sahip olduğu söyler. Buradan kaçışın zorluğunu işaret eder (Jorge L. Borges, "İki Kral İki Labirent", Alef içinde, çev. Fatih Özgüven, Alef *içinde,* İstanbul: İletişim, 2012a: 125-6).

[58] Burada Foucault, Hegel'in diyalektiğindeki momentlerin işleyişine vurgu yapar.

"bir direnme[59] noktaları çokluğu uyarınca var olabil"diğini; bu noktalar iktidar ilişkilerinde "rakip, hedef, destek, ya da bir kavga için atılım rolünü oynarlar. Bu direnme ya da direniş noktaları, iktidar şebekesinin her yanında mevcuttur. Dolayısıyla, "iktidara karşı, ulu bir Red'din tek bir mekânı yoktur **[**başkaldırmanın ruhu, tüm ayaklanmaların yuvası, devrimcinin katıksız yasası](Foucault, 2010: 74). Bu anlamda direnme ya da direniş yerine direnmeler ya da direnişler sözcüğü kullanılabilir. Çünkü bu, çokluluğu daha iyi ifade eder. Yani "türlerinin örneğini oluşturan, olanaklı, zorunlu, olanaksız, kendiliğinden, yaban, yalnız, danışıklı, yükselen, şiddetli, uzlaşmaz, uzlaşmaya yatkın, çıkar güden, kurban vermeye hazır direnmeler vardır" (Foucault, 2010: 74). Direnmeler, "türdeş olmayan birtakım ilkelere bağlı olmamakla birlikte birer tuzak, zorunlu olarak yerine gelmeyen birer vaat de değildir".

> İktidar bağıntılardaki öteki mercidirler; bu bağıntılar içinde yok edilemez karşılıktırlar. Dolayısıyla onlar da düzensiz biçimde dağılmışlardır: Direnme noktaları; düğümleri, odakları, kimi zaman grupları ya da insanları değişmez biçimde ayaklandırarak bedenin bazı noktalarını, yaşamın kimi uğraklarını ve bazı davranış türlerini ateşlendirerek, az ya da çok yoğunlukla zaman ve uzam içinde yayılırlar. Peki radikal kopmalar; ikiye ayıran ve kitlesel niteliğe sahip bölüşümler yok mudur? Bazen vardır. Ama çoğu zaman, bir toplumda yer değiştiren ayrılıklara yol açan, birlikleri bozan ve yeniden kümeleşmelere neden olan, kişileri yoklayan, parçalara ayıran ve yeniden biçimlendiren, onlarda, bedenlerinde ve ruhlarında yok edilemez bölgeler çizen hareketli ve geçici direnme noktalan söz konusudur (Foucault, 2010: 74).

Nasıl ki "devlet, iktidar bağıntılarının kurumsal bütünleşmesine dayanıyorsa, bir devrimi olanaklı kılan da bu direnme noktalarının stratejik olarak kodlanması"

[59] Foucault'nun "Cinselliğin Tarihi [Histoire de la sexualité" eserinin "Bilme İstenci [Le Volonte de Savoir]" bölümünde "resistance" sözcüğü Türkçe'ye "direniş" yerine "direnme" şeklinde çevrilmiştir. Bunun için büyük çoğunlukla Türkçe metinden faydalandığım için direnme sözcüğü direniş olarak da okunabilir.

(Foucault, 2010: 74) biçiminde işler. Bunun yanında ne kadar etkili olur bilinmez ancak direniş meselesinin "bir kendilik etiği" biçiminde işlediği görülür. Bunun için Foucault "Güvenlik, Toprak ve Nüfus"ta, "pastoralliğin alanında ortaya çıkan kimi direniş noktalarını, kimi saldırı ve karşı saldırı noktalarını" işaret eder. Buna göre Hıristiyan tarihi içinde tutum isyanları vardır. Örneğin Martin Luther. Bunun yanında aykırılık da işlenir. Bu pastoral örgütlenmeye direnen dini hareketleri belirtmek için kullanılmıştır. Bu bir reddiye biçimidir. Bunun yerine Foucault'nun önerdiği şey, karşı-tutumdur [contra-conduite]. Buna göre:

> Karşı-tutum, yani başkalarını yönlendirmek için kullanılan usullere karşı mücadele etmek. Bunun örneği 'tutumsuzluk'[inconduite] kelimesine tercih ediyorum, zira o yalnızca kelimenin ve davranışın edilgin anlamını 'kendini gerektiği gibi yönlendirmemek' anlamını taşıyor (Foucault, 2013: 180)

Böylelikle Ortaçağ boyunca işleyen beş karşı-tutum sayar. Bunlar; çilecilik, cemaat, mistik pratik, Eskatoloji ve Kutsal Kitap'tır. İlki olan "çilecilik, kendinin kendinle alıştırmasıdır. İçsel bir meydan okuma olduğu gibi başkalarına karşı da bir meydan okumadır". İkinci karşı-tutum, "çileciliğin bireyselliğine karşı, cemaatlerdir". Üçüncü karşı-tutum, "pastoral iktidarın hakikat ekonomisine karşı, mistik pratiktir. Mistik pratikte ruh, kendi kendini görür ve kendisinde Tanrı'yı görür". Dördüncü karşı-tutum, "Kutsal Kitap'ın mevcudiyetidir. Buna göre, pastoral iktidar aracılığı olmaksızın, Kutsal Kitap kendi başına konuşur". Beşinci karşı-tutum öğesi, "eskatolojik inanıştır". Yani "pastörü devre dışı bırakmanın öteki yolu, zamanın bitmiş ya da bitmekte olduğunu, Tanrı'nın sürüsünü yeniden bir araya getirmek için geri geleceğini ya da gelmekte olduğunu söylemektir" (Foucault, 2013: 172-196). Böylelikle direnmenin biçimlerinden olan karşı-tutum, biyopolitika içerisinde yer bulur. Bu da kendilikle ilgilidir. Ancak daha önemlisi kendiliğin bir topografyada karşılık bulup bulmaması meselesidir. Bu durum

bireysel boyutların ötesinde düşünülmesi gerekir. Bunun yolu da direnmenin mekânını düşünmekten geçer.

Sonuç olarak sorun, direnme noktalarının uzamsal olanaklılığıdır. Yani iktidarın her yerdeliğinin yanında direnmenin her yerdeliğinin uzamsal karşılığının aranmasıdır. Buna göre direnme ya da tekil anlamda direnmelerin topografyası nasıl oluşur? "İktidara dışsal konumda olmayan" direnmenin "çokluğu"nun mimarisi nasıl şekillenir? Ayrıca "Red" için örgütlenen mekânın özgürleştiriciliği nasıl sağlanır? Epistemik ve disipliner kapatılmanın, kuşatılmanın ve sınırlandırılmanın çıkışı için mekânsal/uzamsal/mimari olanaklılık nedir? Bütün bu soruları yanıtlamanın olanağı, Foucault'da mekânın düzeninde üçüncü bir yol önermekle olur. O da Foucault'nun okuma mantığına uygun, alet çantasından alınan bir kavramla olur. Nitekim bu aşamada izi sürülmesi gereken kavramsallaştırma, "bedenlerinde ve ruhlarında yok edilemez bölgeler çizen hareketli ve geçici direnme noktaları"nı karşılayabilecek, bütünsel olmayan, mikro ve sürekli ihlali olanaklı hâle getiren heterotopyadır. Kısaca, tartışmamızda mekân sorunsalının geldiği aşama olan heterotopya, Foucault'nun düşünce sistematiğinde bir çıkışı, açığı, deliği ya da başka bir uzama bağlanmanın yollarını izah etmek adına derinleştirilmelidir. Bunun için heterotopyayı iki biçimde formüle etmek gerekir: İlki, Foucault'nun ortaya koyduğu söylemin pozitifliklerinde yani düşünme mantığının içinde aramaktır. Bu, Foucaultcu mekânın düzeninin sağlaması olur. Ancak diğer formülleştirme, kavram ekseninde olmak üzere, Foucaultcu söylemin "dışarı"sında, *başka bir mekân fikrinin olanağını* arama biçiminde tanımak gerekir. Bu, mekânın [farklı ve çoklu] düzenlenme biçimlerini açığa çıkarmakla olanaklıdır.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

4. HETEROTOPYANIN DÜZENLENME BİÇİMLERİ

Foucault'nun *epistemen*in düzeni ile kapatılmanın düzeninde, pozitifliklerin uzamsallığıyla ilgili ortaya koyduklarının ardında bir neden aranacaksa o da, modern öznenin[tarihdışı, özgür bir bilinç, kendi kendine oluşmuş nitelikleriyle] yitimidir. Buna göre Foucault, üzerinde yoğunlaştığı dönem olan Klasik Çağ ile öznenin kuruluşunu ve temsilin icadını ortaya koyar. Modern özne için dünyayı anlamanın yolu, onun hayal gücüyle [Don Quichotte örneği] kurduğu benzerliklerle sağlanır. Bu benzerliği oluşturan dilsel uzamdır. Bu uzamda özne "yaşayan, konuşan, çalışan" varlık olarak, bunların söylemiyle kurulur. Diğer taraftan iktidarın kurumları, normal olanı kurar. Bunu, *ortam*ı düzenleyerek, beden/yaşam üzerine müdahalede bulunarak yapar. Bu durum iktidarın uzamında gerçekleşir. Böylelikle dil, bakış, beden, emek, söylem gibi özneyi kuran unsurlar, mekânın düzeninde, şekillendiren kuşatıcılardır. Ancak bu durum, uzamsal bir kaçışın, deliğin, aralığın ya da açıklığın olanağı ya da olanaksızlığını açığa çıkarır. Çünkü iktidar, egemenlik [hiyerarşik] biçiminde işlemiyorsa, [ki öyle bir durumda egemenin egemenliğini ele geçirmek için devrimci savaşın stratejisi üzerine durulmalıydı], aksine iktidar her yere dağılmış bir vaziyette işliyorsa, o halde nasıl bir direnme/ler uzamı ve odağı oluşturulabilir? İktidar uzama [söyleme ve bedene] içkinse o halde buradaki direnme/ler nasıl gerçekleşir? Eğer öznenin ölümü tamamlanmışsa o halde direnme/leri kim, nasıl ve hangi uzamda gerçekleştirecektir? Bu soruların yanıtları, aynı zamanda Foucault'da mekânın düzenindeki açıklığı ve esneklikleri

de gösterecektir. Nitekim bunun için mekânın düzeni yerine *mekânın düzenlenme biçimleri* tâbiri kullanılmalıdır ki bu, çokluğu işaret ederken aynı zamanda Foucault'nun mekân sorunsalında gelinen aşamayı da gösterir. Buna göre mekân sorunsalında bize çokluğu sunan heterotopyadır. Bu anlamda heterotopyayla ilgili sorular, onun gerek mekân felsefesindeki yerini gerekse de bir olanağın açığa çıkmasının yollarını arar. Bu, aynı zamanda, Foucault'nun heterotopyayı geliştirmeyerek eksik bırakmasıyla ilgilidir ki, mekânla ilgili daha çok kurgulama alanı açılmaktadır. Felsefi bağlamında kaldığı müddetçe bir avantaj olduğu gibi bir tekil mesele olarak kalmayla karşı karşıya olduğu için de dezavantajlıdır. Çalışmamız için tekil bir mesele olmaktan ziyade felsefi bir eksene oturtulması gerekir. Böylelikle evren ile beden arasında salınan kozm(et)ik süreç, heterotopyayı içine alır. Ancak heterotopyanın izinin sürülmesi için birtakım sorular sorulmalıdır.

Heterotopya[60], mekânla ilgili meseleleri anlamak için yeterli bir doluluğa sahip midir? Özellikle düşüncenin mimarisi ve dilin farklı biçimlerde kullanılması konusunda farklı olanaklar sağlar mı? Foucault'nun ortaya koyduğu ancak

[60] Kavram 1966 yılında, Kelimeler ve Şeyler'de olduğu gibi radyo konuşmasında da "les hétérotopies" olarak geçer. Ancak 1967'de mimarlar için hazırladığı konuşmada "des espaces autres" olarak geçer. Buna karşın İngilizce versiyonu "Of other spaces" [Lieven De Cauter and Michiel Dehaene] olarak çevrilirken "different spaces"[Robert Hurley] şeklinde de çevrilir. Bu, "Başka Yerler(e)/Mekânlar(a) Dair/Üzerine" olabileceği gibi "Öteki Yerler(e)/Mekânlar(a) Dair/Üzerine" biçiminde de karşılık bulur. İngilizce versiyonunda bu ayrımı gösteren uzun bir gerekçelendirme söz konusudur. Buna göre James Faubion, "different spaces" kullanımının "heterotopia"ya uygunluğunu şöyle gerekçelendirir: Birincisi "heterotopia" kökünde bulunan "hetero-" Grekçe "öteki/başka"[other] sözcüğünden ziyade "farklı"[different] sözcüğüne dayanır. İkincisi "autre(s)" öncelik ya da sonralığı yani "des autres espaces" ile "des espaces autres" yine "farklı" anlamlar taşır. Üçüncüsü sıradan bir yaşamın mekânları yerine daha radikal mekânların tahayyülü için bu daha uygundur. Ancak İngilizce versiyonunu "of other spaces" olarak belirleyenler [Lieven De Cauter and Michiel Dehaene] bunun hem ötekiliğin hem de farklılığın kesiştiği aralığa vurgu yapmaktadırlar (Foucault, 1966; 1966b ve 2008). Heterotopya meselesinin daha ayrıntılı ele alındığında her iki ayrımın da kullanıldığı görülür. Ancak en önemlisi de heterotopya için çokluğu çağrıştıran bir sözcük kullanmaktır.

geliştirmediği heterotopya tekil bir mesele midir yoksa tekillikle mi ilgilidir? Heterotopya, Edward Soja'nın tanımlamasıyla, *thirdspace*[61] [üçüncüluzam] midir? Ya da Foucault'nun geliştirmeden bıraktığı bu kavram, spesifik olarak çağdaş mekân düşüncesinin başat yaklaşımı mıdır? Bu anlamda Soja, bu kavramın Foucault ve Henri Lefebvre hayranları tarafından keşfedilemediğini ve yanlış anlaşıldığını ifade ederken uzam ve uzamsallıkla ilgili bir yeniliğe sahip olduğunu vurgular (Soja, 1996: 11). Bu durumda sorulması gereken soru: heterotopyada yeni, dikkate değer ve farklılık taşıyanın ne olduğuna dair olmalıdır. Örneğin heterotopyalar panoptikon ya da *polipanoptikon*, disiplin, kontrolden kaçma yerleri midir yoksa kaçışın formunu mu taşırlar? Heterotopya *prekaryos* [istikrarsız, kararsız, kırılgan, transit, eşik, geçit] karakterde midir? Şiddetsizliğin sağlandığı arınmış yerler midir? Politik özelliği var mıdır, varsa bu hangi düzeydedir? Radikal açıklık ve sınırsız ilişkilenme, azınlık grupları ve uçtaki alt-grupların yerleri denebilir mi? Heterotopyalar dayanışma ağları olarak formüle edilebilir mi; ya da kimliklerin birbirlerine karıştığı yerler? Kamp deneyiminden sonra, yaşamların topografyasını oluşturan minör bellek mekânları olarak okunabilir mi? Heterotopyayı bir olanak olarak mı yoksa tekil, çoklu, *monad*ik yerler olarak mı düşünmek gerekir? Eğer olanaksa mimari boyutu nasıl tasarlanabilir; çoklu nitelikteyse "ailevi benzerlikleri" nelerdir[62]? Heterotopyanın felsefi boyutu şehir/kent düşüncesiyle mi yoksa mekân[63] fikriyle mi

---

[61] Buna göre Soja, birinciluzam[firstspace] için maddi dünyadaki gerçek, ikinciluzam[secondspace] için temsilleri olan muhayyel [tahayyül edilen], üçüncüluzam içinse, *gerçek-ve-muhayyel* yerler adını verir (Soja, 1996: 10). Bir başka nokta, Platon'da *khora*, üçüncü tür [ikisi *idea* ve kopya] olarak bilinir. Bunun ilham verici olduğu düşünülebilir.

[62] Foucault ile René Magritte "Kelimeler ve Şeyler" ekseninde "similitude"[andırış] ile "resemblance"[benzeyiş] ayrımı üzerine tartışırlar.

[63] Bunlardan vurgulanması gereken coğrafya olmalıdır. Harvey birkaç yerde heterotopyaya birtakım eleştiriler yöneltir. Bu eleştirilerin başında heterotopyanın Kantçı bir tarza sahip olması,

ilişkilendirilmelidir? Heterotopya *şimdi ve burada*nın mekânı mıdır yoksa kozmik düzende hep var olagelmiş midir? Heterotopyayı diğer yerlerden ayıran özellikler nelerdir? Foucault'nun mekân düzenindeki yeri, söylemsel midir söylemsel olmayan mıdır? Ya da Soja'nın tanımlamasıyla her ikisinin kesiştiği yerde midir? Heterotopya melezliğin mekânı mıdır? Öteki'nin/Başka'nın; kendilik kaygısının ve benlik teknolojilerinin uzamı mıdır? İktidarın işleyişinin farklı biçimlerde sürdürüldüğü yerler midir? Yoksa direnme/lerin, direnişin, karşı-tutumun karşı-yerleri midir? Pierre Rivière, Bellek Funes ve Herculine Barbin gibi farklı bilgi biçimlerinin formu mudur? Bir bedenle analoji kurularak açıklanabilir mi? Borges'in hikayelerindeki mekânların toplandığı yerler olduğu gibi Foucault'nun alternatif mekânları mıdırlar? Bunlar bir tarafa, ütopyadan farkı nedir? Ne kadar gerçek ne kadar muhayyeldir? Ya da her ikisini [Soja] nasıl bir arada tutar?

Bütün bu sorular göz önünde bulundurulduğunda heterotopyanın yeri, iki biçimde düzenlenebilir. İlki, Foucault'nun ortaya koyduğu söylemin pozitifliklerinde yani düşünme mantığının içinde aramaktır. Bu, Foucaultcu mekânın düzeninin sağlaması olur. Diğeri, heterotopya kavramı ekseninde olmak üzere, Foucaultcu söylemin "dışarı"sında, *başka*[öteki, direnme, alternatif, farklı] *bir mekân fikrinin olanağını* arama biçiminde formüle etmektir. Bu, mekânın [farklı[64] ve çoklu] düzenlenme biçimlerini açığa çıkarmakla olanaklıdır. Bunun

---

alternatif olmak için tanımsız ve yetersiz olması, diyalektik olmaması ve sadece bir çağrı niteliğinde olması gelir (Harvey, 2007: 2011: 2015). Daha sonra bu eleştiriler üzerine durulacaktır.

[64]Bununla ilgili birtakım ayrımları ortaya koymak gerekir. Buna göre Lefebvre şöyle ayrımlar yapmaktadır: "Farklılık (*différence*), ayrım (*distinction*), ayrılma (*sépération*), ayrışma (*ségrégation*) arasındaki anlam karışıklığından, bu karışıklığı bahsetmek yerinde olur. Farklılık, onu karikatürize eden ayrışma ile uyumsuzdur. "Farklılık" denildiği zaman ilişkiler, dolayısıyla algılanan ve düşünülen yakınlık ve ilişkiler, dolayısıyla da iki yönlü bir mekânsal-zamansal düzene –yakın ve uzak- girme kastedilir. Ayrılma ve ayrışma ilişkiyi bozarlar. Kendi başlarına, stratejik hedefi somut bütünlüğü yıkmak, kentsel olanı kırmak olan totaliter bir düzen meydana getirirler. Ayrışma, karmaşıklığı daha da karmaşık hale getirir ve yıkar (Lefebvre, 2013: 126)

için yapılması gerekenler şunlardır: birincisi heterotopyanın "mekân deneyimi" içerisindeki yeri, kavramsal tanımı ve uzamı, prensipleri, bilgi alanının [heterotopoloji] boyutları, heterotopya eleştirileri; ikincisi, heterotopolojinin alet çantasıyla alternatif bir politik okuma [ayna etkisi] ve alternatif yerleri; son olarak *başka bir mekânın olanağı* için sapmayı, başka bir düzene bağlanmayı, *ortam*ların heterotopikleşmesi üzerine düşünmek.

Bunun için önerim heterotopyanın edebi, mimari ve coğrafi boyutundan ziyade medikal karşılığını göz önünde bulunduran bir yaklaşım geliştirmektir. Ancak hepsini kesen fikir, heterotopyanın bir bağlantının olanağını taşıması ve sürekli ihlali olanaklı kılmasıdır. Bu da yaşam gibi belirsiz ama başlangıç fikrini süreklileştiren bir durumu işaret eder.

4.1. *TOPOS* DIŞI: HETEROTOPYA

Heterotopya, *topos* dolayımıyla anlaşılabilir. Bu dolayım, Aristoteles'in "bütün nesnelerin içinde bulunduğu genel, ortak yer [*topos koinos*]" ile "nesnenin bulunduğu özel yer [*idios topos*]" (Aristoteles, 2012: 208b30) arasındaki ayrımda ikincisiyle yani tekil yerlerle ilgilidir. Ancak bu tekil yerler, bir bütüne bağlanmaktan ziyade ağ biçiminde düşünülmelidir: birbirine indirgenemeyen, birbirini kapsamayan, yan yana duran yerlerdir. Nitekim Foucault, on dokuzuncu yüzyılın büyük saplantısı olan tarihin [Hegel ve Darwin örneği; Johnson, 2016a: 7] yerine birtakım gelişmelerle [termodinamiğin ikinci yasasının keşfi] mekânın önemini vurgular. Bununla eşzamanlılığın, yan yanalığın, yakınlık ile uzaklığın ve de kopuk kopukluğun önemi ortaya çıkar [nitekim bu, Foucault'nun bilginin üretilmesini sağlayan epistemolojik kopuşlarına uygundur]. Buna göre Foucault

"dünyanın kendini zaman boyunca gelişen uzun bir ömürden ziyade, noktaları birbirine bağlayan ve kendi yumağını ören bir ağ gibi hissettiği [bir] dönem" (Foucault, 2011c: 291-2) vurgusuyla, ideolojik çatışmaların "zamanın inançlı evlatlarıyla mekânın kararlı sakinleri[65] arasında" olacağını ifade eder. Bu durum heterotopyanın [Foucault'nun mekân anlayışına yani noktalara] mevkilerle, bölüştürülmüş parçalı yerlerle, ilişkisel alanlarla anlaşılabilir. Buna göre "enformasyonun ya da bir hesabın kısa sonuçlarının, bir makinenin hafızasına depolanması, tesadüfi çıkışlı ayrı ayrı unsurların dolaşımı[trafik, telefondaki ses gibi] (Foucault, 2011c: 293) mevki [emplacement] meselesiyle ilgilidir. Tekniğin ve teknolojinin mekânı olan virtüel/sanal alan, buna örnek olarak gösterilebilir.

Ancak kozmik düzenin kapsadığı süreçlerin çağdaş mekân anlayışındaki karşılığının birbiriyle uyumlu olması gerekmemektedir. Bunun için Foucault'nun kaygı duyduğu "mekânın kutsallıktan uzaklaştırılması" Galileo ile teorik anlamda sağlanmış olsa da pratikte böyle değildir. Nitekim bu, heterotopyanın çokluğunu içeren olanaklılığı bir anlamda pekiştirir. Buna göre halen dokunulmaya cesaret edilemeyen ve bazı karşıtlıkların hükmü altında bulunan mekânın varlığından bahsedilebilir. Bunlar: "özel mekân-kamusal mekân, aile mekânı-toplumsal

[65] Foucault, mekânın tarihinden bahsederken şöyle bir izlek sunar: "mekânın ortaçağda hiyerarşik bir yerler bütünü olduğunu söyleyebiliriz: kutsal ve dünyevi yerler, korunaklı yerler, tersine açık ve korunmasız yerler, kentsel yerler ve köylük yerler; kozmolojik teoriye göre göksel yerlerin karşısında üst-göksel yerler vardı: ve göksel yerler dünyevi yerlere karşıttı…[kısaca] ortaçağ mekânı bir yere yerleştirmenin mekânı [olarak] hiyerarşi, karşıtlık ve kesişme [yerleridir]. Bu yerleştirme mekânı Galileo ile birlikte parçalandı [s'est ouvert]…Galileo'nun eserinin asıl günahı [scandal] Dünya'nın Güneş etrafında döndüğünü keşfetmiş olması değil sonsuz ve son derece açık bir mekân kurmuş olmasıdır…[Böylelikle] on yedinci yüzyıldan itibaren uzam, yerleştirilmenin yerine geçmiştir [I'etendue se substitue â la localisation: buradaki uzama mesafe, veçhe, kapsam, erim de denilebilir]. Günümüzde ise, yerleştirmenin yerini almış olan yerleştirmenin [localisation] yerini almış olan uzamın [etendue] yerine mevki [emplacement] geçti. Mevki, noktalar ya da unsurlar arasındaki yakınlık ilişkileriyle tanımlanır; biçimsel olarak bu ilişkiler, diziler, ağaçlar, kafesler olarak betimlenebilir (Foucault, 2011c: 292-293; Foucault: 1984c).

mekân, kültürel mekân-yararlı mekân, boş vakit mekânı-çalışma mekânı"dır (Foucault, 2011c: 294).

Heterotopyayı, bu ikiliğin alternatifi olarak görme olasılığı her zaman vardır ancak ondan önce çağdaş felsefenin mekân yaklaşımı olan, fenomenoloji(k) mekân bağlantısına bakılmalıdır. Foucault'nun atıfta bulunduğu Bachelard'ın mekânı, "niteliklerle dolu, fantazmaların musallat olduğu, temel algımızın, düşlerimizin, tutkularımızın mekânıdır" (Foucault, 2011c: 294). Çünkü salt bir yayılımı [Descartes] ya da bir görüyü [Kant] esas alan içsel deneyimle yani "iç [içeri] mekân [I'espace du dedans] ile ilgilidir. Ancak Foucault'nun heterotopya sözcüğüne yüklediği anlam, dış[arı] mekân(ı)dır [I'espace du dehors] (Foucault, 1984c: 1). Burada öne çıkan nokta, dışarı [dehors] kavramıdır. Bunu *dışarı-da-lık* olarak formüle etmek daha uygun olabilir. Çünkü Foucault yapısalcılıktan sıyrılmak adına dili, dışarı olarak ele alır. Buna göre dışarı, Foucault'nun Blanchot'nun edebi deneyiminde dilsel uzamın boyutlarını irdelediği bir sorunsallaştırma olduğundan, heterotopyanın düzenlenme biçimlerinin formülasyonu için *dışarı-da-lık* kavramının kullanımı daha uygundur. Buna göre *topos*un dışı, heterotopyada, öncelikle edebi daha sonra da mimari/kentsel boyutlarıyla iki şekilde içerilmiştir. Böylelikle heterotopya, ihlal, sınır-aşırı ya da bir sapma olarak düşünülebilir. Nitekim gerek heterotopyanın medikal uzamına gerekse de çağrıştırdığı ve karşıladığı niteliğe bakıldığında bu özellikleri taşıdığı görülebilir. Bunun için öncelikle heterotopyanın medikal uzamını tarif etmek gerekir. Daha sonra edebi ve mimari/kentsel karşılığına bakılabilir.

Heterotopya, Foucault her ne kadar referans vermezse de, tıbbi ve biyolojik bağlamı olan bir kavramdır. Ancak kavramın kendisinden önce, onun işlevini nitelendiren [yirminci yüzyılın hemen başlarında Alman anatomist Johann

Frederick] Meckel divertikülü[66] denilen, distopik ya da deplase doku kavramı kullanılır. Heterotopyanın 1920'lerde medikal literatürdeki kullanımı, organizmanın tüm gelişimini ve fonksiyonunu etkilemeyen, normal dokunun uzamsal çıkıntısını göstermek ya da ortaya çıkan olağandışı bir yerin olgusunu tasvir etmek için kullanılır. Yine de [medikal heterotopya için] açık bir uzlaşma bulunmamaktadır. Ancak medikal literatürün yüklediği anlamlardan bir ortaklık bulunabilir. Buna göre: "formasyon hâli ya da yapı ve düzenlemedeki anormallik", "parçanın ya da organın anomalik pozisyonu ya da malpozisyon[kötü konum] işaretli anormal", "dokuda normal olmayan parça", "ektopi/çıkık" (Sohn, 2008: 41-2; Dorland Illustrated Medical Dictionary: 2012) gibi birtakım karşılıkları vardır. Bunları bir araya getirmeyi sağlayan kavram, uzamın morfolojik anomalisidir. Ancak bir fark daha koyulabilir. O da [heterotopik] dokunun hastalıklı ya da özellikle tehlikeli değil de yalnızca başka bir yere yerleşen yani yerinden çıkandır [dislocation] (Johnson, 2016a: 3). Kısaca medikal heterotopya, düzen bozucu ve ihlal edici bir sapmadır. Yani normal bir işleyişe sahip olan bir organın, dokunun ve parçanın akışında düzensizliğin ve kuraldışılığın açığa çıkmasıdır. Ancak bunun dağılması ve yayılması[*metaztas* etki gibi], medikal literatürün verebileceği bir karşılık değildir. Bunun için heterotopyanın başka biçimlerde [toplumsal uzam, siyasal alan gibi] yorumlanmasını sağlamak gereklidir. Nitekim üzerinde durulacağı gibi Foucault'nun ikili okuması mevcuttur. Ancak heterotopyanın bir yere bağlanmasının/konumlandırılmasının boyutları çoğaltılabilir hatta çoğaltılmalıdır. Bu da çalışmanın sonunda, medikal karşılığı eksende olmak üzere, mekân

[66] "Doğumsal anomali" olarak belirlenen bu sapma, doğuştan bir gelişme kusurudur. Ender yani yüzde iki (2) gibi cüzi bir sayıda görülür. Yaygın olmamakla birlikte nadir görülür. Daha ayrıntılı Bkz. Varlık Erol ve diğerleri, "Komplike Meckel divertikülü ve tedavi yönetimi", Ulusal Cerrahi Dergisi 2013; 29: 63-66.

sorunsalını bir yere bağlamak için canlılık, yaşam alanı, *ortam* ve çokluk gibi terimlerle güçlendirilecektir. Buna paralel olarak Foucault, "yer ya da mevki meselesinin demografi terimleriyle" öne çıktığını ifade ederken yeterince yer olup olmadığıyla ilgili değil de başka bir amacı salık verir. O da "hangi yakınlık ilişkilerinin, insani ilişkilerin hangi depolama, dolaşım, saptama ve sınıflandırmalarının" etkili olduğunun bilinmesiyle ilgilidir. Bu anlamda "mekânın mevkilendirme biçiminde sunulduğu" bir tercih durumunun ifadesi "kaygının, zamandan ziyade, mekânda bölüşülen unsurlar arasında mümkün olan dağılım oyunlarından biri" olduğunu gösterir (Foucault, 2011c: 293).

Kısaca çağdaş mekânın soru/n olarak belirginleştireceği hat, "asla üst üste konamayan ve birbirine asla indirgenemez olan, mevkiler tanımlayan bir ilişkiler bütünü içinde yaşıyor" olandır (Foucault, 2011c: 294). Böylelikle mevkilendirme süreci, heterotopya üzerine düşünmeyi gerekli kılmaktadır. Bunun için, biyolojik/medikal boyutu şimdilik ertelenmek üzere, mevki[lendirme]yi birtakım örneklerle çoğaltmak mümkündür. Bunlar; *pasaj*lar, *sokak*lar, *tren*lerdir. Örneğin "bir tren, içinden geçen bir şey olduğu için, aynı zamanda bir noktadan diğerine geçmek için kullanılan, dahası kendi de geçen bir ilişkiler ağıdır". Bunun yanında "geçici, ara mevkiler olan *cafe*ler, *sinema*lar, *plaj*lar, bu ilişkileri tanımlamayı sağlayan ilişkiler ağı dolayısıyla betimlenebilir". Ayrıca da "*ev, oda, yatak* vs.'nin oluşturduğu kapalı ve yarı açık dinlenme mevkisi de, ilişkiler ağı dolayısıyla betimlenebilir". Bu ilişkiler ağının bir merkezi olmadığı gibi içsel bir bütünlüğü de yoktur. Bunun için mevki[lendirme] süreci coğrafyanın, mimarinin, kentin sahasına girdiği gibi iletişim ağının, teknolojinin, edebiyatın da ilgi alanına dâhildir. Bunun için heterotopya bağlamında tekilliklerin/mevkilerin/noktaların betimlenmesi için Foucault'nun ikili [edebi, mimari/kentsel] okumasını birbirinden ayırmak gerekir. Buna göre edebi heterotopyayı mimari/kentsel

olandan ayırmak için, yer-olmayan yer dolayımında, [ütopik] beden, ayna ile ortaklıklarından dolayı "hetera*t*opya"[67] türetilebilir. Böylece heterotopyanın formüle edilmesinin anlaşılması ve kolaylığı için bu ikiliğin bir araya getirilmesi değil ancak ayrıştırılması gerekir. Buna yer-olmayan başkalık ya da "hetera*t*opya" demeyi tercih ediyorum.

4.1.1. Edebi [Yazı] 'Hetera*t*opya'

Foucault'nun "Kelimeler ve Şeyler"in başında "bu kitabın doğuş yeri, Borges'in bir metnindedir[Çin Ansiklopedisi]" (Foucault, 1966b: 7) ifadesiyle, kitaba yayılmış Aynı ve Başka ayrımında, tarihsel *a priori*ye yaslanan söylem düzenleri resmedilir. Bilgi biçimlerinin haritalandırılma ve mekânlaştırılma süreci, yine Aynı'nın uzamında oluşmaktadır. Ancak Aynı'nın düzenini bozan ve bilgi biçimlerini çerçevelemeyen Başka'nın uzamıysa anomalidir. Buna göre anomali, düzensiz ve çıkık olan heterotopyanın [hetera*t*opya] doğuşu da bu metindedir[68].

---

[67] Yukarıda heterotopyanın etimolojisi ortaya konulduğunda "hetero-" ile "*topos*"[nitekim topia çoğul olmaktadır] birleşimi olarak belirlenir. "Başka/Öteki/Farklı Yerler" olması topolojik anlamda kastedilen bir karşılığa sahiptir. Ancak Foucault'nun edebi anlamdaki heterotopyası ile mimari heterotopya arasında, Soja'nın birinciluzam ile ikinciluzam arasında kurduğu bir ilişki vardır. Bu ikisini birbirine indirgemekten, birbirine kaynaştırmaktan ve çelişkiyi göstermekten ziyade heterotopya ile "hetera*t*opya" olarak belirlemek daha makuldür. Buna göre hetero-*a*-topya serisinde a-topya, aynı zamanda yer-olmayan karşılığını bulduğu için edebi heterotopya için daha uygundur. Bundan sonra "edebi *heteratopya*" ile "mimari heterotopya" ayrımına göre bir kullanım izlenecektir (Kelvin T. Knight, "Placeless places: resolving the paradox of Foucault's heterotopia", Textual Practice: DOI: 10.1080/0950236X.2016.1156151, 22 Nisan 2016). Burada ağırlıklı olarak edebi bir çözüm ortaya konulmaktadır. Mimari gerçek göz ardı edilmektedir. Ütopyaya yakın bir bağlamı vardır.

[68] Heterotopyanın serüvenine bakıldığında şöyle bir fotoğraf belirir: İlkin 1966 yılında "Kelimeler ve Şeyler"in "Önsöz"ünde kullanılır. Daha sonra aynı yıl [7-21 Aralık 1966] Fransız Kültürün radyo konuşmaları olarak düzenlediği, "Ütopya ve Edebiyat" konusu ile her biri 25'er dakika

Foucault'nun edebi heter*a*topyası; ütopya, ayna, tablo[resim], [ütopik] beden, tuval, fantastik labirent gibi, topolojik olmayan kavramlar *–ile* açımlanabilir. Buna göre, *olmayan-yer* ya da *yersiz yer* olan ütopya[eu-topia] ile *yer-olmayan yer* heter*a*topya arasında bir salınım vardır. Bunun için Foucault'nun çerçevesini tamamlayan izlek Blanchot'nun dışarı deneyimiyle dilin sınırı, Raymond Roussel'in kökenin labirentleştirilmesiyle dilin sonsuz uzamı [Ölüm ve Labirent] ile Borges'in kurgusal uzamlarıyla dilin mekânlaştırılmasıdır. Bununla Foucault'nun göstermeye çalıştığı, modern öznenin kurucu ve merkezi fonksiyonuna karşı, Aynı'nın sınırlarının [sürekli] bir biçimde ihlal edilmesidir. Bu anlamda Foucault, Borges'in "Çin Ansiklopedisi"ne dayandırdığı sınıflandırma, söylem düzeninde ve disiplinden sapmayı, "Aynı ve Başka uygulamasının şirazesinden çıkartarak" bir bütün olarak "düşünce alışkanlıklarını -o çağın ve coğrafyanın sahip olduklarını- yerinden ettiğini" ifade eder (Foucault, 2015b: 11). Bunun yanında Foucault, Borges'in bu sınıflandırmasını yalnızca

---

olarak yapılan iki konuşmanın bir kısmında "Les Hétérotopies" başlığı işlenir. "Ütopya ve Edebiyat" içinde "Gerçek ütopyalar ya da yerler ve başka yerler" ile "Ütopik beden" alt başlıkları işlenir [Fransa Ulusal Kuruluşu'nun arşivinde, 'Yaşayan/Canlı Bellek' adı altında, 'Michel Foucault, Ütopyalar ve Heterotopyalar' bölümünde bulunmaktadır]. Daha sonra [3 Mart 1967] yılında 1984 yılına kadar yayımlamayacağı "Des espace autres" yani "Başka Mekânlara Dair" adıyla Paris'te mimarlara yönelik bir konuşma yapar. Ancak Martin-Gropius-Bau adındaki Berlin'de, "Fikir, Süreç ve Sonuç" adında bir sergide yayımlanır. Daha sonra "Architecture. Mouvements. Continuité" adlı incelemede yayımlanır (Sabot, 2012: 17-18). Bunun dışında Foucault "Space, Knowledge and Power" röportajında diğerlerinden farklı işlevlere sahip sosyal uzamlar olan heterotopya üzerine bir konuşmaya davet edildiğini söyler (Foucault, 1984a: 252). Bunların dışında Foucault'nun 1973-74 yılları arasında verdiği College de France derslerinden "Psikiyatrik Power" metninde disipliner iktidar ile egemenlik iktidarı bağlamında bireyin oluşmasında mutlak-olmayan ilişkiler için "heterotopik ilişkiler" kavramı geçer (2006c: 45). Ayrıca ailevi ilişkilerle ilgili de bu kullanım söz konusudur (2006c: 80) ve son olarak "Kral'ın İki Bedeni" metninde "heterotopik egemenlikler"diye bir ibare geçer (2006c: 82). Bütün bunlar bir araya getirildiğinde Foucault'nun heterotopyayı kitabın girişinde, röportajlarda ve konuşma aralarında geçirdiği görülür. Yani başı sonu belli olmayan bir uzama sahiptir. Buna göre heterotopyanın işleyişi, Foucault'nun düşüncesinin "dışarı"yı [dehors] işaret ettiği söylenebilir.

hicvetmez ya da keyfi olarak açıklamaz ancak yeni bir düzen için olanaksız olduğunu düşünür (Topinka, 2010: 62).

Yeniden hayvanların sınıflandırmasına dönüldüğünde bu, iki biçimde ele alınabilir. İlki, "imparatora ait olanlar" ve diğerleri şeklindedir. Buna göre imparatora ait olanlar, iktidarın uzamı içerisinde tanımlanmış canlılardır. Bu, *epistem*enin düzeni ile kapatılmanın düzeni içerisinde değerlendirilebilir. Çünkü canlıları iktidarın uzamında belirleme, sapmayı engelleyen bir durumdur. İmparatora ait olanların içeriği, vurgulanmayı gerektirmemektedir. O nedenle sapma ya da çıkık olasılığı yoktur. Aynı'nın ihlaline dair bir tehlike arz etmemektedir. Ancak diğer taraftan bir sapma olarak görülen "mumyalanmış olanlar", "sütdomuzları", "sirenler", "olağanüstü olanlar", "çılgın olanlar", "sayılamayanlar", "çok ince devetüyü bir fırçayla çizilenler", "su testisini az önce kırmış olanlar" ve "uzaktan bakınca sineklere benzeyenler" (Foucault, 1994: xv) dizilimine daha fazla ekleme yapılabildiği gibi, sonsuzca uzatılabilir. Çünkü bunu sonsuz uzamda yayma "egzotik bir cazibe"ye dayandırılırken *epistem*elerin sınırını da aşındırır. Kısaca iktidarın tanımlaması ve söylem düzenine müdahalesi, Foucault'nun eksik bıraktığı, jeneoloji öncesi pek az dokunduğu bir noktadır.

Sınıflandırmanın ikinci boyutu ise, sayılamayanların [çoklukların] mekânına dairdir. Bunlar nerededir? Birbirlerini etkilemeden nasıl bir arada bulunabilirler? Buna göre, hiçbir zaman bir arada olamayan bu canlılar, dilin uzamında yer bulurlar. Burada tuhaf bir-ara-dalığı sağlayan, dilin uzamıdır. Nitekim bu tuhaflık, "uçların yakınlığında veya aralarında ilişki olmayan şeylerin aniden komşu hale gelmelerindeki altüst edici yan bilinmektedir; onları birbirleriyle tokuşturan sıralama, tek başına büyüleme gücüne sahiptir" (Foucault, 2015b: 13). Ya da [Foucault'nun Kelimeler ve Şeyler'de ifade ettiği ancak adını vermediği Comte de Lautréamont'un tablosu olan] "masanın üzerinde duran

şemsiye ile dikiş makinesinin ortak yeri olması" gibi birbirlerine değmeyen sayılamayanların ortak yeri de buna benzer (Foucault, 2015b: 13). Yani "şemsiye ile dikiş makinesi" arasındaki uyumsuzluk hatta işlevsizlik, gerçek mekândaki bir düzensizliğin ifadesidir. Bu düzensizlik, Başka'nın uzamının ufkuna açılır. Nitekim "şeylerin olağan olarak dağıldıkları ve ad aldıkları [bileşik] mekânda, adsız benzerliklerin şeyleri, süreksiz adacıklar halinde birbirlerine yapıştırıldıkları pıhtılı ve parçasal bir küçük alanlar kalabalığı meydana gelir" (Foucault, 2015b: 16). Ayrıca Foucault'nun gülüşünün ardında bir rahatsızlık da söz konusudur. O da "dili tahrip olmuş kişilerin huzursuzluğuyla" olan akrabalıktır. Yani "yer ve ad ortaklığını kaybetmiş" olmanın akrabalığıdır. Böylece Borges'in sınıflandırma dolayımında dil vasıtasıyla mekânın açılması, düşünceye dair olanaklı uzamları çoğaltmaktadır. Buradaki temel nokta, yapılan sınıflandırmanın birbiriyle kesişemeyecek bir uzama yayılmasıdır. Çünkü "imparatora ait olanlar"ın dışında kalanlar; geometrisi, yasası, düzeni olmayan düzensizliklerdir. Bu düzensizlikleri tanımlamak ve yerleştirmek için bir ilişki ağına ihtiyaç duyulur. O da düzensizliklerin yoğunlaştığı yer-olmayan yerdir. Yani heter*a*topyadır.

Bu konunun [topoi] egzotikliği ve gülmeye neden olması bir tarafa sınıflandırmaya dâhil olanların ortak bir yer [*topos*] arzusu nasıl giderilmelidir. Nitekim bunun için ilk akla gelen, sınıflandırmanın imkansızlığı ile *yersiz yer* olan ütopyanın benzerliğidir. Buna göre ütopyalar teselli eder. Ütopyaların hakiki bir yerlerinin olmamasının nedeni, hepsinin "birden ve büyülü düz bir mekânda" dağılıyor olmalarıdır. Çünkü ütopya kentlerinin geniş caddeleri, bakımlı bahçeleri vardır. Bunlar "ulaşılması kuruntuya dayalı olsa bile kolay kurulan ülkelerdir" (Foucault, 2015b: 15). Ütopyaların ortak bir mekânı kurulabilir. Çünkü belli bir düzene göre işleyen, sistematik bir uzama sahiptir. Dili daha düzgün, kelimeleri yerli yerinde, sınıflandırması yakınlığına göre yapılmaktadır. Ancak heter*a*topya,

dili gizlice tahrip ederken adları parçalar ya da onları birbirine dolar. Çünkü sentaksı da önceden tahrip eder. Bu tahribat sadece cümlenin yapılarıyla ilgili değil, aynı zamanda "kelimeleri ve şeyleri bir arada tutan"larla da ilgilidir. Bu nedenle "ütopyalar masallara ve söylevlere izin vermektedirler: dilin tam doğrultusu içinde, *fabula*'nın temel boyutunun içindedirler" ancak hetera*t*opya[lar], "sözü kurutmakta, kelimeleri kendi üzerine durdurmakta, her tür gramerin olabilirliğini daha kökünden itibaren reddetmektedirler; bunlar mitosların bağlantılarını çözmekte ve cümlelerin lirizmine kısırlığın darbesini indirmektedirler"[69] (Foucault, 2015b: 15; 1966:1). Bu anlamda hetera*t*opya "enigmatik çoğulluk", heterojen ve temel düzensizliği betimlerken (Harvey, 2011: 225; Teyssot, 1998: 298), bilginin ve belleğin çizgisel olmayan formları olarak anlaşılabilir (Topinka, 2010: 56)

Hetera*t*opya ile ütopya *yakınlığı ve farkı*, gerçek olan ile gerçek olmayanda belirir [Bu, mimari/kentsel heterotopya için de geçerlidir]. Buna göre "gerçek yeri olmayan mevkiler" olan ütopyalar, "toplumun gerçek mekânıyla doğrudan ya da tersine dönmüş, genel bir analoji ilişkisi sürdüren mevkilerdir". Nitekim bu, "ya mükemmelleşmiş toplumdur ya da toplumun tersidir" (Foucault, 2011c: 295). Ancak gerçekdışıdır. Buna paralel olarak neredeyse "bütün kültürlerde, bütün uygarlıklarda gerçek yerler, fiili yerler vardır, bizzat toplumun kurumlaşmasında yer alan ve karşı-mevki türleri olan, fiilen gerçekleşmiş ütopya türleri vardır". Ancak bu yerler "fiili olarak bir yerlere yerleştirilebilir olsalar da bütün yerlerin dışında olan yer çeşitleridir. Bu yer çeşitleri, yansıttıkları ve sözünü ettikleri tüm mevkilerden kesinlikle farklı olduklarından" (Foucault, 2011c: 295)

[69] Ütopya ile heter-o/a-topya arasında kategorileştirilecekse şöyle farklar var. Ütopya holistik, heter-o/a-topya fragmentaldir. Ütopya hayali, heter-o/a-topya somuttur. Ütopya normatif iken heter-o/a-topya özgür değerle yüklüdür. Ütopya öngören, heter-o/a-topya betimseldir (Johnson, 2012: 17)

ütopyadan farklı olarak heterotopya adını alırlar. Ütopyanın kısmen gerçekleşmiş yerleri de denilebilir.

Heter*a*topya ile ütopya *yakınlığı ve farkı*nın bir diğer noktası "hiçbir yerde olması"dır [à aucun espace]. Foucault'nun "Kelimeler ve Şeyler"den sonra [radyo konuşmasında] ütopya-heterotopya ilişkisine dair bazı düşünceleri ifade eder. Buna göre "kronolojisiz tarihleri olan ve yer-siz olan ülkeler, şehirler, gezegenler, kıtalar, evrenler vardır". Bunlar "ne gökyüzüne sahipler ne de haritada yerleri" tespit edilebilir. Çünkü bunlar "hiçbir yerdeler". Şüphesiz bunlar "insanların kafasında, kelime aralarında, hikayelerin yoğunluğunda, rüyaların yer-siz yerinde, kalplerin boşluğunda", kısacası "ütopyanın sevimliliğindedirler" (Foucault, 1966: 1). Burada heter*a*topya ile ütopya yakınlığı söz konusudur. Ütopyanın haritada gösterilmesi[70], bir yere konumlandırılması ne anlama gelir? Gerçek ile bağlantısı heter*a*topya ile mi sağlanır? Bu sorunun yanıtı ilk bakışta karşı-yerlerin [contre-espaces] düşünülmesidir. Buna göre "*mutlak farklı* olan bu yerleri; ütopyanın yerleştirildiği yerleri, en iyi bilenler çocuklardır". Bunlar "bahçenin zemini, tavan arası, Kızılderili çadırı, Perşembe öğle ortası, ebeveynlerin kocaman yatağıdır". Bu büyük yatakta "çocuklar, örtüler üzerine yüzerek okyanusu keşfedebilirler. Bu yatak aynı zamanda atlanabilecek gökyüzü olduğu gibi saklanılabilecek ormandır". Bunun yanında "çarşaflar arasında bir hayalet olur gecede. Hepsi birer eğlencedir, tâ ki okul yıllarının başına kadar. Çünkü burada her çocuk cezalandırılacaktır" (Foucault, 1966: 1). Aslında bu karşı-yerler, Foucault'nun deyimiyle, çocukların icadından çok insanların icat ettiği, kulaklarına fevkalade sırları fısıldadığı çocuklardır. Yine bu yetişkinler, "çocukları kulaklarından sarmalayarak şaşkına uğratırlar". Bu anlamda, "çocuklardan çok önce, yetişkinin kurduğu toplumda kendi ütopyasını, kendi karşı-yerlerini, bütün yerlerin dışındaki

[70] Oscar Wilde'ın "içinde ütopya olmayan bir harita bakılmaya değmez" sözü anlamında.

yerlere yerleştirirler" (Foucault, 1966: 2). Böylelikle gerçek ile muhayyel aralığındaki yoğunlaşma; çocukların, yetişkinler düzeninde, kendi oyun ve hayal düzenlerini kurduklarını gösterir. Burada yaşanılan uzamın karşısına farklı bir uzamı çağırma, onu yaşamla birlikte işleme çabası vardır ki bu, heterotopik bir ilişkidir.

Gerçek ile düşsel arasında yoğunlaşma, dilsel uzamla tamamlanır. Nitekim heter*a*topyanın ispatı, uzamın/mekânın poetik [Bachelard] bir biçimde işlenmesiyle anlaşılabilir. Yani heter*a*topya, fenomenolojinin etkisindedir[71]. Buna göre Bachelard "dünyadaki köşemiz, ilk evrenimiz olan evin bir *kozmos* olduğu fikri vardır ki içinde ikamet edilen her yer, aynı zamanda ev kavramını barındırır" (2013: 34). Bunun yanında ev, gökteki ve yerdeki fırtınalara karşı; dünyaya fırlatılmışlıktan önce "evin beşiğine yatırılmış"tır. Böylece kurduğumuz düşlerdeki ev, hep büyük bir beşiktir (Bachelard, 2013: 37). Kısaca ev ile evren, yan yana olan iki mekân değildir. Bunun yerine hayalgücü aleminde kurulan karşıt düşlerle, birbirilerini canlandırırlar. Böylelikle "içinde yaşanmış bir ev, atıl bir kutu değildir. İçinde oturulan mekân, geometrik mekânı aşar" (Bachelard, 2013: 78). Nitekim Çin Ansiklopedisindeki hayvanların yerleştirilebildiği, geometrik düzene göre tasarımladığı bir uzam yoktur. Bir arada olmaması gerekenler, bir araya gelir. Örneğin ütopik beden. Foucault "ütopya, bedenin aksidir" derken aynı zamanda "her halükarda kesin olan bir şey var, o da insan bedeninin tüm ütopyaların temel faili olduğudur" (Foucault, 2014c). Burada bedenin varlığı ile onun fikri arasındaki bir aradalıktan söz edilebilir. Maske,

[71] Daniel Defert'in "Foucault, Space and The Architecture" metninde heterotopyanın ilk hâlinin Bachelard etkisinde yazıldığını ifade eder (Defert, 1997: 297). Nitekim bu mesele "Les Hétérotopies"in hemen başında çocuğun, evde ve ebeveyninin yatağında tahayyül ettiği ve kurduğu uzamda görülebilir. Ayrıca Foucault'nun heterotopyadan dem vurduğu ilk sıralarda (1966) mekân anlayışında henüz fenomenolojinin etkisi görülmektedir.

dövme, boya gibi bedeni grotesk hâle getiren bütün araçlar, arkaik ile bugünde olanı bir arada taşır. Bu da belleğin ve bilginin farklı biçimlerde olanaklı olduğunu gösteren uzamları kurar. Bu anlamda gerçek ile kurgu arasındaki akrabalığın bir örneği de, bir heter*a*topya örneği de olan, Calvino'nun "Görünmez Kentler"idir. Bunlardan ilginç olanı ölülerin kenti olan Laudomia'dır. Bu kentin bütün kentlerden ayrıldığı özelliği üçüz olması ve henüz doğmamışlara ait üçüncü bir Laudomia içermesidir (Calvino, 2012: 181-3) Doğum ile ölümü bir arada tutan bir uzamın tasviridir[72]. Böylece Borges'in heter*a*topyasında bulunan edebi boyut,

[72] "…Canlıların Laudomia'sı kalabalıklaşıp genişledikçe mezarların yayıldığı alan da surların dışında aynen büyüyor. Ölüler Laudomia'sının yolları mezarcının arabasıyla kılı kılına geçebileceği genişlikte; penceresiz binalar bakıyor bu sokaklara; oysa yolların konumu ve çukurların düzeni aynen canlıların Laudomia'sında olduğu gibi, aileler çoğalıp sıkıştıkça duvar mezarları da giderek birbiri üstüne yığılıyor. Canlılar güzel öğleden sonralarda ölüleri ziyarete gidiyor, onların mezar taşlarında kendi adlarını okuyorlar: burası da tıpkı canlılar kenti gibi yine bir yorgunluk, öfke, hayal ve duygular masalını söylüyor; bir farkla ki, burada her şey bir gerekliliğe dönüşmüş, rastlantıyla ilişkisi kopmuş, kataloglanarak bir düzene sokulmuş. Öyle ki canlılar Laudomia'sı bir güven duygusu aradığında, bulacağı kesin olmasa da, kendi kendisinin açıklamasını burada, ölülerin Laudomia'sında aramak zorunda: yalnız bir değil birçok Laudomia'nın, doğabilecekken doğmamış birçok kentin açıklamasını ya da bölük pörçük, çelişkili, hayal kırıklığı yaratan birtakım nedenleri bulacaktır burada. Haklı olarak Laudomia, yeni doğacaklara da aynı genişlikte bir alan ayırmış. Bu mekân, onların sonsuz kabul edilen sayıları ile orantılı değil elbette, ama tamamıyla boş olduğundan ve niş, çıkma ve yivlerin egemen olduğu bir mimariyle çevrelendiğinden ve de yeni doğacaklara istenen boyutları verip onları fare büyüklüğünde, ipekböcekleri veya karıncalar veya karınca yumurtaları gibi düşünebileceğinden, onları duvardaki her çıkmanın, her rafın, her sütun altlığının, her sütun başlığının üzerinde ayakta ya da çömelmiş, sıra sıra ya da dağınık bir şekilde bir araya toplanmış, gelecekteki yaşamlarında yapacakları işlerle meşgul olduklarını hayal etmeni engelleyecek hiçbir şey yok; bir mermer çatlağında bundan yüz veya bin yıl sonra hiç görülmemiş bir modayı izleyen, örneğin hepsi patlıcan moru maşlahlar giymiş ya da hepsi üstlerinde hindi tüyü iliştirilmiş türbanlarla dolaşan yığınlarla dopdolu bir Laudomia seyredebilir, senden, dost ve düşman ailelerden, borçlulardan, tefecilerden doğacak, kuşaktan kuşağa ticareti, intikamları, aşk ve çıkar evliliklerini aynen sürdürecek kuşakları tanıyabilirsin orada. Laudomia'da yaşayanlar henüz doğmamış Laudomia'lıların evlerini ziyarete gidiyor, onlara sorular soruyorlar; adımlar boş kubbelerin altında yankılanıyor; sorular sessiz sedasız kuruluyor; canlılar kendilerine yönelik sorular soruyor hep, gelecek onlarla ilgilenmiyor; ölümünden sonra adından söz ettirmek ya da utançlarını unutturmak isteyen herkes, davranışlarının hangi sonucu nasıl doğurduğunu izlemenin peşinde aslında; ama

gerçek ile kurgu arasına ince bir çizgi çizerken aynı zamanda sürekli yeni uzamların icat edilmesini sağlar. Bunun için gerçek ile kurgu arasında sürekli bir salınım, nitekim postmodernitenin de buna dayandığı görülür [Johnson: 2016b], söz konusu etkinin görüldüğü uzam, heterotopyayı ütopya dolayımında inceleyen Gianni Vattimo'nun belirttiği gibi, [kitle] iletişiminin yaygınlaştığı alandır. "Şeffaflık meselesiyle birlikte heter*a*topya, [Vattimo heterotopya olarak kullanır], kitle iletişim teknolojileri ve araçları tarafından yürütülen postmodern bir dönemin üretici özelliklerinin tarif edilmesinin terimidir". Bu, "farklı dünyaların çokluğu temelinde estetik bir dönüşüm olarak postmodernitenin ortaya çıkışını kapsar" (Vattimo, 2012; Johnson, 2016b). Nitekim günümüzde gelişen araçlara bakıldığında heter*a*topya, sanal/virtüel olan tüm alanlarda bir uzama sahiptir ya da internet ağı, heter*a*topik alanların oluşturulması özelliğine sahiptir. Bu biçimde ütopyadan ayırmak mümkündür. Buna göre yer-olmayan yer kullanımı, heter*a*topya için uygundur. Çünkü burada heter*a*topya, "noktaları birbirine bağlayan ve kendi yumağını ören bir ağ" gibidir. Bu ağda merkezin olanağı

---

dikkatli baktığı oranda zorlaşıyor kesintisiz bir çizgiyi yakalaması; Laudomia'nın gelecek kuşakları, geçmiş ve gelecekten kopmuş, toz taneciklerine benzeyen minicik zerreler gibi görünüyor. Doğmamışların Laudomia'sı, tıpkı ölülerin kenti gibi hiçbir güven duygusu vermez canlılar kenti Laudomia'nın sakinlerine, aksine müthiş bir dehşet duygusu uyandırır. Kente gelenler düşünceleri önünde iki yolun açıldığını görür, hangisi daha azap dolu bilemez: ya doğacakların sayısının canlıların ve ölülerin sayısını fersah fersah geçeceğini ve her taş gözeneğinde bir stadyumun merdivenlerindeki gibi huninin duvarlarına birikmiş görünmez bir kalabalığın itişip kakıştığını düşünürler; ve değil mi ki her yeni kuşakla Laudomia'da doğacak olanların sayısı iki katına çıkıyor, her huninin içinde üzerinde henüz doğmamış yüzlerce insanla binlerce huninin açıldığını, bunların boğulmamak için boyunlarını dışarı uzatıp ağızlarını açtığını düşünürler; ya da bir gün Laudomia'nın tüm halkıyla birlikte yok olacağını, başka bir deyişle, kuşakların belli bir sayıya ulaşıncaya kadar sırayla doğmayı sürdüreceğini ve bu işin bir noktada duracağını, bu durumda ölülerin Laudomia'sı ile henüz doğmamışların Laudomia'sının bir arada, baş aşağı dönmeyen bir kum saatinin iki cam balonuna benzediğini, doğumölüm arasındaki her geçişte bir kum taneciğinin boyundan geçtiğini ve doğacak son bir Laudomia sakininin, burada bu anda yığının tepesinde bekleyen ve sırası geldiğinde düşecek son bir kum taneciğinin bulunacağını düşünürler (Calvino, 2012: 181-3)

ortadan kalktığı gibi Arşimed bakışı da noksandır. Bu anlamda heter*a*topya, ütopyadan farklı olarak, düzen-siz, sınır-sız ve çoklu uzamlardır. Böylelikle heter*a*topya, ütopyayı andırsa da anti-ütopya biçiminde formüle edilmelidir[73]. Ancak yine de ikisi arasında bir ortaklık ortaya konulabilir.

Heter*a*topya ile ütopya *yakınlığı ve farkı*nda, "ortak deneyim" aynadır. Buna göre

> ayna son tahlilde ütopyadır, çünkü yersiz bir yerdir [un lieu sans lieu]. Aynada olmadığım yerde görürüm kendimi; yüzeyin arkasında sanal olarak kendini açan gerçekdışı bir uzamda görürüm olmadığım yerde, oradayım, bir çeşit gölge ki, kendi görünürlüğümü bana veren, olmadığım yerde kendime bakmamı sağlayan yani aynanın ütopyası (Foucault, 1984c).

Aynı zamanda ayna, heter*a*topyadır. Buna göre:

> kendimi orada gördüğümden, bulunduğum yerde olmadığımı aynadan yola çıkarak keşfederim. Aynanın öte yüzünde sanal mekânın dibinde, bir anlamda bana yönelen bu bakış dolayısıyla kendime geri dönerim ve gözlerimi kendime doğru yöneltmeye ve kendimi bulunduğum yerde oluşturmaya yeniden başlarım (Foucault, 2011c: 295-6)

Böylelikle heter*a*topya olarak ayna, ütopya karşıtı olarak gerçekliği taşıyan bir *yer-olmayan yer*dir. Burada ayna, metafizik bir etkiye ve role sahiptir. Çünkü hem gerçeği hem de kurguyu birlikte düşünmeyi sağlar. Öyleyse şu soru sorulmalıdır. Sadece heter*a*topya için değil ancak özne meselesi için aynanın işlevi nedir? Öznenin kurulumunda, dilin işleyişinde ve iktidar ilişkilerinde aynanın rolü nedir? Ayna, neyi yansıtır? Aynanın rolü, örneğin Narkissos miti ya da Platon'un görüngüler/duyulur dünyasına[mağara alegorisi] bakıldığında gerçeği çarpıtır. Buna göre Antikler için "aynanın verdiği görüntüler, hiçbir gerçekliğe denk

[73] Bunun nedeni Foucault'nun heterotopya ile ilgili metinlerinin solun devrim ütopyasını canlı tutan, 68 Öğrenci Hareketleri öncesine denk gelmesidir. Ütopyadan özellikle kaçınmaktadır. Ancak heter*a*topya, ütopyaya yakın özellikler taşır.

düşmez çünkü çizilmiş bir kopyadan daha sadık bir görüntü verse de bu görüntünün özü ve temeli yoktur, istikrarlı ve sağlam değildir" (Bonnet, 2007: 104). Buradan itibaren aynanın düşünsel tarihine dair birçok fikir ileri sürülebilir[74]. Ancak Foucault'da asıl üzerinde durulması gereken, aynanın metafiziksel yönünden ziyade heter*a*topyayla ilişkisidir. Bunun için Las Meninas'taki ile Manet'nin "Bardaki Kadın"daki ayna, dünyanın gerçekliğini taşıyan, imza niteliği olan[Rönesans *Epistemes*i] benzerlikten ziyade, ilişkisel bir yansımayı gerektirir. Bunun için Batı düşüncesinde önemli bir yere sahip olan "Alice Harikalar Ülkesi"nde, Alice'in keşifleri pekiştiricidir.

Buna göre Alice'in serüvenlerinde Ayna-Ev'e varması, dünyayı yorumlama biçiminin değişikliğe uğramasına neden olur. Daha evvel yaşama dair baş edebileceği tüm taktik ve stratejilerin burada işlevsiz kaldığı, gerçekliği farklı biçimlerde kurduğu görülür. Çünkü burada her şey tersinedir. Deneyimler, alışkanlıklar, zaman gibi. Örneğin "kitapları bizimkiler gibi, yalnız sözcükler tersine gidiyor, çünkü kitaplarımızdan birini aynaya tuttun mu, hemen karşıdan da bir kitap tutuyorlar" (Carrol, 2008: 19), "Bunca zamandır aynı ağacın altındaymışız sanki, olamaz! Her şey tıpa tıp eskisi gibi!" (2008: 41), "burada, yerinde kalmak uğruna koşuşturabildiğin kadar koşuşturma gerekir. Başka bir yere ulaşmak istiyorsan, bundan iki kat hızlı koşman şart" (2008:42), "ne zaman yol ikiye ayrılsa her keresinde iki ok da aynı yönü gösteriyordu" (2008: 57), "kişinin belleği ileri doğru çalışıyor" (2008: 79), "Ayna-Kekler..önce herkese uzat sonra bölersin" (2008:120). Buna benzer kesitler çoğaltılabilir ancak öne çıkan nokta, dili bozan, algıyı tepetaklak eden, içinde bulunduğu dünyayı farklı biçimlerde tanımlama ve deneyimleme çabası söz konusudur. Nitekim "aynanın

[74] Bunun için Bonnet'nin (2007) "Aynanın Tarihi" çalışması, arkeolojik bir bakışla, düşünce serüveninin ayna dolayımıyla anlaşılmasını sağlayan sistematik bir çalışmadır. Kültürel ve toplumsal [özellikle sınıfsal] boyutları da irdelenir.

bir tarafında benzerlik istikrarsız iken hafif bir delilik, kolaylıkla çılgınlığa dönüşebilir" (Bonnet, 2012: 227). Bu, Çin Ansiklopedisine rahatlıkla bağlanabilir. Ancak kelimeler ile şeyleri bir arada tutan, ortak bir zeminde buluşturan ya da bu ortaklığın uzamını oluşturan söylem düzeni, heter*a*topyalar vasıtasıyla bu düzenin parçalandığı, dağıldığı ve sapıldığı görülür.

Heter*a*topyanın heterojenliği ve düzensizliği, çizgisel olmayan bir bilgi biçimini önerir. Buna göre "Las Meninas"ta kral ve kraliçenin aynaya yansıması, tabloya yönelen bakışları resmettiği için onları bir hayalete dönüştürür. Ayna, gerçeği yansıtmamaktadır. Sadece ressamın boş bıraktığı yerin doldurulmasını sağlamaktadır. Nitekim "imparatora ait olan" hayvanların tanımlanmasında olduğu gibi kral ve kraliçenin yeri de siliktir. Buna göre her ikisinde de yorumlama ya da izini sürme, beklenen bir şey değildir. Ancak yalnızca aynanın yansıttıklarıdır. Ayna yansıtırken neyi gösterir? Bunun için Manet'nin tablosundaki kadının konumu ile karşısında duran kişinin konumu arasındaki mesafenin ve yansımanın ayna tarafından çarpıtılması da buna örnek gösterilebilir. Burada ressamın yeri ile ona yönelen kişinin bakışının yeri arasındaki "boş uzam" öne çıkar. Buna göre "ressam burada ve orada olmalıdır. Herhangi biri burada ve hiçbir yerde olmalıdır. Düşen ve yükselen bir bakış vardır". Burası "bir kerede dolu ve boş yer"dir. Bu anlamda ressam, seyredenin yerini belirsizleştiren, temsilin sabitleneceği biricik ya da normatif bir noktadan sıyırma oyunu yapar (Foucault, 2009: 78). Aslında ressam, heterotopik bir hamlede bulunur. Bakışların örtüşmemesini sağlar. Yani aynanın yansıttığı ile yansıması gereken şey arasında uyuşmazlık yaratır. Nitekim Borges'in kelimeler ve şeyler arasındaki "ortak zemin" arayışına gerek Manet'nin gerekse de Magritte'in görsel ve uzamsal uyuşmazlığı katılmıştır. Bunun yanında "Kandinsky ve Klee çizgiler, şekiller ve renklerle realist temsilin altını oymak için

soyutlamayı kullanırlarken" bunun için Magritte "aynalar, pencereler, resimler, ayakkabılar, mumlar, şapkalar ve pipolar gibi gündelik eşyaları kullanır" (Elden, 2001: 118). Foucault ile tartışmasında Magritte'in "Bu Bir Pipo Değildir" sözünü resmin altına yazması, ortak yerin kaybolduğunu gösterir. Magritte ile Foucault'nun tartışmasındaki bu görsel tutarsızlıklar [Bu Bir Pipo Değildir'i İngilizce'ye çevirenin deyimi] dediği, "Foucault'nun heterotopyaları [bulunduğu durumdan çıkmış olmak ve bu durumdaki farklılıklar]" diye adlandırdığı şey karşısında ortak bir büyülenme söz konusudur (Harkness, 1983: 9). Bu büyülenme ve şaşkınlık "heterotopi haritacıları" (Harkness, 1983: 10) olan Foucault ve Magritte'te dilin, temsilin, göstergelerin yerinden edilmesi, başka biçimlerde işlemesi şeklinde sürer. Bu durumda edebi heter*a*topya nasıl sarsıcı bir etkiye sahip olabilir? Bu, Blanchot ile dilin sınırlarını zorlamakla olanaklıdır. Yani dışarı düşüncesiyle. Foucault'ya göre "dışarının deneyimi içselliğin boyutuna tekrar götürme riskini taşır" ancak "düşünüm karşı konulmaz bir biçimde onun bilincine doğru dönmesini" çabalar. Ayrıca dışarı; "bedenin, uzamın, istencin, ötekinin silinmez mevcudiyetinin deneyimi olarak taslağının çizileceği yasamanın bir betimlenişinde" (Foucault, 2005k: 20) görülür. Bu anlamda dilin uzamı, gerçek ile kurgunun sınırındadır. Nitekim Blanchot kurmacaları, "imgelerden çok imgelerin dönüşümü, yer değiştirmesi, tarafsız aracısı, zaman aralığı" olarak görür. Bunlar "anonimliğin gri tonlarında çizilmiş figürler"dir. Ve de "hayret etmeye yer bıraktıklarında, bunu asla kendi içlerinde değil, onları kuşatan boşlukta, köksüz ve kaidesiz bırakıldıkları uzamda yaparlar" (Foucault, 2005k: 22). Yani kurmaca, "görünmezi göstermek değil de, görünürün görünmezliğinin ne kadar görünmez olduğunu gösterir. Bu şekilde anlaşılan uzamla derin yakınlığı buradan kaynaklanır; olumsuz, düşünüm için neyse bu uzam da kurmaca için odur (Foucault, 2005k: 23). Buna göre öznenin dilin sınırlarında kaybolduğu bu uzam,

"yersiz yerler, çekici eşikler, kapalı, yasak, aynı zamanda da bütün rüzgarlara açık uzamlar" (Foucault, 2005k: 23) şeklindedir. Aynı zamanda "kendisini geçersiz kılan kurmaca" da söz konusudur. Yani "her tür merkezden özgür, anayurttan azat edilmiş, dışında ve ona doğru konuştuğu dışarı gibi kendi uzamını oluşturan bir söylemi biçimlendirmek için birçok noktada kesişir" (Foucault, 2005k: 24). Örneğin Rivière vakasında metin-cinayet ilişkisi ele alındığında hatırat, suç, yazı ve yay gibi araçlar birbirleriyle kesişir. Buna göre "metnin ve edimin art arda konumlanışı, cinayet-öykü makinesi olan bir makinenin faaliyet ve üretim aşamalarından başka bir şey değildir" (Foucault, 2012: 243). Bu nedenle cinayeti işledikten sonra bir yay yapar. Yay, suçun kışkırttığı ve dile getirilerek şan kazandırılacak olan karanlık söylemin yerine geçen sessiz bir beyan gibidir". Yani cinayetin düşündürdükleri "söylem-silaha, şiir-sövgülere, sözsel-balistik buluşlara, yıkım makinelerine, isimleri uydurulan ve cesetleri gömülen ölüm aletlerine… mermi-kelimeler" (Foucault, 2012: 244). Bu meseleden ne anlaşılması gerekir? Hetera*t*opik olmasını gerektiren nedir? Yanıtı, suç anlatısının, iktidar söyleminden ayrı bir söylemsel oluşuma sahip olmasından dolayı olabilir. Bunun yanında hiçbir müdahale olmaksızın tarih üretir. Tarih, "tarihlere, yerlere ve kişilere kendi anlık akışı damgasını vurur. Onları hatırlanır kılmak için krala ya da egemene ihtiyaç yoktur. Bu anlatılar, içinde efendilerin olmadığı, çılgınca ve özerk olaylarla dolu bir tarihi, iktidarın altında ve yasaya karşı koyan bir tarihi anlatır" (Foucault, 2012: 245). Burada cinayet, tarih ile suçu bir araya getirirken karşı-yerlerin söylemi ortaya çıkar. Bu karşı-yerlerin kışkırtıcı ve çekici bir özelliği vardır. Çünkü çekicilik[75], "hiçbir payeyi temel almaz, hiçbir yalnızlığı

[75] Foucault "Cezbedilmiş ve İhmalkâr Olmak" başlığı altında Blanchot'nun tarzı için şöyle söyler: "Arzu Sade için, güç Nietzsche için, düşüncenin maddeselliği Artaud için, ihlal de Bataille için ne ise çekicilik de Blanchot için odur. Dışarının saf deneyimi ve en çıplaklaştırılmışı (Foucault, 2005k: 26). Buna ek olarak Pierre Macherey şunu dile getirir: "Blanchot düşüncesi bir tek fikir

kırmaz, hiçbir olumlu iletişimi temellendirmez" (Foucault, 2005k: 26). Nitekim çekicilik, "sonsuz dışarı olup kendisinin dışına hiçbir şey düşürmez" (2005k: 31). Böylelikle "düşünüm değil ama unutma, çelişki değil silen itiraz, uzlaşma değil uzatma, bilginin zahmetli fethindeki zihin değil dışarının bitimsiz erozyonu ve parıldayan hakikat değil de her zaman başlamış olan bir dilin sel gibi akışı ve umutsuzluğu vardır" (2005k: 21). Bu anlamda [*Epistemen*in Düzeni'nde] "kim konuşuyor?" sorusunun inceliği, dilin olanaklarını kullanan özne değil ancak "dilin gelip çarptığı adsız sınırdır". Nitekim "bu sınırın olumlu hiçbir yanı yoktur; dilin durmaksızın kaybolduğu, ama aynı şeyi söyleyen başka bir söylemin, başka bir şey söyleyen aynı söylemin yankısı olarak kendisine özdeş bir şekilde geri dönmek için kaybolduğu ölçüsüz derinliktir". Buna göre bu derinlik, "yüzsüz ve bakışsız" niteliktedir (Foucault, 2005k: 51). Buna göre dilin sınırlarını gösteren şey, labirenttir. Borges ve Roussel'de ölüme dek sonsuza uzanan labirenti, kökensel olan her şeyi bu dolayıma sokar. Bu dolayımda her şey farklıdır ve de yan yanadır.

Sözcüklerin uzamsal yayılımı, provakatif bir düzenin çağrısıdır. Özellikle Roussel'da bu, yalın bir biçimde görülür. Çünkü "yan yana dizilmiş pürüzsüz kelimeleri okurken benzersiz bir tehlikeye, başka kelimelere –hem aynı hem de başka olan kelimeler- okuma tehlikesine maruz kaldığımıza dair bir farkındalık dayatır" (Foucault, 2014: 33). Örneğin iki cümle düşünelim: İlki,

---

etrafında döner, o da; dil insanın eline uygun bir alet değil, içinde yaşanacak bir yerdir, nesnel olmayan gerçekliğini edebiyatın [bu 'deneyimlerle'] meydana çıkardığı bir alan veya mekândır. Nitekim bu alan ve mekân dolu değildir, hele ki insan ile onun pozitif tasarılarıyla hiç dolu değildir; aslında hiçbir biçimde işgal edilemeyecek olan gayri insani bir mekân veya alandır" (Macherey, 2012: 14)

“Les lettres du blanc sur les bandes du vieux pillard” yani “İhtiyar yağmacının çapulcu sürüleri üstüne beyaz [adam]ın yazdığı mektuplar” şeklindedir. Diğeriyse şudur:

“Les lettres du blanc sur les bandes du vieux billard” yani “Eski bilardo masasının kenarına yazılmış beyaz harfler” (Foucault, 2014: 35) biçimindedir.

Bu iki cümlede dikkat çeken nokta, son sözcüklerin sessel olarak birbirlerine benzemeleri ve aynı uzama sahip olmalarıdır. Ancak asıl vurgulanmak istenen, “hapsolma ve kurtuluş, egzotizm ve şifreli metinler, dilin çektirdiği çile ve yine o dille kurtulabilme imkânı, kelimelerin hükümranlığı ve sessiz sahnelere yol açan muamması” (Foucault, 2014: 35) olup dilin bir labirente benzetilmesiyle hem olanaklılık hem de çıkışsızlık gösterilir. Bunun için Roussel’da “iki büyük mitik mekânın mekanik figürleri hem çakışır hem de birbirlerini inşa ederler”. Bunlar “arayışın, dönüşün, hazinenin kaskatı, engelli, korunan mekânı” olan labirentin mekânı ile “başkalaşımın yani göz önünde değişmenin, bir çırpıda aşılan mesafelerin, tuhaf yakınlıkların, simgesel ikamelerin geçitli, çoğul biçimli, kesintisiz, geri döndürülemez mekânı” olan [insan denen hayvanın mekânıdır] (Foucault, 2014: 89). Nitekim Roussel’in tekniği olan labirent [sonsuza uzanan çizgi, öteki, kayıp] ile başkalaşımın [daire, aynıya dönüş, özdeş olanın zaferi] çakıştığı daha geniş bir mekâna hapsolmuş benzersiz bir figür” söz konusudur (Foucault, 2014: 102). Nitekim Çin Ansiklopedisi’nde ortak uzamda bir araya gelemeyecek olan şeyler, Borges’te olduğu gibi Roussel’de bir araya gelir. Buna göre “Roussel’de aletler, dekor, performans ve beceriler iki önemli mitik işlev görür: birleştirmek, bulmak/kavuşmaktır” (Foucault, 2014: 88). Buna göre bu işlem:

> *kozmos*taki en uzak varlıkları [solucan ile müziği, horoz ile yazarı, ekmekiçi ile mermeri, tarot kartları ile fosforu] birleştirmek; birbirine benzemeyen şeyleri [sicim gibi akan su ile ip, raslantı ile kuralı, sakatlık ile

> virtüözlüğü, duman kıvrımlarıyla heykelin oylumlarını] birleştirme; düşünülebilecek her türlü boyutun dışında olan ve birbiriyle hiç ilgisi olmayan büyüklükleri birleştirmek [üzüm tohumları şeklinde tasarlanmış sahneler; tarot kartlarının enine saklanmış müzik mekanizmaları] (Foucault, 2014: 88)

şeklindedir. Bu, farklı yönlere sahip olan şeylerin bir araya getirilmesi anlamına gelir. Çünkü dilin labirenti [Roussel] ile zamanın labirenti [Borges] bir uzamda buluşurlar.

*Epistem*enin Düzenindeki kelimeler ile şeyler arasındaki yakınlığın-benzerliğin yerine *benzemezlerin yakınlaşması, bir uzamda birleşmesi* ve *birbirlerine indirgenmeden yan yana durması* formülüne yoğunlaşmak gerekir. Çünkü "dil, uzamın içinde kendini aktarır, varlığı bile orada metaforlaşır". Nitekim bu olanak edebiyatın değil dilin olanağıdır. Çünkü "uzaklık, mesafe, aracı, dağılma, kırılma, farklılık günümüz edebiyatının temaları değildir; dilin bize içinde verildiği ve bize geldiği şeydir" (Foucault, 2014b: 154). Bu anlamda "dilin kendiliğinden katmerlerinde kimsenin aklından bile geçirmediği bir mekân keşfetmek [découvrir] ve o mekânı o güne dek hiç söylenmemiş şeylerle kaplamak [recouvrir] (Foucault, 2014: 38) esası geçerlidir. Böylelikle mekânı keşfetme ve onu doldurma, hetera*t*opyanın sürekli bir olanağın kapısını araladığını gösterir.

Burada sorulması gereken, hetera*t*opyanın kurgusu, söyleme biçimleri ve düzeni nasıl bir sapma yaratır? Aynı'ya karşı Başka'yı nasıl konumlandırır? Hetera*t*opya bir dışarı'ya açılıyorsa, dilin sınır-dışılığı nasıl sağlanır? Hetera*t*opyanın söylem düzeni içerisindeki rolü, yıkıcı mıdır tersinden onaylama mıdır? Hetera*t*opyanın akrabalıkları nedir? Bunun için hetera*t*opyayı bir fikir, bağlantı, eşik [Foucault'nun Epistemeleri arasındaki ilişki için kullanılabilir mesela], geçiş, aralık ya da boşluk olarak düşünülebilir. Buna göre hetera*t*opya üç

noktada bağlanabilir. İlki, heterotopyanın ide/fikir olarak ileri sürülmesi gerektiği savıdır [Bu, Benjamin Genocchio'ya aittir]. O da heterotopyanın [yaptığımız ikili ayrımdan ziyade] tutarsız ve kesintili özelliğinden ötürü, "düşünülebilir, söylenebilir ve bilinebilir" olması gereğidir. Buna göre Genocchio heterotopyayı, gerçek bir uzamdan ziyade bir fikir olarak görür. Uzamsal sistemin öznel ve keyfi olduğunu gösteren, bütün olarak hakkında bir şey bilemeyeceğimiz ancak varsaymamız gereken bir şey olarak düşünür. Yani heterotopya fikri geçici, karşı koyan, sapmalarla rahatsız eden, kopuk kopuk yerlerin üreticisi olarak düşünülmelidir. Nitekim bunun olanağı yazarların ve sanatçıların endüstri sonrası yaşamda, farklı deneyim alanlarını icat etmesiyle ilgilidir (Genocchio, 1996: 43). Bu bağlantı heter*a*topyanın felsefesine çok yakındır. Ancak heterotopyanın güzergahı burada sonuçlandırıldığında Platonik bir eşikte kalınabilir. O nedenle heterotopyayı başkalıklara bağlamanın yolları çeşitlenmelidir. İkinci bağlantı noktası, Soja'nın üçüncüluzam [thirdspace] dediği Başka'nın uzamı, başka yerler, sınırlar, kaçış çizgileri, eşikler gibi. Bu başkalık ya da eşik hâli, yalnızca dilsel ve edebi değil ancak toplumsal ve kültüreldir de. Buna verilecek örnekler şunlardır: kanonun dışında kalan sanat eseri, çokseslilliğin uzamı[76], gözetim altına alan internet ağında/virtüel alandaki oluşturulan karşı-yerler [örneğin Wikileaks], kimlikleri alt üst eden karnavalesk bedenler, interseks bedenin ürettiği deneyim biçimleri, delilik deneyiminin dili gibidir. Kısaca "iktidarın her yerdeliği", onun dışına taşarak değil ancak *içinden dışarıya* yönelmek suretiyle sağlanabilir. Bu dışarıdalık, karşı-bellek oluşturma sürecidir. Yani mutlak Başka'nın izini sürerek olabilir. Bu, kavramın özdeşliğini parçalayarak Başka'yı icat etme sürecidir.

[76] Bakhtin'in *heteroglossia* dediği kavram. Bu, kültürel farklılığı gösteren seslerden müzik aletlerine dek sayılamayan çokluklar olarak yorumlanabilir. Bkz. Craig Brandist, Bahtin ve Çevresi, çev. Cem Soydemir, Ankara: Doğu Batı, 2011. Ayrıca Defert, çokseslilliğin anlaşılması için uzam-zamansal birlikleri, karşı-yerlerin dağıtımını yeni bir mekânın düzeninin olanağı dahilinde heterotopoloji tarafından ortaya konulabileceğini ifade eder (Defert, 1997: 276)

Bitimsiz bir uğraştır. Örneğin Batı'da tarihsel olarak güçlü olan kolonyal söylemin yerine dekolonyal ya da postkolonyal söylem, heter*a*topyanın akrabasıdır. Bunun yanında kamp sonrası deneyimin edebiyatı da bu akrabalığı taşır. Burada dil ve düşünce, Başka'nın sonsuz uzamına açılır. Bu, heter*a*topyayı sürekli bir olanağa açar.

Heter*a*topyanın üçüncü bağlantı noktası, Deleuze ve Guattari'nin "minör edebiyat"[sadece minör demeyi tercih ederim] şeklinde betimlediği Başka edebiyattır. Don Quichotte'un asalet temsiline karşı sıradanlığı, dolaysızlığı ve şişkoluğuyla Sanço Panza'nın anlatmaya başlayan edebiyatıdır. Minör, karşı-bellek kurmaktır. Majör söylemin düzenine karşı, görünürde olmayanın sesini taşır. Buna göre "minör edebiyat, minör bir dilin edebiyatı değil, daha ziyade, bir azınlığın majör dilde yaptığı edebiyattır". Bu bir çeşit yersizyurtsuzlaşma sürecidir. İçerideki dışarı ya da dışarı taşan içeridir. Bunun için Deleuze ve Guattari, Kafka'nın Prag Yahudilerine yazma yasağına karşın dile getirdiği sözden hareket eder: "yazmama olanaksızlığı, Almanca yazma olanaksızlığı, başka türlü yazma olanaksızlığı" (Deleuze ve Guattari, 2015: 45). Bu anlamda "yazmama olanaksızdır, çünkü ulusal bilinç, ister belirsiz olsun ister baskı altında, zorunlu olarak edebiyattan geçer" (Deleuze ve Guattari, 2015: 45). Burada heter*a*topik olan, yazmanın aynı kurallarla, aynı sözcüklerle gerçekleşmesi ancak bir sapma biçiminde işlemesidir. Prag'ta Almanca yazan bir Yahudi. Minör edebiyatın ikinci özelliği, her şeyin politik olmasıdır. Bireysel sorunlarla bireysel olmayan sorunlar politik olana bağlanır. Yani "minör edebiyatın daracık mekânı", bireysel bir sorunu koca bir meseleye dönüştürür (2015: 46). Baba-oğul meselesinin işlendiği bir yerde Babalık, politik bir programın parçasına dönüşür. Buna göre "büyük edebiyatlarda ancak bir anlık konuşmaya neden olan şey, küçük edebiyatlarda herkesin ölüm kalımıyla ilgili bir karar niteliği taşır" (2015:

47). Minör edebiyatın üçüncü özelliği, "her şeyin kolektif bir değer taşımasıdır". Çünkü minör edebiyatta yetenekli kişilere bolca rastlanmadığından, koşullar, şu ya da bu ustaya ait olan bireyselleştirilmiş bir sözcelem'den kaynaklanmaz ve kolektif sözcelemden ayrılabilir. Yazarın dile getirdiği şey, ortak bir eyleme göndermede bulunur. Ayrıca politik alan her türlü ifadeye bulaşır (2015: 47). Kısaca minör edebiyatın üç özelliği olan "dilin yersizyurtsuzlaşması, bireyselin dolaysız-siyasal olana bağlanması ve sözcelemin kolektif düzenlenişi" (2015: 49) hetera*a*topya ile akrabadır. Bilgi/iktidar sürecinin işlediği uzamda minör, egemen tarafından tanınmayan ve de tanımlanamayan bir uzam önerir. Bu anlamda minör ile hetera*a*topya akrabadır ya da hetera*a*topyanın minöre bağlantısı sağlanabilir. Buna göre "imparatora ait" olmayanlar, her zaman bir uzam arayışında olurlar. Minördeki zorunluluk aslında Başka bir yeri keşfetmeye ya da icat etmeye yöneliktir. Bunun için "büyük bir edebiyat ülkesinde dünyaya gelme bahtsızlığına sahip biri kendi dilinde yazmak zorundadır". Örneğin bir "Çek Yahudisi'nin Almanca ya da bir Özbek'in Rusça yazmak zorunda olması gibi". Bu zorunluluk "sığınacak yer arayan bir köpek, yuva yapan bir fare gibi yazmak". Bunun için "kendi azgelişmiş noktasını, kendi taşra ağzını, kendi üçüncü dünyasını, [en önemlisi de] kendi çölünü bulmak[tır]" (Deleuze ve Guattari, 2015: 49).

Sonuç olarak Foucault'nun değinip geçtiği hetera*a*topya, speküle edilebilir düzeydedir. Buna göre yönü geleceğe dönüktür. Çokluğu, tanımlanamaz olanı ve süreksizliği içerir. Çokseslilliği taşır. Bir ilişki, akrabalık, bağlantı biçiminde işler. Üçüncünün gözü, ağzı, kulaklarıdır. Yazılmayı bekleyen üçüncünün bedenidir [LGBTİ'lerin kolektif serüvenleri ile bireysel deneyimleri gibi]. Buna göre hetera*a*topya, iktidar[ların] uzamının içinde Başka olanı çağırır. Başka olanı ifade

eder. Bir kaçış gücüne sahiptir[77]. Foucault için en önemli nokta "Köpekler" tablosu ile bu kaçışın boyutlarını gösterir. Tabloda hapsedilmiş bir köpek var. Köpek, kaçmayı arzuluyor. Ancak bu kaçış, köpeğin anlamını gündeme getirir. O da dilin şüphesi içinde havlayan bir hayvan olduğu gibi gökyüzündeki takımyıldızıdır. Nitekim burada şeklin resimlenmesi ve serbest bırakılmış iktidar ile aynı şeydir. Burada kaçış, aynı zamanda temsilden de kaçışı ifade eder. Böylelikle yapılan bütün işlemler, heteroklitiktir yani sapma biçimindedir (Foucault, 2007r: 169-172; Johnson, 2015). Böylelikle temsil krizini ve atopyatik olanı aşmanın yolu onu uzamsallaştırmaktır. Nitekim hetera*a*topya kavramının sınırı da heterotopyanın başladığı yere uzanır. Buna göre her iki kavramda öne çıkan nokta sapmanın, kaçışın ve ara-da olmanın gereğidir. Hetera*a*topya, geleceğe aktaran bir şey iken *şimdi ve burada* olanın uzamı heterotopyadır. Yani heterotopya, "şimdiyi haritalandırma" (Elden, 2001) süreçlerini içerir.

4.1.2. Mimari/Kentsel Heterotopya

Yaşadığımız dünyanın [şimdi ve burada olan] kurallarına uymak zorunda mıyız? Bu kuralların bize dayattığı mekânsal hiyerarşilere tâbi olmamızı zorunlu kılan nedir? Yeryüzüne çakılı kalmak zorunda mıyız? Uzaya ilk gönderilen

[77] Foucault'nun ressam Paul Rebeyrolle'un tabloları üzerine yaptığı değerlendirmenin başlığı "La force de fuir [The Force of Flight]". Oradan mülhem bir bağlamda kullandım. Buna göre bu metin 1973'te yayımlanır. Fransa dışında çok az bilinir. Ancak ressam Francis Bacon [Deleuze'ün Duyumsamanın Mantığı'nda üzerinde durduğu] tarzını da andırır. Burada iktidar olarak mekân meselesi işlenir (Editörlüğünü Crampton ve Elden'in yaptığı Space, Knowledge and Power: Foucault and Geography içinde USA: Ashgate, 2008 s.8). Resimdeki şeylerle ilgili Foucault'nun birtakım yorumları vardır. Buna göre dikkat çeken nokta, biçimsel belirginliklere sahip olmayan bu resimlerde Kurbağalar, Kuşlar, Köpekler en çok bilinenleri], mekânın çerçevesine dönük yorumlamanın olmasıdır. Pencere, çubuk gibi. Ayrıca resimlerde şeyler, karşılıklı yerinden edilerek hareket eder, renkler orijinal şekillerinden ve oluşumlarından kayar, lekeler yüzer ve serbestçe dolaşır, yerinden edilmiş şekiller hareketsiz yüzeyler arasında dolanırlar (Foucault, 2007r: 169-172)

Sputnik aracından bu yana insanlığın kat ettiği mesafe nedir? Şimdi ve buradanın deneyim olanağı nedir? Yanıtı Asgardia olmalıdır. Asgardia[78], insanlığın yeryüzüyle olan ilişkisinde geldiği son aşamadır. İçinde yaşadığımız dünyaya çakılı kalmamızdan bizi sıyıran bir uzamdır. Yeni bir yaşam alanı, *ortam* ve en önemlisi de bir başlangıçtır. Ütopyadan farklı olarak "toplumsal mekân" [Lefebvre] özelliğine sahiptir. Bu, başlangıçları önemseyen Hannah Arendt'in deyimiyle "insanların artık yeryüzüne mahkum olmamaları"nın sonucu olarak "aya ilk uydunun gönderilmesi" (Arendt, 2011: 28) ile gelinen aşamadır. Bir anlamda "İnsanın yaptığı dünya" ile "yaşamın yapay hâle" geldiği, insanın doğayla arasındaki bağı koparması anlamına gelir (Arendt, 2011: 28-9). Bu, bütünlükten, alışkanlıklardan ve yatay-dikey hiyerarşiden kopma arzusundan kaynaklanır. Bu, merkezin artık olmadığı ve çakılı kalmamız gereken bir noktanın bulunmadığı bir mekân tahayyülüdür. Nitekim Antonin Artaud'nun "organsız beden" [corps sans organe] (Artaud, 2002: 1) kavramını Deleuze'ün arzu-politika bağlamında irdelemesi (Deleuze, 2014: 13-79; Goodchild, 2005: 125-168), hiyerarşik ve bütünlüğü olan her şeyin tartışılabilirliğini gösteren bir bağlama oturur. Bundan ilham alarak heterotopyanın da *organsız mekân* olarak formüle edilmesi olanaklıdır [Hem ilk anlamı hem de bağlanacağı çokluk ile]. Böylelikle heterotopyanın okunma biçimi "hem mitik hem de gerçek bir tür tartışmasını" (Foucault, 2011c: 296) gerektirir. Buna Foucault "heterotopoloji" adını verir. Ancak bunu bilimsellikten ziyade sistematik bir biçimde ele alır. Bu da önermelerle değil ancak birtakım "ailevi benzerlikler" ekseninde sağlanabilir. Bunun için Foucault, heterotopyayla ilgili altı (6) ilke ileri sürer. Ancak belirlenen bu ilkelerin çoğaltılabileceğini ve çeşitlendirilmesi gerektiğini düşünüyorum.

[78] Dr. Igor Ashurbeyli tarafından geliştirilen, vatandaşlık başvuruları alan, tarihteki ilk uzay ülkesi olma özelliğine sahip, başka bir yaşam alanı vaat eden, kendine özgü uzayda bir yer [https://asgardia.space/en/].

Nitekim bu, heterotopolojinin daha yaygın bir tartışma olarak yürütülmesi olanağını sağlar[79].

Birinci ilke, "dünyada heterotopya oluşturmayan tek bir kültürün bile olmamasıdır. Bu, her insan grubu için değişmezdir. Fakat heterotopyalar çok çeşitli biçimler alırlar ve belki evrensel olan tek bir heterotopya bile bulunamaz" (Foucault, 2011c; 1984c). Bu ilkeye *heryerdelik* adı verilebilir. Ancak her kültürde görülen bir şeyin evrensel olması için sadece bir ide biçiminde mi formüle edilmesi gerekir? Nitekim heter*a*topyanın okunma biçimlerinden biri olan form/fikir [Genocchio-mutlak dışarı olarak] ile evrensellik ideali, her iki heterotopya türü arasındaki kafa karışıklığını gidermek zorunda kalırdı. Ancak bunun yerine ana bir hatta işlenen bir şey olarak değil de her yerde beliren çokluk olarak okunmalıdır. Aksi takdirde Platonik bir bütünlükle mekânı yeniden okumak gerekecektir. Yine de Foucault, evrensellik atfetmezse de sınıflandırılabilir olduğunu belirtir ki bu, "iki büyük tip olarak" yapılabilir. Bunlar: kriz heterotopyaları [les hétérotopies de crise] ile sapma heterotopyalarıdır [des hétérotopies de déviation]. Kriz heterotopyaları, primitif denilen toplumlardaki heterotopya biçimidir. Bu, "toplum karşısında, insanların içinde yaşadıkları insani ortamda kriz durumunda bulunanlara ayrılmış imtiyazlı, kutsal ya da yasak yerler vardır". Bunu yaşayanlar "adolesanlar, regl dönemindeki kadınlar, hamile kadınlar ve yaşlılardır" (Foucault, 2011c; 1984c). Bu yerler, biyolojik/bireysel düzensizliğin deneyimlendiği modern öncesi yerlerdir. Kısa aralıklarda deneyimlenir. Erkekler ve genç kızlar için de bir ayrım söz konusudur. Buna göre "erkek cinselliğinin ilk belirtilerinin aileden 'başka yerde'[ailleur]

[79] Bunun için özellikle [www.heterotopiastudies.com] ile Foucault'nun heterotopyaya dair elde olan tüm kaynak ve referanslar yer almaktadır. Ayrıca Michiel Dehaene ve Lieven de Cauter tarafından derlenmiş "Heterotopia and The Cıty" London and New York: Routledge, 2008 çalışması, büyük çapta, buna eklenebilir.

olması gerektiğinden, yatılı okul ya da askerlik hizmeti" bu rolü üstlenir (Foucault, 1984c). Bunun dışında genç kızlar için yirminci yüzyılın ortasına kadar atalardan gelen bir tema olan 'balayı seyahatleri'[voyages de noces] vardır ki buralar, bekaretin bozulduğu yerlerdir. Nitekim bu, "hiçbir yerde" [nulle part] olabiliyordu. O dönemde bunun vuku bulduğu tren, balayı oteli gibi yerler; coğrafi koordinatları-olmayan, hiçbir yerin yeridirler (Foucault, 2011c; 1984c). Biyolojik geçişler, erkekler için 'başka yerde' olurken kadınlar için 'hiçbir yer'dedir. Bu durum mekânın *tarihsel a priori*si içinde düzenlenen geçici yerlerdir. Mekânın düzenleniş biçimlerinin farklılığı, biyolojik tektonikle anlaşılabilir. Bu durum "antropolojik geçişin yaşandığı ritüellerle ilgilidir" (Johnson, 2016a: 10). Ancak Foucault bunun Batı toplumları için bitmekte olduğunu ifade etse de diğer birçok toplumda geçerliliğini sürdürmektedir. Nitekim çeşitli şekillerde olsalar da her yerde geçerliliğini sürdürürler [sünnet ve düğün törenleri, gibi]. Ancak burada ayrımın ortaya konulmasını gerektiren, bu deneyimlerin artık büyük oranda [Foucault'nun esas aldığı Batı Avrupa'da] son bulmasıdır. Bunun yerine "davranışı, ortalamaya ya da istenen norma göre sapma olan insanların içine yerleştirildiği" heterotopyalar yani sapma heterotopyaları devreye girer. Bunlar "dinlenme evleri, psikiyatri klinikleri, hapishanelerdir" (Foucault, 2011c: 1984c). Ancak burada hapishane mekânı bir uzamdan ziyade bir yer olarak düşünülmelidir. Çünkü kapatılmanın düzeninde toplumsal uzamı baştan sona kuşatan hapishane rejimi ile zapt etme yeri olan hapishane arasında fark olmalıdır[80]. Kriz ve sapma heterotopyalarını bir arada düşünmemizi sağlayan

[80] Örneğin Pierre Rivière meselesinde, onun hapishane serüveni. Nitekim gözden geçirilmemiş bir metin olduğundan, bu konu muallaktadır ancak daha sonraki çalışmalarıyla çeliştiği için Rivière meselesiyle bağlamak daha makuldür. Heterotopyanın ucunun açık olarak bırakılması için Soja'nın ortaya koyduğu "krizden sapmaya geçiş takip edilmesi ve hapishane uzamının ya da

huzurevleridir. Burada altı çizilmesi gereken nokta sapma ile düzene dâhil etme arasındaki ilişkidir. Biyolojik düzensizliklerin yerleri ile bunların düzene sokulduğu yerler şeklinde formüle edilebilir. Buna göre birinci ilke olan *heryerdelik* halen etkisini belli biçimlerde sürdürmektedir. Aslında heterotopyaların, diğer ilkelerine bakıldığında, en tutarlı ilkesi olarak kabul edilebilir. Çünkü gerek kriz heterotopyasını gerekse de sapma heterotopyasını kesen bir ortaklık söz konusudur. Bu ortaklık, *heterotopyanın çokluğu*nu pekiştiren bir tartışmayı sürdürür.[81] Bir diğer nokta, ileride de görüleceği gibi, altıncı ilke iki uç deneyim olan genelev ve koloni örneğine dairdir. Burada da "kriz" ve "sapma" yerine illüzyon/yanılsama ve ödüllendirme [compensation] söz konusudur. Buna göre altıncı ilke, birinci ilkeyle birlikte formüle edilebilir.

İkinci ilke, "toplumun, tarihi boyunca, var olan ve var olmaya devam eden bir heterotopyayı çok farklı biçimlerde işletebileceğidir". Bunun yanında "her heterotopyanın toplum içinde belirgin ve kesin bir işlevi vardır ve aynı heterotopya, içinde bulunduğu kültürün eşzamanlılığına göre" (Foucault, 2011c: 297) bir işleve sahip olabilir. Bu ilkeye *süreklilik* adı verilebilir. Buna verilen örnek ise "mezarlıklar" ya da "öteki/başka şehirdir"[autre ville][82]. Mezarlıklar, "kültürel mekânlara göre başka bir yerdir ancak şehrin, toplumun ya da köyün bütün mevkileriyle bağlantısı olan uzamdır" (Foucault, 1984c; 2011c). Mezarlık, ölülerini yakan toplumlar hariç, neredeyse her kültürde var olan bir uzamdır.

---

sapmanın bireysel ve toplumsal olan çoklu anlamının keşfi, neredeyse Foucault'nun bütün yaşamında sürdürdüğü çalışmaların merkezinde bulunması" (Soja, 1996: 159; 1996b: 15) tespiti, heterotopyanın yalnızca birinci ilkeye göre bile okunabileceğini gösterir. Ancak aslolan çokluk biçiminde yorumlamaktır.

[81] Bu, son aşamada tartışılacaktır.

[82] Phillipe Ariês'in Batıda Ölümün Tarihi çev. Işın Gürbüz, İstanbul: Everest, 2015 adlı eserinde bu uzamı ayrıntılı bir biçimde tartışır.

Ancak ayırt ediciliği, Batı toplumlarında mezarlığın yerleşimiyle ilgilidir. Buna göre "on sekizinci yüzyılın sonuna kadar mezarlık kentin ortasında, kilisenin yanında bulunuyordu. Burada olabilecek her tür kabir hiyerarşisi mevcuttur" (Foucault, 2011c). Bu, kişisel ya da görkemli mezarlık biçimindedir[Örneğin sıradan taş ya da mozole]. Kilisenin güdümündeki mezar-yerler, modern anlamda dönüşüme uğrar. Çünkü beden ile ruhun ölümsüzlüğüne olan inanç sona erdikten sonra bellek için geriye kalan tek şeyin *belleğin yok-yeri*, dünyada var olmanın tek izi olan mezar-yerler kalır. Böylece mezarlıkların modern dönüşümü, teolojik bilgi biçimlerinden ziyade antropolojik bilgiyle anlaşılabilir. Çünkü ölümün öldürülmesi ya da ölümün yaşamın içinde bilinebilir olması medikal iktidarın bir etkisi olarak ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle mezarlıkların statüsü de bu paralelde değişir. Çünkü "ondokuzuncu yüzyıldan itibaren mezarlıklar şehirlerin dış sınırına konmaya başlandı. Ölümün bu bireyselleştirilmesi ve mezarlığın burjuvazi tarafından sahiplenilmesiyle birlikte 'hastalık' olarak ölüm takıntısı doğar" (Foucault, 2011c: 298). Bu durum modern kenti yeniden düzenlemek için anormallerin, işsizlerin ve delilerin kapatılmasına benzer bir biçimde işlemektedir. Çünkü ölülerin hastalığın kaynağı olduğu görüşü yaygındır. Evin, kilisenin ve sokağın uzamında bulunan mezarlıkların, kentin dışına itilmesiyle; mezarlıklardan yayılan salgın hastalık fikri, onların kenar mahalle(le)re taşınmasına yol açar. Şehrin uzamında beliren bu müdahale ile yaşam alanı ile ölüler alanı kartografyası da belirginleşir. Buna göre medikal iktidar, yaşamın kesintisiz bir biçimde dolaşıma sokulması için kentin uzamının dönüşümünü gerektirir. Böylelikle heterotopyanın *heryerdelik* ile *süreklilik* ilkeleri, yaşam kavramını eksene alır. Bu nedenle birinci, ikinci ve altıncı ilkeye *heterotopyanın yaşam öbeği* adını vermek istiyorum. Çünkü biyoiktidardan biyopolitikaya uzanmanın yolu, yaşam ile politikanın birbirileriyle kesişmesine dayanır.

Üçüncü ilke, heterotopyanın birbiriyle bağdaşmayan, birçok mevki ve birçok yeri tek bir gerçek yerde yan yana koyma/sıralama gücüne sahip olmasıdır. Bu yerler "tiyatro, sinema, bahçedir [Acem bahçesi]" (Foucault, 1984c: 1). O nedenle bu ilkeye *yan yanalık* denilebilir. Bu üç yeri kesen ortaklık, mimari değişkenliklerin bir harmoni oluşturmasıdır. Yatay ve dikey çizgilerin harmonisi, mimari olduğu gibi teatral bir özelliğe sahiptir. Bu yerlerde kozmik bir geometriye uygun düzenlenme biçimleri görülür. Bunun için "tiyatro, birbirine yabancı bir dizi yeri, sahnenin dikdörtgeni üzerinde art arda geçirir" (Foucault: 2011c). Perde, sahne, dekor ve seyircilerin düzeni mekânın birden fazla değişkenle terkip edildiğini gösterir. Bu, geometrinin oyun ile ilişkisini olanaklı kılan ışıklandırma rejimiyle ilgilidir. Diğer heterotopya örneği sinemadır. Buna göre sinema "dörtgen şeklinde bir salondur, dibindeki iki boyutlu bir ekranda üç boyutlu bir mekân yansır". Yine iki mekândan daha eski ve aslında her yerde olabilen örnek, bahçedir. Daha önce Foucault, *episteme*nin düzeninde aydınlık mekânlar olarak tespit ettiği, bir söylem düzeninde yeri olan bahçe, Kelimeler ve Şeyler'de "ütopya kentlerinin geniş caddeleri, bakımlı bahçeleri vardır" (Foucault, 2015b: 15) şeklinde temsil edilir. Ütopyayla ise, "Les Hétérotopies"de çocuğun hayal ettiği "tavan arası, Kızılderili çadırı, Perşembe öğle ortası, ebeveynlerin kocaman yatağı ve bahçe zemini" (Foucault, 1966: 1) şeklinde, fenomenolojik bir bağlamda, ele alır. Bunlar, bahçe kavramının mimari ve kozmik tanımlamaları değildir. Bu anlamda dilsel uzamda yer alırlar. Ancak geleneksel Acem bahçesi, "dört köşesinde dünyanın dört diyarını bir araya getiren kutsal bir mekândı, merkezindeyse, diğerlerinden daha kutsal olan, dünyanın ortasındaki göbek gibi olan bir mekân vardı[fıskiye]". Ayrıca "bahçedeki bütün bitkiler bu mekânda, bu *mikrokozmos*ta pay edilmişti" (Foucault, 2011c). Bahçenin bu hâli, kozmik biçimlerde tasarlanabilir. Birçok çizginin bir araya getirildiği bir *ortam*dır. Ancak

yere serilen "halılar, bahçenin reprodüksiyonları" olduklarından dolayı dekor rolüne sahiptirler. Buna göre "bahçe, tüm dünyanın simgesel mükemmelliğinin gerçekleştiği bir halıdır ve halı ise, mekân boyunca hareket eden bir tür bahçedir" (Foucault, 2011c). Bu saptama, halının edebi heter*a*topya biçiminde tasarlanabileceğini gösterir[83]. Çünkü halı, bahçenin taklidi olurken bahçe de halı olmaktadır. Ancak heterotopya için öne sürmemiz gereken, bahçenin mikrokozmik olmasıdır. Örneğin cennet [ya da yapay] tasvirleri, içinde her şeyden bir parçanın bulunduğu bir yan yanalığı gösterir. Nitekim bahçe "mutlu ve evrenselleştirici bir tür" olması bir tarafa "hem dünyanın tümü hem de en küçük parçasıdır" (Foucault, 2011c: 299). Yani bahçe, tahayyül edilen uzamların en ideal biçimi olarak düşünülebilir. Buna göre tiyatro, sinema ve bahçenin ortaklığı geometrik düzlemde olmakla birlikte birden fazla şeyin yan yanalığını olanaklı hale getirir.

Dördüncü ilke, zamanın sonsuza dek dondurulması ve zamana bağlı değişkenlik ile ilgilidir. Buna göre heterotopyalar "zamanın bölünmesine bağlıdırlar, yani katışıksız simetriyle, heterokroniye açılırlar; insanlar geleneksel zamanlarıyla bir tür mutlak kopma içinde olduklarından heterokroniler işler". Bunun yanında "ezeli olmayan fakat kronik [olan] heterotopyalar" (Foucault, 2011c) vardır. Heterokroninin ile heterotopyanın bağlanması iki biçimde işler. İlki "sonsuza dek biriken zaman heterotopyaları olan kütüphane ve müzedir". Diğeri ise, "zamanının biriktirilmesine karşı", "zaman bağlı şenlik kipinde", "ezeli olmayan fakat kronik heterotopyalar" olan fuarlar, dinlenme yerleri ve tatil köyleri

[83] Foucault, "Les Hétérotopies"nin ilk taslağında "Binbir Gece Masalları" ile ilişkili olarak halı, bahçe ve romanesk bağlamdan bahseder. Çünkü bahçenin "yaratıcı kurgu içinde ayrıcalıklı bir yer"i olduğunu söyler (Foucault, 1966). Ancak bunları ikinci taslaktan çıkarır. O nedenle aslında heter*a*topya ile heterotopyanın ortaklaştığı yerlerden biri de bahçedir. Bunun yanında "placeless place" bağlamıyla Knight da [mucizevi] halı ile edebi olanın sıkı ilişkisini vurgular (Knight, 2016: 6)

(Foucault, 2011c: 1984c) gibi karnavalesk niteliği olan yerlerdir. Bu ilkeye *zamansallık* denilebilir. Buna göre müzeler ve kütüphaneler, "on yedinci yüzyılın sonuna kadar kişisel bir tercihin ifadesidir". Ancak buna karşılık, arşivleme, biriktirme, bütün her şeyi bir yere kapatma arzusu, zamanın etkilenmeyeceği ve zarar vermeyeceği bir yerde sabit tutması ve sonsuza bağlanmasıdır. Bu da ondokuzuncu yüzyıla aittir (Foucault, 1984c). Zamanın dondurulması ve geçmişin bugünde durması, mekâna yayılmış zamanın ifadesidir. Yani mekânlaştırılmış zamandır. Diğer taraftan bu arşivlemeye ve birikime tâbi olmayan, geçici, kesintili ve zamanın yayılmadığı heterotopyalar vardır. Bu, şehrin kıyılarında, boş yerlerde, belli zamanlarda, birtakım nesnelerle ve araçlarla insanları eğlendiren fuarlardır. Buralar karnavalesk nitelikler taşır. Çünkü belli zamanlara ait olup amaç insanları eğlendirmektir. Bunun yanında bir diğer kronik heterotopya "tatil köyleri" olan "Polinezya köyleridir". Buralarda "köy sakinlerine üç hafta boyunca ilkel ve ezeli bir çıplaklık sunulur" ve burada görülen "şenlik ve biriken zamanın ezeliliğidir"(Foucault, 2011c). Zamansallığın iki biçimde işlendiği bu heterotopyalar, kalıcılığın ve geçiciliğin uzamsallığıdır. Heterokroniler, mimari bir özellik taşımaktan ziyade zamana yayılan ya da zamanda yer açan bir uzamsallıktır. Yani zamanın mekânlaşmasıdır.

Beşinci ilke, heterotopyaları gerek tecrit eden gerekse de nüfuz edilebilir kılan, her zaman açılma ve kapanma sistemini gerektiren yerler olmasıdır. Müslüman hamamları, İskandinav saunaları, Brezilya'da [genel olarak Güney Amerika'da] büyük çiftliklerdeki misafir odası, moteller; ayrıca buna hac yeri, cami, kilise gibi kutsal mekânlar da eklenebilir. Bu ilkeye *aralıklılık* denilebilir. İki biçimde işler: İlki, buralara dolaysız bir biçimde girilmez; "ya orada zorla kalınır ya da kurallara ve arınmalara boyun eğilir. Oraya belirli bir izinle ya da kurallara ve arınmalara boyun eğerek girilir" (Foucault, 2011c: 300). Müslüman

hamamlarına "yarı-dinsel, yarı-sağlıkla ilgili, tamamen arınma için girildiği gibi", "İskandinav saunalarına da sağlıkla ilgili arınma" için girilir (Foucault, 2011c). Yani girilmesi izne tâbi olup her biçimiyle açık değildir. Birtakım ritüelleri yerine getirmek üzere deneyimlenen yerlerdir. Ulaşılabilir bir uzama sahip olsa da öncesinde birtakım koşulları yerine getirmek icap eder. İkincisi, "açık olan ancak ilginç dışlamaları gizleyen" yerler vardır. Bu "heterotopik mevkilere herkes girebilir" ancak "bu bir yanılsamadır". Çünkü "insan girdiğini sanır oysa girilmiş olduğu için bile dışlanılmıştır". Bunun örneği olan Brezilya misafir odasına "içeri girmek için kullanılan kapı, ailenin yaşadığı esas odaya açılmıyordu ve oradan da geçen herkesin, her yolcunun bu kapıyı açma, odaya girme ve orada bir gece uyuma hakkı vardı". Oysa, "bu kapılar öyle yapılmıştı ki, içeri giren kişi asla ailenin ortasına ulaşamıyordu, kesin olarak tanrı misafiriydi, gerçek anlamda davetli değildi" (Foucault, 2011c: 300). Bu yanılsama, ayna heterotopyasında olduğu gibi, hem orada olmayı hem de olmamayı gerektirir. Deneyimlenen sadece aralıklı bir mekân ve zamandır. Buna benzer bir diğer deneyim mekânı ise, "Amerikan motelleri"dir. "Arabayla, yanında metresiyle girilir, gayrimeşru cinsellik hem emniyet altında hem de gizli kapaklı yapılır ve bu arada açıkta yapılmasına izin verilmez" (Foucault, 2011c). Burada da kısa bir zaman ve mekân aralığı söz konusudur. Hiçbir zaman orada kalmayı sürdürmeyen bir deneyimdir. Michel de Certeau ve Marc Augé'nin gündelik yaşamda birçok yerde bulunduğumuz ancak aslında oradan geçtiğimiz *olmayan-yer* ya da *yer-olmayanlar [non-lieu]* tabiri, bu tür yerler için uygundur. Buna göre olmayan-yer, iki bütüncül ancak farklı gerçekleri tasarlar. Bunlar; "uzamları transport, transit, ilişki/alışveriş ve boş vakit gibi uçlar şekillendirir". Diğeri, "bireylerin ilişkilerini bu uzamlar belirler" (Augé, 1995: 94). Yer-olmayanlarda kural "oradaki herkes kendini evindeymiş gibi hissetmeli ancak gerçekten evdeymiş gibi

davranmamalıdır". Buralarda "kimlik, ilişkiler ve tarih ifade eden sembollerin olmadığı yerlerdir" (Bauman, 2017: 158)

Son olarak altıncı ilke, "geriye kalan bütün mekân açısından da bir işlevleri olanlardır". Bunlar iki aşırı uçta açılabilirler. Bu rol ya bir illüzyon mekânı yaratarak, insan yaşamının bölümlere ayrıldığı tüm mevkileri, tüm gerçek mekânı daha bir illüzyon olarak ifşa ederler [örneğin genelevler] ya da tersine dağınık, kötü kurulmuş, allak bullak olduğu gibi o düzeyde de titiz, mükemmel ve düzenli olarak başka/öteki bir mekân, başka bir gerçek mekân yaratırlar. Bu illüzyonun değil ödüllendirmenin heterotopyasıdır. Bu ilkeye *düzensiz düzenlilik* denilebilir. Böylelikle Foucault diğer uçta bulunan bu heterotopyaların koloniler olabileceğini ifade eder (Foucault, 2008: 2011c). Ancak bu koloniler, [onyedinci yüzyılda birinci sömürgecilik dalgası ile] İngilizlerin Kuzey Amerika'da kurdukları bir tarafa asıl üzerinde durulan Güney Amerika[Paraguay]da kurulan Cizvit kolonileridir (Foucault, 2006c: 69). Buna göre "yaşamın her noktada kurala bağlandığı", "insan mükemmelliğinin fiilen gerçekleştiği ve son derece kurallı" yerlerdir (Foucault, 2011c). Hıristiyanlık, mimari ve coğrafi bir biçimde Amerika kıtasının uzamını kat ediyordu. Buna göre koloni köyü, "dörtgen bir meydanın etrafında katı bir düzenlemeye göre dağılır. Ortada kilise, bir tarafta okul, diğer tarafta mezarlık ve kilisenin karşısında bir ana cadde geçerken diğeri dik açıyla bunu keser". Bir haç biçimine bürünmesi için "ailelerin evleri iki eksen boyunca uzanır" ve neredeyse her şey çanla yapılır (Foucault, 2011c: 301). Böylelikle genelevler ile koloniler iki ayrı uçta olsa da bir araya gelmelerini sağlayan şey, arzudur. Yani arzunun yoğunlaşması ve arzunun kontrol altına alınması söz konusudur. Buna paralel olarak verilmesi gereken örnek, modern yaşamda arzulamayı gösteren iki kale örneğidir. Bunlar; Marquis de Sade'ın "Sodom'un 120 Günü"nde (Sade, 2010) bedenlerin bütün yoğunluklarıyla yaşandığı yer ile

Kafka'nın "Şato"su (2000) ve "Dava"nın (1999) labirent uzamı ile yasanın ve bürokrasinin mutlak yaklaşılamazlığının yeridir. "Bir tarafta sınırsız bireysel özgürlüğün uzamı varken diğer taraftan kurbanlar üzerinde bütünleyici kontrol söz konusudur. Bu ikisi de heterotopya örneğidir" (Hetherington, 1997: 39). Genelev ile koloni örneği bu iki kale örneğiyle örtüşür. Ve en son verilebilecek heterotopya örneği gemidir. Buna göre "kendi başına mevcut", "yersiz bir yer" [lieu sans lieu], "yüzen bir mekân parçası" olarak düşünüldüğünde, iktisadi boyutu bir tarafa[84], "tahayyül rezervi" [Hatırlanacağı gibi, *Stultifera Navis* yani delileri dolaştıran gemi, karaya henüz oturmadan aynı serüvenlerin içerisindedir] olarak anlaşılır. Böylelikle Foucault geminin mükemmel bir heterotopya olduğunu ifade ederken onsuz olan uygarlıklarda hayaller kurur, casusluk maceranın yerini; polis de korsanların yerini alır (Foucault, 1984c).

Sonuç olarak heterotopyalar, Foucault'nun tespit ettiği biçimiyle, balayı mekânları, askeri okullar, yatılı okullar, psikiyatri klinikleri hapishane, huzurevi, mezarlıklar, sinemalar, tiyatrolar, bahçeler, İran halıları, fuarlar, tatil köyleri, müzeler, kütüphaneler, hamamlar, saunalar, Güney Amerika misafir odaları, moteller, genelevler, Cizvit kolonileri ve son olarak gemi olarak sıralanır. Ancak heterotopyalar yalnızca bunlarla sınırlı değildir. Sınırlı olmamalarının iki nedeni vardır. İlki, bir kısmının geçmişte kalan yerler olmasıdır. İkincisi ise, kent formunda benzer örneklerin çokluğudur (Bkz. Dehaene&Cauter, 2008). Ancak yine de Foucault'nun heterotopyaları iki biçimde formüle edilebilir. İlkin *heterotopyanın yaşam öbeği* adını verdiğim birinci, ikinci ve altıncı ilkelerini içine alan yaşam-ölüm-arzu rejimi; zamana bağlı olan heterokroniler; mimari çokluklardır. İkincileyin her ilkenin fikri olan *heryerdelik, süreklilik, yan yanalık,*

[84] Sömürgecilikle ilgili olan boyutu bir tarafa Bauman tüketimle ilgili yaptığı tespitte [Levi-Strauss'tan mülhem emik ve fajik mekân meselesi] gemi ile tüketim tapınağı arasında analoji kurar, birbirine benzetir (Bauman, 2017: 151-6)

zamansallık, ara-lıklılık, düzensiz düzenlilik biçimindedir. Buna göre heterotopolojinin "bilimsellikten ziyade sistematik" bir bilgi alanı olması, heterotopyanın mimari düzlemde kalmayıp birçok disiplin için işlevsel olması anlamına gelir[85]. Ancak bütün heterotopyaları kesen bir ilkeden ziyade *ilkeler demeti*ne vurgu yapılmalıdır. Bu da aralarındaki ilişkinin birbirlerini andırması [similitude] biçiminde formüle edilebilir. Bu formülasyonu, yapılan eleştiriler de göz önünde bulundurularak, mimari ekseni zayıf olmak üzere *yer açma*, *yerleşme*, *mesken tutma* gibi hem kamusallığın icadı hem de dışarıdalığı pekiştirmesi gereken bir uzam olarak okunmalıdır. Bunu özellikle 'heter*a*topya' ile ilişkili bir biçimde düşünmek gerekir. Ancak bunun yapılması için birden fazla değişken düşünmek gerekir. Buna göre Foucault'nun ortaya koyduğu mimari ve uzamsal heterotopyaların tehdit etmeyen, şiddeti çağırmayan, sade ve kendine özgü sınırlılıkları olan yerler olması; rahatsız etmeyen bir misyonu taşıması, politik [iktidar bağlamında] olanağı, kapatılmanın alternatifi olması düşünülemez. Ancak sabit, merkezi, organları yerinde olmaktan ziyade esnek, hareketli, çoklu ve değişken olması, politik olanaklılık için avantajlı bir durumdur. Bu anlamda mimari ya da mimarlık ekseni, heterotopyayı ifade etse de başka mekânların olanaklılığını sağlamayabilir. Nitekim Foucault, iktidar ilişkileri düşünüldüğünde bir mimarın "doktor, psikiyatr ya da pastör kadar bir yaptırıma sahip olmadığı" bunun yerine "yalnızca bir bilgi biçimi içerisinde teknik bir işle ilgili" olduğunu ileri sürer (Foucault, 1984a: 247). Böylelikle sorulması gereken, heterotopyanın, heter*a*topya gibi başka bağlantılarla bir araya getirilip getirilemeyeceğidir. Buna

[85] Önemli bir makale olması adına, "The Other Spaces of Europe: Seeing European Geopolitics Through the Disturbing Eye of Foucault's Heterotopia" makalesinde Avrupa ülkelerine alternatif bir jeopolitik bakış ile yönelmektedir. Özellikle evrensel Avrupa fikrine eleştirel bir gözle bakar. Heterotopik olan bu yerler "Mülteci Kampları, Avrupa Birliği Dış Sınırları, Kolonyal Miraslar Olan Cezayir ve Kıbrıs"tır. Kısaca *thirdspace,* ayna ve ütopya örnekleri çerçevesinde Avrupa'nın çeşitliliği, çokluğu ve farklılığı eleştirilir (Boedeltje, 2012).

göre taşıdığı ilkelerle heterotopya, alternatif mekân formu olabilir mi? Hetera*t*opya gibi heterotopya da dışarıyı süreklileştirebilir mi? Bunların yanıtları, heterotopolojinin alet çantasını kullanarak mekâna dair soruların başka bir zemine kaydırılmasıyla verilebilir ki bu, alternatif politik okumalarla sağlanabilir. Böylelikle heterotopyanın alternatif okumasının iki biçimli direnmeleri söz konusu olabilir. İlki, Alice'in aynasına yansıdığı biçimiyle heterotopyaların ikizleri olan tiyatro [Artaud/Bali gibi], koloni mekânı[Sömürgecilik], müze[mezarlık ve soykırım dolayımında], kuir/queer mekân [ev, yatak, cadde, sokak], karnavalesk uzam [festival alanları, ekotopyalar] gibidir. İkincisi, direnme için yaşam alanlarını/*ortam*ları çoğaltmaktır. Bu da adacıklar, kümelenmeler ve takımadaları [archipelago], dolayımında sağlanabilir. Bu, yaşamın çokluğu biçiminde tasarlandığı için Foucault'nun kendilik etiğine karşın karşılaşma uzamlarının çokluğu, çokluğun etiği ve politikasını öneriyorum. Çünkü bu uzamlarda yaşam, rizomatik bir biçimde her yerden başlangıç yapılabilecek bir zemine sahip olur. Böylelikle politik bir okumanın olanaklılığı için hetera*t*opya ile heterotopyanın kullanımlarının kaynaştırılması bunun sonucunda da bu düşüncenin uzamsallaştırılması gerekir. Bunu da *heterotopik* kavramıyla karşılamak gerekir. Kullanımı ise, *heterotopik* uzam(lar), yer(ler), alan(lar), mevki(ler), nokta(lar) şeklindedir. Bu da mekânı, başka şekillerde düzenlemeyi gerektirir.

4.2. BAŞKALAŞIM YERLERİ: HETEROTOPYA ve İKİZLERİ

Heterotopya[86], politik bir okumaya tâbi tutulduğunda, kendi başına özgürleştirici bir anlam dizinine denk düşmeyebilir. *Foucault'ya rağmen* bir heterotopya okuma biçimi de mümkündür. Çünkü Foucault'nun heterotopya kavramı, anlam karışıklığından dolayı iki şekilde [heter*a*topya ve heterotopya] incelenebildiği gibi eleştiri ve farklı anlamlandırmalarla da genişletilebilir. Bunun için heterotopyayı Henri Lefebvre, David Harvey, Edward W. Soja, Kevin Hetherington'ın okumalarını izlemek, politik alternatiflerin çoklu olanaklarını gözler önüne serebilir. Bu nedenle heterotopyadan çıkış, heterotopik yerlerin keşfine giriş olarak da okunabilir. Buna göre heterotopyaya yönelen eleştirilerin başında heterotopya-coğrafya disiplini bağlamında tartışan David Harvey'dir. Buna göre Harvey, Foucault'nun [*Hérodote* dergisi] coğrafyaya dair tartışmasında, "aslında coğrafyanın ilgilerimin kalbinde olması gereklidir[87]" (Foucault, 2007s: 182) sözünün karşılığını sorgular. Foucault'nun mekân ile ilgili görüşünü Kantçı bir dilemma olarak görür. Buna göre heterotopyanın, Kant'ın mutlak olan zaman ve mekân görüsü kabullerine dayandığını ifade eder. Özellikle mutlak uzamda konumlanma; olumsallık, kesintililik ve biriciklik şeklinde işaretlenir. Buna göre Foucault, mutlak uzamsallığın teorisini benimser ve

[86] Şimdiye dek karşılaştığım metinlerde bu kavram genel olarak Foucault'nun kullandığı biçimde[ler]de ele alınmış. Ancak diğer taraftan uyumsuz, marjinal, paradoksal, ihlal ya da *thirdspace* biçiminde ele alınmıştır. Nitekim burada üzerinde durulan nokta, bu okuma biçimidir. Diğer şekilde Foucault'nun okumasından, 'başka', 'öteki' gibi şeylerle ilgili bir aralık bulmak zor olur. Buna göre Hetherington bu eleştirileri toparlayıcı bir biçimde ortaya koyar (Bkz. Hetherington, 1997: 41).

[87] Foucault mülakatın başında coğrafyanın arkeolojisinin yapılamayacağını ancak coğrafya bilgi biçimlerinin arkeolojisinin yapılabileceğini ifade eder. Sonlara doğru da, bilginin jeneolojisi için iktidarın taktik ve stratejilerine bakılması gerektiğini ifade eder…."önümüzdeki birkaç yıl[1976 yılında yapılmıştır] bilgi ve organizasyon matrisi olan ordu; kalelerin, seferberliğin, sömürgenin ve toprağın tarihi de çalışmayı gerektirir" (Foucault, 2007s: 182)

uzamsal metaforları [Panoptikon başta olmak üzere] uygular. Kant'ta şeylerin şeması, uzamsal düzen; evrensellere karşı olarak bölgesel ve yerel yasaları ve hakikatleri üretir. Harvey burada Kant'ın buldukları ile Foucault'nun misyonu arasında bir uyum görür. "Teleoloji ve makro teoriye karşı iktidarın mikropolitiği, olumsallık, fark ve konumun belirleyiciliğini önemser" (Harvey, 2007: 44-5). Bu, temelde Foucault'nun bütün sistemine yöneltilen bir eleştiridir. Ona göre heterotopya, yayımlandığı yıl göz önüne alındığında [1968'den bir yıl önce], "ütopya sorununu diriltebilmenin ve aynı anda ondan kaçabilmenin, önemli bir aracı" haline geldi. Bu anlamda Harvey "Foucault'nun denemesinin temelinde 'kaçış' teması" (Harvey, 2011: 226) olduğunu ileri sürer. Yani heterotopya, "Foucault'nun 'yersel' bir ütopyanın 'yok-mekânından' [bu tema Fransa'da 1968 hareketinin esin kaynaklarındandı] kaçmasına ve gerçek pratiklerin belirgin mekânlarında yere inmesine olanak tanır[88]" (Harvey, 2011: 226). Heterotopyalar hayal ürünü olarak değil, var olan toplumsal süreçlerle temas içindeyken 'ötekilik', başkalık ve dolayısıyla alternatiflerin keşfedildiği uzamlar olarak söz konusudur.

> Alternatifler bu uzamlarda şekillenir; var olan norm ve süreçlerin etkin bir eleştirisi yine bu uzamlardan hareketle oluşturulur. Bachelard'ın çalışmalarından esinlenen Foucault'ya göre, bu tür uzamların tarihi bize uzamsal biçimlerin radikal anlamda farklı toplumsal süreçlerle nasıl ve hangi yollardan ilişkilendiğini; bunların toplumun [ve onun ütopik panzehirlerinin] tipik olarak tutunduğu homojenliği nasıl bozduğunu gösterir (Harvey, 2011: 227)

Harvey'in yaklaşımında Foucault'nun kavramına dair olumlayıcı yaklaşımlar da bulunmaktadır. Buna göre

[88] Bir diğer çeviride şöyle geçer: "Foucault'nun heterotopyaya başvurmasındaki amaç, "yerli yurtlu" bir Ütopya olan "hiçbir yerden" kaçmaktı (Harvey, 2015: 187).

> heterotopya, hakim toplumsal düzenle olan bağların kesilebileceği, zayıflatılabileceği veya, hapishane örneğinde olduğu gibi, tamamıyla tersine çevrilebileceğini varsayar. İktidar/bilginin farklılık uzamlarına dağılabileceği, bölüneceği ve hatta bölündüğü farz edilir. Bu tür 'Ötekilik' uzamlarında vuku bulan her şeyin ilgi çekici ve hatta bazı açılardan 'kabul edilir' veya "uygun" olduğunu varsayar. Mezarlık ve toplama kampı, fabrika, Disneyland'ler ve alışveriş merkezleri, Jonestown, milis kampları, açık plan ofis düzen, Yeni uyum, 'özel-topya' ve 'ekotopya'; bunların hepsi alternatif bir şeyler yapma mekânlarıdır ve dolayısıyla bir anlamda 'heterotopik'tirler (Harvey, 2011: 228)

Özetle heterotopya, uzamın heterojenliğini daha iyi anlamamızı sağlama erdemine sahip olsa da "uzamzamansal bir ütopyacılığa" dair herhangi ipucu barındırmadığını söyler. Ayrıca Foucault, söylemsel alanda [nitekim hetera*t*opyada olduğu gibi] eleştiriye davet eder ve istikrarı bozmaya yardımcı olur ancak alternatifin nasıl kurulacağına dair bir öneride bulunmaz (Harvey, 2011: 228). Böylece Harvey, Foucault'nun kaçış temasına değinirken heterotopyanın en mükemmel örneği olan geminin eleştirel, özgürleştirici, zincirlerini koparan yanının ne olduğunu sorgular? Bunun tersine "Foucault'nun metni Karayipler'e lüks bir gemi yolculuğunun reklam metni olarak düşünülebilir" demektedir. Yani "uzamın mutlaklığı, çepeçevre sarıp kapatan bir şey olduğundan ileriye doğru hareket yerine, uzamsal ayrım ve durağanlığa işaret eder" (Harvey, 2015: 188-9).

Harvey'in eleştirilerinin ekseni, heterotopyanın alternatif bir form taşımasıdır. Ancak bu, Kantçı mutlak uzam görüsünü taşıyan, diyalektik olmayan ve de alternatifin nasıl olacağını bildirmeyen heterotopyanın varlığıdır. Harvey'in temel eleştirisi, Kantçı mutlak uzam [Panoptikon] yaklaşımıdır. Ancak Bauman "birebir mücadele döneminin sonunu işaret" ederken "iktidar kurma tekniği, kaçma, kaytarma, orada olmama, sakınma"nın alternatifler olduğunu vurgular.

Çünkü "düzen tesis etmek ve korumak oldukça külfetli olduğu için iktidar her türlü bölgesel sınırlandırmayı, bu sınırlandırmanın sorumluluğunu üstlenmeyi ve sonuçlarına katlanmayı fiilen reddeder" (Bauman, 2017: 35). Buna göre Harvey'in eleştirileri şöyle yanıtlanabilir: "yan yananın, kopuk kopukluğun dönemi" ile "uzun bir ömürden ziyade, noktaları birbirine bağlayan ve kendi yumağını ören"(Foucault, 2011c: 292) uzamsallık, zamanın dönüştürücü ve teleolojik bir biçimde işlemediği bir mekân fikri için tutarlıdır. Alternatife olanak tanıması ile bu olanağı açığa çıkarmaması da bu yan yanalığın bir göstergesidir. Böylece heterotopik yerler belirlemesi, bu alternatifin [sayılamayan] çokluğunu ifade eder. Nitekim bunun için heterotopyanın alternatif oluşturma teması için, Henri Lefebvre'nin izotopi ile heterotopi ayrımının formülasyonu önemlidir.

İzotopi ve heterotopi[k] ayrımı Lefebvre tarafından formüle edilirken [1970], yakın zamanlarda [1973] Foucault'da da tartışılan bir bağlamdır. Foucault, "Psikiyatrik İktidar" adlı ders notlarında, egemenlik sisteminin izotopik olmadığını bunun yerine disiplin mekanizmasının izotopik ya da izotopiye eğilimli olduğunu ifade eder. İzotopik olan, disiplinin farklı mekanizmaları arasında çelişki ya da çatışma olmadığını gösterir (Foucault, 2006c: 39-53). İzotopi burada disiplin rejimiyle ilgilidir. Lefebvre "heterotopyaları farklılığın, kuralsızlık durumunun, potansiyel dönüşüm süreçlerinin mekânları olarak" görür. Ancak "bunları aynı zamanda diyalektik bir kentleşme düşüncesinin içine yerleştirir. Heterotopya fikrini hem izotopi ile hem de dışavurumcu bir arzu olarak ütopya ile gerilim içerisinde tutar; izotopi karşısında bir seçenek olarak" değil (Harvey, 2015: 189-190). Yani izotopi ile heterotopi ilişkisi, dinamik bir biçimde işlenebilir. Buna göre izotopi, devlet rasyonalizmi tarafından şekillendirilen mekânlarda vardır. Bu, "kentsel mekânın içine yerleşip, itiraz edilebilir, fakat net bir biçimde onu şekillendirenin artık üretim birimleri olmadığını belirtir. Bu,

birbirlerinin yanına dizilmiş bürolardır (Lefebvre, 2013: 122). Buna göre izotopiler, "aynı olanın yerleri, aynı yerler" olup "yakın düzen"dir. Aslında bir benzerlik rejimi söz konusudur. "Heterotopiler ise hem dışlanmış hem de iç içe girmiş olan, öteki yer ve ötekinin yeri" biçimindedir. Yani "uzaklardaki düzen"dir. Ayrıca yer-olmayanlarda[Augé] olduğu gibi nötr mekanlar olan "kavşaklar, geçiş yerleri, yok değerinde olmayan fakat önemsiz yerlerdir". Yani "sık sık yapılan kesme-dikmeler [iki mahalleyi, iki karşıt heterotopiyi birbirinden ayıran ve/veya birbirine bağlayan geniş yol için] olduğu gibi (Lefebvre, 2013: 123). Ancak Lefebvre heteropi ile izotopi ilişkisini ütopya ile tamamlamaya çalışır. Nedeni Lefebvre'de triyalektik [üçleme denilebilir] yönteminin olmasıdır. Buna göre "uzamsallığın triyalektiği: tasarlanan, algılanan ve yaşanan biçimindedir"[89]. Bu da "diferansiyel mekân" olarak anlaşılmalıdır. Buna göre ütopya, izotopi ve heterotopi; her yerdedir ve hiçbir yerde değildir. "Arzunun ve iktidarın aşkınlığı, halkın içkinliği, her yerde mevcut olan sembolizm ve tahayyül, zenginlikleri ve insan davranışlarını burada biriktiren merkeziyetin rasyonel ve düşsel vizyonu, ötekinin varlığı, varlık-yokluk, hiçbir zaman erişilememiş olan bir varlık isteği" gibi diferansiyel mekânın özellikleridir" (Lefebvre, 2013: 125). Kısaca izotopi, bir *topos* ile onu çevreleyen komşu mekânlar, yakın çevredir. Yani bunlar *aynı mekanı* oluşturur. Böylelikle "homolog veya analog olan mekân izotopiye girer. Diğer taraftan 'aynı mekanın' yanında başka mekan da vardır.

[89] Harvey bu ayrımı Cassirer'e dayandırır. Buna göre Lefebvre uzamı üçe böler. Bunlar "maddi uzam [duyularımızla algıladığımız], uzamın temsili [tasavvur edilen] ve temsil uzamlarıdır [yaşanan uzam]". Bu, Cassier'in "organik, duyumsal ve simgesel uzamlar" arasında yaptığı ayrımların benzeridir (Harvey, 2015: 167). Aslında mekân felsefesinin tartışmalarını, çok büyük oranda, Lefebvre yürütür. Ona göre "bir bilgi, aynı zamanda mekândır; özne bu mekânın içinde konumlanarak, kendi söyleminde geçen nesnelerden söz eder. Filozoflar soyut [metafizik] mekân temsillerini, diğerlerinin yanı sıra Kartezyen mekânı mutlak, sonsuz, homojen [izotop] olduğu için sadece sezgiyle kavranan tanrısal öznitelik olan 'res extensa'yı oluşturarak, uçurumun derinleşmesine katkıda bulunmuşlardır"(Lefebvre, 2014: 35-45; Soja, 1996: 10).

Peki onu başka kılan nedir? "Başlangıçta düşünülen mekâna göre konumlandırdığımızda [kendimizi konumlandırdığımızda], kendini gösteren bir farktır. Bu da *heterotopi*dir. Fark, belirgin bir şekilde kendini gösteren zıtlığa, hatta mekânları işgal eden kişiler düşünüldüğü ölçüde çatışmaya kadar gidebilir. Bu "mekânlar kent bütünü içinde birbirine karşı görelidir" (Lefebvre, 2013: 40). Yani izotopya ile heterotopya ilişkisinde, mekânsal karşıtlıklar her düzeyde keşfedilir ki kolektif 'habitat' ile müstakil ev şeklindeki 'habitat' buna örnektir (Lefebvre, 2015: 79). Sonuç olarak Harvey'in de eleştirileri göz önünde bulundurulduğunda, "Lefebvre'ün göreli mekân yaklaşımı, Foucault'nun heterotopyasına kıyasla daha canlı ve sabit-olmayan olarak kabul edilir" (Harvey, 2015: 190). Ancak Foucault'nun iktidarın uzamında beliren neredeyse bütün tartışmalar [iktidar, beden, gözetim gibi], Lefebvre'ün Hegeliyen mekân anlayışı ile Harvey'in Marksist mekân yorumuna uygun olmayabilir (Soja, 1996: 146-7). Ancak izotopi-heterotopi ilişkisi ile alternatif olanın arayışında kesişebilir. Buna göre gerek Lefebvre gerekse de Harvey'in mekân üzerine yazdıklarına karşın Foucault'nun mekâna dair değinileri, doğrudan mimari ya da coğrafi değil ancak bilginin ve beden[ler]in kartografik çözümlemelerine dönüktür. Deleuze'ün deyimiyle Foucault'da "diyagram"lar vardır. Her şey bir diyagrama denk gelir. "Her diyagram toplumlar arasıdır ve oluş halindedir. Asla önceden var olan dünyayı temsil etmek için işlemez, yeni bir tür gerçeklik, yeni bir hakikat modeli üretir. Ne tarihin öznesi ne de tarihin üzerinde asılı bir şekilde durur" (Deleuze, 2013: 55). Bu, her zaman dışarıyı ya da çıkışı çağıran bir güzergâh sunar. Bu anlamda gerek heter*a*topya gerekse de heterotopya bu olanağı sürekli hâle getirir. Nitekim bu olanaklardan biri, heterotopyanın "farklı düzenleme alanları olarak" belirlenmesine dönük olarak Hetherington'un önemli katkısıdır. Heterotopya kavramının belki de en çok ifade bulduğu, bir çıkış olarak tartışıldığı ve ele

alındığı bağlam Hetherington'un önerdiği "toplumsal dünyanın bir kısmını var olandan değişik bir biçimde düzenlenmesi" biçimindedir. Buna göre "bu farklı düzenleme, heterotopyalara Öteki imi yüklerken bir şeyleri yapmanın alternatif yolu" olarak örneklik teşkil etmelerine olanak tanır. Böylelikle heterotopyalar, "toplumsal düzenleme süreçlerinin tam da bu olduklarını, yani şey değil süreçten ibaret olduklarını gün ışığına çıkarırlar" (Akt.Harvey, 2011: 226). Buna göre temel tartışma, modern toplumların uzamsal ve sosyal düzenlemelerinin, heterotopya meselesiyle ilişkilendirilmesidir. Bunun için Hetherington, heterotopyayı, toplumun düzenlenmesinin yeni yollarının deneyi için laboratuvar olarak betimler. Özellikle Fransız Devrimi arifesinde *Palais Royal*, kültürel elitizmin mekânıdır. İçinde çeşmeli bahçeler, masonik tapınak, tiyatro ve opera gibi şeyler içerir. Burası Aydınlanmanın kamusal alanı olup, burjuvanın sivil toplumunun oluşmasında kayda değer bir rol oynayan, aydınlanmış ve rasyonel bir uzam olarak kibarlığın, toleransın ve açıklığı yeridir. "Fransız toplumunun bazı hiyerarşik çabalarına karşı bir özgürlük ânı önerir. Bu da toplumun her katmanından insanların katıldığı kültürel altüst oluşun oyunsal yeri olup karnavalesk özelliktedir" (Hetherington, 1997: 2-3). Radikal bir değişimden ziyade bir düzenleme kipi önerir. Aslında "Bakhtinci karnavaleskin etkisi açık bir biçimde görülür" (Hetherington, 1997: 28-32). Ancak sosyal düzenin oluşmasında heterotopya ile *Palais Royal* ilişkisinde ikili bir durum görülür. İlki, "*Palais Royal*'in modernitenin metaforu olarak görülmesidir. Diğeri ise, modernite imâsıyla heterotopya, özgürlüğün ifadesi ile sosyal kontrolün bakış açılarının yeni biçimlerde birbirilerine bağlanarak nitelendirilir" (Johnson, 2016b). Yani Hetherington, "düzenleme ile düzensizliği, merkez ile uç yapmak gibi, bir arada götürür ki bu; topolojik karmaşa, kesin olmayan ve girift" bir biçimde olur (Hetherington, 1997: 7). Burada özgürlük ve kontrol arasındaki ilişkide, sosyal

düzenleme ile modernite kavramlarını destekleyici bir biçimde ele alınmamaktadır. Daha ziyade Bauman'ın düzen, kontrol ve ilerleme baskısı ile Marshall Berman'ın değişim, geçicilik ve akış belirlemesini esas alır. Ancak bunları birlikte düşünmeyi olanaklı kılan bir tartışma eksik kalmaktadır (Hetherington, 1997: 10; Johnson, 2016b). Bunun yanında Hetherington, heterotopyanın marjinal, ihlal ya da direniş yerleri/mevkileri olarak tasarlamaktan ziyade özellikle "alternatif bir düzenlemenin mekânları" olarak tanımlar (Hetherington, 1997: 9). Kısaca *Palais Royal*, kafe-evleriyle, bahçeleriyle, pasajlarıyla [Walter Benjamin] ve tiyatrolarıyla Fransız Devrimi zamanında modern toplumun ortaya çıkmasında rol oynayan heterotopyanın somut bir örneğidir. Nitekim "modernizm ütopyasının ilk örneği" olabileceğini iddia eder. "Kontrol ve özgürlüğün ikircikli etkileşimi" ifade edilir (Hetherington, 1997: 17). Kısaca kaçınılması gereken, heterotopyaya da uygun olarak, uçların romansıdır. Bunun yerine gerek Panoptikonal totalitenin kontrolü olan yerler gerekse de uçların özgürlüğünün yaşandığı mekânlar yerine 'Başkalığın yerleri' için orta bir yol aramadır. Yani modernitenin aralığı olan özgürlük-kontrol, aynı zamanda alternatif düzenleme görülür ki, bu da Hetherington'un yaklaşımına göre heterotopyadır (Hetherington, 1997: 18). Hetherington'un heterotopyaya dair tartışması, uç [margin], karnavalesk, ihlal ve eşiktekilik [liminality] kavramları esas alınarak ele alındığı gibi aktör-ağ teorisi [Latour], sürreal temalar [Baudelaire, Breton, Magritte] ve de Ötekilik çerçevesindedir (Hetherington, 1997: 32-54). Böylelikle Foucault'nun belirttiği bahçe, tiyatro, kafeler, sinema, ibadet yerlerinin neredeyse çoğunluğunun *Palais Royal*'de bulunması, Hetherington'un heterotopya yaklaşımını olduğu gibi benimsediğini gösterir. Nitekim şimdi ve buradalığın deneyim mevkilerini kapsarlar. Ancak heterotopya Foucault'da açık bir direnme alanı olarak görülmezken Hetherington'da, açık bir

ifadeyle, direnişten ziyade kamusal alanın düzenlenmesine dönük bir çaba olarak görülür. Bir anlamda heterotopyanın, hetera*t*opyayla birlikteliğini olanaklı kılar. Ancak Foucault'da "çıkık" olarak işlev gören heterotopya, düzenin sağlanmasından yana, ona karşı bir alternatife dönüşür. Nitekim Lefebvre'nin homojen izotopilere karşı olarak gördüğü heterotopiler, bir alternatif olma fikrini ancak böyle bir karşıtlıktan kurabilir. Bu nedenle sosyal düzenlemenin sağlanması, daha sonra heterotopyaların ortak uzama dâhil olmasını da gerektirebilir. Buna göre heterotopyanın eksik, tamamlanmamış ve bağlantı noktası olarak tasarlanması; alternatif yerlerin her zaman olanaklı olmasını sağlar. Bu da tasarlanan ile algılanan arasında bir köprüyle sağlanabilir. Bunun uzandığı nokta, Hetherington'un modernitesine karşın, Soja'nın üçüncüluzam[thirdspace] dediği heterotopyanın postmodern mekânıdır.

Soja, Foucault'nun heterotopya kavramını beşeri coğrafya çalışmalarında yeni yaklaşımlar geliştirmek adına tartışır ki, bunu özellikle *thirdspace* kavramı ekseninde yapar. *Üçüncüluzam'*ın teorik ve pratik karşılığına aynı zamanda "başkalığın jeotarihi" de denilebilir (Soja, 1996: 154). Soja'nın heterotopoloji okuması, postmodern bir tür eksenindedir. Burada bir merkez yoksunluğu olduğundan, başka yerler, ilişkisel bir biçimde birbirine bağlanırlar. Bu da mekânın "tekil mevkilerin okunması" biçimindedir (Johnson, 1996b). *Üçüncüluzam*, yukarıda da değinildiği gibi, gerçek ile muhayyel arasında kalan üçüncü yoldur. Niteliksel karşılığı gerçek-muhayyel yerlerdir. Nitekim Foucault'nun edebi/literal [hetera*t*opya] ile heterotopya[mimari/kentsel] ayrımı yalnızca bir kavram altında toparlandığı için *üçüncüluzam'*ın tanımlanması için uygundur. Burada Lefebvre'ün de büyük katkısı olmasına rağmen Soja'nın *üçüncüluzam* formülasyonu büyük oranda Foucault'nun heterotopoloji düşüncesine yaslanır. Çünkü gerek feminist kuram gerekse de postkolonyal

çalışmalar olsun, ana eksenin Foucaultcu yaklaşım olduğu görülür. Bu nedenle esas alınan eksen, *üçüncüluzam'*ın heterotopolojisidir. Ancak Soja, Foucault'nun heterotopolojilerini "faydasız, tamamlanmamış, tutarsız, uyumsuz" (Soja, 1996: 162) olarak görür. Daha ziyade dar anlamıyla "özel mikro coğrafyalar, yakıngörüşlü ve yakın-mevkili yerler, sapma ve aldatıcı apolitik yerlere" yoğunlaştığını ifade eder. Ancak heterotopolojiler, "başkalığın jeocoğrafyaları ve farklı mekânların içinde, *üçüncüluzam* yolculuğu için önemli bir başlangıçtır" (Soja, 1996: 162). Burada gözden kaçırılmaması gereken nokta, Foucault'nun doğrudan mekâna dair bir formülasyona sahip olmamasıdır. Belki de dışarı düşüncesinin dayandırılabileceği yer, bu ilişkinin bilgi-iktidar dolayımında tartışılmasıdır. Bu anlamda Foucault'nun heterotopyaya dair bir formülasyon geliştirmekten ziyade heterotopolojiyi önermesi, yine de tutarlı bir müdahale olarak düşünülebilir. Çünkü birtakım mekânlar işaret edilerek sunulurken onu formüle edebilecek fikriyat önerilmiyorsa, o zaman bu mekânların sınırlı, eksik ve kendi içerisinde kapalı olduğu söylenebilir. Buna göre yapılması gereken, çokluğu bir demet gibi içinde barındıran heterotopoloji ekseninde, heterotopik olan yerlerin/noktaların/mevkilerinin izinin sürülmesi olmalıdır. Bu da uzamsal düşünme ve düşünmenin uzamsallığı bağlamında tartışılmalıdır. Nitekim bu *thirdspace*'e de uygundur. Böylelikle Foucault'nun bize önerdiği heterotopyaların yerine, onlara alternatif olabilen tekilleri önermek istiyorum. Bu da, yukarıda değinildiği gibi, heterotopyaları mimari özellikleri ile gerçek anlamları çerçevesinde düşünmeyi gerektirir. Ancak mimari biçimleri, etik ve politik bir düşünmeyi çağırır niteliktedir. Bu tekil yerler, Artaud tiyatrosu, sömürgeciliğin mekânı, mezarlığın anıtlaştırılması [soykırım müzesi örneği], kuir mekân ve karnavalesk uzamdır. Bunlara başka yerler yerine başkalaşım yerleri denilmesi daha uygun olabilir.

4.2.1. Aynadan Yansıyanlar: Başka Tekil Mekânlar

Ayna, fiziksel gerçekliği olduğu gibi metafiziksel anlama da sahip olan nadir araçlardandır. Bunun için Foucault, gerek tabloların [Las Meninas, Bardaki Kadın, Magritte'nin tabloları] gerekse de heterotopyanın [ütopya olarak da gördüğü gibi] yorumlanmasını, ayna dolayımında yorumlar. Peki niçin ayna metaforu kullanılmaktadır? Bu, öznenin mutlaklığı ile temsilin etkisinin azaldığı bir durumdur. Çünkü ayna, her zaman yanılsamalı bir benlik ve görüntü sunar. Bunun için "Rameau'nun Yeğeni" örneğinde görüldüğü gibi, ikiye bölünmüş bir benliğin farklı yönlerde işleyen yaşamsal uzamları gösterilir (Diderot: 2013). Bu anlamda aynaya bakan ile onun gördüğü arasında olma ve olmama hâli söz konusudur. Çünkü aynanın yansıttığı, Rönesans *Epistemes*i'nde görüldüğü gibi, dünyanın bilgisi değildir. Nitekim bunun için "Pamuk Prenses ve Yedi Cüceler"de, kraliçenin "ayna ayna söyle bana var mı benden daha güzeli?" sorusu, aynanın işlevini, mekân sorunsalı ile bağlantılı olarak ortaya koyar. Çünkü ayna, o anda bakan ile orada olmayan geçmiş ya da gerçeklik arasındaki yarıktır. Bunun için aynanın gösterdiği, Alice [Harikalar Ülkesinde] için dünyayı yorumlama biçimlerinin çokluğunu işaret ederken, alternatif bir yaşamın olanaklılığını gösterir. Buna göre Foucault'nun başka mekânları [heterotopya] aynasından yansıyanlara karşın orada olmayan ama gerçekliği inkâr edilemez gerçek tekillikler söz konusudur. Bunlar *başkalaşım uzamı* olarak belirlenebilir. Bunların, heterotopyaların ikizleri olarak ortaya konulması gerekir. Buna göre heterotopyanın çoklu okumaya tâbi tutulması ve açılması, gerek nominal gerekse de benzerlik biçiminde düşünülmelidir.

Foucault'nun *yan yanalık* ilkesine dayanan, farklı mimari boyutları bir arada tutan tiyatronun ikizi, nitekim başlıkta ilham alınan yer de burasıdır,

Antonin Artaud'nun Batı geleneğine yaslanan, konuşmayı esas alan, temsili tiyatroya karşın "vahşet tiyatrosu"dur. Artaud vahşeti, tiyatrosunun yeni dilini[bitimsiz sahne diline sahip olan dil] oluşturmak adına önerir. Burada 'vahşet', pozitif anlamda işlenmiş olup, "totalin biçimsizliğine karşı sözcüklerin anlamlarını belli bir kıvraklıkla yeniden içeriklendirme" biçiminde estetik bir kaygı taşır. Buna göre Artaud'da vahşet "yaşama iştahı, kozmik sertlik ve amansız gereklilik; karanlıkları yitip bitiren yaşam kasırgasının bilinirci anlamında, kaçınılmaz gerekliliğiyle yaşamı işleten acısı anlamında yani iyi olan şeyin istenildiği kötülüğünse sürekli olduğu üzerine yoğunlaşır" (Artaud, 2009: 93). Artaud'nun Batı dışı ve modernlik karşıtı tiyatrosu, "büyük eserlerin tahakkümü" yerine "canlı ve uzamı kullanan anlatıma" önem verir (Artaud, 2009: 81). Bu da "kesin ve kutsal kabul edilmiş metinlere dönmek yerine, tiyatronun metne bağlılığını kırmak" ve buna uygun yeni bir dil kurmaktır. Bunun için teknikten seyirciye dek "jest, söz ve anlatım metafiziği"nden sıyırmak için tiyatro uzamı dönüştürülür. Bir taraftan vahşet tiyatrosunu önerirken diğer taraftan *başka tiyatro* örneği olarak Bali Tiyatrosu'nu sunar. Buna göre bu tiyatro, saf tiyatro düşüncesini sınırsız bir kesinlikle gerçekleştirir. Gerek tasarlama gerekse de sahneye uygulama yani "her şey sahnede nesneleşme ve derecesiyle varlık ve değer kazanır. Burada dışlanan sözcükler yerine "jestin ve sesin yeni bir kullanımı" ile ortaya çıkan "sahne yapıntılarının bolluğu" ve başka bir düşünmenin karmaşıklığı söz konusudur. Buna göre:

> ağaç dalları devinimlerinde, boş sandıklara vurularak çıkarılan seslerde, makine sesini andıran gıcırtılarda, kuklaların danslarında şaşırtıcı olan şey, jestlerin, davranışların, boşluğa atılan çığlıkların labirentleri arasında, sahnede hiç görsel boş uzam bırakmayan dönüşüm ve dalgalanmalar arasında, temel maddesi artık sözcükler değil de göstergeler olan fiziksel bir yeni dilin anlamının ortaya çıkmasıdır. Oyuncular, geometrik biçimli giysileriyle canlı hiyeroglifleri andırırlar. Giysilerinin

> biçimi bile, bedenin eksenini değiştirerek, kendinden geçme ve sürekli savaş durumunda olan bu savaşçı rolündeki oyuncuların giysileri yanında, ikinci giysiler yaratır (Artaud, 2009: 50).

Oyunun uzamı ile arkaik olanın bir aradalığı bir dekor gibi işlenir. Bu "tinsel mimari"de "her şey büyüleyici ve matematiksel bit titizlikle hesaplanmıştır. Hiçbir şey raslantıya ve bireysel girişime bırakılmamıştır" (Artaud, 2009: 53). Kısaca "Bali tiyatrosu, metnin yazarından ziyade sahneye koyucuyu" yani uzamsallaştıranı öne çıkarır. "Her hareket uzamda iz bırakır, her şeyi saf tiyatro izlekleriyle sunar ki bu izleklerdeki denge, sahne uyarlamasıyla olur". Bunun yanında "sahnenin kuruluşunda doğa esas alınırken, moleküller biçiminde, kaostan sıyrılmak bir jestle sağlanır" (Artaud, 2009: 59-60). Böylelikle heterotopik bir uzam olarak Bali tiyatrosu, bedenin esas alındığı bir aradalığı önerir. Arkaik olanı işleyen, temsili bir uzamdan uzak, her yerde yapılabilen ve kanonik olmayan heterotopik bir tiyatrodur. Buna paralel olarak Augusto Boal'ın "Ezilenlerin Tiyatrosu" adını verdiği, seyircinin tekrar oynamaya başladığı, duvarların yıkıldığı tiyatrodur. Bunlar "Görünmez Tiyatro", "Forum Tiyatrosu", "İmge Tiyatrosu" gibidir. Bir diğer özelliği karakterler ile oyuncular arasındaki mülkiyet ilişkisini ortadan kaldıran "Joker Sistemi"dir (Boal, 2011: 108). Nitekim Boal, Sao Paulo Arena Tiyatrosu'nu örnek göstererek üzerinde yoğunlaştığı nokta, tiyatrodan farklı olarak, mutlak anlamda politikliğin uzamıdır. Bu da çokluğun [halkın] teatral uzamsallığıdır. Böylelikle Boal'ın tiyatrosu, heterotopik bir uzamsallığa sahiptir.

Heterotopolojinin *süreklilik* ilkesine göre işleyen mezarlık ile *zamansallık* ilkesine göre konumlanan ve heterokronin mekânı olan müze arasındaki heterotopik yer imi, bellekle bağlantılı olmak üzere bir araya getirilebilir[Formülü, mezarlığın müzeyle temsil edilmesi]. *Süreklilik*, kırılma

biçiminde işlerken *zamansallık* sonsuza uzanır. Her ikisi de etik bir sorumluluğa çağıran yerlerdir. Buna göre mezarlık, ayna etkisiyle orada olmayan ölüleri oradaymışçasına müzenin yüzeyinde yansıtır. Müzenin zamansallığı, anıtlaştırılan yaşamları sonsuza taşır. Buna göre özellikle soykırım anıtları, başta olmak üzere, belleği canlı tutan tanıklığın noktalar olup heterotopyanın ikizidirler yani heterotopiktirler. Hem geçmişi donduran hem de ölüleri hatırlatan bir heterokronidir. Bunun için özellikle I. Dünya Savaşı'ndan sonra ağırlıklı olarak Yahudiler'in soykırımının anıtsallaştırılması Auschwitz başta olmak üzere toplama kamplarından dönüştürülen müzeler; Yad Vaşem Soykırım Müzesi[İsrail]; İspanya'nın Port-Bou kıyısında Benjamin'in intihar ettiği yerdeki sembolik anıt [içinden ya da yukarıdan bakıldığında denizin ve gökyüzünün maviliği görünür] gibi mimari yerler başta olmak üzere, bu özelliğe sahip olan tüm anıtlar[90] heterotopik özelliklere sahiptir. Bunlardan özellikle "Berlin Müzesi-Yahudi Müzesi", -ki Alman ve Yahudi kültürleri arasındaki bozulan ilişkiye form kazandırma amaçlanır- (Heynen, 2011: 273) zikzaklı yapısıyla "Çizgiler Arasında" adını alır. Buna göre iki düşünme çizgisi olan iki yapısal çizgiye gönderme yapar. Birisi "pek çok parçalara kırılmış düz; diğeri ise, belirsiz şekilde devam eden yılankavi bir çizgidir. Her ikisi de sadece tekrar ayrılmak üzere birbiriyle bir diyaloga girişir". Buradaki ilişki, "binanın

[90] Bununla ilgili Slavoj Zizek'in "Mimari Paralaks" metni, birçok örnek verir. Bunun dışında mekânın düzenlenme biçimlerinden olan örneklerden biri de şöyledir: "Kuzey Kore'yi Güney'den ayıran askersizleştirilmiş bölgenin güney yakasında Güney Koreliler eşsiz bir ziyaret alanı inşa ettiler: Ön tarafında Kuzey'e bakan, ekran benzeri geniş bir penceresi bulunan bir tiyatro binası. İnsanların yerlerine oturarak pencereden bakarak izledikleri gösteri gerçekliğin kendisidir [ya da daha ziyade bir tür "gerçeğin çölü"dür]. Duvarlarla kuşatılmış, çorak askersiz bölge, v.b., ve ötede, Kuzey Kore'nin anlık görüntüsü. Adeta bu kurmacaya uyum sağlamak için, bu tiyatronun önüne güzel atları olan tamamen sahte örnek bir köy inşa etti Kuzey Kore; akşamları evlerin hepsinde ışıklar aynı anda yanıyor, insanlara güzel kıyafetler veriliyor ve her akşam yürüyüşe çıkmaya zorlanıyor insanlar…çorak bir bölge, fantazmatik bir konuma sahip oluyor, yalnızca çerçevelenmiş olmakla bir gösteri haline getiriliyor (Zizek, 2011: 54-5)

temel yapısını tarif eden boşluklar ve çizgilerdir" (Heynen, 2011: 275). Buna [Liebeskind] göre bu tasarımın dört ana teması vardır. Bunlar:

> İlki, reddedilmiş bir kültürün bazı ünlü temsilcilerinin adreslerini şehrin eski haritaları üzerinde işaretlediği sırada aklına gelmiş: Benjamin, Celan v.d. Ortaya çıkan ağ –Berlin'in sathında işaretlenmiş görünmez bir ilişkiler matrisi- bir Davud Yıldızı şeklinde. İkinci tema, Arnold Schoenberg'in müziğiyle ve özellikle de onun *Moses und Aaron* operasıyla ilgili. Opera, Musa'ya ilham yoluyla bildirilen tahayyül edilemez hakikat ile Harun'un bu mutlak hakikati, kolaylıkla özümsenebilecek imgelere dönüştürmesi arasındaki zorlu ilişkiyi ele alıyor. Üçüncü tema, Berlin'den sınır dışı edilen Yahudilerin adlarıyla birlikte *Gedenkbuch* [Hatıra Defteri] tur. Çıplak maddiyatıyla, bir telefon rehberi kadar kalın olan bu kitabın iki cildi, Holocaust'un gerçek etkisine yönelik son derece zorlayıcı bir tanıklık oluşturuyor –adlar, doğum tarihleri ve tahmini ölüm tarihleri ve ölüm yerlerinden oluşan sonsuz bir liste. Dördüncü tema ise Benjamin'in Einbahnstrasse'si [Tek Yönlü Sokak] var. (Heynen, 2011: 277)

Liebenskind, "binanın mimari deneyiminin katiyen belirgin olarak adlandırılamayacağı"nı ifade eder. Çünkü "ışığın etkisi, farklı mekân formlarının bolluğu, eğimli zeminin yarattığı fiziksel izlenim ve binanın zikzak izi, tek bir çeşit yoruma tâbi" tutulamaz. Diğer nokta, "boşlukların aşırı belirlenmiş karakteri" olup bunların aynı zamanda "ortadan kaldırılan Yahudilere gönderme" yapar. Yani bunlar "Berlin'in kimliği –duvarın ve Holocaust'un kimliğinin- temelinde yer alan boşluklara, her kültürün temelsizliğiyle yüzleşmeye ve diğer her şeyi tarifsizce kapsayan sessizliğe (Heynen, 2011: 282) göndermede bulunur. Böylelikle birden fazla var-olmayanı [reddedilmiş kültürün temsilcilerinin adresleri, Schoenberg'in müziği ile *Moses und Aaron* operası, tanıklığı oluşturan isimler ve Benjamin] boşluklar, çizgiler ve yüzeylerle gösteren bu müze; geometrik bir sonsuzlukla birlikte sayılamayan çoklukları/adları/yaşam öyküleri bu yüzeyde canlandırır. Bu heterotopik yerin amacı, yüzleşme sağlayarak etik

sorumluluğu çağırır. Böylelikle radikal ötekiliği işaret eden müze ve anıt, mekânın etik ve politik izini geleceğe taşır. Yani *süreklilik* ve *zamansallık* ilkeleri anıt ve müze ile birbirinin içine girerek sonsuza uzanır.

Heterotopolojinin *düzensiz düzenlilik* ilkesine göre formüle edilen [ödüllendirmenin heterotopyası] koloni ile [illüzyon heterotopyası] olan genelevin ikizleri; sömürgenin "huzursuz mekânları" (Pile, 2003: 260) ile kuir [queer] mekânlardır. Buna göre Foucault'da delilerin toplandığı Gheel köyü ile Cizvit rahiplerinin Paraguay'da inşâ ettiği koloniler, pozitif deneyimlerle yüklü yerler olarak tasvir edilir. Ancak Foucault'nun kaçındığı nokta, " İngilizlerin Kuzey Amerika'da kurdukları" ve diğer sömürgecilik hareketleri "bir tarafa" onulmasıdır. Ancak postkolonyal okuma biçimi başka şekillerde işler. Buna göre [heter*a*topyanın bağlantılandırıldığı nokta olması dolayısıyla] sömürgecilik sonrası düşünmenin uzamsallığı, heterotopik bir niteliğe sahip olur. Bu, öncelikle sömürgenin kartografyasıyla ilgilidir. Foucault'nun kolonisine karşın Franz Fanon'un eşitsiz ve "huzursuz" sömürgesi söz konusudur. Fanon, sömürge dünyasını "ayrım çizgisi, sınır, polis kulübeleri ve karakollar" ile ayırır. Buna göre "sömürgenin muhatabı, sömürücünün ve baskı rejiminin sözcüsü jandarma ya da askerdir". Dili şiddettir. Bu dil, eve ve sömürülenin kafasına yerleştirilir. Sömürge ile sömüren arasında bölge farkı vardır. Sömürgecinin kenti, taş ve demirden yapılmış sağlam bir kenttir. Aydınlık olup yolları asfalttır. Sömürgecinin ayakları görülmez çünkü mesafe vardır. Ayrıca "sömürgecinin kenti iyi beslenilen, tembel bir kenttir" ve de "beyaz insanların, yabancıların kentidir". Buna karşın sömürgenin kenti, "kötü insanların yaşadığı", "kötü ünü olan", "nerede ve nasıl doğduğunun ve öldüğünün" bir önemi yoktur. "Sıkış tepiş bir dünyadır", "kulübeleri birbirlerinin üzerine inşâ edilmiştir", "diz çökmüş, çamurlu, aç" gibidir (Fanon, 2001: 36). Burada dünyanın iki farklı biçimde bölündüğü,

birbiriyle temasa girmeyecek biçimde ayrıldığı ve birbirine karşıt olduğu görülür. Bunlardan, sömürgecinin kenti [Cizvitlerden farklı olarak] sömürgenin uzamı içinde bir heterotopya olarak görülmekten ziyade sömürgecilik savaşımından sonra, postkolonyal bir tarzda, kurulan ilişkilerin [her türlü kamusallık, metin, beden gibi] uzamsallığı söz konusudur. Buna göre sömürgenin mekânı politikse, sömürge-sonrasının[postkolonyal] mekânı da aynı düzeydedir. Çünkü coğrafya, bir mutlaklıktan ziyade insanlar arasında kurulan bir şeydir. Mevkiler, bölgeler, mekânlar, koloniler, uluslar, dünya doğal ölçüler değil ancak birey, grup ve halkların iktidar ilişkileri arasında üretilir (Pile, 2003: 273). Bu ilişkiler çerçevesinde postkolonyal uzamsallık; dekolonyal [Fanon], hybridlik [Bhabha] ve maduniyet [Spivak] dolayımında Başka'nın radikalliğini gösteren *thirdspace* olarak yorumlanabilir. Bu da Başka'nın heterotopik biçimde örgütlendiği uzamsallığıdır. Böylece Foucault'nun kolonisinin ikizi Fanon'undan sonra ortaya çıkan postkolonyal gerçekliğin [yaşam alanları, literatür ve beden] uzamıdır.

Heterotopyanın diğer ikizi geneleve karşı kuir [queer] mekândır. Bu da arzunun yoğunlaştığı ve kimliğin tanımlanmadığı ve sürekli bir biçimde üretildiği yer[ler]dir. Politik bir kavram olan kuir, post-yapısalcılık, gay, lezbiyen ve feminist düşünce ve aktivizminin buluşmasıdır. Kuir, "yalnızca cinsel pratiklerle [bi-, homo ya da hetero] sarmalanan değil ancak ataerkil, otoriter ve heteroseksüelliği zorunlu kılan iktidar yapılarına karşı, öznelliğin kurulması için, sapma olup kimliğin bir niteliğidir". Aynı zamanda "tarihsel heteroseksüel erilliğin yapısökümü" anlamına gelir (Âsdam, 2014). Bu anlamda kuir, "bir kaçış çizgisi", "minör-oluş" ve "yan taraftaki oda olmaktır" [Deleuze ve Guattari]. Bu, mücadeleden kaçmaktan ziyade oldukça karşı olmaktır. Daha ziyade mücadele noktalarını arama projesidir. Sapma heterotopyalarından ziyade kriz heterotopyalarına doğru yönelmedir. Kaçışı yönetme yani hukukun hücresinden

kaçmayı yönetmektir. Buna göre kaçış uzamı, kuir uzamı olmaktadır. Böylelikle bu uzam, "cinselliğin iktidar katmanlarına ve onun yatırımları olan tüm sosyal, kamusal ve kişisel uzamlara karşı olduğundan heterotopiktir" (Âsdam, 2014). Bunun için verilmesi gereken örneklerden biri, Gleen Ligon'un *Twin* [İkiz] adlı çalışmasıdır. Burada bir yatak ve uzantısı bulunmaktadır. Uzantısı altta, yatak üsttedir. Uzantısının üzerinde birtakım erotik ve pornografik dergiler bulunmaktadır. Yatak ve onun uzantısının karakteri, "temsili, yüzeyinden daha açık" olmasıdır. Bu açıklık, ailenin temsili erkek çocuğunun bir hayalet dolayımında uyum sağlamasına neden olur. Bu çalışma iki kat heterotopiktir. Hem "homoseksüel cinselliğin odası hem de aile mimarisi dolayımında heterotopiktir. Bir taraftan kuir uzamın artikülasyonları ve etkinleşmesi" söz konusu iken diğer taraftan "heterotopik başka katmanlar olarak homoseksüel cinselliğin ergen odasıdır" (Âsdam, 2014). Böylelikle bu örnek çerçevesinde, kuir yerlerin özelliği birer ihlal alanları olmalarıdır. Çünkü Foucault'nun dilin uzamı ile ev düzeninin birleştiği; cinselliğin düzenini sağlayan yatağın korunması ve kutsanması ile mastürbasyonun denetimi, bununla tepetaklak edilir. Böylelikle Foucault'nun "Viktoryen burjuvazinin tekdüze gecesi", "cinselliğin titizce kapatıldığı", cinselliğin "yeni bir mekâna taşındığı", cinsellik konusunda çenelerin kapandığı ve "meşru ve döl veren çiftin borusu"nun ötmeye başladığı uzamda, "resmen tanınan", "fayda ve verim getiren tek bir mekân vardır: o da ana babanın yatak odasıdır" (Foucault, 2010: 12) saptamasıyla kamusal düzenin sağlanması ile cinsellik rejimi arasındaki dolaylı ilişki, kuir mekânla birlikte ters yüz edilir. Bu durum evi, yatağı, kentin uzamını doğrudan bozan ve huzursuz eden bir niteliğe sahiptir. Özellikle anormal uzam olarak kabul edilen ve etiketlemeye maruz kalan Castro Sokağı Gettosu, buna örnek olarak gösterilebilir. Burası bir "sığınak olarak kullanılırken öznelliğe dair birçok deneyime de olanak sağlar" (Faubion, 2008:

36-8). Sonuç olarak kuir uzamı, hazzın uzamını kimlik dolayımında yeniden kurar. Böylelikle arzuların yoğunlaşması, verili ve belirlenmiş kimlikleri tepetaklak ederek başka yerlerin yani heterotopik yerlerin oluşmasını sağlar. Bu, karnavalesk mekânın ve grotesk bedenin olanağını da oluşturur. Buna göre *düzensiz düzenliliğe* karşı karnavalesk uzam ile *düzensizlik rejimini* oluşur. Bu baskın, kitlesel ve genel geçer kurallara ve bunların taşıdığı kimliklere karşı bunları geçersiz kılan bir rejimdir. Foucault'nun heterotopyasında zamansallığın değişkenliğine göre olan panayır, fuar, dinlenme yerleri ve tatil köyleri gibi yerler, *bedenlerin Pazar günlerinin uzamı*dır. Ancak buna karşın kolektif bedeni oluşturan ve tekil bedenleri bunun içinde harekete geçiren karnavaleskin uzamı [Bakhtinci] aynı zamanda kapanmayan bedenlerin heterotopik yerleridir. Buna göre karnaval zamanında hiyerarşik ilişkiler kaldırılır. "Karnavalın dilinin tüm biçim ve simgeleri değişim ve yenilenme pathosuyla, egemen hakikate ve iktidara karşı neşeli görelilik bilinciyle yüklüdür". Bu da, 'tersinelik', 'tersyüz', 'içidışına' mantığına uygun olarak "yukarı ile aşağının [tekerlek] yüz ile kıçın durmaksızın yer değiştirmesi mantığı çeşitli türden parodi ve travesti, alçaltma, profanlaştırma, şakalı alçaltma ve abartmalar karnaval diline özgüdür" (Bakhtin, 2016: 20). Buna göre karnaval gülmecesi iddialıdır. Çünkü kamusaldır, evrenseldir ve ikirciklidir [hem sevinç dolu hem alaycı]. Karnavaldaki beden ise, grotesktir. Grotesk beden imgesi, iki bedeni bir arada gösterir; doğan-ölen, gebe kalan-doğuran şeklindedir. Tek bir bedenden başka bir beden çıkar (Bakhtin, 2016: 36). Grotesk beden, "olmakta olan bedendir. Hiçbir zaman hazır, tamamlanmış değildir: hep yapılmaktadır, yaratılmaktadır ve kendisi başka bir bedeni yapar ve yaratır. Bu beden dünyayı yutar ve kendi de dünya tarafından yutulur" (Bakhtin, 2016: 20). Karnaval meselesi geçmişten günümüze uzanan bir tarihe sahiptir. Bunun fikrini formülleştiren Nietzsche, "coşkunsal, taşkınsal" özelliğiyle Dionysosçuluğu öne

sürerek, mekânın düzenini sürekli ihlal eden uzamsal uğrakların olanaklılığını formüle eder. Buna göre bu tür etkinlik ya da oyunlarda hiyerarşik bariyerler ve ayrımlar, âdet[91] ve normlar, zaman ve mekânın resmi düzenlemeleri kısaca bütün politik zorlamalar kesintiye uğrar. Kısa bir süreliğine kurulu düzen, kolektif bir ruh içindeki çözünmüş benlik ve özgürlük uzamı tarafından yer değiştirir (Johnson, 2006: 83). Buna göre Çin Ansiklopedisi'ne karşı gülüşünün ardında, ironiyle kalıpları dağıtan, sınıflandırmayı olanaksız kılan ve bedenlerin uzamıyla çokluğu üretme vardır. Kısaca iktidarın ürettiği bireysel, bencil ve üzerine kapanan bedeninin formülü olan "bedensel kanon"un (Bakhtin, 2016: 354) dışına taşma, bedeni başka biçimlerde ifade etme, bedende farklı kimliklerin yaşamasını sağlama ve sürekli bedenleşme biçimindedir. Bunun yanında karnavalesk uzam panayır, fuar, dinlenme yerleri ve tatil köyleri gibi yerlerden ziyade ekotopya köyleri başta olmak üzere başka bedenleri bir araya getiren politik olanı sürdüren heterotopik yerlerdir. Böylece Foucault'cu söylemin 'dışarı'sında, *başka bir mekân fikrinin olanağını* arama, bu tekil ikizlerle anlaşılır. Böylelikle disiplin ve kontrolden kaçma yerleri olduğu gibi prekaryos karaktere de sahipler. Politik özellikleri olabileceği gibi radikal açıklığın ve sınırsız ilişkilenmenin olanağını da sunabilir. Bu anlamda heterotopya, bir taraftan da melezliğin mekânıdır.

Sonuç olarak Foucault'nun başka mekânlarına karşı başkalaşım mekânları önerisinin dayanağı, mevcut düzenin dışına taşmayı arzulayan beden[ler]dir. Yani yaşamın çoğaltılmasındaki ısrardır. İktidarın denetiminde bir araç olarak formüle

[91] "Costume" kelimesi hem dekor ve kıyafet hem de âdet, gelenek anlamına gelir. Bunun için verilebilecek örnek flaneur'dür. Giyim kuşamıyla içinden geldiği tarihselliği taşır. Modern kent yaşamıyla bu kaybolur. Kalabalıkların uzamındaki flaneurün bir heterotopya uzamına sahip olduğu söylenebilir. Kalabalıkların uzamında bulur ancak onların zamanını deneyimlemez. Bunun için özellikle Charles Baudelaire'in, *Modern Hayatın Ressamı,* çev. Ali Berktay, İstanbul: İletişim, 2011 ile Walter Benjamin'in *Pasajlar*, çev. Ahmet Cemal, İstanbul: YKY., 2012 çalışmalarında ayrıntılı bir biçimde işlenmektedir.

edilen beden, bu ilişkiye karşı iki şekilde tepki verir. İlkin, belirlenmiş kimliğe karşı bir sınır rolü biçiminde olur. Örneğin Herculine Barbin'nın farklı deneyimlerinin uzamsallığı. Diğeri, toplumsal düzenin belirlemesine karşın hem kendisiyle hem de içinde olduğu mekânın dolayımında çoklu *ortam*ların uzamsallığıdır. Burada açığa çıkan temel moment, 'yoğunlaşma' olmalıdır. Bu yoğunlaşma bedende, toplulukta, yaşam alanlarında kısaca yaşamı çeşitlendiren ve örgütleyen biyopolitik tüm mecralarda karşılık bulur. Böylelikle bu mecralarla açığa çıkan heterotopik etki; yaşam arzusunun yoğunlaştığı alanların örgütlenmesi ve yaşamsal *ortam*ların güçlendirilmesini sağlayan bir uzamsallığa kavuşur. Buna göre yaşamın güçlendirilmesi için *ortam*ların heterotopikleştirilmesi, yaşamın sapmalar yoluyla örgütlenmesine bağlıdır. Böyle bir durumda heterotopya delik, açılma, yenilik, direnmeye giden yolları çoğaltan açıklık kısaca çoklu alanlar ve yollar olarak formüle edilmelidir. Bu formül, yaşamın *dışarıdalığı* biçiminde işlerken heterotopik yerler olarak *organsız mekân*da çeşitlenirler. Bu nedenle heterotopyanın geldiği nokta, başlangıç noktası olan dokuya dair biyolojik tanımında düğümlenir ki o da "parçanın ya da organın anomalik pozisyonu/malpozisyon", "dokuda normal olmayan parça", "çıkık" gibidir. Bu durumda heterotopik yerlerin olanaklılığını sağlayan güdü; türü, bedeni, nüfusu[92] süreklileştiren ve çeşitlendiren yaşam kavramıdır. Kısaca heterotopik yerler, *Foucault'ya rağmen düşünme pratiği,* yaşama yoğunlaşmanın çoklu uzamsallığı biçiminde okunabilir. Bu nedenle heterotopyanın, heterotopoloji okumaları ekseninde, üçüncü bir taraftan yorumlanması biçiminde olacaktır. O da heterotopyanın biyoloji/medikal söylemindeki karşılığına yaslanmak suretiyle

[92] Yukarıda Foucault çağımızda "yer ya da mevki meselesinin demografi terimleri" ile öne çıktığını ifade eder. Bu, "yakınlık ilişkilerinin, insani ilişkilerin depolama, dolaşım, saptama ve sınıflandırmalarla" etkili olduğunu gösterir. Böylelikle "mekânın mevkilendirme biçiminde sunulduğu" bir tercih durumunun ifadesi "kaygının, zamandan ziyade, mekânda bölüşülen unsurlar arasında mümkün olan dağılım oyunlarından biri" olduğunu gösterir (Foucault, 2011c: 293).

yaşamın çoklu '*ortam*'ları ve onların çoğaltılmasıdır. Bu, iktidar ilişkilerine karşı heterotopik çoklukların uzamsallığıdır. Böylelikle mekânın düzenlenme biçimleri; yaşam, beden, *ortam* ve çokluğun birlikte örülmesidir. Formülü ise şudur: *iktidarın olduğu yerde heterotopik yerler* ya da *heterotopik ortamlar vardır.*

4.2.2. Heterotopik Çoklu *Ortam*lar ve Yaşamın Haritalandırılması

Foucault'nun "Söylemin Düzeni" adını verdiği konuşmasında [College de France'a başlarken vereceği derslerin açılış konuşması] göze çarpan bazı noktalar vardır. Bunlardan birincisi, arkeoloji ile jeneoloji aralığında bir metin olması; diğeri ise, Canguilhem etkisinin ifade edilmesidir[93]. Buna göre "bugün yapmak zorunda olduğum konuşmada ve burada belki yıllarca yapacağım konuşmalarda [College de France Dersleri], hiç kimseye sezdirmeden eriyip gitmeyi dilerdim" ifadesiyle, dilin uzamı içinde sözün onu sarmalamasını; konuşma sırasında "kimliği bulunmayan bir sesin epey önce söze başlamış olduğunu fark edivermesi"ni bir başlangıca gereksinim duymaksızın "söylemin kendisinden kaynaklanacağı yerde, uzayıp gidişinin raslantısallığında, zayıf bir boşluk" olarak son bulmasını ifade eder[94] (Foucault, 1995: 9). Bununla heterotopyaya bir

[93] Foucault'nun normal/anormal, sapma, epistemik kopuşlar, canavar, ucube, *ortam,* biyolojik süreçsellik ve iktidarın buna uygun olarak işlemesi gibi konularda hatta neredeyse çalışma güzergahının altında Canguilhem'in etkisi görülür. Bunun için "Söylemin Düzeni"nde "…Bay Canguilhem…buluşların tarihçesi, ya da bilime belirsiz yaradılışı veya dışsal etkileri yönünden yaklaşan düşünce ve kanaatlerin betimlemesi olarak ele alınamayacağını ama bilim tarihinin, kuramsal modellerin ve kavramsal araçların aynı zamanda tutarlı ve değiştirilebilir bir bütünü gibi işlenebileceğini, işlenmesi gerektiğini anlamış olmamı ona borçluyum" (Foucault, 1995: 36) biçiminde bir atıf yapar. Bunun yanında iktidar kavramının içkinliği ve ilişkiselliğinin kaynağında bu hattın olduğu söylenebilir. Foucault, Georges Dumézil ile Jean Hyppolite'den de etkilendiği ifade eder.

[94] Foucault söze başladıktan sonra konuşmanın bitiminde "benden önce söze başlamasını, beni taşımasını, beni konuşmaya çağırmasını ve benim kendi söylemimin içine yerleşmesini dilemiş olduğum sesin hangisi olduğunu çok iyi biliyorum" (Foucault, 1995: 39) derken işaret ettiği kişi,

müdahale ve onu başka bir güzergaha yöneltme biçiminde işleyen bir okuma yapılacaktır. Buna göre iktidarın [jeneolojik] tartışma hattı içinde belirdiği yol, Foucault'nun içinde erimeyi arzuladığı, iktidar meselesinin başka biçimlerde okunma denemesidir. Bu, Foucault'nun söylediklerinin, onun tarafından söylenmemiş olduğunu varsayar. Buna göre söylem ve iktidar süreçleri, boşlukla bir araya getirilmeye çalışıldığında "kim konuşuyor" ve "iktidar nerededir" sorularına verilebilecek karşılık; bedenler konuşuyor. Bedenler adına kim konuşuyor peki? 'Bir kadavra açın' diyen Bichat, organın işleviyle Cuvier, yaşam *ortam*ını formüle eden Canguilhem ve de köken arayışında bulunan jeneolojiyi esas alan Nietzsche konuşuyor.

Foucault'nun kavramları *tarihsel a priori'*ye göre okuması ve buna göre sorunsallaştırması, Canguilheim'in süreksizlikleri ve kopuşları, kavramın yaşamla olan ilişkisine göre şekillenir. Bunun için Foucault'nun norm [normal, uyum, makuliyet gibi] ile sapma [hata, patolojik gibi] arasında ilişki kurması; iktidar süreçleri olan kapatılma, dışlama, sınır çekme, üretme, yeniden düzenleme ve dağıtma şeklinde uzamsallaştırmasına olanak sağlar. Bu, beden ile *ortam*ın analojisiyle anlaşılabilir. Canguilhem, *ortam*a yoğunlaşırken Foucault'nun yönelimi bedendir. Norm ile sapma, yaşam uzamında bir aradadır. Heterotopik olan, bu birlikteliktir: Kriz ve sapma [buradaki anlamı, yukarıda olduğu gibi, düzenlenmiş olandır]. Canguilhem'in yaşam *ortam*ı göz önünde bulundurulduğunda, Foucault'nun kriz heterotopyaları ile sapma heterotopyaları, karşıtlıktan ziyade bir arada bulunurlar. Biyolojik düzensizliğin dağıldığı kriz heterotopyaları ve genelev heterotopyası [illüzyon] ile sapma heterotopyaları ve

konuşmayı borçlu olduğunu ifade ettiği Hyppolite olmasının dayanağı, "felsefeyi sonsuz bir ufkun fonunda, bitimsiz bir ödev haline getiriyor"(Foucault, 1995: 37) olmasıdır. Ancak bu zayıf boşluk; biyoloji/medikal söylemi ile Cuvier, Bichat, Canguilhem ile doldurulabilir. Nitekim heterotopya, heterotopik kavramını [doğrudan anlamıyla] medikal bir hatta izlemenin yolu budur.

koloni heterotopyası [ödüllendirme], ilkesel olarak, *süreklilik* ve *düzensiz düzenlilik* biçiminde formüle edilirken asıl yaslanması gereken nokta, düzenden düzensizliğe doğru olan yaşamsal uzamdır. Nitekim *heterotopyanın yaşam öbeği* olarak formüle edilen bu yerler, birden fazla heterotopyayı kesen niteliğin, yaşam kavramı olduğunu gösterir. Son tahlilde yaşamın kaotikliği, heterotopyanın sürekli bir olanak taşımasına neden olur. Buna göre iktidarın tahakküme dönüştüğü yerde, heterotopik yerler çoğalır ve türer. Bu türemenin *heryerdeliği* ve *sürekliliği*, normal ile sapmanın birlikte işlediği bir süreçtir. Foucault'nun heterotopyasını tanımlama ve bir sorun etrafında yoğunlaştırması; düzensiz oluşan veya seyrek görülen, geniş alanlara yayılmayan [sporadik] olmaktan öte, fizyolojik uyarana karşı hücre, doku ve organ boyutunda artma [hipertrofik] ve aşırı çoğalma [hiperplazik] düzeylerde irdelenirse, açılma ve başka bağlantılarla ilişkilendirme daha kolay olabilir. Buna göre Foucault'da epistemik ve uzamsal kapatılmadan sıyrılmanın koşulu, bir sapmayla mümkündür. Bu da canlılığın varlığını başka *ortam*larda yoğunlaştırmasıyla, heterotopik dolayımlarda sağlanır. Buna göre heterotopik yerler, yaşam alanlarını oluşturan çokluklardır. Bunun için Cuvier klasik anlamda organların, yapısı [biçim, büyüklük/belirlenebilir] ve işlevi [üreme/yararlanabilir] şeklinde tanımlama düzenini tepetaklak eder. Buna karşın organın düzenini işleve tâbi kılar. Organın varlığı, kapladığı hacim ve boyuttan ziyade onun işlevlerine dikkat çeker. Buna göre, önce var oluş daha sonra da işlevlerinin ilişkisi devreye girer. Yani Cuvier'den itibaren, "bir sınıflandırmanın dış olabilirliğini algılanamaz ve tamamen işlevsel olarak sahip olduklarının içinde kuran yaşamda" oluşur. Buna göre "canlı, yaygın varlığın genel yasalarından kaçmıştır. Biyolojik varlık bölgeselleşerek özerkleşir. Yaşam, varlığın uç sınırlarında, ona dış olan ve gene kendini onda dışa vuran şeydir". Yani "canlı, kendini örtmekte, taksinomik yakınlıklarına son vermekte, sürekliliklerin geniş ve

zorlayıcı planından kopmakta ve kendine yeni bir mekân oluşturmaktadır" (Foucault, 2015b: 371-385). Böylelikle iktidar ile direniş, kendinde bir gerçekliğe ve katılaşmaya değil ancak ilişkisel ve işlevsel bir uzamsallığa sahip olur. Bu, akışkan bir iktidar-direniş sürecini doğurur. Bir organın [örneğin Panoptikon ve göz] hâkimiyeti, yerini organların [iktidar ya da direniş] işlevsel ilişkisine bırakır ki bu da merkezi olmaktan çıkıp dağılmayı ve yayılmayı gerektirir. Yani bunun yönü, sapma heterotopyalarından kriz heterotopyalarına doğrudur. Buna göre *heterotopyanın yaşam öbeği*nin bir tarafında yaşam varsa; ölüm onun diğer tarafında değildir ancak içindedir. Bu da iktidar-direniş gibi birbirine içkindir. Bunun için özellikle Bichat'nın müdahalesi etkilidir. Çünkü Bichat, ölümün baskısına karşı canlı bedenin spesifik statüsünü adlandırır. Buna göre bedenin uzamı, yaşam ve ölümün iki zıt güç olarak karşı karşıya olduğu ve bu karşıtlık "sıfır-toplam oyunu ile yenilik ve geri çekilme anlamında süreçseldir. Buna [Bichat] göre yaşamın ölçüsü, dışsal güçlerin çabası ile içsel direnişin gücü arasındadır" (Esposito, 2012: 21). Yaşam ve ölüm, ilişkisel ve birbirinin içinde olmasından dolayı heterotopiktir. Ölüm, yaşamın canlı uzamında bulunurken yaşam ölümün direncine dönüşür. Heterotopik olan, içsel direniştir. Bu anlamda Bichat'da kısmi ölümler çerçevesinde kısmi entropiler ve süreklilik, dizginlenemeyen ölümlülük; görünür ölümün fenomenleri olarak tanıtılır: ölüm içinde ölüm sonrasının varlığının sürdürülmesi, yaşamın beklenmedik bir biçimde geri gelmesinden önce geriye düşer ve duraksar. Onun temeli nedir? Bichat ölümün tekrarının, yaşamın da tekrarı anlamına geldiğini söyler. Görünür ölüm, [nitekim ölüm mutlak değildir ve sahnedeki ilk görünümü ile nihai zaferi arasında ya da organik yaşam ile mekanik yaşam arasında, bir aralık meydana gelir] hayatın iki varlığı arasındaki başlangıç aralığının tersine çevrilmiş ifadesidir. Böylelikle Bichat için "yaşamın birliği, ruh-beden arasındaki düalizm

dolayımındaki ayrımla yıkılmaz ancak ilişkisel olan yaşamın dışarısı ile organik bir tür olan yaşamın içi arasındaki biyolojik farklılıklardan dolayı yıkılır" (Esposito, 2012: 23-5). Yani yaşam ve ölüm, birbirinin içinde olup yoğunlaşmalar, birikmeler ve gerileyişlerle işler. Buna göre yaşam-ölüm aralığı hastalıkla anlaşılabilir. Bunun için "yaşama saldıran hastalık yerine, *hastalıklı yaşam* kavramı" kullanılmalıdır. Çünkü Foucault'ya göre "hastalıklı fenomenler, nozolojik bir özden değil, bizzat yaşam konusundan kaynaklı olarak düşünülmelidir". Yani yaşam, "mevcut ve hastalığın ötesinde algılanabilir olandır; hastalık, sırası gelince yaşamın hastalıklı biçimi içinde kendi fenomenleriyle birleşir" (Foucault, 2006b: 186-7). Böylelikle "ölüm, yaşam içinde mümkün kılınmış hastalıktır". Çünkü "eğer Bichat için, patolojik fenomen fizyolojik sürece bağlıysa ve ondan saparak çıkıyorsa, bu sapma, oluşturduğu ve hastalıklı olguyu gösteren mesafe içinde, ölüme dayanır" Yani kısaca "yaşam içindeki sapma, ölüme giden yaşamın doğasındandır" (Foucault, 2006b: 189).

Buna göre sapma, her biçimiyle yaşamın devam ettirilmesindeki olanaklılıktır. Çünkü yaşam, çeşitli *ortam*larla sürdürülmesi zorunlu bir süreçtir. Heterotopik olan ise, direnişin yaşam içinde işlemesidir ki bu, ölüm-yaşam uzamında süreksiz düzenlilikleri ve sapmaları gerektirir. Böylece Cuvier'nin biyolojik varlığın bölgeselleşerek özerkleşmesi ile Bichat'nın yaşamın içine ölümün yerleşmesi arasındaki ortaklık, Canguilhem'in *ortam* [milieu/mi-lieu] kavramında kesişir. *Ortam, milieu* sözcüğüyle karşılanır. "Orta yer" anlamına gelen *milieu*, koşulları ve birikimleri bir araya getiren yoğun aralıktır. *Ortam* nokta/mevki/konum gibi mikro düzeyde işleyen alandır. *Şimdi ve burada* olanın uzamıdır. Mimarinin *arkhitektonik* biçiminde beliren bütünlüğü ve sürekliliği; *ortam* ile yerini, tekil ve parçalı bir uzam fikrine bırakır. Böylece yaşamın

sürdürüldüğü tüm mahallerde/yerlerde/noktalarda nüfusu ve mekânı etkileyen her şey *ortam*la anlaşılmalıdır. Bu anlamda *ortam*, yaşamla doğrudan ilgilidir.

Ortam[95], temelde ilişkisel bir kavramdır. Beden, *ortam* tarafından iletilen bir edimi kabul ettiğinde, *ortam*ın araç olduğu, iki merkez arasında bir ara olduğu ve konumu beden tarafından kuşatılmış, merkeze doğru yönelen bir iletken işlevi görür (Canguilhem, 2008: 100). Kabaca *ortam* koşullar, iklim, atmosfer gibi noktasal özellikler taşıyan yerlerdir. Evren ya da *kozmos* fikrinin yerini alan *ortam*, geç modern ve günümüz mekân düşüncesini anlamak için önemlidir. Özellikle "canlıların varoluşunun ve deneyiminin kipini anlamak için evrensel ve zorunlu bir kavram" (Canguilhem, 2008: 98) olmuştur. Buna göre "Galileo'dan Descartes'a kadar iki farklı *ortam* teorisi vardır. Bunlardan ilki 'mi-*lieu'* olup nitelikli/yüklü, merkezi bir uzam fikridir. Diğeri ise, '*mi*-lieu' olup merkezsiz, homojen olan ara alandır" (Canguilhem, 2008: 117). Buna göre *milieu*, her iki durumda da bir yeri varsayar. Ancak bu yerlerin niteliklerinden ziyade canlılığın sürdürülme alanı daha önemlidir. Çünkü öne çıkan temel nokta, insan-merkezlilik yerine *yaşam uzamı*dır. Bu da koşullara, yönelimlere ve ilişkilere göndermede bulunur. Bunun için deniz hayvanları ve kene ile ilgili çalışmalarıyla bilinen Von Uexküll, yaptığı *Umwelt*, *Umgebung* ile *Welt* üçlü ayrımıyla yaşam-*ortam* ilişkisinin açıklayıcı bir biçimde ortaya koyar. Buna göre: *Umgebung*, sıradan

[95] Bu terimi veya kavram, onsekizci yüzyılın ikinci yarısı boyunca, biyolojiye mekanik bilimden yani fizikten alınır. Mekanik kavram Newton'da görünen ancak anlam olarak d'Alembert ile Diderot'nun Ansiklopedisi'nde *ortam* maddesinde bulunur. Lamarck, Buffon'dan esinlenerek biyolojiye sokar ancak bunu çoğul olarak kullanır. Bu kullanım Henri de Blainville tarafından kurulur. Daha sonra ÊtienneG. St. Hilary [1831'de] ve August Comte [1838] tekil anlamda kullanır. Bunun edebiyata sokan ise Honoré de Balzac'tır [1842, İnsanlık Komedyası'nın Girişinde] ve Hippolyte Taine tarihin analitik açıklamasının üç prensibi olan 'an, ırk ve *ortam*'dır. Böylelikle kavramın fikri Lamarck'tan gelir ancak evrensel ve soyut kullanımı Taine tarafından iletilir (Canguilhem, 2008: 99). Kısaca Canguilhem, *ortam* kavramının modern biyolojide tuttuğu yeri 'Canlı ve *Ortam*ı' başlığı altında uzun uzadıya ele alır (Bkz. 2008: 98-120)

coğrafi çevre olup nesnel mekândır. *Welt*, bilimin evreni, dünyadır. *Umwelt* ise, belli bir organizmanın davranışına uygun *ortam*ı belirten, iz ve anlam taşıyıcıdır (Canguilhem, 2008: 111; Agamben, 45-6: 2012). Bunlardan *Unwelt*, Canguilhem'in *ortam* kavramına yakın bir anlamda kullanılabilir. Çünkü Canguilhem'de *ortam*, bedenin ve şeylerin düzenleme alanıdır. Burada yaşamın kaynağı olan doğanın yeniden düzenlenmesi söz konusu olup yaşam, uzamsallaşan bir süreçtir.

Buna göre *ortam* normalin, yanlışın ve hatanın çerçevesi olup hem normali hem de patolojik olanı bir araya getirir. *Ortam*da dengeyi sağlayan "kendini koruma" ile dinamik olan "kendini ihlal" canlının normatif boyutlarını oluşturur. Bu boyutlar "organizmanın bütünselliği" ile "yeni yaşamsal değerlerin yaratılmasını" ve "organik dengenin ihlal edilmesini" varsayar. Buna göre normlar/normal durum, sürekli tehlikeye atılır. Çünkü aksi takdirde canlı, organların işlevlerinin suni dengesi içinde dağılabilir. Bu da sapmayı olanaklı hâle getirir. Çünkü sapma, hata bağlamında canlıların çeşitliliğini ve farklılığını ifade eder. Sapma ve hata, yaşamsal bir dinamiği taşıyan temel bir canlı gibi görülür. Yaşam, organik olanın kendini koruması ile yaşamsal olanın kendini yaratması arasında kutuplaşır. Bu anlamda kendini koruma ve ihlal, yaşamsal uzamsallaşmanın sürekliliğini gösterir. Bu, verili olana yönelik bir karşı durma ve meydan okumadır. Buna göre yaşamın ikili normatifliği söz konusudur. O da: bir tarafta negatif değerlere yani içsel ve dışsal *ortam*daki tehlikelere reaksiyon gösterme iken diğer tarafta yaşamsal normları ve *ortam*ı üreten yaratıcı etkinlik ve pozitif olanı işaret eder. Buna göre Canguilhem'in denge durumunda [örneğin devletin ya da laboratuvarın üretmesi] sabitlenemeyen yaşam kavramı, her zaman sapmalara maruz kalır. Denge durumu her zaman düzenin içinde ihlali gerektirir. Eğer "yaşam sadece organikse bu patolojiktir". Ancak "yaşam, organik ve

yaratıcılık arasında duran kutupsallıkla" sağlanır (Muhle: 2014: 84-86). Böylelikle *ortam*, yaşam için olabileceği gibi patolojik olanları da içine alır.

Politik anlamda bunun karşılığı, iktidarın işlemesinin her *ortam*da olanaklı olması ancak direnişin de bununla birlikte var olmasıdır. Ancak ayırt edici nokta, bu işleyişin yoğunluklarına göre işlemesidir. Buna göre direnişin uzamı, anomalik, deplase, çıkıntı, olağandışı ve normal olmayan parçalar biçiminde işler. Bu, birden fazla *ortam*da etkinlik kazanır. Çünkü iktidarın çokluğuna karşı direnişin çokluğu devrede olur. Bunun için iktidara dışsal konumda olmayan direnmenin çokluğu, mimari bir çerçeveden ziyade biyolojik uzamdaki çoklu *ortam*larla sağlanır. Örneğin siyasal bir alanda birden fazla noktada yoğunlaşan iktidara karşı çoklu direniş, yaşam alanlarını kuşatmak, sarmalamak ve orada kalmakla [posit olarak] sağlanır. Buna göre geniş alanlara yayılan bu noktalar, hipertrofik biçimlerde büyümek için hiperplazik olarak çoğalmak zorundadır. Bunun için heterotopik olanı, sürekli bir sapma ve anomali biçiminde kurgulamak gerekir.

Nitekim Foucault'nun haritalandırdığı heter*a*topya/heterotopyada yeterince şiddetli bir sapma olmadığından ötürü, bu kavramı bir yere yaslama, onu biyolojik/medikal söylem düzeniyle ilişkilendirmekle sağlanır. Bu, sürekli sapmayı ve onun fikrini olanaklı hale getiren yaşamın uzamsallığıdır. Buna göre mimari ve coğrafi olanın sınırları, politik olanla doğrudan kesiştiği için kaotik ve sürekli başlangıçları doğuracak niteliklere her zaman karşılık vermeyebilir. Bunun yerine yaşamın sürekli olarak ihlal edilen ve kendini koruyan nitelikleri ile belirsizliği; çoklu *ortam*larla güçlendirilmelidir. Bunlar çoklu direnme noktaları, muhalif sesler, nefes alma noktaları, mücadele pratikleri, nüfus düzenlemeleri, mekân ihlalleri ve daha birçok olanaklılık alanı olup çoklukla ilişkilendirilebilir. Bu, sayılamayan çokluklardır. Heterotopik olanın *heryerdeliği* ve *sürekliliği* aynı

zamanda dağınık, belirsiz ve çoklu *ortam*lar olmasını gerektirir. Her biri bir yerde konumlanır ve uzamsallaşır. Sınırlandırılmış ve belirlenmiş bir alanda, bedendeki çıkıntı gibi her zaman mekânı ihlal eden, ayrıksı, olanaklılığı tetikleyen bir niteliktedir. Peki bunun yolları nelerdir? Heterotopik yerlerin bir araya getirilmesinin olanağını kim sağlar?

Bunun için farklı biçimlerde yaşam alanlarını örgütleme şeklinde işleyen yollar düşünülmeli ya da öngörülmelidir. Böylelikle yoğunlaşma *ortam*ları çoğaltılmalıdır. Bu *ortam*lar, hiyerarşik olmayan ve dayanışma ağıyla birbirlerine bağlanan nitelikte olmalıdır. Bu yoğunlaşma yeri bedenler, gruplar, topluluklar ve çevrelerdir. Bu yoğunlaşma yerlerini birbirine indirgemek, bir arada düşünmek ve bir bütünlük yaratmak yerine onları bir takımada [archipelago] şeklinde tasarlamak gerekir. İktidarın baskıcı etkisinden uzakta, kaçış alanları olarak düşünülmesi gereken bu yerler, farklı iklimlere sahip *ortam*lar olup her zaman ihlalin kapısını aralar. Bu, işaret edilebilecek bir yerlerden ziyade ihlal etrafında kümelenmiş yoğunlaşma yerleridir. Böylelikle yoğunlaşma yerleri, birer direniş alanları olarak formüle edilebilir. Buna göre yaşama dair olan, aynı zamanda ayakta kalmaya, çeşitlenmeye ve süreklileşmeye doğru olan direnişin de olanağıdır. Böylelikle biyoiktidarın disiplin yoluyla bedeni ya da mekânı haritalandırmasına karşın heterotopik yerlerle birlikte, *yaşamın haritalandırılması* önem taşır. Ancak bu haritalandırma, bütüncül bir kuşatma ve kapatılmadan ziyade parçalı yoğunluklarla sağlanabilir. Yani iktidar ilişkisel bir süreç olduğundan, politik alanların işgali için, iktidarı bütün olarak ele geçirme fikrinden ziyade parçaları [*ortam*ları] birleştirmek, *ortam*lar arasında haritalandırma yapmak ve yoğunlaşmaları çoğaltmak şeklinde olmalıdır. *Kaotik ve belirlenmemiş uzamı haritalandırma, habituslarına uygun kümeleme; ortak ölçüleri olmayan heterotopik yerlerin kartografik izleğini çıkarma işlem*ini açığa

çıkaran, "spesifik entelektüel"lik ya da kurumdur[96]. Bu entelektüelin rolü, öğüt vericilikten ziyade projeleri, taktikleri, saptanması gereken hedefleri belirlemektir. Bunun yanında *şimdi ve burada* olan hakkında, "dayanıksızlık çizgilerinin, güçlü noktaların nerede olduğunu, iktidarların nelere bağlı olduğunu, nereye yerleştiklerini ortaya çıkarmayı sağlayan yoğun" bir uğraşın yanında "mücadelenin topografik ve jeolojik bir ölçümünü yapma" (Foucault, 2007f: 45) biçimindedir. Bu durumda spesifik entelektüel, Certeau'nun gündelik olanla mücadele için "taktik ve strateji" (Certeau, 1988) dediği şeyi izlemesi gerekir. Böylece iktidarın işleyişinde sonuç almanın yolu, yaşamın haritalandırılmasını sağlama, yoğunluk ve kırılganlıklarını ortaya koymaktır.

Sonuç olarak Foucault'da heterotopya, edebi ve mimari anlamının ötesinde de kullanılmaya ve speküle edilmeye uygun bir kavram, bağlam, bağlantı noktası, açıklık ve yoldur. Bunun için heterotopik yerler, başkalaşım mekânları, öteki yerler/noktalar/mevkiler biçiminde düşünülmelidir. Çünkü heterotopya sözcüğü, yalın biçimiyle alternatifi oluşturmaya yeterli değildir. Onun formülleştirilmesi bu olanağı sağlar ancak. Buna göre heterotopik yerler, mekânın düzeninde üçüncü

[96] Spesifik entelektüel, "evrensel", "örnek alınacak", "herkes için adil ve doğru" olanın kipliğini taşımayan; spesifik sektörlerde, kendi yaşam ya da çalışma koşullarının onları konumlandırdığı noktalarda [konut, hastane, tımarhane, laboratuvar, üniversite, aile ve cinsel ilişkiler] çalışanlardır. Özellikle II. Dünya Savaşı'ndan sonra şekillenen bu figür, yaşamı tehdit eden, atom fizikçisi Oppenheimer örneğinde görülür. Buna göre evrensel entelektüel ile spesifik entelektüel arasındaki geçiş noktasını temsil eden bu atom fizikçisinin söylemi aynı zamanda evrensel olanın söylemi de olabiliyordu (Foucault, 2011t: 46-7). *Şimdi ve burada* olan bu entelektüelin üç yönlü spesifikliği vardır. Bunlar: "kendi sınıfsal konumunun [kapitalizmin hizmetindeki küçük burjuva ya da proleteryanın organik entelektüeli olarak] spesifikliğidir". İkincisi; "bir entelektüel olarak durumuyla [araştırma alanı, laboratuvardaki yeri, üniversitede, hastanede vb. boyun eğdiği veya başkaldırdığı siyasi ve ekonomik talepler] bağlantılı biçimde yaşam ve çalışma koşullarının spesifikliği" olup ve son olarak "toplumdaki hakikat [buradaki hakikat, keşfedilecek hakikateler bütünü değil, doğru ile yanlışın birbirinden ayrıldığı ve doğruya birtakım spesifik iktidar etkilerinin yüklendiği kurallar bütünü] siyasetinin spesifikliği" (Foucault, 2011t: 50) biçimindedir.

yolu işaret eder. Üçüncü yolun olanağı, kavramın ilk anlamdaki kullanımı yani dokudaki ya da bedendeki bir çıkıntı ile; mekândaki belirsizlik, açıklık ve delik biçimindeki ilişkilendirme kurularak sağlanabilir. Ancak izlenmesi gereken hat, medikal söylem düzenine uygun ifadeleri [sporadik, hiperplazi, hipertropi, mikrobiyota, mutasyon gibi canlılığın tekil ve çoğul durumlarını gösteren ifadeler] izlemektir. Bunun için mekân meselesi ile medikal uzamın nesnesi olan beden arasında bir ilişki kurulmalıdır. Beden ile mekân aynı şekilde anlaşılmak üzere, bedendeki bir çıkıntı ile mekândaki bir karşıtlık, her zaman farklı olanı yaratmaya olanak tanır. Örneğin organ naklinde, eksik bir organın tamamlanması ile toplumsal mekânda farklılıkların bir aradalığı, kozm[et]ik bir müdahaledir. Bu durumda bedende ve mekânda her zaman açıklık oluşur. Bu açıklık, dışarısını [dehors] işaret ettiğinden dolayı pozitif ve olumsaldır. Diğer taraftan yaşam ile ölümün içiçe olması ve birlikteliğinin *ortam*da kesişmesi, heterotopik yerlerin medikal ifadelerle karşılık bulmasını sağlar. Bu durumda heterotopik yerler, *ortam*ın düzenlenmesiyle ilişki kurularak anlaşılabilir. O da özellikle biyopolitikayla ilgilidir. Yaşamın korunması ve ihlali, sürekli bir düzenlemeyi gerektirir. Bu düzenleme, heterotopik yerlerin nüfusla birlikte düşünülmesini gerektirir. Bu sürecin en önemli koşuluysa *yoğunlaşmaların haritalandırılması*dır. Haritalandırma, noktaları bir ağ biçiminde gösterir ve birbiriyle yatay uzamda bir araya getirir. Böylece gelinen noktada *Foucault ile birlikte düşünme pratiği* heterotopyanın biyoloji/medikal söylemle yeniden okunmasını ve iktidara karşı direnişin alanı olmasının olanağını sağlar. O halde *"*iktidarın olduğu yerde direniş de vardır*"* önermesi, *iktidarın olduğu yerde heterotopik yerler de her zaman olacaktır* biçimindedir.

SONUÇ

Michel Foucault'nun mekân kavramına ilişkin görüşleri, arkeolojik düzenden heterotopyanın düzenleniş biçimlerine dek uzanmaktadır. Bundan ötürü, bu kavram Foucault'nun yapıtlarında uzamsal süreklilikten çok ritmik bir aradalığın ve yan yanalığın izi olarak okunabilir. Bunun için epistemenin düzeni ile kapatılmanın düzeni arasında söylemsel olan ile söylemsel olmayanın pratiğini taşıyan bir uzamsallık söz konusudur. Buna karşın heterotopyanın düzenleniş biçimleri, bu düzenlerin eşiklerinde işler. Bambaşka bir düzenden ziyade bu düzenler içinde başka bir düzenin olanağını taşır. Buna göre Foucault'nun mekânın düzeninde bir bütünlük, süreklilik ve ardıllıktan ziyade yatay düzlemi olan topografik bir okuma yapılmalıdır. Çünkü epistemenin düzeni ile kapatılmanın düzeni birbirlerinin ardılı olmaktan ziyade birbiriyle iç içe geçmiş, tabakalı bir yapıya sahiptir. Heterotopya ise, bu tabakalı biçimin içerisinde üçüncü bir yol bulma çabası olarak düşünülebilir. Böylece bilgi/iktidar ilişkilerinin uzamsallık dolayımda incelenmesi, aynı zamanda jeolojinin söylemsel düzenine uygunluk anlamına gelir. Bilgi/iktidar ilişkilerinin birbirini öncelemesinden ziyade birbiriyle yan yana olması ve birlikte işlemesi, aralarındaki hiyerarşik olmayan katmanlılığı gösterir. Buna bağlı olarak Foucault'nun mekân tartışmasında açığa çıkan kavramlar arkeolojik düzen, söylem düzeni, disiplin düzeni, kentin düzeni, bedenlerin düzeni ve heterotopyanın düzenlenişidir. Bu çerçevenin içerisindeki tartışmaların dayanağı, mekânın bir nokta, bir mevki ve bir pozisyon olarak tasarlanmasıdır. Bu nokta, bu pozisyon ve bu mevkinin karşılığı ise beden, hastane, hapishane, okul, fabrika, kamp, ev, metin, tablo, bahçe, koleksiyon, katalog gibi ortamı oluşturulmuş, koşulları yoğunlaştırılmış ve dolaşımı sağlanmış yerlerdir. Foucault'nun mekânın düzenindeki tartışma sürecinde, yer ile ilgili göz önünde bulundurduğu en önemli nokta, bilgi ile iktidar

ilişkilerinin uzamsallaşma sürecidir. Bu süreç, öznenin mekânsal konumlandırılışı; bilginin üretimi, düzenlenmesi ve dolaşımı; söylemin pratik uzamsallığı; görme biçimlerinin uzamsal etkisi ve dönüşümü; Aynı ile Başka arasındaki farkların topografik düzenlemesi; kapatılmanın uzamsallaşması; bedenlerin tertibatı ve düzenlemesi; yaşamın ve haz yoğunluklarının haritalandırılması; ihlalin oluştuğu mekânların düzenlenişi ve haritalandırılması biçimindedir. Mekânın düzenine dair ortaya çıkan metaforlar ise düzen, tabaka, yüzey, doku, bahçe, toplumsal beden, mekândaşlık, mevki, metastaz, ayna, labirent, hücre, kadraj, diyagram, tertibat, toplumsal ortopedi, yatak, optik, gemi, takımada, harita, dışarı, karşı-yer, üçüncü yer ve yer-olmayandır. Böylece Foucault'nun mekân tartışmasından çıkarılabilecek ilk sonuç, genel olarak, mekânın okunma sürecini, bağlamının ve kavram kümesinin haritalandırılması gerektiğidir.

İkincisi, Foucault'nun mekân düzenleri olan epistemenin düzeni ile kapatılmanın düzeni arasındaki ortaklığı kesen, nüfustur. Nüfus aynı zamanda canlılık, yaşam, beden ile ilgili olup bir uzama sabitlenmesi, bir uzamda düzenlenmesi, bir uzamda dolaşıma girmesi, bir uzamda yoğunlaşması/kümelenmesi ve bir uzamla ilişkisinin kurulması biçiminde işlev görür. Bunun için nüfusun izi, Foucault'nun biyoloji [doğa tarihi] ve ekonomi [zenginliklerin çözümlenmesi] söyleminden biyopolitikaya dek sürülebilir. Burada bir süreklilikten ziyade, son kertede açığa çıkan biyopolitikanın nüvelerinin baştan itibaren işlenmiş olmasıdır. Ancak bu, açığa çıkarılması gereken bir durumdur. Buna göre biyolojik söylem ile biyopolitika arasındaki bağlantı yaşam kavramıyla kurulabilir. Bu, modern anlamda canlının alanını belirleyen, tanımlayan ve geliştiren Carl Linnaeus ve Georges Cuvier'nin sınıflandırma ve organların işlevi vasıtasıyla formüle edilmiştir. Canlıları

anatomik ve fizyolojik benzerlikler ile akrabalık derecelerine göre sınıflandıran Linnaeus, bunu soyutlama yoluyla yapar. Yani canlıların varlığı, söylemsel bir uzamda karşılık bulur. Bununla, canlıların düzeni ile kelimelerin düzeni birbiriyle örtüşür. Bu, biyoiktidardan ziyade egemen iktidar uzamıyla ilgilidir. Çünkü canlıların sınıflandırılması; egemen iktidarın sabitleme, kapatma, sınır çizme ve çerçeveleme özelliğiyle örtüşür. Yani bu sınıflandırma ile nüfus sabitlenir ve kapatılır. Buna karşın Cuvier canlıların, taksinomik yakınlıkları ve sürekliliklerinden öte yeni bir alan açar. Bunun için "canlıların iç örgütlenmesinin incelenmesi" ile "karşılaştırmalı anatomi" yöntemlerini kullanır. Nedeniyse, temel bilgi biçimi olarak görülen yaşamla birlikte yeni nesnelerin ve yöntemlerin açığa çıkmış olmasıdır. Yaşam kavramı, organ vasıtasıyla anlaşılır. Genel olarak yapısı ve işleviyle [örneğin büyüklük ile üreme] tanımlanan organ, yararlanabilir ve belirlenebilir özelliklerinden dolayı iki bağımsız alan gibidir. Ancak Cuvier, bunun tersine, organın düzenini onun işlevine tâbi kılar. Yani organın bağımsızlığını iptal ederken onun öneminden çok işlevini öne çıkarır. Bu da "yaşam koşulları" ile sağlanmaktadır. Böylelikle Cuvier ile canlı, genel yasalardan kaçarak biyolojik varlığın özerkleşmesini gerçekleştirir. Buna göre yaşam, dışsal bir uzam ile düzenlenmektedir. Cuvier'nin yaşam koşulları ile organın işlevi, nüfusun dolaşımını sağlayan ve toprak merkezli olmayan yönetim biçimi olan pastoral iktidarla örtüşmektedir. Ayrıca heterotopyanın mimari bir kendindeliğinin yerine bir yapıdan sapmayı gerçekleştirecek formu taşıması, Cuvier'nin organın kendi başına önemini kaybetmesi, organın bağımsızlığı yerine işlevselliğinin öne çıkmasına benzer. Ya da inşâ edilen bir toplumsal mekânın içinde olup kendine özgü bir yaşamsal işleyişe sahip yerler de heterotopya adına ortaya konulabilecek bir yakınlıktır. Bu durumda biyopolitikanın sapma formuyla ilişkilendirilmesinin olanağı açığa çıkar.

Diğer taraftan nüfusu kesen ekonomi söylemi ile biyopolitika izleğinde öne çıkan kavram, bedenler ile şeylerin sevk ve idaresini de içine alan istatistiktir ki bu, devletin bilgisi olup şeyleri düzenlenme ve sabitleme uzamıdır. Yani yaşamı düzenleme, bedeni disipline etme, cinsellik rejimlerini yönetme topolojisidir. Klasik Çağ'ın *mathesis universalis* metodolojisinin bir ürünü olup toplumsal tertibatın belkemiğini oluşturur. Sayı ve sembollerle modern düşüncenin kapatılma uzamının politik aracı olan istatistik "nüfusun bilgisi, nüfusun niceliğinin ölçülmesi, ölüm ve doğum oranlarının ölçülmesi, bir devletteki farklı birey kategorilerinin ve onların zenginliklerinin, bir devletin işletilmemiş zenginliklerinin bilgisidir [mayınlar, ormanlar, v.b]". Bunun yanında şeylerin sevk ve idaresi noktasında "üretilen zenginliklerin tahmini, dolaşımdaki zenginliklerin, ticari dengenin tahmini, vergilerin etkilerinin ölçülmesi" (Foucault, 2013: 242) gibi biyopolitik işlevlere sahiptir. Buna yönetimsellik adı verilir. Buna göre yönetimsellik "deliler, hastalar ve suçluların davranışlarının yönetilmesinde" (Foucault, 2015c: 155) olduğu gibi "piyasa, şirket ve malların dolaşımı" ile "piyasanın 'dağıtıcı adalet mekânı', 'yargılama alanı' gibi adalet sahasını" (Foucault, 2015c: 27-8) ilgilendiren uzamı da içerir. Şeylerin dolaşımı ile kamusal düzenin fikri arasındaki paralellik, ceza hukuku ile kamu hukuku arasındaki akrabalıktan anlaşılır. Buna göre Cesare Beccaria'nın ceza hukuku, Adam Smith'in zenginlikleri çözümlemesi ile Jeremy Bentham'ın Panoptikon'u, kamusal düzen ile buna tehlike oluşturulacağı düşünülen söylemsel ve söylemsel olmayan şeylerin birbiriyle olan yakından ilişkisi, toplumsal iyileşme için bedenlerin üzerine dikilmiş bakışlar ile ekonomik söylemin paralelliğiyle anlaşılır. Böylece nüfus eksenli düşünüldüğünde şu sonuca varılabilir: Politika felsefesinin ilk sistematik oluşumu olan *polis,* nüfus ve onun taşıdığı zenginliği içeren bir niteliğe sahiptir. Modern politika felsefesinde egemenin yerini alan, kamusal

düzen ve bu düzeni sağlayan, nüfusun selameti ve zenginliklerin korunmasını gerçekleştiren polis tertibatıdır. Böylelikle kamusal düzen bağlamında niceliksel ve niteliksel anlamda *polis*in mirasını, polis tertibatı taşır. Antikitede niteliksel bir çoğunluk, modern zamanlarda çoğunluğun niteliksel düzenlenmesine dönüşmüştür. Nitekim bu da, ekonomik düzen ile cinselliğin düzeni, "meziyet ve kabahatler ekonomisi", itiraf rejimlerinin gözetleyiciliğini yapan polis tertıbatı yoluyla sağlanmıştır. Çünkü devlet uzamını kuşatan yönetmelikler ile onun uygulanmasını sağlayan polis tertibatı, yaşamı koruyan ve düzenleyen bir role sahiptir. Böylece *polis*'te icra edilen politikanın mirası, bedenlerin ve şeylerin sevk ve idaresi olan biyopolitikaya evrilmiştir.

Üçüncüsü, Foucault'nun bilgi ve iktidar çözümlemesinin kaynağı, medikal bilgi ve oluşum süreçleri üzerine yoğunlaşan Georges Canguilhem ile Xavier Bichat'dır. Bu etki epistemolojik kopuşlar, bedenlerin ve yaşamın yönetilmesi ile patoloji/hata üzerine yoğunlaşmadan kaynaklanır. İlk bakışta çıkan sonuç bedenlerin harita, yaşamın da *ortam* ile okunmasıdır [Bunun için iddia edilebilir ki, Foucault'nun bilgi/iktidar ilişkisi kökensel olarak "Kliniğin Doğuşu" adlı metinle daha iyi anlaşılabilir]. Nitekim medikal düzen ile yaşam arasındaki doğrudan bağlantının etkileri, heterotopyanın düzenlenişlerinde de görülür. Buna göre Bichat medikal bakışı bedenler [kadavra] üzerine yoğunlaştırır, yaşam-ölüm ayrımını belirginleştirir, yaşam adına savaş metaforları kullanır, doğal bilimlere karşı canlılar bilimi ifadesini geliştirir ve patoloji üzerine yoğunlaşır. Canguilhem ise, ortam, kendini koruma, kendini ihlal, hata, sapma, canlıların çeşitliliği üzerine yoğunlaşır. Özellikle Foucault'nun bilgi/iktidar uzamında Canguilhem'in önemli düzeyde etkisi bulunmaktadır. Bu etkinin boyutu, Foucault'nun mekân düzeninde ortaya çıkan anormalin *topos*u, kliniğin, disiplinin ve kapatılmanın *ortam*ı, bir sapma olarak *topos*un dışı heterotopyada görülmektedir. Buna göre bedenin

düzeni ile mekânın düzeni arasında analoji kurulabilir. Yani iktidarın her yerdeliği, oluşumu, işleyişi ile iktidardan kaçış ve iktidarın kapatmasına karşı alternatifin izinin sürülmesi, bedenin bir harita biçiminde düşünülmesiyle sağlanabilir.

Bedenin harita olarak görülmesi, Xavier Bichat'nın anatomik çalışmaları için uygun bir tâbirdir. Buna göre Bichat, "bir kadavra açın" ilkesiyle ve dokular üzerine çıplak gözle çalışmasıyla klinik bakışın görme rejimini doğrudan bedenin en ince noktalarına kadar işletir. Bununla beden, bir organizasyon gibi tasarlanır. Bu tasarımda esas gözlemlenen, yaşamın haritalandırılmasıdır ancak ölüm de buna dâhildir. O halde bedenin haritasında yaşam ve ölümün yoğunlukları izlenir. Nitekim Bichat'nın yaşamı formüle ederken ileri sürdüğü "ölüme karşı direnç" ilkesi, topografik düzlemdeki yoğunluğun düzeyini gösterir. Bu yoğunlukta "aksiyon-reaksiyon", "atak-savunma", "yaşamın yok edilmesi ya da sürdürülmesi" gibi metaforlar (Esposito, 2012: 21), iktidarın topolojisine karşı direnişin topolojisini, yaşam dolayımıyla gösterilen bir haritalandırmadır. Buna göre heterotopyanın haritalandırması yapıldığında bir iktidar düzlemi yaşamla dolmuşsa ve her yere nüfuz etmişse, heterotopik yerler de bunu ölüm metaforuyla karşılayarak her yere nüfuzunu engeller. Ya da eğer iktidarın düzlemi [örneğin egemen iktidar] ölümle dolmuşsa, bunun etkisini kırmanın yolu, heterotopik yerler oluşturmak suretiyle yaşamı yüceltmek olmalıdır [Nitekim yaşam her biçimiyle işliyorsa da ölüm bir metafor olarak bulunmak kaydıyla kullanılabilir]. Bu kısmilik, Bichat tarafından sağlık, hastalık ve ölüm olgularını bir arada gösterir. Çünkü Bichat'da hastalıkların kaynağında bulunan esas faktör, vücudun tamamından ziyade "bazı organlar ve onların dokularıdır". Bununla Bichat'da, yaşamın bilgisinin ölümle anlaşılabileceği; ölümün ise, hastalık ve yaşamın tamamlayıcısı olduğu sonucu çıkar. Böylelikle heterotopik yerler bütün bir

toplumsal uzama yayılmak, toplumsal uzamı dönüştürmek ve onu aynılaştırmaktan ziyade sadece bazı noktalarda yoğunlaşan ve kümelenen niteliklerinden dolayı Bichat'nın bu kısmiliğine uygundur [Yine de heterotopik yerlerde metastaz etkisinin olanağı kestirilemeyen bir nitelik olarak düşünülebilir]. Buna göre heterotopik yerler, bedenin haritasındaki kısmi aksaklıklar gibi görülebilecek bir topolojiye sahiptir. Bu da Bichat'da doğal bilimlerin "değişmez, çeşitlenmez ve aynılığına" karşın canlıların "değişebilir, istikrarsız ve düzensiz" niteliği ile heterotopik yerlerin sapma, çoklu, çeşitli ve eşik olma özelliklerine uygundur. Ayrıca Bichat'nın yaşamı güçlendirmek için yaptığı lokal müdahaleler ile heterotopyanın iktidarın olduğu yerde direniş için bir olanak sağlaması, mekânın düzeni ile yaşamın düzenini örtüştürür. Bichat'da beden ile mekânın haritalandırılmak suretiyle benzerliği, tıbbi bir düzlemde kalırken Canguilhem'in "kavram" ile "yaşam" sorunsalında felsefi bir yere dayanır.

Canguilhem'in mekân tasarımında öne çıkan kavram [canlıların] *ortam*[ı]dır. Foucault'nun mekânı -ilişkisel ya da mutlak uzamdan ziyade- nokta/mevki/pozisyon olarak tasarlamasının ardında Canguilhem'in *ortam* kavramının olduğu söylenebilir. *Ortam* normal, "hata", "ucube", "anormal" olan her şeyi kapsar ki bu, normal ile patolojik olanı aynı anda barındırır. Buna göre *ortam*daki canlı, iki boyutla yaşamın çeşitliliğini sağlar. Bu boyutlar organik normalliğe yönelen ve dengeyi sağlayan "kendini koruma" ile bu dengeyi sürekli bir biçimde bozan "kendini ihlal"dir. "Kendini ihlal"in *ortam*ı, Başka'nın üretildiği uzamda [deli, hasta, ucube] görülür. Anormalin topolojisi, kurulan normali [modern özne, burjuva bireyi] huzursuz eder. Bu huzursuzluğa rağmen varlığın sürdürülmesinin nedeni, canlı olmasıdır. Bu durum Foucault'nun mekân düzeninde iki şekilde ortaya konulabilir: Birincisi, her yerde işleyen iktidar

ilişkilerinin aynı zamanda tarafların özgürlüğüyle ilgilidir. Bu özgürlüğün gerekçesi, tarafların varlığını sürdürmesi ve mücadeleyi bırakmamasıdır. Aksi takdirde egemen iktidarda olduğu gibi iktidar ilişkileri, tahakküm ilişkilerine dönüşür. Bunun yanında, direnişin iktidar ilişkilerinin içinde olması, ihlalin kendini korumayla birlikte işlemesine neden olur. İktidarın olduğu yerde direnişin olması, "kendini koruma" ve "kendini ihlalin" aynı anda *ortam*da işleyebileceğini gösterir. O halde koruma ve ihlal, normal ile anormal gibi toplumsal uzamda yan yana bulunabilir. Bu yakınlığın ortak göstergesi, *ortam*daki canlılıktır. Çünkü koruma ve ihlal; biyolojik anlamda organizmanın bütünselliği ile yeni yaşamsal değerlerin yaratılması, yaşamın durağan ve doğal olmayan bir forma bürünmesini engeller. Bu durum canlıların *ortam*ının yalnızca asimilasyon ya da adaptasyon ile nitelendirilemeyeceğini gösterir. Çünkü verili olana sürekli müdahale edilir. Bununla "kendini ihlal", dönüştürücü bir özelliğe sahiptir. Çünkü bir taraftan yaşamın negatif değerlere, içsel ve dışsal *ortam*daki tehlikelere reaksiyon göstermesi söz konusuyken diğer taraftan yaşamsal normları ve *ortam*ı üreten yaratıcı etkinlik ve pozitif boyutu da söz konusudur. Pozitif olan, normların kırılması ve yeniden kurulmasıdır. Buna göre içsel bir dengenin sağlanması, politik bir güç [iktidar] ve onun laboratuvar koşulları olanak sağlar. Bunun dışında müdahale olmaksızın denge durumu, her zaman ihlale maruz kalır. Bu da yaşamın iki uçta yani koruma ve ihlal arasında salındığını gösterir. Ancak ihlal, dönüştürücü bir özelliğe sahiptir. Böylelikle *ortam*ın oluşturulması ile canlılığın sürdürülmesinde, Foucault'nun mekân düzeninde, açığa çıkan ikinci nokta "kendini ihlal" ile heterotopyanın benzerliğidir. Aslında medikal bir kavram olması ve bir sapmayı işaret etmesinden dolayı Canguilhem'in etkisi heterotopyada daha açıktır. Ancak heterotopya ile ihlalin benzerliği, "hata" ve "sapma" ile anlaşılabilir. Canlılardaki sapmayı gösteren "hata", canlıların

çeşitliliğini gösterir. Çünkü yaşam, hataların ve sapmaların olanağından dolayı değişebilirdir. Ancak sapma ve hatanın negatiflik taşımamasının nedeni, yaşamsal dinamikliktir. Böylelikle anormal, normal olana göre kurulan değildir; canlılar *ortam*ına uymayandır. Çünkü önemli olan *ortam*da canlılığın sağlanmasıdır. Bu da canlılığın çeşitli, çok biçimli ve sürdürülebilir olmasından kaynaklanır. Buna göre canlılar arasında "başarısız formdan ziyade"[Aristoteles'in teleolojisine karşın], yaşamın forma karşı sapma gösterdiği ve süreklilik sağladığı görülür. Bu da bilgi nesnesinin evrenselliği, bütüncüllüğü ve tümdengelimselliğinden ziyade *ortam*da kurulan tekil ve dışsal süreçlerle ilgilidir [Bu, Canguilhem'in *yaşam içinde kavram* ibaresine uygundur ki bu, Foucault'nun bilgi/iktidar uzamını baştan sona kat eden bir rolle yüklüdür]. Böylelikle *ortam* dolayımında beliren "hata" tekil, kısmi ve ilişkisel olarak heterotopya ile örtüşür. Her heterotopya, düzenden sapmanın eşiğidir. Heterotopik yerler, toplumsal uzam yerine *ortam* ile anlaşılabilirler. Gerek kriz gerekse de sapma heterotopyalarında görülen, biyolojik geçişlerin ve düzenlenmelerin yoğunlaştığı *ortam*lardır. Bütünlük taşımayan, sistematik olmayan heterotopyalar, sapma biçiminde olup dağınıktırlar. Bunun için heterotopyayı fikri ve kuralları belirlenmiş mimari [hapishane, hastane, okul ve saire] düzene göre değil ancak dağınıklığını ve sapmalarını birbiriyle ilişkilendirecek haritalandırma düzenine göre yapılmalıdır. Böylelikle Canguilhem'in canlıların *ortam*da "kendini koruma" ilkesi mimari nitelik taşırken "kendini ihlal", belirsiz ve istikrarsız olan biyolojik/yaşamsal bir nitelik taşır. Buna göre, mekân felsefesinin dayandığı temel noktalardan biri olan, Platon'un Demiurgos'un kozmik mimarlığın yerini *ortam*ın biyolojik belirsizliği alır. Böylece Canguilhem'den çıkan sonuç, koşulların yaşamı belirlemesi fikri olup bu, Foucault'nun iktidarın bedenleri yarattığı, onları düzenlediği ve şekillendirdiği fikriyle örtüşmektedir. Buna göre iktidarın temel formu yaşamı esas alan

medikaldir. *Topos*un rolünü *ortam* alır. Direniş, yaşamın sürekliliğinde olduğu için bu olanağı yaratmanın yolu, sürekli farklı mekânları üretmek ve çoklu mekânlar oluşturmaktır. Nitekim bunu sağlayan heterotopik yerler ve heterotopolojiyi taşıyan fikirlerdir. Böylelikle *topos* ile *polis* arasındaki bağlantı, ortam ve biyopolitika ilişkisine bürünmüştür. Buna göre yurttaşın yerini nüfus, iyi ideasının yerini yaşamın iyileştirilmesi, kamusal alanın yerini ortamın düzenlenmesi, politik mimarinin yerini biyolojik düzensizlik, etik-politik entitenin yerini bedenlerin ve şeylerin sevk ve idaresi, demokrasinin yerini ise somatokrasi alır.

Dördüncüsü, heterotopya kavramının mekânın tarihsel izleğiyle ilişkilendirilmek suretiyle *Foucault'ya rağmen* okunabilmesidir. Bunun olanağı *heterotopik uzam* biçimindedir. Bunun için kesinliğe dayandırılan *topos* ve uzam hattıyla olabileceği gibi "her şeye yataklık eden" *khora* kavramıyla da ilişkilendirilebilir ki bu, heterotopik uzam biçiminde olur. *Khora*, *topos* ve uzamın düzenliliği ve mutlaklığı içindeki sapmanın olanağı, heterotopik uzam olarak okunabilir. Bu, aynı zamanda toplumsal mekân için de geçerlidir. Yani kesinliğin, mutlaklığın ve çerçevelemenin olduğu her yerde heterotopik uzamın olanağı söz konusudur. Belirsiz, istikrarsız ve düzensiz formu olan heterotopya, bir olanağın eşiğinde belirirken yaşamın en uç sınırlarda bile sürdürülebileceğini gösterir. Bunun göstergesi Foucault'nun ortaya koyduğu heterotopyaların ortak ilkelerinin formüle edilebildiği *heryerdelik, süreklilik, yan yanalık, zamansallık, aralıklılık, düzensiz düzenlilik*tir. Örneğin Foucault'nun modern uzam için neredeyse mutlak bir tasarım olarak gördüğü ve toplumsal mekânı bir ağ gibi kuşatan "Panoptikon'un dışarısının olmadığı" (Foucault, 2006a: 435) iddiası, heterotopik uzamla ihlal edilebilir. Başka bir görme biçimi, deneyim ve bakış ile Panoptikon'un tekdüze bakışı kesintiye uğratılabilir. Nitekim heterotopya, mimari

kesinlikten ziyade yaşam uzamının belirsizlikleriyle tanımlanmaktadır. Buna göre heterotopyanın "organsız" işleyişi, mimarinin ve coğrafyanın özgün bir düzeyde tahayyül edilmesini önerir. Bu nedenle Antik mekân tasarımındaki bütünsellik ile modern mekân yaklaşımındaki mutlaklığın yerini düzensiz noktaların haritalandırılması alır. Buna göre iktidarın uzamları aynı zamanda kaçışların topolojisidir. Örneğin "mükemmel bir heterotopya örneği olan gemi"nin deliler vasıtasıyla anormalin topografyası olduğu görülür. Çünkü karaya ait olmayan bir yüzeyde olduğu için denetlenemez, tekinsiz ve kararsızdır. Bu durum toprağın, kentin ve onları estetize eden mimarinin çerçevelediği uzamın dışında bir olanağı taşıyan 'başka' bir deneyimdir. Bu deneyim karşılaşma alanlarının çokluğunu [sayılamayan], başka bir mekân fikrini, yoğunlaşmayı, sürekli ihlali olanaklı kılar. Böylelikle gerek topos ve uzam ile gerekse de söylem düzeniyle tanımlanmış, belirlenmiş ve çerçevelenmiş mekânın yerini dağınık, belirsiz ve düzensiz olan ancak haritalandırılabilen heterotopik uzam alır. O halde bu haritalandırmadan arta kalan mekânsal olanaklar *ortam*, takımada, dışarı, başka yer, öteki yer, direniş alanı, üçüncü tür, karşı-yer, yer-olmayandır. Ayrıca çoklu ortamlar, yaşamın ve yoğunlaşmaların haritalandırılması, çoğaltmalar, kaotik eşikler, sapma heterotopyasından kriz heterotopyasına geçişler gibi uzamsal pratikler heterotopyanın belirsizliğini pekiştiren olanaklılıklardır.

KAYNAKÇA

ADORNO, Theodor, (2007), **Minima Moralia,** çev. Orhan Koçak, Ahmet Doğukan, İstanbul: Metis.

ADORNO, Theodor, (2016), **Negatif Diyalektik**, çev. Şeyda Öztürk, İstanbul: Metis

AGAMBEN, Giorgio, (2001), **Kutsal İnsan**, çev. İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı.

AGAMBEN, Giorgio, (1999), **Tanık ve Arşiv**, çev. Ali İ. Başgül, Ankara: Dipnot.

AGAMBEN, Giorgio, (2012), **Açıklık *İnsan ve Hayvan***, çev. Meryem Mine Çilingiroğlu, İstanbul: YKY.

ARENDT, Hannah, (2011), **İnsanlık Durumu,** çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim.

ARIÊS, Phillipe, (2015), **Batı'da Ölümün Tarihi**, çev. Işın Gürbüz, İstanbul: Everest.

ARİSTOTELES, (1991), **History of Animals**, The Complete Works of Aristotle içinde, The Revised Oxford Translation, Ed. Jonathan Barnes, Vol. I, Princeton University Press, 1991.

ARİSTOTELES, (2002), **Kategoriler**, Çev. Saffet Babür, Ankara: İmge.

ARİSTOTELES, (2009), **Nikhamakhos'a Etik**, çev. Saffet Babür, Ankara: BilgeSu

ARİSTOTELES, (2010), **Politika**, Çev. Mete Tunçay, İstanbul: Remzi

ARİSTOTELES, (2012), **Fizik**, Çev. Saffet Babür, İstanbul: YKY.

ARİSTOTELES, (2015), **Metafizik**, çev. Y.Gurur Sev, İstanbul: Pinhan.

ARTAUD, Antonin, (2002), **Tanrı Yargısının İşini Bitirmek İçin**, çev. Esra Özdoğan, İstanbul: Sel.

ARTAUD, Antonin, (2009), **Tiyatro ve İkizi**, çev. Bahadır Gülmez, İstanbul: YKY.

ANCET, Pierre, (2010), **Ucube Bedenlerin Fenomenolojisi**, çev. Ersel Topraktepe, İstanbul: YKY.

ÂSDAM, Knut, (2014), "Art, pornography and cemetries", çev. Dan A. Marmorstei **http://www.heterotopiastudies.com/knut-asdam** [19.05.2016].

AUGÊ, Marc, (1995), **Non-Places: Introduction to an Antropology of Supermodernity**, London-New York: Verso.

BACHELARD, Gaston, (2013), **Mekânın Poetikası**, Çev. Alp Tümertekin, İstanbul: İthaki.

BACON, Francis, (2008), **Yeni Atlantis**, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Kabalcı.

BACON, Francis, (2012), **Novum Organum**, çev. Sema Önal, İstanbul: Say.

BACON, Francis, (2016), **Denemeler**, çev. Akşit Göktürk, İstanbul: YKY.

BADIOU, Alain, (2012), **The Adventure of French Philosophy**, Trans.B.Bosteels, London: Verso.

BADIOU, Alain, (2015), **Fransız Felsefesinin Macerası**, çev. P.Burcu Yalım, İstanbul: Metis.

BAKHTIN, Mikhail, (2016), **François Rabelais ve Ortaçağ-Rönesans Halk Kültürü**, çev. Sabri Gürses, İstanbul: Alfa.

BAUDELAIRE, Charles, (2011), **Modern Hayatın Ressamı**, çev. Ali Berktay, İstanbul: İletişim.

BAUDRILLARD, Jean, (2013), **Foucault'yu Unutmak**, çev. Oğuz Adanır, Ankara: Doğu Batı.

BAUMAN, Zigmunt & LYON, David, (2013), **Akışkan Gözetim**, çev. Elçin Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı.

BAUMAN, Zigmunt, (2017) **Akışkan Modernlik**, çev. Sinan O. Çavuş, İstanbul: Can.

BAPTIST, G. (2012) "Başkası'nın Kenti" **Pera Peras Poros** içinde, Haz. Önay Sözer-Ferda Keskin, çev. Ömer B. Albayrak, İstanbul: Türkiye İş Bankası Y.

BARTHES, Roland, (2016), **Göstergeler İmparatorluğu**, çev. Tahsin Yücel, İstanbul: YKY.

BENJAMIN, Walter, (2012), **Pasajlar**, çev. Ahmet Cemal, İstanbul: YKY.

BENTHAM, Jeremy, (2008), "Panoptikon", çev. Zeynep Özarslan, **Panoptikon: Gözün İktidarı** içinde, Hazırlayan: Barış Çoban-Zeynep Özarslan, İstanbul: Su.

BENTHAM, Jeremy, (1995), **The Panopticon Writings**, Ed. Miran Bozovic, UK: Verso.

BISHOP, P. Jeffrey, (2009), "Foucauldian Diagnostics: Space, Time, and the Metaphysics of Medicine", **Journal of Medicine and Philosophy**, Journal of Medicine and Philosophy, (34) : 328-49.

BLENCOWE, Claire (2010), "Foucault's and Arendt's 'insider view' of biopolitics: a critique of Agamben", **History of the Human Sciences**, 23(5), 113-130.

BOAL, Augusto, (2011), **Ezilenlerin Tiyatrosu**, çev. Necdet Hasgül, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Y.

BOEDELTJE, Freerk, (2012), "The Other Spaces of Europe: Seeing European Geopolitics Through the Disturbing Eye of Foucault's Heterotopia", **Geopolitics**, 17: 1-24, Routledge.

BONNET, S. Melchoir, (2007), **Aynanın Tarihi**, çev. İsmail Yerguz, Ankara: Dost.

BORGES, Jorge Luis, (2012), "Alef" **Alef** içinde, çev. Fatma Akerson, İstanbul: İletişim.

BORGES, Jorge Luis (2012a), "İki Kral ve İki Labirent" **Alef** *içinde*, Çev. Fatih Özgüven İstanbul: İletişim

BORGES, Jorge Luis (2012c) "Bellek Funes", **Ficciones Hayaller ve Hikayeler** içinde, çev. Fatih Özgüven, 97-107, İstanbul: İletişim.

BOZOVIC, Miran, (1995), "Introduction: 'An utterly dark spot'", Jeremy Bentham, **The Panopticon Writings**, Ed. Miran Bozovic içinde, UK: Verso, ss.1-27.

BOYNE, Roy, (2009), **Aklın Öteki Yüzü**, çev. İsmail Yılmaz, Ankara: BilgeSu.

BRANDIST, Craig, (2011), **Bahtin ve Çevresi**, çev. Cem Soydemir, Ankara: Doğu Batı.

BRÖCKLING, Ulrich, (2008), **Disiplin: Askeri İtaat Üretiminin Sosyolojisi ve Tarihi**, çev. Veysel Atayman, İstanbul: Ayrıntı.

CANGUILHEM, George, (1988), "Biyolojik Düşünce Tarihinde Normallik Meselesi [The Question of Normality in the History of Biological Thought], **Ideology and Rationality in the History of the Life Science**, çev. Özen Beltan Demir, MIT, Press, 125-45, [12.05.2017].

CANGUILHEM, George, (1991), **The Normal and The Pathological**, Translated by Carolyn R. Fawcett, New York: Zone Books.

CANGUILHEM, George, (2008), **Knowledge of Life**, Edited by Paola Marrati and Todd Meyers Translated by Stefanos Geroulanos and Daniela Ginsburg, New York: Fortham University Press.

CARROL, Lewis, (2008), **Aynanın İçinden**, çev. Tomris Uyar, İstanbul: Can.

CARONA, R. Gabriela, (2005), **Plato's Cosmology and Its Ethical Dimensions,** USA: Cambridge University Press.

CASEY, S. Edward, (1998), **The Fate of Place: A Philosophical History**, University of California Press.

CAUQUELIN, Anne, (2016), **Peyzajın İcadı,** çev. Muna Cedden, Ankara: Dost.

CERTEAU, De Michel, (1988), **The Practice of Everyday Life**, çev. Steven Rendall, University of California Press, USA.

CERTEAU, De Michel, (2006), **Tarih ve Psikanaliz**, çev. Ayşegül Sönmezay, İstanbul: İş Bankası.

CRANG, Mike, THRIFT, Nigel, (2003), "Introduction", **Thinking Space** içinde, New York, London: Routledge.

CRARY, Jonathan, (2010), **Gözlemcinin Teknikleri**, çev. Elif Daldeniz, İstanbul: Metis.

CRESWELL, T. (2009), "Place", UK: Elsevier Inc. https://booksite.elsevier.com/brochures/hugy/SampleContent/Place.pdf [17.02.2015]

DEFERT, Daniel, (1997), "Foucault, Space and the Architecture", **Politics/Poetics: Documenta X- The Book**, Ostfildern-Ruit: Cantz Verlag, 274-83.

DEHAENE, Michiel & DE CAUTER, Lieven, (2008), "The space of play Towards a general theory of heterotopia" **Heterotopia and The City** içinde, Hazırlayan: Dehaene, M & De Cauter, London and New York: Routledge.

DELEUZE, Gilles GUATTARI, Felix, (2001), **Felsefe Nedir**, çev. Turhan Ilgaz, İstanbul: YKY.

DELEUZE, Gilles, (2013), **Foucault**, çev. Emre Koyuncu-Burcu P. Yalım, İstanbul: Norgunk.

DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Felix, (2014), **Anti-Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni,** çev. Fahrettin Ege, Hakan Erdoğan, Mustafa Yiğitalp, İstanbul: Bilim ve Sosyalizm.

DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Felix, (2015), **Kafka: Minör Bir Edebiyat İçin**, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Dedalus.

DESCARTES, René, (2007), **Meditasyonlar**, çev. İsmet Birkan, Ankara: BilgeSu.

DESCARTES, René, (2008), **Felsefenin İlkeleri**, çev. Mesut Akan, İstanbul: Say.

DIDEROT, Denis, (2013), **Rameau'nun Yeğeni**, çev. Adnan Cemgil, İstanbul: İşBankası

DIDEROT, Denis, (2016), **Le neveu de Rameau**, La Bibliothéque électronique de Québec, Collection Â tous les vents, Volume 236: version 1.01) https://beq.ebooksgratuits.com/vents/diderot-neveu.pdf, [18.10.2016].

DORLAND Illustrated Medical Dictionary, (2012), 32th Edition, Elsevier Saunders.

DOXIADIS, A. Constantinos, (1966), **Between Dystopia and Utopia**, UK: Trinity College Press.

DOWNING, Leslie, (2008), **Introduction to Michel Foucault**, New York: Cambridge University Press.

ELDEN, Stuart, (2001), **Mapping the Present: Heidegger, Foucault and The Project of a Spatial History**, London and New York: Continuum.

EROL, V. YOLDAŞ, T., CİN, S., ÇALIŞKAN, C., AKGÜN, E., KORKUT E., (2013) "Komplike Meckel divertikülü ve tedavi yönetimi", **Ulusal Cerrahi Dergisi;** 29: 63-66.

ESPOSITO, R. (2008) Bios, Biopolitics and Philosophy, Trans.and with Intr.by Timothy Campbell, USA: The University of Minnesota Press.

ESPOSITO, Robert, (2012), **The Machine of Political Theology and the Place of Thought**, Trans. Zakiye Hanafi, UK: Polity Press.

FANON, Frantz, (2001), **Yeryüzünün Lanetlileri**, çev. Lütfi F. Topaçoğlu, İstanbul: Avesta.

FAUBION, D. James, (2008), "Heterotopia: an ecology", **Heterotopia and The Cıty** içinde, Dehaene & De Cauter, London and New York: Routledge.

FERGUSON, J. (1975), **Utopias of the Classical World**, New York: Cornell University Press.

FLYNN, T. R. (2010) "Foucault ve Tarihin Mekânları", **Foucault** içinde, Ed.Veli Urhan çev. Hakan Gündoğdu, Say Yayınları: İstanbul.

FOUCAULT, Michel, (1966), "Les Hétérotopies", France Culture, 1-7, http://oiselet.philo.2010.pagesperso-orange.fr/OC/Foucault.%20Conference.pdf, [11.04.2017]

FOUCAULT, Michel, (1966b), **Les Mots et les Choses**, Paris: Êditions Gallimard.

FOUCAULT, Michel, (1969), **L'archéologie du Savoir**, Paris: Êditions Gallimard.

FOUCAULT, Michel, (1972b), **Surveiller et Punir: Naissance de la Prison**, Paris: Êditions Gallimard.

FOUCAULT, Michel, (1976), **Histoire de la sexualité: le volonté de savoir**, Paris: Gallimard

FOUCAULT, Michel, (1984a), "Space, Knowledge, Power", **The Foucault Reader: An Introduction to Foucault's Thought**, ed. Paul Rabinow, Newyork: Penguin Books.

FOUCAULT, Michel, (1984b), "The Great Confinement", **The Foucault Reader: An Introduction to Foucault's Thought**, ed. Paul Rabinow, Newyork: Penguin Books.

FOUCAULT, Michel, (1984c), "Des Espace Autres" [1967], **Dits et Êcrits**, Architecture, Mouvement, Continuité içinde, 46-9.

FOUCAULT, Michel, (1991), "Introduction of The Normal and The Pathological", Translated by Carolyn R. Fawcett, New York: Zone Books.

FOUCAULT, Michel, (1994), **The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences**, New York: Vintage Books.

FOUCAULT, Michel, (1995), "Söylemin Düzeni" çev. Turhan Ilgaz, **Ders Özetleri** Hazırlayan ve Çeviri Selahattin Hilav, İstanbul: YKY.

FOUCAULT, Michel, (2004), "The Crisis of Medicine or the Crisis of Antimedicine?" çev. Edgar C. Knowlton, Jr., William J. King and Clare O'Farrell, **Foucault Studies**, Sayı: 1, ss.5-19 http://www.michel-foucault.com/ecrits/foucault1.pdf, [11.11.2016].

FOUCAULT, Michel, (2005a), "Büyük Kapatılma", **Büyük Kapatılma** (Çev. I. Ergüden-F. Keskin), İstanbul: Ayrıntı.

FOUCAULT, Michel, (2005b), "Cezaevine Kapatılma Hakkında", Çev. Işık Ergüden, **Büyük Kapatılma**, İstanbul: Ayrıntı.

FOUCAULT, Michel, (2005e), "Dünya Büyük Bir Tımarhanedir", **Büyük Kapatılma** (Çev. I. Ergüden-F. Keskin), İstanbul: Ayrıntı.

FOUCAULT, Michel, (2005f), "Hapishaneler ve Hapishane İsyanı", **Büyük Kapatılma**, Çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı.

FOUCAULT, Michel, (2005h), "Su ve Delilik" **Büyük Kapatılma** (Çev. I. Ergüden-F. Keskin), İstanbul: Ayrıntı.

FOUCAULT, Michel, (2005k), Maurice Blanchot: Dışarının Düşüncesi, çev. Ayşe Meral, İstanbul: Kabalcı.

FOUCAULT, Michel, (2006a), **Hapishanenin Doğuşu** (Çev. M. Ali Kılıçbay), İstanbul: Ayrıntı.

FOUCAULT, Michel, (2006b), **Kliniğin Doğuşu,** çev. İnci Malak Uysal, Ankara: Epos.

FOUCAULT, Michel, (2006c), **Psychiatric Power**: Lectures the Collêge de France (1973-1974), Trans. Graham Burchell, Edt. by J.Langrange, New York: Palgrave Macmillan.

FOUCAULT, Michel, (2006d), "Utopian Body", **Embodied Experience, Technology and Contemporary Art**, Translated by Lucia Allais, ed.Caroline A.Jones, Cambridge: MIT Press.

FOUCAULT, Michel, (2007a), "Göz Kamaştırıcı Hayvan: İktidar", **İktidarın Gözü**, çev. Işık Ergüden) İstanbul: Ayrıntı.

FOUCAULT, Michel, (2007b), "Hapishane Üzerine Söyleşi: Kitap ve Yöntemi", **İktidarın Gözü** çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı.

FOUCAULT, Michel, (2007c), "İktidarın Gözü", **İktidarın Gözü**, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı.

FOUCAULT, Michel, (2007d), "İktidar İlişkileri: Bedenlerin İçine Nüfuz Eder", **İktidarın Gözü**, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı.

FOUCAULT, Michel, (2007e), "İktidar ve Bilgi", **İktidarın Gözü**, çev. Işık Ergüde, İstanbul: Ayrıntı.

FOUCAULT, Michel, (2007f), "İktidar ve Beden", **İktidarın Gözü,** çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı.

FOUCAULT, Michel, (2007g), "Kapatılma, Psikiyatri, Hapishane", **İktidarın Gözü**, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı.

FOUCAULT, Michel, (2007h), "Michel Foucault, Filozofun Cevapları", **İktidarın Gözü**, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı.

FOUCAULT, Michel, (2007k), "Normun Toplumsal Yayılımı", **İktidarın Gözü**, çev. Işık Ergüden İstanbul: Ayrıntı.

FOUCAULT, Michel, (2007m), **Security, Territory, Population**, Lectures at the College de France, 77-78, Picador.

FOUCAULT, Michel, (2007n), "Tımarhaneler, Cinsellik, Hapishaneler", **İktidarın Gözü** çev. Işık Ergüden) İstanbul: Ayrıntı.

FOUCAULT, Michel, (2007p), "XIX. Yüzyıl ADLİ Psikiyatrisinde 'Tehlikeli Kişi' Nosyonunun Evrimi", **İktidarın Gözü**, çev. Işık Ergüden) İstanbul: Ayrıntı.

FOUCAULT, M. (2007r) "The Force of Flight" Translated by G.Moore, **Space, Knowledge and Power: Foucault and Geography** içinde, Ed. CRAMPTON W.J. ELDEN, S. USA: Ashgate

FOUCAULT, Michel, (2007s), "Questions on Geography", Translated by Colin Gordon, **Space, Knowledge and Power: Foucault and Geography** içinde, Ed. CRAMPTON W.J. ELDEN, S. USA: Ashgate

FOUCAULT, Michel, (2007t), "In Corporation of the Hospital into Modern Technology" çev. Edgar Knowlton, William J. King ve Stuart Elden, **Space, Knowledge and Power: Foucault and Geography** içinde, Ed. CRAMPTON W.J. ELDEN, S. USA: Ashgate

FOUCAULT, Michel, (2008) "Of other spaces" translated by Lieven De Cauter and Michiel Dehaene, ***Heterotopia and The Cıty***, DEHAENE, M & DE CAUTER L. London and New York: Routledge.

FOUCAULT, Michel, (2009) **Manet and The Object of Painting**, Trans. Matthew Barr, London: Tate Publishing.

FOUCAULT, M. (2010), **Cinselliğin Tarihi**, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul: Ayrıntı.

FOUCAULT, M. (2011a), **Bilginin Arkeolojisi**, çev. Veli Urhan, İstanbul: Ayrıntı.

FOUCAULT, M. (2011b), **Bu Bir Pipo Değildir**, çev. Selahattin Hilav, İstanbul: YKY.

FOUCAULT, M. (2011c), "Başka Mekânlara Dair", **Özne ve İktidar**, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı.

FOUCAULT, Michel, (2011d), "Bilimlerin Arkeolojisi Üzerine Epistemoloji Çevresi'ne Cevap", **Felsefe Sahnesi,** çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı.

FOUCAULT, Michel, (2011e), "Bireylerin Siyasi Teknolojisi", **Özne ve İktidar**, çev. Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı.

FOUCAULT, Michel, (2011f), "İktidarın Halkaları", **Özne ve İktidar,** çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı.

FOUCAULT, Michel, (2011g), "İktidar Üzerine Diyalog", **Entelektüelin Siyasi İşlevi**, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı.

FOUCAULT, Michel, (2011k), "*Omnes et Singulatim: Siyasi Aklın Eleştirisine Doğru"*, **Özne ve İktidar,** çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı.

FOUCAULT, Michel, (2011m), "Özne ve İktidar", Çev. Osman Akınhay, **Özne ve İktidar**, İstanbul: Ayrıntı.

FOUCAULT, Michel, (2011n), **Toplumu Savunmak Gerekir**, çev. Şehsuvar Aktaş, İstanbul: YKY.

FOUCAULT, Michel, (2011p), "Yaşam: deneyim ve bilim", **Felsefe Sahnesi**, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı.

FOUCAULT, Michel, (2011s), **"**Herculine Barbin'e Giriş", **Cinsel Yönelimler ve**

Queer Kuramı içinde, Cogito, Sayı: 65-6, 132-8

FOUCAULT, Michel, (2011t), "Entelektüelin Siyasi İşlevi", **Entelektüelin Siyasi İşlevi**, çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay İstanbul: Ayrıntı.

FOUCAULT, Michel, (2012), "Cinayet Söylenceleri", **XIX. Yüzyılda Bir Aile Cinayeti**, çev. Alev Özgüner-Erdoğan Yıldırım, İstanbul: Ayrıntı.

FOUCAULT, Michel, (2013), **Güvenlik, Toprak ve Nüfus**, çev. Ferhat Taylan, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Y.

FOUCAULT, Michel, (2014), **Raymond Roussel: Ölüm ve Labirent**, çev. Savaş Kılıç, İstanbul: Koç.

FOUCAULT, Michel, (2014a), **Akıl Hastalığı ve Psikoloji**, çev. Emre Bayoğlu, İstanbul: Ayrıntı.

FOUCAULT, Michel, (2014b), "Uzamın Dili", **Sonsuza Giden Dil**, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı.

FOUCAULT, Michel, (2014c) "Ütopik Beden" çev. Sibel Yardımcı, Teorik Bakış: Michel Foucault: Sayı: (3), 39-47.

FOUCAULT, Michel, (2015a), **Deliliğin Tarihi**, çev. M.Ali Kılıçbay, İmge, 4. Basım, Ankara

FOUCAULT, Michel, (2015b), **Kelimeler ve Şeyler: İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi** çev. M.Ali Kılıçbay, Ankara: İmge.

FOUCULT, Michel, (2015c), **Biyopolitikanın Doğuşu**, çev. Alican Tayla, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Y.

GALILEO, Galilei (2008), İki Büyük Dünya Sistemi Hakkında Diyalog, çev. Reşit Aşçıoğlu, İstanbul: İş Bankası Yayınları

GENOCCHIO, Benjamin, (1996), "Discourse, Discontinuity, Difference: The Question of 'Other' Spaces", **Postmodern Cities and Spaces** içinde, Ed. Sophie Watson ve Katherine Gibson, USA: Blackwell.

GIUSTI, Fontana, Gordana, (2013), **Foucault for Architects**, the USA and Canada: Routledge.

GOETHE, J. Wolfgang, (2013), **Faust**, çev. İsmet Z. Eyüboğlu, İstanbul: Sosyal.

GOODCHILD, P. (2005), **Deleuze & Guattari: Arzu Politikasına Giriş,** çev. Rahmi Gç Öğdül, İstanbul: Ayrıntı.

GREGORY, Andrew, (2008), "Introduction" **Timaeus and Critias** içinde, çev.Robin Waterfield, New York: Oxford Press.

HANSEN, Mogens Herman (2006) **Polis: An Introduction to the Ancient Greek City-State**, New York: Oxford University Press.

HARDT, Michael & NEGRI, Antonio, (2001), **İmparatorluk**, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı.

HARKNESS, James, (1983), "Önsöz", **Bu Bir Pipo Değildir** içinde, Michel Foucault Çev. Selahattin Hilav, İstanbul: YKY.

HARRIS, Joanne, (2002), çikolata, çev. Nihal Önol, İstanbul: Altın Kitapları.

HARVEY, David, (2007), "Kantian's Roots of Foucault's Dilemmas" **Space, Knowledge and Power: Foucault and Geography** içinde, Ed. Crampton W.J. Elden, S. USA: Ashgate.

HARVEY, David, (2011), **Umut Mekanları,** Çev. Z.Gambetti, İstanbul: Metis.

HARVEY, David, (2015), **Kozmopolitlik ve Özgürlük Coğrafyaları**, çev. Zeynep C. Başeren, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları

HETHERINGTON, Kevin, (1997), **The Badlands of Modernity: Heterotopia and Social Ordering**, London and New York: Routledge.

HEYNEN, Hilde (2008), "Heterotopia unfolded?", **Heterotopia and The Cıty** içinde, Dehaene, M. & De Cauter, London and New York: Routledge.

HEYNEN, Hilde, (2011), **Mimarlık ve Modernite: Bir Eleştiri**, çev. Nalan Bahçekağılı, Rahmi Öğdül, İstanbul: Versus.

HERAKLEITOS, (2009), **Fragmanlar**, çev. Cengiz Çakmak, İstanbul: Kabalcı.

HOBBES, Thomas, (2012), **Leviathan**, çev. Semih Lim, İstanbul: YKY.

HOFFMAN, Marcelo, (2011), "Disciplinary power", **Michel Foucault: Key Concepts** içinde, Edited by Dianna Taylor, UK: Acumen.

HORKHEIMER, Max, (2010), Akıl Tutulması, çev. Orhan Koçak, İstanbul: Metis.

HOY, David C, (Ed) (1986), **Foucault: A Critical Reader**, UK: Basil Blackwell.

ILLICH, Ivan, (2011), **Sağlığın Gaspı**, çev. Süha Sertabiboğlu, İstanbul: Ayrıntı

ISAR, Nicoletta, (2009), "Chora: Tracing the Presence", **Review of European Studies**, Vol.1,No.1.

JOHNSON, Peter (2006) "Unravelling Foucault's 'different spaces' ", **History of Human Sciences**, (19: 75), http//hhs.sagepub.com/content/19/4/75.refs.html [25.10.2015]

JOHNSON, Peter (2012) "Some reflections on the relationship utopia and heterotopia", **Heterotopian Studies** [www.heterotopiastudies.com] [18.11.2015]

JOHNSON, Peter, (2015), 'Foucault and Heterotopian Art', **Heterotopian Studies** [www.heterotopiastudies.com] [20.11.2016]

JOHNSON, Peter (2016a) Brief History of the Concept of Heterotopia (revised), **HeterotopianStudies**,http://www.heterotopiastudies.com/wp,content/uploads/2015/12/Brief-History-of-the-Concept-of-Heterotopia-word-dec-2016-pdf.pdf [16.04.2017]

JOHNSON, Peter, (2016b), Interpretations of Heterotopia [revised 2016], **Heterotopian Studies**,http://www.heterotopiastudies.com/wp-content/uploads/2012/05/Interpretations-of-Heterotopia-pdf.pdf, [10.03.2017]

KAFKA, Franz (1999), **Dava**, çev. Kamuran Şipal, İstanbul: Cem.

KAFKA, Franz (2000), **Şato**, çev. Kamuran Şipal, İstanbul: Cem.

KAFKA, Franz (2017), **Dönüşüm**, çev. Ahmet Cemal, İstanbul: Can.

KAVANAUGH, Leslie Jaye, (2007), **The Architectonic of Philosophy Plato, Aristotle, Leibniz**, Amsterdam University Press.

KELLY, Mark GE, (2009), **The Political Philosophy of Michel Foucault**, New York: Routledge.

KETİN, İhsan, (1994), **Genel Jeoloji**, İstanbul: İTÜ Vakfı.

KNIGHT, Kelvin T. (2016) "Placeless places: resolving the paradox of Foucault's heterotopia", **Textual Practice**: DOI: 10.1080/0950236X.2016.1156151, 22.04

LATOUR, Bruno, (2008), **Biz Hiç Modern Olmadık**, çev. İnci Uysal, İstanbul: Norgunk.

LEFEBVRE, Henri, (2013), **Kent Devrimi**, çev. Selim Sezer, İstanbul: Sel Yay.

LEFEBVRE, Henri, (2014), **Mekânın Üretilmesi**, Çev. Işık Ergüden, İstanbul: Sel Yay.

LEFEBVRE, Henri, (2015), **Şehir Hakkı**, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Sel Yay.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, (2009), **Monadoloji ya da Felsefenin İlkeleri**, çev. Ogün Ürek, İstanbul: Biblos.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, (2011), **Monadoloji/Metafizik Üzerine Konuşma**, Çev. Atakan Altınörs, Ankara: Doğu Batı.

LINNAEUS, Carl von, (2003), **Linnaeus' Philosophia Botanica**, Trans. by Stephen Freer, UK: Oxford University Press.

LOCKE, John, (2003), **Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration**, Ed.Ian Shapiro, USA: Yale U. Press.

LOCKE, John, (2014), **İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme**, Çev. Vehbi Hacıkadiroğlu,

İstanbul: Kabalcı.

LYNCH, Richard A, (2011), "Foucault's theory of power", **Michel Foucault: Key Concepts** içinde, Edited by Dianna Taylor, UK: Acumen.

MACEY, David, (2004), **The Lives of Michel Foucault**, UK: Reaktion Books.

MACHEREY, Pierre, (2014), "Foucault/Roussel/Foucault", **Raymond Roussel: Ölüm ve Labirent** içinde, çev. Savaş Kılıç, İstanbul: Koç.

MACHIAVELLI, Niccholo (2010) **Hükümdar**, çev. Necdet Adabağ, İstanbul: İş Bankası Y.

MANNING, Danielle, (2008), "(Re)visioning Heterotopia: The Function of Mirrors and Reflection in Seventeenth-Century Painting", **SHIFT Queen's Journal of Visual and Material Culture**, Issue I.

MERQUIOR, José Guilherme, (1986), **Foucault**, çev. Nurettin Elhüsyni, İstanbul: Afa.

MORE, Thomas, (2014), **Ütopya**, çev. S.Eyüboğlu, V.Günyol, M.Urgan), İstanbul: İşBankası Y.

MUHLE, Maria, (2014), "A Genealogy of Biopolitics: The Notion of Life in Canguilhem and Foucault", **The Government of Life: Foucault, Biopolitics and Neoliberalism** içinde, Ed. V. Lemm and M. Vatter, New York: Fordham University Press.

MURDOCH, Jonathan, (2006), **Post-structuralist Geography: A Guide to Relational Space**, London: SAGE Publication.

NEGRI, Antonio, (2001), **İmparatorluk**, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı.

NIETZSCHE, Frederick, (2011), **Böyle Söyledi Zerdüşt**, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: İşBankası Y.

NIKIFORUK, Andrew, (2010), **Mahşerin Dört Atlısı: Salgın ve Bulaşıcı Hastalıklar Tarihi**, çev. Selahattin Erkanlı, İstanbul: İletişim.

OKSALA, Johanna, (2005), **Freedom on Foucault**, Cambridge University Press.

PAVLOV-WEST, Russel (2009), **Space in Theory: Kristeva, Foucault, Deleuze**, Amsterdam: Rodopi.

PEREZ, Gomes, (1994), **Chora: A Space of Architectural Representation**, McGill-Queen Universtiy Press.

PETERS, Francis E., (2004), **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, çev.Hakkı Hünler, Paradigma: İstanbul.

PHILO, Chris, (2000), "Foucault's Geography" **Thinking Space** içinde Ed. by Mike Crang and Nigel Thrift, London: Routledge.

PICKLES, John (2011), **Uzamların Tarihi: Haritacılık Mantığı, Haritalandırma ve Coğrafi Olarak Kodlanmış Dünya**, çev. Kerem Işık, İstanbul: YKY.

PILE, Steve, (2003), "The Troubled Spaces of Frantz Fanon", **Thinking Space** içinde, Ed. Crang M. Thrift, N. New York, London: Routledge.

POSTER, Mark, (2009), **Foucault, Marksizm ve Tarih**, çev. Feride Güler, İstanbul: Otonom.

PLATON, (1997), **Phaidaros**, çev. Hamdi Akverdi, MEB Yayınları

PLATON, (2001), **Timaios**, çev. Erol Güney, Lütfü Ay, İstanbul: Sosyal Yayınları

PLATON (2007), **Yasalar**, çev. C. Şentuna-S. Babür, İstanbul: Kabalcı Yayınevi

PLATON, (2008a), **Timaeus and Critias**, çev. Robin Waterfield, New York: Oxford University Press.

PLATON, (2008b), **Devlet**, çev. S.Eyüboğlu-M.A.Cimgöz, Türkiye İş Bankası Y.

REVEL, Judith, (2002), **Le Vocabulaire de Foucault**, Collection dirigée par Jean-Pierre Zarader, Paris: Ellipses.

ROUSSEAU, Jean Jacques, (2001), **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı**, çev. Nuri İleri, İstanbul: Say.

ROUSSEAU, Jean Jacques, (2005), **Ekonomi Politik**, çev. Mehmet Ali Ağaoğulları, Ankara: İmge.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, (2012), **Toplum Sözleşmesi**, çev. Vedat Günyol, İstanbul: İş Bankası Y.

SABOT, Philippe, (2012), "Langage, Societe, Corps, Utopies, Heterotopies Chez Michel Foucault", **Materiali Foucaultiani, mf/materiali foucaultiani**, I (1), pp.17- 35.

SADE, Marquis de (2010), **Sodom: Sodomun 120 Günü**, çev. Birsel Uzma, İstanbul: Chiviyazıları

SAID, W. Edward, (2009), **Başlangıçlar: Niyet ve Yöntem**, çev. Ferit B. Aydar, İstanbul: Metis.

SALLIS, John, (1999), **Chorology, On Beginning in Plato's Timaeus**, Indiana University Press.

SARKOWICZ, Hans, (2003), **Bahçelerin ve Parkların Tarihi**, çev. Ersel Kayaoğlu, Ankara: Dost.

SCHMITT, Carl, (2010), **Siyasal İlahiyat**, çev. A.Emre Zeybekoğlu, Ankara: Dost.

SCHOPENHAUER, Arthur, (2009), **İsteme ve Tasarım Olarak Dünya**, çev. Levent Özşar, Bursa: Biblos.

SCULL, Andrew, (2016), **Uygarlık ve Delilik: Akıl Hastalığının Kültürel Tarihi**, çev. Nurettin Elhüseyni, İstanbul: YKY.

SIMMEL, Georg, (2009), "Metropol ve Zihinsel Hayat", **Bireysellik ve Kültür** içinde, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis.

SOJA, W. Edward, (1996), **Thirdspace: Journey to Los Angeles and Other Real-And-Imagined Places**, USA: Blackwell.

SOHN, Heidi, (2008), "Heterotopia: anamnesis of a medical term", **Heterotopia and The Cıty** içinde, Dehaene, M & De Cauter, London and New York: Routledge.

SONTAG, Susan, (2015a), **Metafor Olarak Hastalık**, çev. Osman Akınhay, İstanbul: Can.

SONTAG, Susan, (2015b), **AIDS ve Metaforları**, çev. Osman Akınhay, İstanbul: Can.

SPINOZA, Benedictus de, (2009), **Etika**, çev. Hilmi Ziya Ülken, Ankara: Dost.

SPINOZA, Benedictus, (2013), **Ethica**, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Kabalcı.

TAYLOR, Chleô (2011) "Biopower", **Michel Foucault: Key Concepts** içinde, Edited by Dianna Taylor, UK: Acumen.

TEYSSOT, Georges (1998) "Heterotopias and the History of Spaces", **Architecture Theory since 1968** içinde, Ed. K. Michael Hays, USA: MIT Press.

TOPINKA, Robert, J., (2010) "Foucault, Borges, Heterotopia: Producing Knowledge in Other Spaces", **Foucault Studies**, No.9: (57-70), September.

TURHANLI, Halil, (2002), **Şenlik, Sanat ve Sabotaj**, İstanbul: Çivi Yazıları.

VATTIMO, Gianni, (2012), **Şeffaf Toplum**, çev. Ümit H. Yolsal, İstanbul: Say.

VEYNE, Paul, (2014) **Foucault**: Düşüncesi Kişiliği, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Alfa.

WALDENFELS, Bernhard, (2012), "Yabancının Topolojisi", **Pera Peras Poros** içinde, Haz. Ö. Sözer-F.Keskin, Çev. Nazlı Özcan, İstanbul: Türkiye İş Bankası Y.

WALLENSTEIN, Sven-Olof, (2007), "Foucault and the Genealogy of Modern Architecture", **Essays, Lectures** içinde. Stockholm: Axl Books, 362-404.

WATKIN, Catherine Pease, (2008), "Bentham'ın Panoptikon'u ve Dumont'un Panoptique'i", çev. Barış Çoban, **Panoptikon: Gözün İktidarı** içinde, Haz.: Barış Çoban-Zeynep Özarslan, İstanbul: Su.

WEBER, Max, (2014), **Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı**, çev. Özer Ozankaya, İstanbul: Cem.

WERRET, Simon, (2008), "Potemkin ve Panoptikon: Samuel Bentham ve Onsekizinci Yüzyıl Rusyası'nda Mutlakiyetçi Mimari", **Panoptikon: Gözün İktidarı** içinde, Hazırlayan: Barış Çoban-Zeynep Özarslan, İstanbul: Su

YILDIRIM, Adem, (2016), "Hannah Arendt'te Biyopolitika Düşüncesi", **Biyopolitika: Platon'dan Arendt'e Biyopolitikanın Felsefi Kökenleri** içinde, Ed. Onur Kartal, NotaBene: Ankara.

ZIZEK, Slavoj, (2011), **Mimari Paralaks**, (çev. Bahadır Turan), İstanbul: Encore.

ÖZET

Bu çalışmanın amacı, Michel Foucault'nun metinlerinde dolayımlı bir biçimde tartışılan mekân kavramını ele almak ve mekânın düzenlenmesi ile yaşam kavramının ilişkisini sorgulamaktır. Bunun için Foucault'nun bilgi/iktidar ilişkilerine göre mekânın düzeni iki biçimde tanımlanmaktadır. Birincisi, epistemenin düzenidir. İkincisi ise, kapatılmanın düzenidir. Bu iki düzenin çerçevelemesi, sınıflandırması ve kapatmasına karşın iki düzene dâhil olmayıp onları ihlal eden, bir sapma, üçüncü bir tür önerisi sunulmaktadır. O da heterotopyadır. Ancak bunları kesen, yaşam kavramıdır. Buna göre yaşamın uzamsallığı ile mekânın düzenlenme biçimleri arasındaki ilişki, Foucault'nun arkeolojik, jeneolojik ve etik çalışmaları çerçevesinde ortaya konulmuştur.

Birinci bölüm, mekân kavramının düşünce tarihindeki yerini ortaya koymaktadır. Bu, Foucault'nun şeylerin düzeninin izini sürmek ve şeylerin benzerlik-yakınlık niteliğini anlamak için gereklidir. Buna göre mekânın düzeni *kozmogenesis* ve *topogenesis* şeklinde ayrışan iki hat ve içeriğindeki *khora*, *topos,* uzam, *polis*, hâne ve ütopya kavramlarıyla temellendirilmektedir.

İkinci bölümde Foucault'nun Klasik Episteme'de ortaya koyduğu pozitifliklerin, söylemsel oluşumların ve bilgi biçimlerinin uzamı ele alınmaktadır. Bu da bakışın, anormalin ve insan bilimlerinin arkeolojisi yapılmak suretiyle açığa çıkarılmaktadır. Burada "Genel Hastane", tımarhane, müze, bahçe gibi yerlerin sınıflandırılması ve pratikleri incelenmektedir.

Üçüncü bölümde ağırlıklı olarak Foucault'nun politika felsefesi üzerine durulmaktadır ki bu, iktidar tartışmasıdır. Buna göre iktidarın ana ekseni, yaşamın kaynağı olan bedendir. Bu eksende üçlü bir hat izlenmektedir. Bunlar: beden

üzerine olan disiplin rejimleri, görme rejiminin bedenler üzerine etkisi ile nüfusun kentsel uzamda düzenlenmesi ve nüfusun düzenlemesi ile mekânın belirleyiciliğini kaybetmesidir.

Dördüncü bölümde, iki düzenden farklı ancak bu düzenlerin uçlarında bulunan bir niteliğe sahip olan heterotopya ele alınmaktadır. Heterotopya, üç farklı biçimde ele alınmaktadır. Bunlar, Foucault'nun tanımlaması, alternatif heterotopya okuması ve heterotopik yerler ve onların haritalandırılması şeklindedir. Bu çalışma, Foucault'da mekânın düzenini okumak için bir kılavuz niteliğindedir. Ayrıca epistemenin düzeni ile kapatılmanın düzenini kesenin nüfus olduğu saptanmıştır. Kozmik düzenin yerini *ortam*, iyi ideasının yerini yaşamın iyileştirilmesi, kamusal alanın yerini *ortam*ın düzenlenmesi, mimarinin yerini biyolojik düzensizlik, etik-politik oluşumun yerini bedenler ile şeylerin sevk ve idaresi almaktadır. Heterotopya yerine belirsiz olan heterotopik uzam ya da heterotopik yer kavramı ileri sürülmektedir. Bu, düzensizliği, kaçışların topolojisini, 'başka' bir deneyimi, karşılaşmaların çokluğunu ve sürekli ihlali olanaklı kılan bir uzamdır.

ABSTRACT

The aim of this study is to deal with the concept of space which was discussed indirectly in Michel Foucault's texts and to examine the relationship between the ordering of space and the concept of life. In this respect, according to Foucault's knowledge/power relationships the order of space is defined in two ways. First one is the order of episteme, and second is the order of confinement. Despite of the framing, classifying and confinement of these two orders, a deviation, which does not get involved in them and also violate them, is presented as a third way. This is the heterotopia itself. However, the element intersecting all of them is the concept of life. Accordingly, the relationships between spatiality of life and the ordering modes of space are expoused in the frame of archaeological, geneaological and ethical works of Michel Foucault.

The first chapter exhibits the role and place of the concept of space in the history of thought. And this is necessary to trace the order of things and to understand the feature of similarity-closeness of the things in Michel Foucault. According to this discussion the order of space is grounded on two lines, namely *cosmogenesis* and *topogenesis* and also the concepts of *khora, topos,* space, *polis, oikos* and *utopia.*

In the second chapter, positivities, discursive formations and the space of the modes of knowledge, which was presented by Foucault in the Classical Episteme, are examined. And this is revealed by the archeaology of gaze, abnormality and human sciences. Here, "General Hospital", classifying and the practices of some places such as asylum, museum, garden are studied.

The third chapter lays preponderating emphasis on Foucault's philosophy of politics and this corresponds to the discussion of power itself. In this sense, the main axis of power is body as the source of life. In this axis, a third-fold line is followed. These are disciplinary regimes on bodies, the effect of regime of gaze and the ordering of population in urban space and finally, the lost of influence of space with the ordering of population.

Fourth chapter examines the heterotopia itself which is different of these two orders but has a property in the margins of them. Heterotopia is studied in three different ways. These are Foucault's own definition, alternative reading of heterotopia and heterotopic spaces and their cartograpies. This study has the characteristics of a guideline in order to read the order of space in Foucault. In addition to this, it is determined that the intersecting line between orders of episteme and confinement is the population. The cosmic order is replaced with *the milieu*, the idea of good is replaced with improvement of life, public space is replaced with the order of *milieu,* architecture is replaced with a biological disorder, and ethico-political formations are replaced with bodies and conducts of the things. The concepts of heterotopic space or heterotopic place, which have an indetermined property, are suggested instead of the heterotopia itself. This is a space which makes disorder, typology of flights, an "other" experience, multiplicity of encounters and permanent violarion possible.