DİJİTAL KÜTÜPHANE KANALI

Keyifli Okumalar Dileriz

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

RESMİ WEB SİTEMİZ

https://rantey.org

Yedek ve Duyuru Kanallarımız
Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

• Telegram: https://t.me/birkitapbir

• WhatsApp Kanalımız : https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4IvMoc0Y

MICHEL FOUCAULT- JACQUES DERRIDA: DESCARTES BAĞLAMINDA TARTIŞILAN DELİLİK (COGİTO, SÖYLEM ve METİN)

Ramazan Kurt

Yükseklisans Tezi
Felsefe Tarihi Anabilim Dalı
Doç. Dr. Ali Utku
2014
Her Hakkı Saklıdır

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

T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE TARİHİ ANABİLİM DALI

Ramazan KURT

MICHEL FOUCAULT- JACQUES DERRIDA: DESCARTES BAĞLAMINDA TARTIŞILAN DELİLİK (COGİTO, SÖYLEM ve METİN)

YÜKSEKLİSANS TEZİ

TEZ YÖNETİCİSİ
Doç. Dr. ALİ UTKU

ERZURUM 2014

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

T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ

TEZ BEYAN FORMU

11/07/2014

SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

BİLDİRİM

Atatürk Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğine göre hazırlamış olduğum "MICHEL FOUCAULT – JACQUES DERRIDA: DESCARTES BAĞLAMINDA TARTIŞILAN DELİLİK (COGITO, SÖYLEM ve METİN) " adlı tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin kağıt ve elektronik kopyalarının Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

Lisansüstü Eğitim-Öğretim yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

√ Tezimin tamamı her yerden erişime açılabilir.

11/07/2014

Ramazan KURT

F-83/00/22.02.2012

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

T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEZ KABUL TUTANAĞI

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Doç. Dr. Ali UTKU danışmanlığında, Ramazan KURT tarafından hazırlanan bu çalışma 11 / 07 / 2014 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından. Felsefe Anabilim Dalı'nda Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan :Doç. Dr. Ali UTKU İmza: .....

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM İmza: .....

Jüri Üyesi : Yrd. Doç. Dr. Zafer YILMAZ İmza: .....

Yukarıdaki imzalar adı geçen öğretim üyelerine aittir. 11 / 07/ 2014

Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM
Enstitü Müdürü

F-85/00/22.02.2012

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

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER I
ÖZET III
ABSTRACT IV
KISALTMALAR V
ÖNSÖZ/TEŞEKKÜR VI
GİRİŞ MICHEL FOUCAULT- JACQUES DERRIDA: DESCARTES BAĞLAMINDA TARTIŞILAN DELİLİK (COGITO, SÖYLEM ve METİN) 1

BİRİNCİ BÖLÜM
DESCARTES, MEDİSTASYONLAR VE DELİLİK

1.1. Muğlak ile Mutlak Arasındaki Descartes 5
1.2. Delilik, Düş Örneği ve Ressamın İmgesi 8
1.3. Sonsuza Ergiden Kaçarken Tanrıya Ulaşma 13

İKİNCİ BÖLÜM
DELİLER'İN FOUCAULTSU

2.1. Deliliğin Tarihi ve Foucaultcu Yöntem 21
2.2. İlham Kaynağı Delilikten Yanlışa Düşüren Deliliğe 26
2.3. Nesnel Bilimin İmkânı 29
2.4. "Bilmek versus Olmak"ta Delilik Etkisi 33
2.5. Delilik ve Hukuk-Tıp 36
2.6. Delilik ve Ahlâk-Toplum-Aile 39

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
DERRİDA'NIN DİLİNDEKİ DELİLİK

3.1. Foucault'nun Projesinin İmkânı 47
3.2. Anlatı, Dil ve Düşünce Ekseni 49
3.3. Çalışmanın Felsefe Tarihindeki Yeri: Antik Yunan ve Klasik Çağ 55
3.4. Foucault('nun Descartes Okuması) Üzerinden Yeniden Bir Descartes Okuması 60
3.5. Hiperboller –Sonlu Yapı/Tarihsellik-Tarihsicilik 64

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

3.6. Aklın Krizi.....67

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

FOUCAULT'NUN HEDEFİNDEKİ DERRİDA

4.1. Foucault'nun Gözünde Derrida'nın Foucault Okuması: "Derrida'ya Cevap" 70

4.2. Meditasyonlar'a Yeniden Dalmak: "Gövdem, Bu Kâğıt, Bu Ateş" 75

4.3. Düş-Delilik; İyi-Kötü Örnek.....79

4.4. Yöntemler Çatışması: Söylem Analizi mi, Metinsellik mi? 81

SONUÇ.....89

KAYNAKÇA 94

ÖZGEÇMİŞ.....97

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

ÖZET

YÜKSEKLİSANS TEZİ

MICHEL FOUCAULT-JACQUES DpERRIDA: DESCARTES BAĞLAMINDA TARTIŞILAN DELİLİK (COGITO, SÖYLEM VE METİN)

Ramazan KURT
Tez Danışmanı: Doç. Dr. Ali UTKU
2014, Sayfa:93

Jüri: Doç. Dr. Ali Utku
Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM
Yrd. Doç. Dr. Zafer YILMAZ

Bu tezin amacı, Fransız filozoflar Michel Foucault ve Jacques Derrida arasında cereyan eden Delilik tartışmasını genel hatlarıyla ortaya sermektir. Gene Fransız olan diğer bir filozof Rene Descartes'ın *Meditasyonlar* eseri bu tartışmanın çıkış noktasını oluşturmaktadır. Bunu anlayabilmek için Descartes'ın *Meditasyonlar*'ı, Foucualt'nun *Deliliğin Tarihi*, Derrida'nın "Cogito and History of Madness" makalesi ve nihayet gene Foucault'nun "Derrida'ya Cevap" ve "Gövdem, Bu Kâğıt ve Bu Ateş" makalelerini ele almak gerekti. İhtilafa düşülen kavramlar için *Meditasyonlar*'ın hem Türkçedeki farklı çevirilerinden hem de İngilizce çevirisinden yararlandık.

Foucault'nun *Deliliğin Tarihi* adlı eserinde "Büyük Kapatılma" alt başlıklı bölümde delilerin kapatılmalarını meşru kılan düşüncenin kökeninde Kartezyen Görüş'ün ve bunun da kökeninde *Meditasyonlar*'da ortaya serilen akıl kavramsallaştırmasının olduğu yönlü düşünce hesaba katılınca, *Meditasyonlar*'ın Kartezyen Görüş'ün Manifestosu olduğu açıklık kazanmış olur. Modern Düşüncenin başlıca mimarı sayılan Descartes ve onun temel metni *Meditasyonlar* 20.yüzyıl felsefesinde Modernite Eleştirileri'nin teorik merkezinde yer almıştır. Bundan dolayı da çalışmamızın merkez metni *Meditasyonlar*'dır. Diğer yandan bu metni ve buradan doğan tartışmaları farklı bağlamlarda değerlendiren Foucault ve Derrida'nın aynı konunun etrafında nasıl dolandıklarını görmek bir takım yöntemsel çıkarımlara ulaşmamıza da kaynaklık sağladı. Foucault Descartes'ın metnini delilerin akıl-dışına itilmelerinin teorik zemininin hazırlanışı olarak okurken, Derrida ise bu metinde deliliğin dışlanmadığını daha iyi örnekler (düş örneği gibi) uğruna ihmal edilmiş olduğunu savunur. Böylece Çağdaş Felsefe'nin ve Modern Düşünce'nin hangi ortak temalar üzerinden nasıl farklılaştıklarını görmek günümüz felsefesinin üzerine oturduğu temelleri görmek açısından yararlı olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Cogito, Delilik, Kapatılma, İktidar, Söylem, Metin

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

ABSTRACT

MA DISSERTATION

MICHEL FOUCAULT - JACQUES DERRIDA: DEBATED MADNESS İN CONTEX OF DESCARTES
(Cogito, Discourse and Text)
Ramazan KURT

Advisor: Assistant Professor Ali UTKU
2014, Page: 93

Jury: Assistant Professor Ali UTKU
Prof.Dr. Mustafa YILDIRIM
Assistant Professor Zafer YILMAZ

The aim of this study is to assert madness debate between French philosophers Michel Foucault and Jacques Derrida in general terms. Another French philosopher Rene Descartes' work *Meditations* constitutes the basis for this debate. In order to understand this, Descartes' *Meditations*, Foucault's *History of Madness*, Derrida's article "Cogito and History of Madness" and again Foucault's articles "Response to Derrida" and "My Body, This Paper, This Fire" had to be discussed. For conflicting concepts, both Turkish and English versions of *Meditations* are utilised.

When it is taken into account that there has been reason conceptualisation asserted in *Meditations* in the root of the thought that legalised confinement of mad in Foucault's *History of Madness* in the chapter subtitled "Great Confinement", it becomes clear that *Meditations* is the Manifest of Cartesian View. Descartes, who has been considered to be the architect of modern thought and his basic work *Meditations* have been the theoretical centre of the Modern Criticism in the 20th century philosophy. Because of this, *Meditations* is the centre text of our study. On the other hand, seeing how Foucault and Derrida, who assessed the text and discussions arising from it in different contexts, covered the same subject has enabled us to reach some methodological deductions. While Foucualt reads the text as preparation of theoretical ground for pushing mad people outside of the reason, Derrida supports that madness is not marginalised but ignored for the sake of better examples (like dream example). Hence, it will be helpful to see the basis of Contemporary Philosophy and Modern Thought.

Key Words: Cogito, Madness, Confinement, Power, Discourse, Text

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

KISALTMALAR

a. g. e.	:	adı geçen eser
a. g. y.	:	adı geçen yer
AÖY	:	*Aklın Öteki Yüzü*
BA	:	*Bilginin Arkeolojisi*
bkn.	:	bakınız
CHM	:	“Cogito and The History of Madness”
çev.	:	çeviren
DC	:	“Derrida’ya Cevap”
DT	:	*Deliliğin Tarihi*
ed.	:	editör
GKA	:	“Gövdem, Bu Kâğıt, Bu Ateş”
M	:	*Meditasyonlar*
M.E.B.	:	Milli Eğitim Bakanlığı
MF	:	*Michel Foucualt*
s.	:	sayfa
trans.	:	translator
vb.	:	ve benzeri
yay.	:	yayınları
yy.	:	yüzyıl
zikr.	:	Zikreden

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

ÖNSÖZ/TEŞEKKÜR

Bu çalışma, yazımda (yaklaşık) bir, süreç içinde bütünlük kazanmakta dört, okuma ve üzerine düşünmede gene yaklaşık, altı yıllık bir çabanın ürünüdür. Her ne kadar üzerine daha fazla okunması ve düşünülmesi gereken bir sorun olsa da (ki bunun farkında olarak, biraz buruk da olsa) bu haliyle bırakılmasının, daha sonra üzerine çalışmaya hazır kılabileceğine olan inançtan kaynaklı uygun gördük. Çünkü en çok Derrida'da biliriz ki bir eser, asla, bitmez. Hiç bitmiş değildir. Yani hiçlik-varlık eksenleri arasında, hangisine yakın olunduğunun burada bir önemi yoktur, bir yerde ve bir zamanda varoluş sürdürüyor olmak, bir eseri de kendine benzetir. Bu yolu seçmiş olmak, içinde bulunduğumuz çağ sürdürülebilirliği başka bir anlama büründürdüğü için, kolaycılığa kaçış olarak değerlendirilmemelidir. O yüzden süredurmayı Thales'ten sonra bir kez daha düşünmek gereklidir. Sürdürebilirlik yazılı bir eserde, kelimelerin birbirleriyle ve bulundukları bağlamla ilişkilerine indirgenebiliyor. Bu yüzden, sadece yazı üzerinden etkileşime girdiğimiz bir eseri incelerken onun bir yaşam ve deneyim ürünü olduğunu gözden kaçırma eğilimindeyizdir.

Bu çalışma boyunca anlamaya çalıştığımız husus: bir filozofun birileri hakkındaki beyanı, beyanda bulunulanı ve ifade edenin kendisini ne kadar bağlar, sorusudur. Descartes *Meditasyonlar*'da delilikten "Ama onlar deli..." ifadeleriyle sıyrıldığını düşünmektedir. Bu birinci sorun. "Ben onlardan değilim" ifadesi kişiyi onlardan ya da o olmaktan münezzeh kılar mı? İkinci sorun ise Foucault'nun bu ifadeleri delilerin aklın dışına itilmeleri ve ardından kapatılmaya maruz kalmalarının teorik zemininin hazırlanışı olarak değerlendirmesinden kaynaklıdır. Buna karşılık delileri konuşturabilmek onların akılsallıklarını gösterebilmek adına *Deliliğin Tarihi*'ni yazmaktadır. Üçüncü sorun ve aslında bu sorunların görünür olmasını da sağlayan sorun: Derrida'nın Descartes'ı ve Foucault'nun kendi eserini Foucault'dan farklı okumasından ötürüdür. Derrida ise Descartes'ın bu ifadeyle delileri dışlamadığını, delilikten daha yararlı bir örnek uğruna vazgeçtiğini, bu örneğin Descartes için yararlı olmadığı görüşünü savunmaktadır. Diğer yandan, tabi ki, deli olmayan birinin deliler adına konuşması hususu var, Derrida'nın da değinmeden geçmediği. Bir yandan bu olanaksızdır: deli olmayanın deli üzerine konuşmasından dolayı. Diğer yandan konuşma, ifade etme, kişiyi zorunlu olarak akılsallık içinde tutmaktadır. Yani akılsallık

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

dışında deliliğin bir tarihini yazmak Derridaca imkânsızdır. Tartışmaya açtığımız ve anlamaya çalıştığımız işte bu üç sorundur.

Diğer yandan bu sorunun ortaya çıkmasına sebep olan, yukarıdakine göre daha silik olan bir husus var, ilgimize mazhar olan: Aynı ifade iki filozof arasında birbirinden farklı böyle anlamlara nasıl bürünebilir? Burada sorduğumuz nesnellik arayışından kaynaklı değildir. Daha ziyade bir ifadenin filozoflar arasında farklı bağlamlarda değerlendiriliyor oluşu hesaba katılınca, bir ifadenin anlamına yönelik görelilikten nasıl kurtulabiliriz sorusundan kaynaklıdır. Bunu, soruyu "Bir ifadeyi ifade edenin kast ettiği gibi tam olarak alabilir miyiz?" mealinde soran Derrida'dan teyit etmekteyiz.

Foucault ve Derrida arasında ortaya çıkan bu tartışmada Derrida teorik açıdan daha tutarlı durmaktadır. Fakat iki filozof arasındaki kaygının farklı olduğunu bu iki filozoftan da duymaktayız. Bu farkı biz ilkinin sorunun pratik yansımalarından kaynaklı "iktidar yapılarına karşı mücadele" eksenli, diğerinin ise felsefi ve dilsel imkân eksenli olmaya indirgemekteyiz. Biri olmadan diğeri bir anlam (hem pratik yarar hem de dilin mantığına uygunluk olarak anlam) ifade etmez. Aslında bu tartışma böyle bakılınca bir çalışmanın iki veçhesi ya da tamamlanmış yanlarını ifade etmektedir. Aralarında kişisel husumete sebep olmasaydı belki de yeninden daha doğru bir tarihi yazılabilirdi deliliğin.

Bunları ifade eden kişinin bu çalışmaya olan ilgisi ve inancı, gündelikliğin tesiriyle sürekli sekteye uğradı ve farklı anlamlara büründü. Yukarıda ifade ettiğimiz "Bu yüzden, sadece yazı üzerinden etkileşime girdiğimiz bir eseri incelerken onun bir yaşam ve deneyim ürünü olduğunu gözden kaçırma eğilimindeyizdir" sözleri böyle bir çalışmanın arkasındaki gayret, sabır ve dirayete dikkatleri çekmek içindi. Sürekli sendeleyecek olan bir tasarı aşağıda adı anılanlar sayesinde "tam"lığına erişmiştir.

Neyse ki "yola devam" diyebilen, dedirtebilecek insanlar; benzer yollardan geçmiş, benzer olayları deneyimlemiş olmaktan ötürü, bir el edip doğrulturlar sizi ve çalışmayı. Bununla da kalmayıp, yani sizi bir insan olarak doğrultmakla, çalışmanızın doğrulmasına katkı sunmakla, kalmayıp eseri de doğrulturlar. Değerli hocam Doç. Dr. Ali Utku bunlardan biridir. Çalışmak istediğim konunun "Derrida-Foucault Tartışması" olduğunu duyunca verdiği tepki –o zaman onu yeni tanıyor olsam da bu tepkiyi tespit etmek zor olmadı– bu işin ne kadar doğru seçilmiş olduğuna gösterge oldu. Nasıl

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

okumam gerekiyor, nasıl anlamalıyım, nasıl yazmalı –nasıl yazmadan diyebilmeliyim, öğretti. Yetinmeyip, üçüncü ve en zor bölümdeki çevirilerde birebir yardımcı oldu. Derrida'yı çevirirken anlamak nedir en çok o bilir. Bu vesileyle tez danışmanım Doç. Dr. Ali Utku'ya minnet dolu bir teşekkür arz ederim.

Prof. Dr. Zeynep Direk de Derrida'yı ve bu sorunun Derrida cephesinde nasıl tezahür ettiğini anlattı. Bu görüşme her ne kadar skype gibi epey yeni bir araçla gerçekleştirilmiş olsa da felsefi ilginin edinilmesi ve aktarılmasının verdiği keyfe dâhil olmamı sağladı. Zamanını benden esirgemediği için şükran borçluyum kendisine.

Bir de burada "yola devam" demekten önce, "başlayabilme"mde ve sonrasında "sürdürebilme"mde büyük katkısı olan, olmaya devam eden sevgili hocam, değerli bölüm başkanımız Prof. Dr. Mustafa Yıldırım'a sonsuz teşekkürlerimi sunuyorum. Bu çalışma boyunca "Acaba okuduğu zaman beğenecek ve benimle gururlanacak mı?" diye içimden geçirmeden ve bununla yetinmeyip çalışmayı bir de buna göre gözden geçirdiğimi de ifade etmeden durmak istemiyorum, sanırım durmadım da.

Bölümdeki diğer hocalarım ve mesai arkadaşlarım da bu eserin en iyi olmasa da bu kadar olmasında önemli paya sahipler. Onlar, onların bana açtığı alan ve zamanlar, onların muhabbetleri, çayları, yönlendirmeleri olmasaydı bu çalışma mevcut şekline kavuşmayacaktı. Kendilerine ne kadar teşekkür etsem azdır. Umarım onların da güvenini boşa çıkarmayacak bir iş olmuştur.

29 Haziran 2014 **Ramazan Kurt**

Erzurum

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

GİRİŞ
MICHEL FOUCAULT- JACQUES DERRIDA: DESCARTES BAĞLAMINDA TARTIŞILAN DELİLİK (COGITO, SÖYLEM ve METİN)

(…) *eğer felsefeciler sözcüklerin anlamları üzerinde her zaman anlaşmış olsalardı, hemen hemen aralarındaki tüm tartışma ortadan kalkardı.* (Descartes[1])

Felsefe ne kurar? Descartes neyin (kurumsal ve kuramsal olarak) kurucusudur? Foucault kurulan neye karşı çıkmaktadır? Derrida neyi yıkmaktadır? Felsefenin yapı kurmak gibi bir kaygıda olmadığı/olmaması gerektiği de savunulabilir. Bu durumda teorik, pratik ve dilsel problemlere günümüzde felsefe nasıl bir çözüm bulabilir ya da daha hafif bir söyleyişle felsefe bunları nasıl sorunsallaştırabilir?

Günümüzde felsefe yapma biçiminin ağır biçimde *Modernite* etkisinde olduğu rahatlıkla ifade edilebilir. Bu durumda, felsefenin günümüzde yetersiz kaldığı bir takım konularda, sorunu modern düşünme biçimine bağlamak akla pek de aykırı değildir. Fakat diğer yandan, meseleyi modern dünyaya uymayan felsefenin kendisinde aramak da aynı düzeyde akla yatkındır. Teorik düzeydeki bu soruya verilecek yanıtın bu ikisinden beslenmesi de mümkündür; her ne kadar birbirlerinin aksi istikametinde hareket ediyor olsalar da. Öte yandan özellikle Kant sonrası Eleştirel Felsefe'nin izlemiş olduğu güzergâh meselenin dilsel boyutuna dikkat çekmekle sorunu başka bir mecraya taşımaktadır. Sorun biraz daha pratik alanla ilgilidir ki bir çırpıda çözülemeyecek olan konuların öbekleştiği alanı teşkil eder burası, felsefe açısından. Modernlik en çok pratik alanlardaki yetmezlikler, açmazlar ve zorluklar ekseninde eleştirilmektedir. Bununla beraber, modernliğin kuramsal değil de kurumsal olarak inşa ettiklerinin, artık insanların bir arada ya da birbirlerinden ayrı yaşamalarını düzenleyebilecek mahiyetini yitirmiş olduğu yönlü eleştiri salt felsefenin değil; diğer beşeri bilimlerin de karşı çıkışlarının ana temasını oluşturmaktadır.

---

[1] Rene Descartes, *Anlığın Yönetimi İçin Kurallar*, Kural XIII 5.paragraf, çev: Aziz Yardımlı, İdea, İstanbul 1997. s. 56.

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

Soruya geri dönelim: Descartes'ın aklı ve akılla kurarken ortaya koydukları üzerinden projesini edinmiş Batı Kurumsallığı[2] bu mekânların içine neyi dâhil edip neyi dışlamıştır ve bu sınırı ne üzerinden kurmuştur? Norm neyi içe neyi dışa yerleştirmiştir? Foucault'ya göre Descartes *Meditasyonlar*'ının henüz ilkinde kendi varlığından şüphe edemeyecek olduğunu deli olmadığıyla açıklamakla, deliliği söylemin, aklın dışına itmektedir. Bu biçimde kurulan kurumlar da normun belirlenimi uyarınca norma uymayanları toplumsal yaşamın dışına itmektedir. Rönesans'ta başıboş dolaşan deliler ve kefaretini ödediği takdirde serbest kalabilen mahkûmlar, Klasik Çağ'la birlikte tımarhanelere ve hapishanelere kapatılmaya başlamıştır. Deliler ve mahkûmlar artık tedavi ve ıslah edilecek hasta ve suçlular olarak tanınmakta ve tanımlanmaktadırlar. Böylece daha önce hiç görülmediği düzeyde "deli" ve "suçlu" gibi ortak paydada toplanabilecek toplumsal tabaka ya da sınıflar ortaya çıkmıştır. Peki, bunlar nasıl kurulmuşlardır? Kendileri ortak bir değer ya da maddi ilişki paylaşımı sonucu mu ortaklaşmışlardır? Yanıt kendini soruda ele vermektedir: Hayır! Onlar, aklın ve eylemin normuna uyanların tanımlamasının dışında kalmak bakımından tanımlanmaktadırlar. Bunlar arasında çok azının (bu yapılıyorsa bile bir tepki sonucu ortaya konulur genelde) deli ya da suçlu olduğunu kabul etmesi de buna bir gösterge olarak sayılabilir. Peki, akıl, aklî olmayı tanımlarken salt buna uymamak üzerinden akıl-olmayanı da tanımlamış olma cüretini nereden buluyor? Tek başına aklı tanımlamak akıl-olmayanın da tanımlanmış olması anlamına gelir mi her zaman? Burada karşımızda teorik olanın olgusal olanla upuygun olamayışından kaynaklı bir sorun belirmektedir. Dördü, iki ile ikinin toplamı olarak tanımladıktan sonra, iki ile ikinin toplamının karşılık geldiğine eşit olmayanın dördün dışında tutulması akılsaldır; fakat tek doğru ilişki biçiminin bu olduğu yönlü olgusal bir yargıyı buradan türetmek başta bir takım açmazlar; beraberinde ise bir takım dayatmalar ve baskılar getirmektedir. Sayıların birbirleriyle ilişkilerindeki uyumu insanlarda göremeyiz: ki söz gelimi hâlâ adaletin tanımlanması gerektiğine yönelik bitip tükenmez tartışmalar yapabilmekteyiz.

---

[2] "Denilebilir ki, 17. Yüzyıl felsefesi ana çizgileriyle Descartes'ın çizmiş olduğu çerçeve içinde çalışıp gelişmiştir; 17. Yüzyıl felsefesi bir *Descartes*'çılıktır." Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s.228 ve Ahmet Cevizci'nin buna paralel bir yorumu: Descartes, tüm modern düşünürler içinde, kendisinden sonraki felsefeye, kesinlikle en fazla etkiyi yapmış olan düşünürdür. Gerçekten de bu etki, felsefenin bundan sonraki yapısını, seyrini ve hatta felsefe yapma tarzını baştan aşağı değiştirecek kadar büyük bir etkidir." *Felsefe Tarihi-4:17. Yüzyıl Felsefesi* (Genişletişmiş baskı), s.233 ve gene aynı çalışmadan: "[…] onun modernliğin diğer kurucularından bile daha modern olduğu rahatlıkla söylenebilir." (s. 149)

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

Bu çalışmada bizim üzerinde durmayı planladığımız husus: Filozoflar arasında cereyan eden bu konunun tarafgir bir edayla sunumu değil, aynı olgu üzerinden üç farklı[3] değinide bulunan düşünürlerin birbirlerini ve felsefeyi değerlendirmede hangi nosyonlar üzerinden ilerlemiş olduklarını açığa çıkarmaktır. Eleştirilmekte olan batı modernitesinin temelini teşkil eden kavramsal çerçevenin nasıl kurulmuş olduğunu Descartes ve Cogito üzerinden ortaya sereceğiz. Foucault'nun *Deliliğin Tarihi* adlı çalışmasının 1. Bölüm 2. Ayrımı olan "Büyük Kapatılma" başlığı altında Descartes'a yönelik yapmış olduğu saptamadan hareketle (ki tartışmanın odağını oluşturan kısım burasıdır) yeniden bir Descartes okuması yapacağız. Salt teorik kaygılarla ortaya koyuluyor gibi görünen *Meditasyonlar*'ın açmış olduğu çığırın ardından, bu düşünüş tarzının toplum ve devletin kurulumunda ne gibi bir faktör hâline geldiğini Foucault üzerinden bu çalışmada göreceğiz. Ardından, Derrida'nın (Foucault'nun bir çömezi[4] olarak) vermiş olduğu "Cogito and History of Madness" başlıklı konferansta meseleyi nasıl incelemiş olduğu üzerinde duracağız. Derrida'nın buradaki temel tezi "delilerin sesi olmaya çabalayan bir akıl, gene akılsallık perspektifinden konuşmaktan kaçınamayacaktır" yönündedir. Sessizleştirilmiş olsalar bile, bir dil içinde konuşmak zorunda olduğu için bu dilin sentaksı ve bağlamı olmak zorundadır. Böylece Foucault'nun projesi imkânsız olmaktadır Derrida'ca. Bu konferans boyunca Derrida hem içeriden hem de dışarıdan bir okuma yapmaktadır *Deliliğin* Tarihi'ne yönelik. Foucault ise dinleyicisi olarak da bulunduğu bu konferansla ilgili dokuz yıl sonra iki makale kaleme almıştır. Çalışmamızın son bölümünü oluşturacak bu kısımda Foucault'nun Derrida'ya yanıtı üzerinden bu konuya tekrar döndüğü iki çalışması olan "Derrida'ya Cevap" ve "Gövdem, Bu Kâğıt, Bu Ateş" metinleri tartışmanın sürdürülebilirliğine malzeme sunmaktadır. İlk metinde Derrida'nın *Deliliğin Tarihi* çalışmasına indirgemeci bir bakış açısıyla yaklaştığını ve metini zorlama bir okumaya tabi tuttuğunu ifade eder Foucault. İkinci metinde ise *Deliliğin Tarihi*'ndeki bazı argümanlarını bu defa meditasyonlara daha fazla göndermelerde bulunarak desteklemektedir. Böylece sadece belirli bir sorun üzerinde tartışan iki (buna Descartes'ı da dâhil edecek olursak üç) filozofun birbirlerini değerlendirme tarzlarını da ortaya çıkarmış olacağız. Umuyoruz ki, aynı dönemde yaşamış iki düşünür arasında gerçekleşen bu tartışma Çağdaş Felsefe'nin bugün izlediği rotayı bir nebze de olsa belirginleştirmeye katkı sağlayacaktır.

---

[3] Descartes meselesinin eylemle değil bilgi; Foucault meselesinin teorik değil pratik; Derrida ise metinsellikle ilgili yanlarıyla ilgileniyor olsalar da "sözün bir edim teşkil ettiği" temel varsayımı üzerinden, bunların ifadelerinin ve düşüncelerinin benzer yerlere vardığını rahatlıkla ifade edebiliriz.

[4] Derrida "Cogito and History of Madness" adlı konferans konuşmasının henüz girişinde hocası karşısında kendini böyle tanımlamaktadır.

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

BİRİNCİ BÖLÜM
DESCARTES, MEDİTASYONLAR VE DELİLİK

Meditasyon: derin düşünme, tefekkür; bir çeşit kapanmayı ifade etmektedir. Filozofun dış dünyayla bağını bir süreliğine koparıp, inzivaya çekilmek suretiyle hakikate ulaşma çabasına girmesi olarak karşılık bulur felsefede. Gelip geçici olandan sıyrılıp, genel geçer olana ulaşmak maksadıyla derin düşüncelere dalması; dalmakla da kalmayıp buradan edindiklerini başkalarına aktarması. Peygamberlerde, bilgelerde duymaya alışkın olduğumuz türden bir içe dönüş se(k)ansı. Süresi değişkenlik gösterebilmektedir. Günlük, maddi ve sığ ilişkilerden sıyrılıp sonsuza, manevi olana ve yüce olana bir süreliğine de olsa ulaşma arzusunu doyurabilme aracı. Gerçeklik, bedenimizi dört koldan sarmalamışken, aşkın hakikate ulaşabilmek güçtür diye düşünülür. Bu sebeple gerçek/olgusal ve olumsal olandan uzaklaşabilmek için algıların daha az manipüle edildiği bir alan/mekân ve zaman açma ihtiyacına bu yolla karşılık bulunmaya çalışılır.

Hakikati olgusal olandan uzakta arama çabası Descartes'a özgü değildir. Modern batı düşüncesini neredeyse tümden etkilemiş olan düşünürün, ortaya koymuş olduğu görüşlerinin günümüze etkileri ve çağdaş felsefede ona yöneltilen eleştiriler üzerinde durmadan önce onun *Meditasyonlar*'ının bir çeşit analizini yapmayı gerekli görmekteyiz. Ardından Descartes'ın bu çalışmasının kendi döneminde nasıl karşılanmış olduğu üzerinde duracağız. Bunu yapmanın Descartes'ı, kendi içinde bulunduğu dönemde anlamak için yararlı olacağını düşünüyoruz. Descartes'ın görüşleri ve yöntemi üzerinden çağın genel olarak bilim anlayışını ortaya sermek büyük resmi görmek açısından yararlı olacaktır.

İlk bölümde bazı yanlış anlamaların önüne geçmek açısından Descartes'ın metninin analiziyle yetineceğiz. Descartes'a yönelik yapılagelen eleştirileri bu bölümün dışında tutmamız Descartes'ın kendisiyle aramıza bir dolayım girmemesi için gereklidir. Bununla, kendi metniyle baş başa kalacak olmakla beraber Descartes'ın bütün çalışmaları üzerinde durmayacağımız gibi *Meditasyonlar*'ın tamamı üzerinde de durmayacağız. Bunu çalışmanın tamamı üzerinde durmanın meselemizin özünü gölgede bırakabilecek olduğu için böyle uygun gördük. Zira konumuzun özünü oluşturmakta olan Foucault'nun Descartes yorumu sadece 1. *Medistayon*'a odaklıdır. Bu yüzden

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

genel olarak Cogito kavramsallaştırmasına girmeyeceğiz. Daha ziyade Cogito'ya alan açmaya, böyle bir kavramsallaştırmaya neden ihtiyaç duyduğunu göstermeye çalıştığı bölümle ilgilenmekteyiz. Bu yüzden söz gelimi *Cogito ergo sum* önermesi değil; bundan da önce Cogito'nun böyle kurulmasının meşruluğu üzerinde duracağız. Cogito'nun kesinliğe ulaşmak adına dışarıda bıraktığı bazı nosyonlara geri döneceğiz.

1.1. Muğlak ile Mutlak Arasındaki Descartes

Kesin bilginin peşine düşmüş, ya da kesin bilgi kendisine gelsin diye – meditasyona- durmuş Descartes meditasyonları bir özeleştiri ya da ön-koyut sunarak açmaktadır:

> *Yıllar önce gençliğimden bu yana ne denli çok yanlışı doğru olarak kabul etmiş olduğumu ve daha sonra üzerlerine kurduğum her şeyin ne denli kuşkulu olduğunu anladım ve o günden bu yana eğer daha sonra bilimlerde sağlam ve kalıcı bir şeye ulaşacaksam yaşamda her şeyi temelinden devirmek [everto] ve yeniden ilk temellerden başlamak zorunda olduğuma inandım.* [5]

Descartes geçmişinden gelenlerin gelecekte kurmak istedikleri önünde engel oluşturduğu yönündeki yargıyla ve dolayısıyla bu engeli ortadan kaldırmak gibi bir çalışmayla işe başlamaktadır. Bu yolla "şimdi"ye de bir alan açmak niyetindedir. Şimdi yapacağı işi sıfırdan, temelinden inşa etmek istemektedir. Uzak geçmişindekilerin yanıltıcılığını, yakın geçmişte (geçmişe nazaran şimdide) görmüş olduğu için şimdi yapmakta olduğunun aynı yanılgılardan beslenip gelecekte de yanlışa düşmemek adına temkinli bir tutum sergilemektedir. Fakat Descartes bu tespiti ne zaman yapmaktadır? Yani "yeniden ilk temellerden başlamak zorunda olduğuna" ne zaman "inanmış"tır? Yanıldığını fark ettiği zaman mı? Şimdi mi? Muhtemelen şimdiden önce fark etmiştir ki bu yanılgısını gidermek için bir süre beklemesi gerekmiştir, bununla beraber farkına

[5] R. Descartes, (1701) *Anlığın Yönetimi İçin Kurallar-İlk Felsefe Üzerine Meditasyonlar*, çev: Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul 1997. s.69. Bu çevirinin yanı sıra bazı kavram ve kelimelerin karşılıklarıyla ilgili bir takım bulanıklıkları gidermek adına Mehmet Karasan'ın çevirisi (Bkn., Rene Descartes, *Metafizik Üzerine Düşünceler*, M:E.B yay., İstanbul 1967) ve Elizbeth S. Haldone ve G. R. T. Ross tarafından İngilizceye çevrilen (Bkn., *Descartes-Key Philosophical Writings* Trans.:Elizabeth S. Haldone and G.R.T. Ross, Worldsworth Edition Limited, 1997:Herdfordshire) Aksi belirtilmedikçe alıntılar Aziz Yardımlı çevirisine aittir. Bu çeviride terminolojik bütünlüğün sağlanması açısından bazı kelimeleri değiştirmekten yana inisiyatif kullandığımızı da yeri gelmişken belirtelim.

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

vardıklarını yaşama geçirmek için de bir süre beklemesi gerekecektir: *Ama bu bana olağanüstü büyük bir iş gibi göründü ve böylece bilimi üstlenmek için arkasından daha uygunu gelmeyecek denli bir yaşa erişinceye dek bekledim.* (*M* 89) Arkasından daha uygunu gelmeyecek denli bir yaşa erişinceye dek beklemek… Arkasından daha uygunu gelmeyeceğini şimdiden nasıl bilebiliriz? Yeterli olgunluğa ulaşmış olunduğunu, bir daha aynı yanılgıların yaşanmayacağını nasıl öngörebiliriz? Geçmişte yanılmış olunduğunu şimdiden bilebiliriz [6] belki ama gelecekte yanılmayacak olduğumuzu şimdiden nasıl bilebiliriz? Meditasyonun karşılık geldiği anlamında da olduğu üzere mesele "şimdi"dir ve "şimdi"de çözümlenmek durumundadır. Yanılgıları da gelecekte, belki, görebiliriz. Bu düşünüş, düşünürü eyleme geçirmekten mahrum bırakacaktır ve hali hazırda yeterince gecikmiş biri için bunlar soruşturma dışında tutulmalıdır: *Bu yüzden öylesine geciktim ki, eğer şimdi eylem için geriye kalan zamanı düşünüp taşınmakla yitirirsem, kendimi suç işliyor olarak göreceğim*. (*a.g.y.*)

Yeniden, şimdiye dönmek gerekliliğinin bilinciyle kendine karşı suç işlememek için tüm önceki görüşleri yıkma işine girişmektedir. Hazır anlığını kaygılardan kurtarmış, "barışçıl yalnızlık" içinde "boş zamanı" bulmuşken, "ağırbaşlı bir özgürlük"le yıkım işine başlanabilir.

Yıkım içinse yapının tamamen yıkılmasına gerek yoktur. Yapıyı işlevsiz kılacak ya da yapıyı yapı olmaktan çıkartacak bir veya bir kaç şey bulmak onun yıkılmış sayılmasına yetecektir [7]. Bir örnekten yola çıkarak tümü yadsımak… Burada verili örneğin tümel önermeyi kurmakta değil; fakat yıkmakta işe yaradığını vurgulamakta yarar var. Yani *tümünün de yanlış olduğunu göstermenin zorunlu* olmadığı böyle bir durumda tümel evetleyici önermenin tikel değilleyici bir örnek tarafından geçersiz kılınmasıyla ilgilidir. "Her birinde herhangi bir kuşku zemini bulunabilirse, her birini tek tek incelemeye gerek kalmadan bu tümünü birden yadsımak için yeterli olacaktır.

---

[6] Aslında kesin olarak bilebildiğimiz de söylenemez. Geçmişteki düşüncelerimizin bize bugün yanlış gelmesi onların o dönemde hatalı olmaları değil bugün işlevlerini (doğruluklarını) yitirmiş olmalarıyla da ilgili olabilir. O dönemde duyularımızın o biçimde algıladıklarını bugün bu biçimde algılıyor olduğumuz ve bugünün duyusal verilerinin daha pekin olduğuna inandığımız için böyle düşünmek eğiliminde olabiliriz. Bu açmazı çalışma boyunca aklımızda tutmalıyız ki, Descartes'ın bugününden sonraki günlerde bu meselenin Foucault ve Derrida'da nasıl tezahür ettiğini nedeniyle kavrayabilelim.

[7] Özelde şimdi burada ve genelde her yerde yapıyı inşa etmek için gerekli olan fizik kuralları ve fizik gücü kadarına yapının yıkılması için gereksinim duyulmaması bir çeşit adaletsizliğe/dengesizliğe gönderme yapar gibidir. Devamında da göreceğiz ki Descartes da kendinden öncekilerin bilim dediklerini bilim-olmayan olarak kanıtlarkenki kolaylığı yeni bilimi kurarken bulamamaktadır. Kesin olmayanın kesin olmadığını kanıtlarkenki kadar kolay temellendirememektedir kesin olduğunu iddia ettiklerini.

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

Çünkü temellerin altının kazılması zorunlu olarak üstyapının kendiliğinden çökmesine götüreceği için" (*M* 89) karşı yönde, bilgilerimizin kesinliğine gölge düşürecek, bir örnek yeterli görünmektedir. Fakat burada şöyle bir sorun ortaya çıkmaktadır: karşı örnek her ne kadar önermeyi geçersiz kılabilir veya pekinliğinden şüphe duymamızı sağlayabilir olsa da bu örneği çekmek bilgi sistemimizin tümünün çökmesine doğrudan etki eder mi? Descartes, teorik zeminde akan akıl yürütmesinde bir bina ile temelleri arasındaki ilişki gibi bir ilişki kurmaktadır. Yani "şimdiye kadar bildiklerimden en az birinin yanlış olduğunu anlamak, bildiğimiz diğer her şeyden şüphe etmeye götürebilir" ile "temellerin altının kazılmasının zorunlu olarak üstyapının kendiliğinden çökmesine götürmesi" gibi iki bilginin kaynağı aynı olmadığı gibi bunlardan biri ile diğerine yönelik çıkarımda veya tanıtlamada bulunmak da zorunluluktan kaynaklı değildir. Bir binanın temellerinin yıpranması sonucu çökebilecek olması, hem pratikten deneyim sonucu edinilen (ki teoriye zemini böyle hazırlamaktadır) bir bilgidir hem de yukarıdaki örneğin, önermenin tamamına bir temel teşkil ediyor olduğu yönlü bir yargı olumsaldır. Yani aksi de mümkündür. Belki çatısı belki dış kapısıdır.[8] Bundan asla emin olamayız. Bunun ardından *en yüksek düzeyde gerçek olarak kabul* ettiği her *şeyin ya duyulardan ya da duyular yoluyla* [ilki doğrudan duyu verisi, diğeri duyu verisinin zihin tarafından işlenmesi sonucu] *edinilmiştir* ifadeleriyle duyularla sınırlı gerçeklikten şüphe edilmesini sağduyuya bağlamaktadır. En yüksek gerçek olanın duyulardan doğrudan gelmemesi gerekir ki böylesi bir "gerçek"e "en yüksek" diyebilelim. Olsa olsa soyutlamalar yoluyla "gerçek" olanla ilgili daha yüksek bilgilere ulaşıyoruz ki bunu en fazla "genelleyebildiğimiz" nokta "hakikat" olmaktadır.

Akıl sağduyu bize verdiklerinin zaman zaman yanıltıcı olabileceğinden dolayı, onlara şüpheyle bakmamızı söyleyebilir, ama biz onun bu söylediklerine göre ne kadar eyleyebiliriz? Öyle bir sağduyu[9] "ki bizi bir kez aldatmış olan bir şeye hiçbir zaman güvenmemiz gerektiğini söyler". Zaman zaman yanıltıcı olan zaman zaman yanıltmayandır da. Zaman zaman bizi yanıltanın ne zaman bizi yanıltıp yanıltmıyor

---

8 Bu yönlü eleştirilerin çoğunun çağcıl olduğunun farkında olarak şu tespiti yapmak da mümkündür: nasıl ki Descartes bilimleri kökünün metafizik, gövdesinin fizik ve dallarının da diğer bilimler olduğu gibi bir benzetmeyle ilişkilendiriyorsa, bu ilişkilendirmenin aşağıdan yukarı doğru hiyerarşik bir yapı ifade ettiği de aşikârdır. Dolayısıyla böyle bir yapının yıkılması için bir bina benzetmesi uygun gelmektedir. Bugün "görelilik" gibi bir kabul bilimin işleyişi ve açıklamasında etkin rol almışken böyle bir alegori sahip olmuş olduğu işlevini yitirmektedir.

9 Mehmet Karasan çevirisinde: tedbir iktizasındadır, İngilizce çeviride: it is wiser..

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

olduğundan tekrar bir sınama yapmadan emin olamayız. Asıl yanıltıcılık buradadır[10]. Sonuçta yaşamın her anını sınamak gibi ne bir amacımız ne de buna imkânımız olabilir. Böylesi bir durumda teoride hiçbir zaman güvenmememiz gerektiğini bilsek de, pratikte ona göre (önyargılarımız, ön varsayımlarımız, ön kabullerimiz bizi sadece pratik yaşamda değil sadece bilimsel etkinlik sırasında da hipotezlerimizi kurmakta işleve sahiptirler) eylememiz pek de mümkün değildir[11].

Duyular bizi zaman zaman yanıltıyorsa ve biz bu zamanın hangi zaman olduğunu kesin olarak bilemiyorsak ne yapmalıyız? Bu kadar da çaresiz olmadığımızı Descartes bizlere şu sözlerle açıklamaktadır: *Ama duyular zaman zaman bizi çok küçük ve çok uzakta olan şeyler üzerine yanıltabilseler de, gene de kimi başka şeyler vardır ki duyular yoluyla bilinmelerine karşın onlardan kuşku duymak olanaklı değildir* (*M* 90). Descartes böylece muğlak-mutlak ilişkisine kuşku duyulamayacak şeylerin de var olabildiğini belirterek bir açıklama getirmektedir. Fakat duyuların yanıltıcılığı hususunu nihayete erdirmeye yetmemektedir, bu akıl yürütme. Devamında Descartes, duyusal kesinliğe engel olan örnekleri sıralamayı seçmektedir.

1.2. Delilik, Düş Örneği ve Ressamın İmgesi

Meditasyonlardaki temel kaygısının Tanrının varlığı ve ruh ile bedenin bir birinden ayrı olduklarını kanıtlamak olduğunu ifade eden Descartes bu yolda öncelikle kesinliklere ulaşmak hedefindedir. Onu kesinlikten ayrı düşürecek her şeyle arasına mesafe koyar. Bu yolda ilerlerken düşünsel ihmal ya da bazı nosyonlara kayıtsız kalmak hoş görülebilir. Yeter ki o kesinliğe ulaşsın. Kesin olan ne vardır peki? "-örneğin burada bulunmam, ateşin yanında oturmam, bir palto giyiyor olmam, bu kâğıdı elimde tutmam ve benzeri şeyler. Ve bu ellerin ve bu bedenin benim olduğunu nasıl yadsıyabilirim?" (*a.g.y.*) Descartes kendi çevresi ve çevresiyle kurduğu ilişki üzerinden etrafını ve kendisini betimlerken duyularının o anda ona verdiklerinin şüpheden uzak olduğunu kanıtlamak için vermektedir bu örnekleri. Öyle ki kendi farkındalığımıza varmakla

---

[10] "Duyularımız bizi zaman zaman yanıltıyorlarsa eğer, onların bizi sürekli olarak yanıltma olasılıkları her zaman vardır. Duyular aracılığıyla kazanılmış bilginin bir bölümü yanlış ve güvenilmez bir bilgi ise, hepsinin birden yanlış olmadığı konusunda bir garantimiz olabilir mi?" Ahmet Cevizci. *On Yedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi*, Asa Kitabevi, Bursa 2001. s.112.

[11] "Descartes'ın verdiği örnekler genellikle belirli özel koşullar altında ortaya çıkan durumlardır. Bu gibi özel durumların dışında, insanlar geri kalan zamanlarda duyuları aracılığıyla kazandıkları bilgiden hiçbir zaman kuşku duymazlar." Ahmet Cevizci, *On Yedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi,* Asa Kitabevi. Bursa 2001. s.113.

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

çevremizdekilerin farkına varmak arasında sıkı bir ilişki olduğunu da buradan öğrenmekteyiz. Fakat Descartes bu izlek üzerinden devam etmeyip ortaya diğer bir "ben"i koymaktadır. O ben ki ben-olmayanın kendisidir. Etrafının farkında olan ve buna göre düşünen değil; etrafın verdiklerinin aksi yönünde düşünen bir ben. Descartes bunu ortaya çıkarmaktadır çünkü etrafındakilerden başka yönde şüphe etmesi sağ duyu değil aklın işleyişinin kendisiyle ilgili bir durumdur. Böylesi durumlar için de aklın olağan işleyişinin aksi istikametinde hareket edenlere örnek olarak delilik verilmektedir. Bu defa bilgimizi manipüle eden kesinlikten uzak duyular değil yanlış yönlen(diril)miş aklın kendisidir. Kişi nasıl böylesi bir akılsallıktan ya da böylesi akıl-dışılıktan uzak durabilir? Descartes, burada buna bir yanıt vermeyip, kendisinin deli olmadığından emin olduğuyla açıklama getirmektedir: "eğer kendimi beyinleri melankolik bir sisle bulandırılarak tam bir yoksulluk içindeyken kral olduklarını, ya da çıplakken kaftan giydiklerini düşünen, ya da kilden kafalar taşıdıkları ya da yalnızca bir sukabağı olduklarını ya da camdan yapıldıklarını ileri süren delilerle bir görmeyeceksem?"[12] Descartes için duyu verilerinden hiç şüphe etmemek kadar ondan edindiğimiz her şeyden şüphe etmek (mutlak solipsizm) de risklidir. Peki "beyinleri melankolik sisle bulandırılmış olan"lar kral olduklarından şüphe ediyorlar mıdır? Ya da şöyle soralım soruyu: Descartes, onlardan farklı olarak delilerin her şeyden şüphe ettikleri için mi yoksa hiç şüphe etmedikleri için mi deli olduklarını düşünmektedir? Gene Descartes'ın şu ifadelerini düşünelim: *Felsefede çok az insan kendini gerçeklik arayışına verir ve çok daha büyük bir sayıda insan, akıllı olma ününü kazanma hırsıyla, tüm çabalarını en açık gerçekliklere saldırmaya yöneltir.*[13] Yukarıda betimlenen deliler bu ifadedeki "çok daha büyük sayıda insan"a karşılık gelmekte değil midir? Bu durumda çok az insan, Descartes gibi, kendini gerçeklik arayışına verirken yeterli miktarda şüphe ettikten sonra bu şüpheleri bir kenara atar. Hiçbir şeyden şüphe edemeyen hakikate ulaşamaz;

---

12 *a.g.y.,* Kendine suç isnat edilenlerin, masum olduklarını, "önceden belirlenmiş suç grubuna iye fertlerden" olmadıklarıyla kanıtlamalarına benzer bir meşruluk kurma biçimidir buradaki: "Ben onlardan değilim." Ben akıllı olduğumu deli olmayana benzemeyişim üzerinden kanıtlarım! Masum olunduğunun da potansiyel suçlu olanlardan olmamakla açıklama çabası. Bunlar suçlulardır ve ben onlardan biri değilim. Foucault ise bir sonraki bölümde göreceğimiz üzere bu kısımla değil; delilerin "onlar" diye hitap edilerek dışsallaştırılmalarıyla ilgilenir. Burada soru konusu edilen ise "ben onlardan değilim" ifadesi, "onlar"ın suçlu ilan edilmelerindeki meşruluk sorunu bir yana, onları bu suçtan münezzeh kılmaya yeterli bir kanıt mıdır? sorusudur.

13 *Meditasyonlar* "Paris'te Kutsal Tanrıbilim Fakültesinin Çok Bilge ve Ünlü Dekan ve Doktorlarına" başlıklı sunuş metni, çev: Aziz Yardımlı, İdea yay., İstanbul 1997. 5. Paragraf s. 81.

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

her şeyden şüphe edense bu yola hiç çıkamaz bile[14]. Fakat bu hala sorunumuzu çözmeye yeterli değildir. Deli, onu deli addetmemize sebep olan durumlarından şüphe ediyor mudur? Delinin kendisiyle olduğunu sandığı şey (kral, kaftan giyinmiş, kilden kafa taşıması) arasında olduğu iddia edilen ayrımı deli mi koyar yoksa onu gözleyen kişi mi?[15] Bu durumda Descartes'ın *Ama böyle insanlar delidirler ve eğer onların örneğini izleseydim onlar gibi deli görünürdüm.*[16] sözleri onun deli olmadığına yeterli kanıt değildir. Bunu Descartes dışında birinin söylemiş olması gerekmektedir. Bu durumda da şüphe eden Descartes ile şüphe edemeyeceği şeylerin de var olduğunu söyleyen Descartes aynı kişi değillerdir. Burada onların örneklerini izlemekten kaçınmalı: deli olmadığına göre delilerin örneğini izlerken görünmekten kaçınmalıdır. Bu şüphede uzun süre kalırsa, artık şüphe duymayacağı kadar aklını yitirmiş birine benzer[17].

Bunlar muğlak olsalar da kesin olan gene de bir şey var: "Pekala, ama anımsamam gerek ki bir insanım." (*a.g.y.*) deli olmadığından daha kesin[18] bir varsayımdır bu. Temellendirmek için daha fazla kanıta gerek yoktur. Burası bizim için bir çıkış noktası oluşturabilir: herkesin üzerine şüphe edemeyeceği bir "veri" ve bilimlerde böylesi örnekler üzerinden hareket etmeliyiz ki akıl yürütmemiz daha mutlak sonuçlara varabilsin. İnsan olmak, bununla beraber, uyumak ve düş görmekten de nasiplenmiştir: "[...] ve dolayısıyla uyumaya ve düşlerimde delilerin uyanıkken imgeledikleri aynı şeyleri, ya da kimi zaman daha da az olası şeyleri imgelemeye alışmışımdır (*a.g.y.*)." Evet, çok uçuk şeyler hayal etmiş olabilirim. Hiç olmayacak duaya âmin diyebilmişimdir. Buralar da benim rasyonel yanımın birer parçaları*: Kaç*

---

14 Her şeyden şüphe ettiklerinden emin olmasak da doğru duyumsadıkları ya da duyumsadıklarını doğru işleyebilen bir zihne sahip oldukları şüpheli addedilen deliler bu yola çıkamayacak olanlar sınıfına girmektedirler.

15 "Ona [Descartes] göre, hepimiz bir çeşit delilik hali içinde olan, birtakım kuruntular duyan insanlarla karşılaşmış, böyle insanlarla ilgili haberler okumuşuzdur. Kral ya da cumhurbaşkanı olduğuna inanan, dünyaya bütün kötülüklerin üstesinden gelmek için Tanrı tarafından gönderilmiş elçiler olduğunu savunan ve hissettikleri şeylerden emin olan insanlar yok mudur? Bu tür insanların varlığı, onların yanılmakta oldukları halde kendilerinden ve başka şeylerden emin olduklarını gösteriyorsa eğer, niçin duyuları aracılığıyla bildiklerinden yana tam bir kesinlik duygusu içinde olan başka insanlar da aynı durumda olmasın?" Ahmet Cevizci. *Felsefe Tarihi-4:17.Yüzyıl Felsefesi*. s. 182. Kendini "Tanrı tarafından elçi olarak gönderilmiş" sayanlarla "Tanrı tarafından elçi olarak gönderilmiş" olanlar arasındaki farkı (deli/Deli-olmayan) belirleyen de aynı gözlemcidir.

16 a.*g.y.*, Mehmet Karasan çevirisinde: "Fakat bu adamlar delidirler; eğer kendime onların örneğine göre düzen verecek olursam, ben de bu delilerden daha az acayip olmam." (a.*g.e.*, 124) Foucault ve Derrida arasında cereyan eden tartışma bu ifadeden delilerin dışlandığı sonucunun çıkıp çıkamayacağından ötürü gelişmektedir.

17 Bu soruna bu bölümün sonunda yeniden dönülecektir.

18 Yine aynı sorun ortaya çıkmaktadır: deli kendisini olduğundan başka bir insan olarak da insandan başka bir insan olarak da düşünse "anımsamamız gerekir" ki o da bir "insan"dır. Fakat Descartes deliler için bunların nasıl gerçekleştiğiyle ilgilenmeyip, deli-olmayana –kendine– odaklanmaktadır.

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

kez gece gerçekte soyunmuş yatakta yatarken düşümde kendimi alışıldık şeyleri yaşar ve burada ateşin yanında giyinik oturur bulmuşumdur! (*a.g.y.*)

Genelde rüyamızı düşünürken orada olup bitenlerin burada olup bitenlerle upuygun olmadıkları gerekçesiyle orada olanların gerçekliğinden kuşku duymaktayızdır. Diğer yandan, orada olup bitenler büsbütün saçma görünmez ki rüyalara anlamlar yükleye gelmiş ve hatta rüyalardan gerçekliğe ilişkin sonuçlar elde etme yolları denemişizdir. Fakat burada Descartes ilginç bir tutum takınıyor: uykuda hiçbir şeyin bu kadar açık ve seçik görünmediği üzerinden[19] şimdi rüyada olmadığını kanıtlıyor. Buna neden ihtiyaç duyuyor? Rüyadayken, gördüklerinin gerçekliğinden şüphe etmezken; uyandığında bunların gerçek olmadıklarını görmesi onun uyanıkken de gördüklerinden şüphe etmesine sebep olmakta olduğundan olabilir [20] . Rüyada olmadığını nasıl kanıtlamaktadır? Şimdiye yoğunlaşarak, şimdiyi yoğunlaştırarak: *Şimdi hiç kuşkusuz bütünüyle uyanık gözlerle bu kâğıda bakıyorum; salladığım bu kafa uykuda değil ve bilerek ve amaçlı olarak bu eli uzatıyor ve algılıyorum; uykuda hiçbir şey böylesine açık ve seçik görünmez.* (*a.g.y.*)

Rüyada olmadığını bu yolla kanıtlar göründükten hemen sonra "Ama ya bu defa bunları da hesaba katan bir rüyadaysam? Şimdiye dek rüyamda bunlar bu kadar açık ve seçik olmamışlarsa, şimdiden sonra da rüyamda gördüklerimi bu açıklıkla görmeyecek olduğumu nasıl bilebilirim? Ya bu rüya diğer hepsinden farklı bir rüyaysa? Ya bir daha asla uyanamayacağım, üzerine düşünemeyeceğim ve dolayısıyla başka birine aktaramayacağım bir rüyadaysam bu defa?" soruları peş peşe sıralanmış olacak ki filozof şu itirafta bulunmaktadır: *Ama bunun üzerine düşünürken başka birçok durumda uykuda benzer yanılsamalar tarafından aldatıldığımı anımsıyorum; bunun üzerinde dikkatle düşünürken açıkça uyanıklığı uykudan ayırabilmemizi sağlayabilecek hiçbir pekin belirti olmadığını görüyorum ve bu beni öylesine şaşırtıyor ki, neredeyse şimdi düş görmekte olduğumu kabul ediyorum.* (*a.g.y.*)

---

19 Bir diğer soru: Rüyadayken gördüklerimizi, rüya gördüğümüz sırada mı açık seçik olmaktan uzakta görürüz; yoksa gördüğümüz rüyayı, uyanık olduğumuzu düşündüğümüzde, hatırlamaya çalışırken mi?

20 "Gerçekten de, uyurken gördüğümüz düşler, uyanık durumdayken sahip olduğumuz deneyimlerden fenomenal veya niteliksel olarak hiçbir farklılık göstermeyebilir. Uyanıklığı uyku halinden ayıracak bir ölçüt bulunmadığına göre, uyanıkken sahip olduğumuz deneyimlerin gerçekte uyku halinde yaşadıklarımızın bir parçası olmadığından nasıl emin olabiliriz? Bütün bu yaşantımız niçin sürekli bir düş olmasın?" Ahmet Cevizci, *17. Yüzyıl Felsefesi*, s. 183.

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

Düşte olup olmadığının şüpheli kalmasından da pek hoşnut olmayan Descartes bu belirsiz alandan da sıyrılmaya çalışmaktadır. Düşte de olsak kesin olduğundan şüphe duyamayacağımız şeyler yok mudur? Düşün de kendi içinde tabi olduğu bir gerçeklik yok mudur? Hep beraber düşte olduğumuzu düşünsek de gerçek olduğu açık olan bir takım olgulardan şöyle söz etmektedir: *Şimdi varsayalım ki düş görüyoruz ve tüm bu tikeller, örneğin gözlerimizi açmamız, kafamızı sallamamız ellerimizi uzatmamız vb. gerçek olmasın ve giderek ne böyle ellerimiz ne de böyle bütün bir bedenimiz olsun; gene de aynı zamanda kabul etmeliyiz ki bize uykuda görünen şeyler ancak olgusal şeylere öykünme olarak oluşturulabilen tablolar gibidir ve dolayısıyla en azından o genel şeyler, örneğin gözler, bir kafa, eller ve bütün bir beden imgesel değil ama gerçekten varolan şeylerdir*. (a.*g.y.*)

Nasıl ki bir ressamın tabloya döktüğü imgeler gerçeklikle sıkı bir bağ içinde olmak zorunda olmadığı halde "renk"in kendisi gerçekse, yukarıda sıralananlar da gerçektir. İmgesel, hayali ya da düşsel olan bunların birbirlerine bağlandığı biçimdir. Yani gene gerçek olanlarla iş görmekteyiz; fakat arada bir fark vardır: bunlarla gerçekte olduğundan farklı bir ilişki kurmaktayız. Bir diğer anlamda, bağlam değişmektedir. Bu bağlam her ne kadar düzmece ya da düşlemsel olanlar tarafından üretiliyor olsa da malzemesini doğadan, gerçek olandan almaktadır. Nesnelerin gerçekte var olan renkleri değişse de "renk"li olmaları olgusunun kendisi değişmezdir, söz gelimi. Gözlerin zaman zaman bizi yanıltabiliyor olmasından yola çıkarak, gördüğümüz renklerin, nesnelerin kendi gerçek renklerinin olup olmadığını sınayabiliriz. Burada Descartes renk-göz arasındaki ilişkiyi nesne-düşünce ilişkisinin temeli olarak ifade etmektedir. Nasıl ki renk, duyu organlarımızdan biri olan göz tarafından alımlanıyor ve düşünce temsili ona göre kuruluyorsa, düşüncemizdeki nesne tasarımları da buna uygun kurulmalıdır. Duyu verileri bizleri yanıltabiliyor olsa da "duyumsamanın kendisinin varolduğu" gibi bir bilgiden şüphe edemeyiz. Nihayetinde renkleri doğru ya da yanlış görüyor olsa da bunu doğru ya da yanlış gören bir gözün var olduğundan şüphe edemeyiz. Ressam cisimlerin kendi renkleriyle oynayıp onları farklı renklere büründürebilse de mevcut renkleri ve onların kombinasyonlarını kullanmak zorunda olmaktan kaçınamayacaktır.

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

1.3. Sonsuza Ergiden Kaçarken Tanrıya Ulaşma

Descartes, şimdiye ve şimdide olup bitene burada bir ara verip genel olana yeniden yönelmektedir. Çünkü tikel olan bizi sarıp sarmalar, bundan kaçınmalıyız: […] "kabul etmeliyiz ki insan yaşamı tikel şeyler konusunda sık sık yanılgıya açıktır ve doğamızın zayıflığını kabul etmemiz gerekir."[21] Bunun için bilimin tümelliğinden sapmamak gerekmektedir. Bütün ifade edilmiş olanları bilimin ışığında bir süzgeçten geçirmek gerekmektedir. Bu yüzden bilinmesi güç olanların olgusal dünyasından uzaklaşıp, daha kesin bilinebilirlerin teorik dünyasına doğru harekete devam etmek gerekir. Bunun için de a priori olanı dayanak noktası alarak yola çıkmamız gerekir: *Böyle bir şeyler sınıfına görünüşte genel olarak cisimsel doğa ve uzamı, uzamlı şeylerin betileri, nicelik ya da büyüklükleri ve sayıları, ayrıca içinde varoldukları yer*[22]*, sürelerini ölçen zaman, ve benzerleri de düşer.* (*a.g.e.,* 91) Bilimin süzgecinden geçtikten sonra burada ifade edilenlerin görünüşlerle ilgili oldukları sonucundan hareketle bunlar hakkında bilgi edinmemizi sağlayan bilimlerin kesinliği konusunda şüpheler ortaya çıkmaktadır. Fizik, Astronomi ve Tıp gibi bilimlerin "bileşik şeyleri" nesne edinmelerinden kaynaklı, onları "şüpheli" ve "belirsiz" olarak nitelendirmektedir. Bileşik ve belirsiz olmaları bu bilimlerin işleyişleriyle ilgili olmaktan ziyade, verilerini ya da inceleme konusu olan nesnelerini dış dünyadan almaları ve dış dünyadaki verilerin de algılar yoluyla edinilmeleriyle ilgilidir. Oysa Geometri ve Aritmetik için aynısı söylenemez. Çünkü bunlar "yalın" olanları nesne edinir ve "genel" olana yönelik çıkarımlarda bulunurlar. Bu yüzden nesnelerin gerçekte var olup olmadıkları önem arz etmez ve "pekin" ve "kuşku götürmez" oldukları "haksız bir uslamlama" sayılamaz: *Çünkü ister uyanık ister uykuda olayım, iki artı üç birlikte her zaman beş eder ve karenin hiçbir zaman dörtten çok kenarı olamaz ve böylesine açık ve görünürde olan gerçekliklerin herhangi bir yanlışlığa ya da belirsizliğe açık olabilmeleri olanaklı görünmez.* (*a.g.y.*)

Şayet kesinlik Geometri ve Aritmetik tarafından veriliyorsa, bununla beraber bunların da kesinliğinden şüphe edilemez mi? Ya bu kesin saydığımız bilimlerin verileri bir yanılgının ürünüyse! Sonuçta Geometri ve Aritmetik belli kabuller (aksiyom) üzerinden akan ve sonuçlarının doğruluklarının sağlamasını yapmanın gene salt zihinsel

---

21 Meditasyonların kapanış ifadesi s. 142.

22 İngilizcesi'nde "The place in which they are.", Mehmet Karasan çevirisinde: "bulundukları yer".

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

bir etkinlikle gerçekleştirilebildiği bilimler olduklarından, bu defa ortak kanılar tarafından yanıltılıyor olamaz mıyız? Doğruluklarını dış dünyayla değil gene zihni kabullerle ispatlayabileceğimiz bilgi alanı… Descartes burada bu defa Tanrı dolayımına girmektedir. Bu dolayım gereklidir çünkü doğru kabul ettiklerimiz hayal ürününden ibaret olabilir. Öyle bir hayal ki tikel olarak sadece benim kurguladığım bir şey olmaktan öte bütün insanların aynı anda bir hezeyan halindeymiş gibi içine düşmüş oldukları bir yanılgı olabilir. Kesin olan şu: "her şeyi yapabilen ve beni böyle olduğum gibi yaratan bir Tanrının olduğu biçimindeki eski görüş[23]"ü (*M* 91) kabul etmemek imkânsızdır. Ona yönelik hiçbir dış veri "hiçbir dünyanın, hiçbir göğün, hiçbir uzamlı cismin, hiçbir betinin, hiçbir büyüklüğün, hiçbir yerin" (*a.g.y.*) olmaması hâlinde ona yönelik bir tasarıya sahip olmamız nasıl açıklanacaktır? Ya bütün bu duyular ve varmış gibi görünen şeyler onun tarafından taşınmışsa? Başkalarının buna benzer konularda kesin olduklarını sandıkları şeylerde bile kendilerini aldattıklarına daha önce tanık olunmuşsa, iki ile üçün toplamının beş ettiğinden nasıl emin olabilirim? Descartes'ın Tanrı dolayımını meditasyonlarına kattığı bu evrede "başkası" da devreye girmektedir. Bilim yapan başka (buradaki başka "deliler" gibi başka değil; akılsallığından şüphe etmediği başka filozoflardır) "ben"lerin de aynı konuda yanıldıklarını görmek mutlak doğru saydıklarından da şüphe edebilme hakkını vermektedir bize. Neden bunlardan bile şüphe edebiliyoruz? Yaradılışımız mı böyle? Fakat ya Tanrı bizi bu konuda eksik yaratmış ve aldanmamızı istemişse? Descartes bunun zayıf bir ihtimal olduğunu Tanrının en yüksek iyi olduğu kabulüyle açıklamaktadır. Bizi yanılabileceğimiz bir yolda yaratmış ve arada yanılmaya izin vermiş olsa, bu Tanrının iyiliğiyle bağdaşmayacaktı. Fakat ne oluyorsa arada aldanmamıza izin vermediği söylenemez. Bu

---

[23] Vurgu bize ait: "Eski görüş"ten hareketle yol almak meselesi üzerinde biraz durmak gerekmektedir. Burada ifade edilen eski görüş Skolastik düşüncenin mottosu olmakla Descartes'ın burada "eski görüş"le kast ettiğinin değil; eski görüşten hareketle bilim kurmaya çalışmasının Aristoteles düşüncesiyle (Aristoteles'te yoktan var etme düşüncesi olmasa da) benzerlik gösterdiği söylenebilir. Şöyle ki: Tanrı'nın varlığının şüphe götürmez olduğu yönlü "eski görüş" ifadeleri Aristoteles'in *doxa*larına benzer görünmektedir. Hatırlayalım ki felsefi bilginin icrası genel kanı olarak ifade edilebilecek *doxa*lara dayanmaktadır. Her şeyin nedeninin arandığı sonsuza ergiden bizleri kurtaracak, onun da nedeninin ne olduğunu bilmesek de öyle kabul ettiğimiz bilgilerle işe başlar Aristotlesçi felsefe (Bkz., Aristoteles Metafizik, çev: Ahmet Arslan). Descartes için de Tanrı böyle bir dayanak oluşturmaktadır. Fakat bunun rasyonalize edilemeyen bir dayanak olduğunu bu silik ifadeyle kabul eder görünmektedir Descartes. "Hem Kutsal Yazılarda öyle öğretildiği için bir Tanrının varolduğuna inanmamız gerektiği, hem de, evriği olarak, Tanrıdan geldikleri için Kutsal Yazılara inanmamız gerektiği bütünüyle doğrudur çünkü inanç bize bir Tanrı armağanı olduğu için, bize başka şeylere inanabilmek için inanç veren aynı Tanrı o inancı bizi kendi varoluşuna inandırabilmek için de verebilir." (Meditasyonların sunuş konuşmasından) Ne kadar da Descartesçı olmayan bir temellendirme! Benzer bir biçimde Aristotelesçi "Bilmek nedenlerini bilmektir" düşüncesiyle, Descartes'ın şu sözleri de birbirini çağırmaktadır: " Ne zaman bir şey üzerine onun varolup olmadığını ya da ne olduğunu sorarsak nedenleri etkilerden araştırmış oluruz." (Kurallar, Kural XIII, 6.paragraf) Doxa'yı genel kanı, genelleşmiş kanıyı da inanç olarak değerlendirecek olursak tam da nedeni bilinmeyen/nedeninin bilinmesine gerek olmayan bir dayanağı böylece bulmuş olur Descartesçı akıl yürütme.

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

durumu nasıl açıklamalı? Descartes buna bir açıklama getirmek yerine bu soruyu sormakla tanrıtanımazlarla aynı saflara düşmekten imtina ettiği için, bu konunun tanrıtanımazların iddia ettikleri yöntemlerle çözülemeyeceğini ifade etmekle yetiniyor:

> *Belki de, tüm başka şeylerin belirsiz olduğuna inanmaktansa, böylesine güçlü bir Tanrının varoluşunu yadsımayı yeğleyecek insanlar olabilir. Ama şimdilik onlara karşı çıkmayacak ve burada bir Tanrı konusunda söylenen her şeyin uydurma olduğunu kabul edeceğiz; gene de ulaştığım varlık durumuna hangi yolda ulaşmış olduğumu kabul ederlerse etsinler, bunu ister yazgıya ya da rastlantıya yüklesinler, isterse şeylerin sürekli bir dizisi yoluyla ya da başka türlü açıklasınlar, yanılmak ve kendini aldatmak bir eksiklik olduğu için, açıktır ki kökenimi yükledikleri Yaratıcı ne denli az güçlü ise, kendimi her zaman aldatacak denli eksikli olmam olasılığı o denli yüksek olacaktır. Bu uslamlamalara karşı gerçekten de hiçbir yanıtım yok; ama sonunda daha önce doğru olduğuna inandığım her şeyde kuşku duyacağım hiçbir şey olmadığını kabul etmeye zorlanıyorum ve yalnızca düşüncesizlik ve dikkatsizlikten değil, ama güçlü ve derinlemesine düşünülmüş nedenlerden ötürü; öyle ki eğer gelecekte bilimlerde güvenilir ve pekin bir şeye erişmeyi istiyorsam bundan böyle bu düşünceler üzerine yargımı durdurup askıya almam ve bu görüşleri onaylamaktan tam olarak açıkça yanlış olanlardan kaçındığım denli kaçınmam gerekir.* (*M* 92)

Descartes'ın burada geri adım attığı düşünülebilir. Soruşturmaya dâhil ettikten sonra aynı paragrafta bu konudaki yargısını askıya almanın daha doğru olduğunu ifade etmesi; ne tanrıtanımazlar gibi Tanrıyı yadsıyabileceği ne de Tanrının en yüksek iyi olması dolayısıyla aldanmamıza engel olduğu görüşlerini kabul edebileceği içindir. O halde neden böyle bir tutum takınmaktadır? Bu konular soruşturmada üzerinde durulmadan geçilecek konular değillerdir. Fakat bunlarla ilgili de kesin hükümlerde bulunulamaz. Descartes, buradan itibaren meselenin kendisini "eylem değil ama yalnızca bilgi"sel (*a.g.y.*) olarak ilgilendirdiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla soruşturmaya dâhil ettiği bu konuların davranışsal değil düşünsel boyutuyla ilgilenmekte olduğunu ifade etmektedir. Aslında konuyu teolojinin alanından, yeniden

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

bilim alanına dâhil etmek istemektedir [24] . Kendini güvensizliğe daha fazla bırakmayacaktır. Bu yüzden teorinin güvenilir limanına geri dönmeyi daha uygun bulmaktadır. Bu güvensizlikten kurtulabilme yolu da "bile bile karşıt konumda yer alıp bu önyargıların ve kötü alışkanlıkların yargısını denetimi altına alamaz oluncaya ya da şeylerin doğru olarak algılanmasından saptıramaz oluncaya dek" yaparsa "yanlış davranmış" olmaz. Descartes'ın yöntemsel şüpheciliğinin en iyi örneği burada sergilenmektedir. Tanrıtanımaz bir tutumu tanrıtanımazlar gibi Tanrıyı yadsımak için değil; fakat kendi önyargılarından ve yönlendirilmişliğinden sıyrılabilmek için takınmaktadır. Tanrı bir yandan onun davranışlarını belirleyen temel etkendir, diğer yandan bilimde böylesi inançların etken olmaktan çıkması gerekmektedir. Beni ilgilendiren eylem değil, bilgidir dediğiyle de bu açıklık kazanmaktadır. Eylemi Tanrı buyruğuna göre sürdürmek icap etmektedir. Aynı şekilde bu zihni Tanrı bahşetmişse onunla nasıl iş göreceği de ona kalmıştır.

Tanrının iyiliğinin yadsınamaz olmasından dolayı onu böyle yanılabilen biri olarak var kılan etken olarak *ad hoc* bir varsayım olan " kötü cin" hipotezini devreye sokmaktadır. Bu öyle güçlü, aldatıcı ve kötü bir cindir ki "bütün erkesini beni aldatmada kullanmış olsun." Bu cin olayı öyle bir yere vardırıyor ki sadece bilim yaparken yanlış yönlendirmekle kalmıyor; düşünürün bir bütün varoluşsallığını yönlendirmeye cüret ediyor: "ne ellerimin, ne gözlerimin, ne de tenimin ve kanımın, ne de herhangi bir duyumun olmadığını ama bunları yalnızca imgelediğimi düşüneceğim." (*a.g.y*) Önce kendini büsbütün teslim ettiği bir cin ki onun düşüncelerini büsbütün yanılgılardan besleyecek, sonra da ona mağlup olmayıp bütün yargılarını bir yanılgıya kurban gitmemeleri için askıya alacak. Burada öyle bir irade devreye giriyor ki onu yanıltan cinin gücünü yadsımayıp, onu ele geçirmesine de izin vermeyecek: "[...] kesinlikle bu

[24] Yoksa teoloji ile bilim arasında, bu konuda, Descartes açısından bir fark yok mudur? Descartes'ın Paris Tanrıbilim Fakültesi Dekan ve Doktorlarına metnini sunduğu konuşmasının ikinci paragrafına kulak verelim: "Her zaman Tanrıyı ve Ruhu ilgilendiren iki sorunun tanrıbilim tarafından olmaktan çok felsefe tarafından tanıtlanacak olanlar arasındaki başlıca sorular olduğunu düşündüm; çünkü biz inananlar için insan ruhunun beden ile birlikte yok olmadığını ve Tanrının varolduğunu bir inanç sorunu olarak görmek yeterli olsa da, hiç kuşkusuz ilkin bu onlara doğal us [*ratione naturale*] aracılığıyla tanıtlanmadıkça inançsızları herhangi bir dine, giderek belki de herhangi bir ahlaksal erdeme inandırmak bile olanaklı görünmez; ve bu yaşamda büyük ödüllerin çoğu kez erdem için olmaktan çok erdemsizlik için önerilmesi ölçüsünde, eğer ne Tanrı korkusu ne de bir başka yaşamın beklentisi tarafından kısıtlanmamış olsalardı, çok az insan doğru olanı yararlı olana yeğlerdi." (*İlk Felsefe Üzerine Meditasyonlar* s.79) "Tanrı ve Ruh teolojiden çok felsefenin tanıtlamalarına ihtiyaç duyar" ifadesi felsefeye yer açar; fakat bu boşluk da felsefe tarafından dolduruluyorsa teologlar ne iş yapar? sorusu belirginlik kazanmış olur. Descartes hiç kuşku yok ki düşüncelerinin kabulü adına, inancın gerekliliklerini yerine getirmesi gerektiğine olan inancı gereği ifade etmektedir bunları. Evet, dönemin felsefesi inancın "karşısı"nda olmadığını göstermek için inancın "içi"nde olduğunu kanıtlama ihtiyacındaydı. Meseleyi biraz da bu tespit ışığında değerlendirmek gerekmektedir.

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

meditasyonda kalacağım ve eğer bu yolla herhangi bir gerçekliğin bilgisine varamıyorsam, en azından gücüm içinde olanı yapabilir, yargımı askıya alabilir ve sağlam bir kararla herhangi bir yanlışı onaylamaktan ya da ne denli güçlü ve ne denli kurnaz olursa olsun bu baş yalancının üzerimde uygulayacağı herhangi bir etkiden kaçınabilirim." (*M* 93)

Bunun çetin bir iş olacağının da farkındadır filozof. Öyle bir çaba gerektirmektedir ki ayrımına varmadığı bir gevşeklik onu, her an, yaşamının alışkanlıklarına geri götürebilir. Böylece bulmuş olduğu o iç huzurun aydınlığına zeval gelmeyecektir. Descartes'ın aşağıda verdiği örnek bunu iradi bir tutum olarak görmekten ziyade, ona bir süreliğine bahşedilmiş bir nimet olarak gördüğüne kanıt olmaktadır. Bu nimet insanoğluna hayatının her anında verilmiyordur, yoksa adı nimet olmazdı*: Ve tıpkı uykuda imgesel bir özgürlüğü yaşayan bir kölenin bu özgürlüğün yalnızca bir düş olduğundan kuşkulanmaya başladığında uyanmaktan korkması ve bu hoş yanılsamaların biraz daha sürmesi için tembel tembel gözlerini kapalı tutması gibi, ben de ayrımına varmaksızın kendiliğimden eski görüşlere geri dönerim ve bu barışçıl dinginliğin arkasından bir aydınlıkta değil, ama şimdi yaratılan içinden çıkılamaz güçlerin karanlığında geçirilmesi gerekecek yorucu bir uyanıklık gelmesin diye uyanmaktan korkarım.* (*M* 93)

Peki şüphe eden ve şüphe edemeyeceği bilgilerin de var olduğunu bilen aynı Descartes mıdır? Kesin olmayan bir bilgiyi kabul etmektense "yargıyı askıya almak" tutumunu benimseyen Descartes açıktan olmasa da örtük olarak yer yer ifade ettiklerinin ne zaman "kesinliği kanıtlanmış" ne zaman "askıya çıkarılmış" olduğu konusunda izleyiciyi şüpheye düşürmesi işten bile değildir.

Foucault ve Derrida arasındaki tartışma biraz da bundan ötürüdür. Deliliği meditasyonlardan dışlamak adına da olsa ağza alan hangi Descartestır?

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

İKİNCİ BÖLÜM
DELİLER'İN FOUCAULTSU

Michel Foucault *Deliliğin Tarihi* adlı çalışmasıyla, sessizleştirilen delilerin bir sesi[25] olmayı planlamaktadır. Klasik Çağ'ın garip bir darbeyle sessiz kıldığı[26] "Delilik" ile girilen bu hesaplaşma, toplumun ve kurumlarının bir bütün "Akıl"la içine girmek durumunda olduğu bir çeşit hesaplaşmaya karşılık gelmektedir. Modern iktidar, toplum üzerindeki baskı ve denetimi öncelikle deliler üzerinde meşru ve mümkün kılmıştır. Bunun meşruluğu akılla edinilen bilgilerin kesinliğinin imkânından beslenmektedir. Bilgi kesinse onun uygulaması da mümkün olacaktır. Bir tespitmiş gibi ilerleyen bu olgu aslında bir temenniden hareketle yol almaktaydı. Bu temenni kendini belli varsayımları mutlak veriymiş gibi işleyen akılsallık tarafından uygulanabilir kılmıştır. Bu bir temennidir çünkü deliler kapatılmış olmakla hali hazırda bilinenler doğrultusunda yeniden kurulmakla kalmıyor; onlar üzerinde deneyler yapılarak, yeni bilgiler edinilmesinin yolu da açılmış oluyordu. Foucault, böylece modernitenin inşa edildiği dönemlerden günümüze değin es geçilen, üzerinde durulmaya değer görülmeyen bir hususa dikkatleri çekmektedir; akıl sadece teorik bir kaygının ürünü olarak belirlenmiş değildir:

> *Birçok işaret onu ele vermektedir ve bu işaretlerin hepsi de felsefi bir deneyden veya bilginin gelişmesinden kaynaklanmamaktadır. Bizim sözünü etmek istediğimiz işaret ise çok geniş bir kültürel yüzeye sahiptir. Bir dizi tarih onu ve onunla birlikte bir kurumlar bütününü çok kesin bir şekilde belirtmektedir.* (*DT* 89)

Akıl ve onun nasıl tanımlanmış olduğu üzerinden bir bütün toplum ve onun kurumları yeniden inşa edilmektedir. Böylece "Kapatılma" adıyla anılmakta olan bir yığın uygulama meşruluk zemini bulmaktadır. Bu meşruiyet, "mutlak bilim" ve "iyi yönetim" yolunda veri ve yarar sağlayacak her tutum ve tavrın legal nitelik kazanması

---

[25] Bu sesin deli-olmayandan geliyor olması teorik açıdan bir tutarsızlık göstergesi olarak görünüyor olsa da deliyi söyleme dâhil etmenin başka bir yolu pek mümkün görünmemektedir. Bunu deli-olmayan birinin üstlenmesi gerekirdi ve bunu da Foucault üstlendi. Buradaki kaygının daha pratik alanlarla ilgili olduğu hesaba katılınca Foucault'nun sosyal alandaki sorunların çözülmesini, teorik soruların yanıtlanmasına yeğ tuttuğu açıklık kazanmış olur. Bu konu ilerleyen kısımlarda daha detaylı ele alınacaktır.

[26] "Rönesans'ın seslerini serbest bıraktığı, ama daha şimdiden şiddetine egemen olduğu Deliliği, Klasik Çağ garip bir darbeyle sessiz kılacaktır." M. Foucault *Deliliğin Tarihi*, (1961) çev: Mehmet Ali Kılıçbay İmge. Ankara 2006. s.85.

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

üzerinden varlık bulmaktadır. Delilerin tımarhanelere kapatılmaya başlamaları, aslında, toplumun ve insanın kendi olanaklarından birinin[27] kontrol altına alınması anlamını taşımaktadır. Diğer yandansa topluma ve insana fayda üzerinden yeni bir rol sunulmaktaydı. Bu faydanınsa nasıl bir fayda olduğunu şöyle açıklamaktadır:

> *Kapatma, bunalım dönemleri dışında başka bir anlam kazanmaktaydı. Sahip olduğu baskıcı işlev yeni bir amaca hizmet etmekteydi. Bundan böyle asıl sorun, üretime katılmayanları kapatma sorunu değil, kapatılmış olanları işe koşarak toplum genelinin refahına katkıda bulunmalarını sağlama sorunu olacaktı. Buradaki değişikliğin ne olduğu açıktır: Tam istihdam dönemlerinde ucuz işgücü sağlamak, işsizlik dönemlerinde ise serserileri işe koşarak ayaklanmalara ve galeyanlara karşı toplumun korunmasını sağlamak.*[28]

Akıl, kazancı da inancı da belli "normal"likler içerisinde edinilmeleri gerektiğini ifade etmektedir. Belirlenmiş bu sınırın dışına çıkanlar ıslah ya da tımar edilmeye maruz kalmaktadırlar. Kapatılma uygulamasının sistematikleşmesinin başlangıcı sayılan dönemlerde (16. yüzyıl) toplumsal üretim ve denetimde işe yaramayanlar ortak bir payda altında toplanmışlardır: fakirlik[29]. Delilik ve fakirlik arasında kurulan bağ, bu iki kavram altında bir araya getirilmeye müsait insanların üretim ilişkileri dışında olmaları ve dolayısıyla toplumun ve devletin sırtında kambur olarak görünmeleri algısının bir üretimidir. Kapatılmaya maruz kalanlar bunlardan ibaret değillerdir üstelik. Bu tanımlamanın kimleri kapsadığını Foucault şöyle ifade etmektedir: *Kapatma alanının duvarları içinde cinsel hastalar, sefihler, "cadı oldukları iddia edilenler", simyacılar, âdetleri serbest olanlar* […] *meczuplar karışık bir şekilde bulunmaktadır.* (*DT* 173) İktidarın buyruklarından haberdar olup buna itaat edenler dışındaki neredeyse herkes bu duvarların arasında kalmaya mahkûm olmuşlardır –(başka türden bir kapatılmayı ifade ediyor olsa da) doktorlar da dâhil. Bu uygulama ikili bir etki oluşturmaktadır: Bir yandan toplum bu gruplardan, suçlardan, hastalıklardan ve sapkınlıklardan arındırılmış

---

27 "Kapatma uygulaması sefalete yönelik yeni bir tepkiyi, yeni bir patetiği –daha da geniş olarak, insanın kendi varoluşu içinde sahip olabileceği gayriinsani yanla olan başka ilişkisini—belirlemektedir." (*DT* 100)

28 Foucault, Deliliğin Tarihi, s.51 zikr: Roy Boyne, *Aklın Öteki Yüzü*, çev: İsmail Yılmaz. Bilgesu, Ankara 2009. s.20.

29 Foucault'nun dikkat çekmeye çalıştığı üzere, fakirlik bu dönemde zengin bir tanımlamayla ifade bulmaktadır: "…ne de yalnızca parası olmayanlar fakirdir; bedeni gücü olmayan veya sağlığı veya aklı veya yargılama yeteneği olmayan herhangi biri de fakirdir." DT 55.dipnot, s.105.

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

olacak; diğer yandansa bunların tamamı aynı[30] çatı altında toplanacaktır. Descartes'ın ruh-beden arasında kurduğuna benzer bir dualite toplum-delilik arasında da kurulmaktadır. Descartesçı düşüncede bedenin, ruhun kusursuz işleyişine olumsuz müdahalesine benzer bir tehdit olarak algılanmıştır delilik, toplum için. Bu benzerliği, Foucault üzerine çalışmış düşünürlerden biri olan Roy Boyne şu şekilde formülize etmektedir:

> *Çağcıl delilik anlayışının izleyeceği yol böylece belirginleşmiş olmaktadır: Delilik ya bedensel bir işlev bozukluğudur ya da ahlaksal bir kusurdur. Zira özerk zihin ve yer kaplayan beden arasında ayrım yapan Descartesçı ikicilik anlayışının gölgesinde yaşadığımız müddetçe, asıl sorun daima deliliği hem fiziksel hem de ahlaksal bir kusur olarak görüp görmeme sorunu olacaktır. Bu iki kutup arasında kararsız kalınması ise çağcıl delilik anlayışının özünü oluşturacaktır.* (*AÖY* 71)

Fakat nasıl olur da çehreleri birbirlerinden bunca farklı gruplar aynı mekânda "kapatılma" gibi ortak bir uygulamaya[31] maruz bırakılabilir? Birbirlerinden "farklı" olanları "aynı" çatı altında bir araya getiren faktör benzerliklerinden ziyade "normal"in dışında kalmış olmalarının ortaya çıkarmış olduğu ortak paydadan ötürüdür. Normun dışına çıkmış, onun dışında "olmuş" olanlar bir araya, birbirleriyle benzerliklerinden ziyade; "norm"un içindekileri birbirlerine benzetme planının bir parçası olarak gelmektedirler.[32] Diğer yandan, "norm" dışa bir şeyi atabilmeli ki içi belirleyebilsin. Burada "benzerlik" sadece normun dışında olanlarda değil aynı zamanda normun içinde kalacak olanlarda da oluşturulmak istenen bir niteliktir. Normun içindekileri ortak paydada buluşturabilmek için normun dışında olanları aynı mekâna kapatmak gerekli görülmüştür.

Foucault'nun eseri deliliğe yönelik düşünce, delilere yönelik ise uygulamaların teorik ve pratik kaynaklarına ulaşıp, bunların günümüz implikasyonlarını ortaya

---

30 "Bunların arasında akrabalıklar oluşmakta, iletişim kurulmaktaydı ve akıl bozukluğunu bir nesne olarak görmeye başlayan kişilerin gözünde, adeta türdeş bir alanın sınırları böylece belirgin hale gelmekteydi." (*DT* 173)

31 "Islah evlerinde bulunanları içine alan ortak kategori, bu insanların üretime, dolaşıma ya da zenginliklerin birikimine dâhil olma yönündeki kapasitelerinin (kendi hatalarından dolayı ya da kaza sonucu) yetersizliğidir." M. Foucault, *Akıl Hastalığı ve Psikoloji*, (1954). çev: Emre Bayoğlu, Ayrıntı, İstanbul 2013. s.84.

32 "Kapatma evi Klasik Çağda, kendini mükemmel bir toplum kurulması konusunda dinin sivil eşdeğerlisi olarak kabul eden şu 'asayiş'in en yoğun simgesini temsil etmektedir." (*DT* 132)

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

sermektedir. Bunları belirleyen çeşitli etkenler[33] vardır. Bu etkenler ortaya açıkça serilmelidir ki salt teorik bir kaygının ürünüymüş gibi ortaya serilen *Meditasyonlar*'ın aslında nasıl pratik ve etik belirlemelere dönüştüğü belirginlik kazanmış olsun. Teorinin söylemle ve onun da kurumsal diğer bütün yapılarla ilişkide olduğu gözden kaçırılmayacak olursa, konunun bu ikili etki üzerinden değerlendirilmesi elzemdir. Öte taraftan pratik alandaki soruna temel teşkil eden"meşruluk" sorunu üzerinde durmayı da gerekli görmekteyiz. Bu gereklilik bir öznenin diğerleri üzerinde tanımlama, belirleme, kuram edinme ve bundan dolayı tahakkümünün önünü açan ekonomiyi kurabilmesinin "hangi hakla?" mümkün olduğu sorusundan kaynaklıdır. Sorunun hem teorik hem de pratik kaynağı bu sorun üzerinde kurulmakta ve bundan dolayı son kısımda buna değinmek gerekmektedir.

2.1. Deliliğin Tarihi ve Foucaultcu Yöntem

Aklın tanımlanmasında ilgimizi çeken boyutunun genel olarak "ratio" olmadığını vurgulamakta yarar vardır. Yani bilgi üreten, öznenin kendisini bu doğrulta kurabilmesine olanak tanıyan yeti olarak değil; üretilen hangi bilginin akılsal olduğunu ve diğer özneleri kurmanın bir aracı olarak sunulan dar anlamıyla "akıl"dır burada eleştiriye maruz bırakılan. Diğer akılsallıkları ve akıl dışılığı belirleyen "akıl"ın ve onun gücünün mutlak değil "tarihsel" olduğu; yeterli bir karşı çıkışın temelini oluşturmaya yetse de Foucault bununla[34] yetinmeyerek "diğer" akılları da sahneye taşımaktadır. Deliliğin tarihselliğine[35] yönelik temellendirme aklın tarihselliğinden beslenmektedir; ya da tersi bir ifadeyle akılsallığın mutlak değil tarihsel olduğu ona karşıt olarak kurula gelen deliliğin tarihselliğiyle kanıt bulmaktadır. Bir diğer deyişle, akıl gibi delilik de tarihin farklı evrelerinde farklı çehreler kazanmıştır. Aklı, deli-olmayan üzerinden tanımlamış olan Modernliğin kendisini ve eleştirisini anlamakta delilik ayrıca böyle bir işleve sahiptir. Aklın resmedildiği bu yeni tablo, dışına attıklarıyla yeni eserlerin şekledilmelerine olanak sağlamıştır. Felsefe etkinliği "Cogito" üzerinden böylesine dar

---

33 "Benim buradaki kaygım eylemle değil bilgiyle ilgidir." (*M.* 1. Meditasyon, 11.paragraf)

34 Roy Boyne'a göre *Deliliğin Tarihi* iç içe geçmiş üç ana anlatıdan oluşur. Bu anlatıları şöyle sıralamaktadır: deliliğin siyasal iktisadı, sanat ve edebiyat alanındaki tasviri ve delilikle bilim arasındaki ilişki. *Aklın Öteki Yüzü* s.15.

35 Karşı karşıya getirdiğimiz tarihsel olan-olmayan ayrımı mutlak, genel geçer olan ve döneme göre geçerli olan ayrımıdır. Diğer yandan Foucault ise tarihselliği tarihte eşine rastlanır olan anlamıyla da kullanmaktadır: "Delilik, normalde sanıldığından çok daha fazla *tarihsel* olup aynı zamanda çok daha *gençtir*." *Akıl Hastalığı ve Psikoloji* s.85.

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

bir alana hapsedilince, buna karşı geliştirilen teori, felsefenin etkinlik alanını yeniden genişletmek gibi bir işleve sahip olmuştur. Böylece delilik gibi olgusal, tikel bir konu, öncesinde tümele hapsedilen felsefenin ilgi alanına girmiş oldu. Akılla evrensele ulaşmak adına deliliği dışta bırakan filozof figürüne karşı, delilik gibi tikel bir konuyu felsefeye yeniden dâhil eden düşünür tarzı ortaya çıkmıştır.

Delilik nedir? Bir hastalık, bir suç, bir günah; aklîliğin bir türü ya da akıl-dışılık, akıldan yoksunluk hâli, bir bilgi türü, bir benlik türü; varlıktan yoksunluk, ayarsız-uyumsuz-kontrolsüz bir bedene sahip olmak; söylemin dışında olmak ya da insanın olanaklı herhangi durumlarından biri… Kısacası, delilik normal insanın hangi yönüne vurgu yapılmak isteniyorsa, onun karşıtı olmak olarak tanımlanmıştır. Modern çağda bu görüş zirve noktasına ulaşmıştır ki "normal"in akli sınırına vurgu yapılabilsin. Modernitenin şimdiye değin bilimlerde ortaya koymaya çalıştığı bir dış sınır belirlemesi olarak deliliğin teorik argümanı, deliliğin eylemeye nasıl bir sınır teşkil etmiş olduğu pratik sonuçlarından yol alınarak gerekçelendirilmektedir. Fakat diğer yandan deliye nelerin reva görüleceği de deliliğe yönelik kabullerle meşruluk bulmaktadır. Hangisi hangisini belirlemektedir? Söz konusu Foucault olunca bilmek ve eylemek arasında; bilgi ve iktidar arasında var olan bu sıkı ilişki deliliği "teorik" ve "pratik" olmak üzere büsbütün iki ayrı alanda inceleme çalışması güçleşmektedir. Fakat buna rağmen biz bu ayrımı düşünsel anlamda bir bilgi nesnesi haline getirebilmek, gerekli disipliner ayrımı ortaya koyabilmek için değil; deliliğin bu iki ayrı alanda nasıl vuku bulduğunu ve bu iki ayrı alanda yaratılmak istenen karşısında nasıl şekillendiğini analiz ve deşifre etmeye (teorik olanın "analiz"e, pratik olanınsa hali hazırda anlaşılmış olabilecek olup bir takım kodlama/üzerini örtme/manipüle etmeler yüzünden anlamaktan uzak kılındığı varsayımından hareketle bu alanda yapılacak işin bu kodları deşifre etmekten geçtiğinin bilincinde olarak[36]) çalışacağız. Bu yüzden deliliğin algılanıp işlenişinin teorik ve delilerin kapatılmalarının pratik sonuçları üzerinde durmak gereklidir.

---

[36] Foucault'nun Deleuze ile yapmış olduğu, sonrasında "Entelektüeller ve İktidar" adıyla yayımlanan, söyleşide Foucault; entelektüeller, kitle ve bilgi ile entelektüellerin bu iki konu üzerindeki sorumluluklarına yönelik şunları savunmaktadır: "Bana öyle geliyor ki, entelektüelin siyasileşmesi geleneksel olarak iki şeyden hareketle oluyordu: Burjuva toplumunda kapitalist üretim sisteminde ve bu sistemin ürettiği veya dayattığı ideoloji (sömürülüyor olmak, yoksulluğa mahkûm olmak, dışlanmış olmak, 'lanetli olmak', yıkıcılıkla, ahlâksızlıkla suçlanmış olmak) içinde bir entelektüel olarak konumundan ve belli bir hakikati ortaya çıkardığı, hiç algılamadıkları yerlerde siyasi ilişkileri göz önüne serdiği ölçüde kendi söyleminden. Bu iki tür siyasileşme birbirine yabancı değildi, ama birbirleriyle zorunlu olarak çakışmaları da gerekmiyordu. Bir 'lanetli' tip vardı ve bir de 'sosyalist' tip. 1848'den, Komün'den ve 1940'tan sonra iktidar tarafından gösterilen bazı şiddetli

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

Etik, politik ve teorik karşı çıkışlar arasındaki geçişlilik tam da Foucaultcu anlamda bilginin iktidarla nasıl bir belirlenim ilişkisi altına girdiğini hesaba katmış olmayı gerektirmektedir. Söz gelimi şu alıntının yukarıda sıralanan hangi epistemik-ontolojik alana ait olduğunu keskin bir biçimde belirlemek güçleşmektedir: *Akıl bozukluğu tam algı nesnesi olacak kadar özgürleştiği sırada, kendini bu somut kölelikler sistemi tarafından yakalanmış olarak bulmaktadır.* (*DT* 174) Tam algı nesnesi ve somut kölelikler sistemi tarafından yakalanmış olmak… Konunun çift yönlülüğüne bir diğer vurgu da buradan yapılmaktadır. Foucault'da genel olarak "iktidar" ve "iktidar ilişkileri" söz konusu edildiğinde, bahsi edilenin bir kurum mu yoksa bir kuram mı olduğu belirginliğini kaybetmektedir. Düşünce nesnesi (kuram) olarak sunulan aslında bir kurumun belirlemesi altındaki ideolojiye; kurumsa meşruluğunu kuramların tespitiyle değil temennisi ile iş gören tanımlamalar biçimine bürünmektedir.

Foucault'nun soykütük ve arkeolojik yöntemdeki[37] farklılığı belirginleştirmek adına bunlar arasında yapmış olduğu "söylemsel" olan ve olmayan ayrımı bu sorunu çözmemizde yarar sağlayacaktır.[38] Deliliğin söylemsel ve söylemsel olmayan boyutlarıyla ele alınması, modernitenin de kurmaya çalıştığı ikili etkiyi anlamak gibi bir olanak sağlamaktadır. Fakat bu ayrımın belirginliğini yitirmiş olmasını birinin diğerine büsbütün eklemlenmiş ya da bunlar arasında hiç ilişki olmamasıyla değil; bunlar arasındaki ayrımın silikleşmesiyle ilgilidir. Ne Hegel gibi faaliyete geçmek için tarihin kapanmasını bekleyecek kadar vakti vardır ne de meseleyi salt değiştirmeye

---

reaksiyon anlarında bu iktidar tarafından gösterilen bazı şiddetli reaksiyon anlarında bu iki tip siyasileşme kolayca birbirine karıştı: 'Şeyler' 'hakikat'leri içinde ortaya çıktığı an bile, kralın çıplak olduğunu söylemenin gerekmediği an bile entelektüel dışlanmıştı, kıyıma uğramıştı. Entelektüel, hâlâ hakikati görmemiş olanlara, hakikati söylemeyenler adına, hakikati söylüyordu: entelektüel vicdandı, bilinçti, belagatti.
"Oysa, son atılımdan bu yana entelektüellerin keşfettiği şey, kitlelerin bilmek için onlara ihtiyaç duymadığıdır; kitleler eksiksiz biçimde, açık seçik, entelektüellerden çok daha iyi bilmektedirler; ve bunu güçlü bir şekilde ifade etmektedir." M. Foucault, "Entelektüeller ve İktidar", *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, (Ed. Ferda Keskin), Ayrıntı, İstanbul 2005. s.31-32

37 "Arkeolojik analiz, Deliliğin Tarihi'ndeki psikiyatrik söylem ya da Kliniğin Doğuşu'ndaki tıbbi söylem gibi belirli bir söylem tipine başvurduğu zaman bu, onu kronolojik sınırlara kıyasla ortaya koymak içindir, kurumsal bir alanı, olayların, uygulamaların, siyasi kararların bir toplamını, demografik istikrarsızlıkların, yardım tekniklerinin, işçi ihtiyaçlarının, farklı işsizlik düzeylerinin vs. belirlediği bir ekonomik süreçler zincirini, kronolojik sınırla ve onlarla ilişki halinde iken, betimlemek içindir." M. Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, (1969), çev: Veli Urhan (Ed. İlkay Özküralpli), İstanbul, Ayrıntı 2011. s. 185.

38 "Buna göre arkeolojik analizin amacı sadece belli tarihsel dönemlere özgü söylemsel oluşumlar (bilgi alanları, örneğin insan bilimleri) ile onların içinde yer alan tikel söylemlerin (teorilerin) ortaya çıkışını mümkün kılan biçimsel epistemik koşulları ortaya çıkarmak iken, soybilim iktidar ilişkileri ve bu ilişkilerde biçimlenen politik tekniklerin analizine yönelik bir çalışma. Oysa dikkatli bir okuma Foucault'nun kendi yapıtlarında amaç ve kaygı bakımından sistematik bir bütünlük ve bu bütünlüğün arkasında yöntembilimsel bir süreklilik gördüğünü; yani arkeoloji ile soybilimi iki ayrı araştırma alanına özgü iki ayrı ve birbirine alternatif yöntem olarak değil, aynı araştırmanın birbirine alternatif yöntem olarak değil, aynı araştırmanın birbirini tamamlayan iki biçimi olarak konumlandırdığını ortaya çıkartıyor." Ferda Keskin, "Söylem, Arkeoloji ve İktidar", *Doğu-Batı*, Sayı: 9, 2005. s.15-16.

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

indirgeyecek kadar Marxçı aceleciliğe mahkûm hissetmektedir kendini Foucault[39]. Fakat bu bilgiyi ya da bu farkındalığı devrimci pratik adı altında başka türden tahakküm ilişkisi içine hapsetmekle[40] de ilgili derdi vardır Foucault'nun. Aslında Foucault'nun salt teorik bir temelde yazmış gibi görünen eserlerinde bile (ki temel kaygısının pratikte olup bitenler olduğunu sıklıkla ifade etmektedir) etik anlamda söylemek istediklerini akademik camia tarafından kabul edilebilir kılmak adına bu yavan dili özellikle seçmiş olduğunu düşünmek akla pek de aykırı değildir. İktidar ilişkileri ve örüntülerinden yalıtık olamayan/kabul edilemeyecek olan özneye yönelik farklı bir tutumdur Foucault'nun önerdiği:

> *"Günümüzde filozofun sorgulaması, öznenin dünyayı nasıl yaşayabileceği, deneyimleyebileceği, katedebileceğini bilmeye çalışmak değildir. Şimdi kendini gösteren sorun, bizi çevreleyen şeyin sistematik ağı içinde herhangi bir öznenin dahil olabilmesi, bunun içinde işleyebilmesi, ağda dönüm noktası olarak hizmet edebilmesi için bu özneye dayatılan koşulların neler olduklarını bilebilmektir.[41]"*

Dolayısıyla mesele iktidar odakları çerçevesinde değerlendirmeye tabi tutulunca iktidar ağındaki her yapı aynı zemin üzerinde; tahakküm kurmakta birleşiyor. Bunun adı ister kapitalizm isterse de komünizm olsun. İnsanın insan olarak var olma mücadelesinin tek ve belirlenmiş yegâne bir boyuttan ibaret değerlendirilmesinden Foucault hem düşünsel olarak hem de bizzat kendisi muzdariptir. Bunun karşısında önerdiği somut bir varoluş olmasa da (ki Foucault böylesi somuta indirgenebilecek varoluşların nasıl bir tahakküme dönüşebileceğini çok iyi görmüştür) bir tutum olarak bilgi ve eylem alanında şimdiye değin söylenmiş olanlara temkinli davranmak

---

39 Foucault, çalışmalarına o dönem Marksist entelektüeller tarafından ilgisiz kalınmasıyla, üzerine çalıştığı konuların güncel gelişmelerde yakıcılığını koruyor olması arasında kalmasını ve buna yönelik bulduğu çıkış noktasını şu şekilde dile getirir: "Benim bu alandaki çabalarım Fransız entelektüel solu içinde koyu bir sessizlikle karşılandı. Ve bütün bu sorular gerçek siyasi önemlerini ancak 1968 sıralarında ve Marksist Gelenek ile FKP'ye rağmen, benim önceden hiç kestiremediğim ve ilk kitaplarımın ne kadar ürkek ve tereddütlü bir dille kaleme alındıklarını ortaya koyan bir yoğunlukla kazanmaya başladılar. O yıllarda sağlanan siyasi açılım olmasaydı, bu sorunları tekrar ele alma ve araştırmalarımı cezalandırma teorisi, hapishaneler ve disiplinler doğrultusunda sürdürme cesaretini bulamazdım kendimde." M. Foucault, "Hakikat ve İktidar", (Ed. Ferda Keskin), *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, Ayrıntı İstanbul 2005. s. 61.

40 Söz gelimi "Başkalarının Hayatı (Das Leben der Anderen)" filmi Sosyalist Almanya'nın dönemin sanatçıları üzerinde nasıl bir tahakküme dönüştüğünü işleyen iyi örneklerden biridir. Bkn: Beng, Q. ve Wiedemann, M. (Yapımcılar), von Damersmarck, F. H. (Senarist ve Yönetmen), *Başkalarının Hayatı* [politik gerilim, dram], Rommel, P. (Yayımcı), Almanya, 2006.

41 M.Foucaulat, "Filozof Foucault Konuşuyor. Düşünün!", *Felsefe Sahnesi*, (Ed. Ferda Keskin), Ayrıntı, İstanbul 2004. s. 316.

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

gerektiğine açık göstergeler sunmaktadır. İnsanı belli kimliklere[42] hapsetmek vasıtasıyla mümkün diğer varolma olanaklarından mahrum bırakmak hem teorik bir gerekçelendirmeyi hem de pratik meşruluğu öngörmektedir[43]. İktidar haklılığını ilkin filozof sonra da hâkim ya da doktor vasıtasıyla kanıtlayabilir ancak. Sanki bilginin, yargının ve tıbbın iktidardan bağımsız iş görebilmesi mümkünmüş gibi.

Bu uygulama teorik ve pratik alanların eşgüdümlü işlemesiyle imkân kazanmıştır. Teorik alan buraya meşruluk sunuyor ya da teorik olan bu belirlenim altında işlediği sürece kabul-edilebilirlik kazanıyordu. Nihayetinde Descartes da *Meditayonlar*'da bu görevi yerine getirebilmek; aklı onun dışında olanlardan azade kılabilmek amacıyla deliliği dışta bırakmaktadır.

Başta önemsiz bir ayrıntı gibi duran bu tutum, Kartezyen olarak tanımlanan dünya tasarımında bilimin ve toplumun akılla kurulan böylesi bir ilişki üzerinden kuruluyor olduğu hesaba katılınca, kuramsal bir tercih olmaktan çok öte anlamlar taşımaya başlamaktadır. Bu bir tutumdur çünkü Descartes'ın gerek genel olarak çalışmalarında gerekse de özelde *Meditasyonlar*'da göstermiş olduğu titizlik ve her sözün hakkını verme gayreti bu sözün [44] öylesine söylenip geçilmemiş olduğuna yeterli kanıtı sunmaktadır. Foucault'nun ilgisini çekmesi de bu yüzdendir. Bu sorun bağlamında karşıtı durduğu Descartes, aslında Foucault'nun öğrencilik dönemlerinde okuduğu bir filozoftur. Foucault üzerine yazılmış elle tutulur nadir biyografi eserlerinden biri olan Didier Eribon'un *Michel Foucault* isimli çalışmasında Foucault'nun kolejdeki hocasının Foucault'daki Descartes ilgisini şu sözlerle ifade etmektedir: *Dom Pierrot öğrencisini çok net hatırlıyordu: "Tanıdığım felsefe öğrencilerini iki gruba ayırabiliriz: Felsefeyi*

---

42 "Foucault'nun […] postyapısalcı ve kaçık okumaların en önemli özelliklerinden birisi, bireyin dilden ayrı olup, doğuştan gelen veya asli bir kimliğe sahip, özerk bir Kartezyen özne ("Düşünüyorum, öyleyse varım") olarak görülmemesidir. Genellikle "ben" diye nitelediğimiz şey, aslında toplumsal düzlemde kurgulanmış (ama ciddi) bir fiksiyondur; bilgi kompartmanlarıyla ve bilgiyle bağlantılandırılmış özgün söylemlerin ürünüdür. Gerçi asli olarak ve biricik biçimde kendim olduğuma, kendimi ve anlamlarımı dil aracılığıyla başkalarına kesintisiz olarak (ve çoğu kez hayal kırıklıklarıyla dolu biçimde) ifade etmeye yönelik bir süreç içinde bulunduğuma inanabilirim. Ama bu inanış, yani bu bireysellik ve özerklik duygusu doğal bir olgunun kavranışı değildir, bizatihi toplumsal bir kurgulanıştır." Tamsin Spargo, *Foucault ve Kaçıklık Kuramı*, (2000), çev: Kaan H. Ökten, Everest, İstanbul 2000. s.51.

43 Konunun salt teorik mi yoksa pratik mi olduğunun ayrımının yapılmasındaki güçlüğü Foucault şu sözleriyle ifade etmektedir: "Ben Deliliğin Tarihi'nde teorik seçim noktaları işaret edilmesi kolay, kavramsal sistemleri göreceli olarak az ve anlaşılır, nihayet ifade yöntemi oldukça tek düze ve monoton söylemsel bir oluşumla meşgul olmuştum; buna karşılık problem, çok karışık ve karmaşık bir nesneler toplamanın ortaya çıkışıdır. *BA* 82

44 "…Eğer kendimi beyinleri melankolik bir sisle bulandırılarak tam bir yoksulluk içindeyken kral olduklarını, ya da çıplakken kaftan giydiklerini düşünen, ya da kilden kafalar taşıdıkları ya da yalnızca bir sukabağı olduklarını ya da camdan yapıldıklarını ileri süren delilerle bir görmeyeceksem? Ama böyle insanlar aptallardır ve eğer onların örneğini izleseydim onlar gibi deli görünürdüm." Descartes, *Meditasyonlar*, s.90

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

kendilerine daima bir merak konusu yaparak büyük sistemlerin, büyük eserlerin bilgisini kavramaya yönelenler ile onu daha çok kişisel ve yaşamsal bir kaygı haline getirenler. Birinciler Descartes, ikinciler Pascal ile belirlenir. Foucault ilk kategoriye giriyordu. Ondaki olağanüstü entelektüel merak hemen hissediliyordu."[45]

2.2. İlham Kaynağı Delilikten Yanlışa Düşüren Deliliğe

Ne oldu da delilik felsefenin konusu hâline geldi? Bir filozofun aşkın hakikatler dururken deliliği kendisine inceleme nesnesi edinmesinde nasıl bir motivasyon etkili olabilir? Deliler bildik bileli, ya da (genel olarak) bilmeye başladık başlayalı vardılar. Yeni olanın bilme serüvenine delilerin, bilimsel nitelik kaygısıyla örülmüş, bilgi nesnesi olarak katılmasıdır diyebiliriz. Bilme etkinliğiyle neredeyse her zaman eş giden delilik Modern dönem sonrasında soruşturma dışına itilmiştir. Sokratesçi daimonik etki, bilgenin bilme etkinliğini aklın sınırlandırılmışlığından sıyrılabilmesinin bir olanağı olarak sunulmuştur. Buna benzer delilik deneyimleri ozanların ve filozofların ilham perileri (Musaları) olarak karşımıza çıkar literatürde. "Bilmek için bilme"nin kendisi olgusal dünyada bir tür deliliğe işaret etmektedir. Araçsal olmayan bu bilme etkinliği, doğayı bile araçsallaştıran bir akıl için tehlike arz etmektedir. Oysa felsefe ve edebiyat Antik Yunan'dan beri böylesi ihtiyaçtan azade oluş zemininde üretim ve yayılım alanı bulmuştur. Bilmenin en zararlı türü olarak görülen bu işlevsel olma en çok Sofistler'e yöneltilen eleştirilerde kendini göstermektedir. Sokrates'in yargılanmasına da neden olan bu hal felsefe etkinliğini, felsefe sözcüğünü yitirmeden bitirebilmek için kullanılan aklın ürünüdür. Felsefe etkinlik olarak bitmiştir; sözcük olarak varlığını sürdürmektedir bundan sonra. Filozof bu (daimonik) etki olmadan yola çıkamazdı bile. Ondan da geriye bir şey kalabilmişse şayet!

Bunun deneyimi doğal olarak olgusal olandan sıyrılabilmekle mümkün olmuştur ki Descartes'ın meditasyon'la (yazılı bir eser olarak değil; etkinlik olarak) başarmayı umduğu da böylesi olgusal olan(lar)dan sıyrılabilmektir. Fakat delilik ve düş sınırına dâhil olmamaya büyük özen göstererek… Descartes bilgiye ulaşmak için deneyimlediği delilikten; ulaştıklarını aktarırken sıyrılma gayretindedir. Bizimle konuşanın deli olmadığına ikna etmeye çalışmaktadır kendisi ve okurunu. Buradan hareketle "şüphe"yi

[45] Didier Eribon, *Michel Foucault*, (1989), çev: Şule Aktaş, Ed: Gökçe Çiçek Çetin, Sinan Çınar, İstanbul, Ayrıntı 2012.

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

yöntemsel olarak kullandığı gibi "delilik" ve "düş"ü de yöntemsel olarak kullandığı sonucuna ulaşılabilir. İhtiyacını göreceği kadarını kullandıktan sonra bir kenara itmektedir. Kendisinin de ifade ettiği üzere teorik olana yönelik kaygısından dolayı Descartes'ı pratik alanda olup bitenlerden dolayı yargılamak haksız gibi gelecek olsa da ifadelerinin pratik dünyanın en can alıcı konularının merkezinde yer alması, Descartes'ın genel olarak modernite eleştirisinde odak nokta hâline getirmektedir.

Çok fakir (olan) kendini neden kral; çırılçıplak olan kendini nasıl giyinik; bir insan kendini niye küpten ya da camdan yapılmış hisseder? Bu yanlış hissedişin kaynağı zihin mi yoksa bizatihi dış dünyanın kendisi midir? *Bu ellerin ve bu bedenin bana ait olduklarını nasıl inkâr edebilirim?* (*a.g.y.*)

Delilik tehlikesini göz ardı etmek ondan büsbütün kurtulmuş olunduğu anlamına gelmez. Aksine, onu bir kenara itmek sonrasındaki her hamleye onun bir gölge gibi üşüşmesine sebep olabilir. Öznenin, bu anda, delilikten uzaklaşmak üzere attığı her adım deliliği derinleştirmek üzerinde bir etkiye yol açabilir. Hatta bu uğurda sığınılan mantık ve matematik bile deliliğin genel geçer bir tezahürüne dönüşebilir. Kendi söylediklerine ikna edebilmek adına, delileri koyduğu öte tarafın Descartes'ın kendine muhatap aldığı asıl alan olduğu söylenebilir. Descartes kendini tenzih etmiş olduğu delilikten, bizim de tenzih olduğumuzu ifade edememektedir. Buna ihtiyaç duymamakta mıdır? O hâlde kendisinin deli olmadığına neden ikna etme çabasına girmektedir bizi? İkna için, pekinlik için kolladığı duyularda da aynı şüphe mevcuttur: *Nitekim duyular ne kadar aldatıcı olurlarsa olsunlar, ancak "çok az hassas ve çok uzaktaki şeyleri" bozabilirler; onların yanılsamalarının gücü her zaman "benim burada, ateşin karşısında sırtımda bir sabahlık olduğu halde izlediğim" bir gerçek tortusu bırakır.* (*DT* 86) Delinin bunlardan şüphe ediyor olduğu sonucuna nereden varıyoruz? Deli karşısındaki ateşi, sırtındaki sabahlığı ve şimdi içinde bulunduğu zamanı inkâr ettiği için mi delidir? Herkesin deliliği kendine ve kendindedir. Descartes hem akıl çatısı altında onunla nasıl bir araya gelmemiz gerektiğini –ki bunu aklın zorunlu ilkeleri olarak matematikten de yararlanarak sunmaktadır– hem de kendimizi akıl-olmayandan nasıl ayrı bir yerde tutmamız gerektiğini ifade etmektedir. Burada sorulması gereken bir diğer soru: akılda birleştik mi ki deliliğin dışında olmakta da bir araya gelelim? Descartes böylece akılsal olanı kurarken aklın ortaya koyabileceği şüpheleri deliliğe

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

havale ederek sıyrılma gayreti içine girmektedir. Delilik burada kendinde nesne olarak değil, bir karşıt-düşünce-nesnesi ya da bir engel/tehdit olarak iş görmektedir. Amaç değil araçtır.

İşlevsel olarak, teorik açıdan sorunlu görünmese de şüphede olduğu gibi delilik ve düşte kalanların da din-dışı, sapkın addedildiği hesaba katılınca, Descartes'ın soruşturmalarından sonra bu deneyimlerde takılı kalmış olanlar risk oluşturan gruplar kategorisine alınmaktadırlar. Nasıl ki şüpheyi sürdürenlere tanrıtanımazlık sınırına girdikleri gerekçesiyle karşı çıkılıyorsa, delilik ve düşü baki kabul edenler de benzer bir tehdit oluşturur hale gelmektedir. İnançsal şüphede ısrar edenler de Tanrı inancını mutlaklaştırmak isteyenler açısından bir tehdit oluşturmaktadır. Söz gelimi, burada da tanrıtanımazlık Descartes tarafından bir inceleme nesnesi olarak değil; bir karşıtlığı ifade etmek olarak ele alınmaktadır.

Tekrarda yarar var: Descartes, şüpheyi kesinliğe ulaşmakta bir araç olarak kullanmak istemiştir. Dolayısıyla delilik ve düş kesin olmayanı soruşturma dışında tutabilmek için kullanılan bir araçtır; yoksa bilgi ve kesinlik buradan yol alınarak edinilemez. Buradaki şüphe kurucu değil; yıkıcıdır. Descartes da kurmak istediğini, başta yanlış inşa edilmiş olanları yıkmak için bir balyoz gibi kullanmaktadır ki kurmak için alan bulabilsin. Bütün hataları deliliğin sırtına yükleyip işten sıyrılabilme düşüncesi, Foucualt'da şöyle karşılık bulmaktadır:

> *Descartes kuşku yolunda ilerlerken, deliliğe rüyanın ve bütün hata biçimlerinin yanında rastlamıştır. Bu delirme olasılığı, tıpkı dışarıdaki dünyanın hata içinde sıvışabileceği veya bilincin düş içinde kendinden geçebileceği gibi, onu kendi bedeninden yoksun bırakma tehlikesi taşımakta değil midir? "Eğer kendimi, beyinleri safranın kara buharlarından ötürü çok karışık ve bulanık olduğundan, çok fakir olmalarına rağmen hep kral olduklarını, çırılçıplakken altın veya erguvan kumaşlarla giyindiklerini iddia eden veya küp olduklarını veyahut camdan bir bedene sahip olduklarını hayal eden bazı meczuplarla kıyaslamazsam, bu ellerin ve bu bedenin bana ait olduklarını nasıl inkâr edebilirim?"* (*DT* 85)

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

2.3. Nesnel Bilimin İmkânı

Modern bilimin genel olarak bilimi evrensel hakikate ulaşma etkinliği olarak görmesi, bilimin kör inançtan ve bilim tarihinin mitolojik anlatıdan arındırılma kaygısının bir ürünü olduğu sıkça dile getirilmiş bir tespittir. Nesnelliğin imkânı ve diğer bütün anlatılardan arındırılmış bir anlatının kitlelerce kabul görebilmesinin tarihsel dayanağı bir yana, modernliğin en çok sınıflandırma ve kategorize etme yönündeki yeni yönteminin açmazları üzerinde durmaktadır Foucault[46]. Böylesi kategorize etme tercihi ilk bakışta salt teorik bir problem olarak görünse de, Foucault kategorize edenin kategorize edilen üzerinde tahakküm kurmasına yol açan bu bilme biçiminin salt teorik zeminde kalmadığına kanıtlar sunmaktadır. Bahsi edilen nesnelliğe ulaşabilmek için nesne ile araya konması gereken mesafe bu şekilde oluşmaktadır:

> *Kapatma, akıl bozukluğunun içinde her zaman mevcut olduğu, ama aynı zamanda hep ıskalandığı manzaralardan kopartmış ve soyutlamıştır. Aynı zamanda, onu Montaigne'e kadar, allâme ahlâksızlığına kadar akıl oyununa zorunlu olarak katan soyut çift anlamlarından da kurtarmıştır. Akıl bozukluğu, bir tek bu kapatma hareketinin sayesinde serbest kalmıştır: her yerinde mevcut olduğu manzaralardan uzaklaşmıştır; ve böylece yerelleşmiştir; ama aynı zamanda diyalektik ikirciklerden de uzaklaşmış ve bu şekilde somut mevcudiyeti içinde çerçevelenmiştir. Artık algılama nesnesi olabilmesi için gereken geri çekilme gerçekleşmiştir.* (*DT* 170)

"Gereken geri çekilme" kimi zaman öznenin (bilgin) kendini geri çekmesiyle kimi zamansa nesnenin (deli) öteye itilmesiyle gerçekleşmiştir. Ötekileştirme ve bu konunun günümüz tartışmalarında delilere yönelik algı üzerinden böyle bir karşılık buluyor olması ile bu "araya mesafe koyma" sorunu bir birleriyle ilintilidir. Descartes algılarımızın çok uzağımızdaki nesnelerle ilgili bizi yanıltabileceğini fakat yeteri kadar yakınımızda olanlar konusunda yanıltamayacaklarını ifade ederken bu yakınlaşmanın da belli bir mesafede durmasına özen göstermiştir. Aksi takdirde dibinde durduğu şöminenin içinde yanan kişi olacaktır. Ateşle yeterli ısıyı alacak kadar bir yakınlık kurulmalıydı, ötesi (daha az ya da daha çok) değil. Bilimlerde de mevzubahis nesne ile

---

[46] Kelimeler ve Şeyler çalışmasına da bu sınıflandırma konusunun kültürel boyutu üzerinde bir Çin ansiklopedisinde hayvanların sınıflandırılmasında Batı'dakinden farklılık üzerinde temellendirmede bulunmaktadır. Bkz: *Kelimeler ve Şeyler*,(1966) çev: Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara, İmge 2001.

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

böyle bir ilişki kurulabilmeliydi ki nesnenin bilinebilirliği ve bilimsel etkinliğin nesnelliği hasar görmesin. Delilerin de toplumsal yaşamdan tımarhanelere erişinceye değin uzaklaştırılmaları bu amaçladır. Toplumdan uzaklaşacak ama algı nesnesi olmaktan çıkacak kadar da değil! Böylece onları algılama ve kategorize etme sınırında tutmak mümkün olacaktı. Bu kategorize etme işleminin hangi ilkeler üzerinde geliştiğini Foucault şöyle açıklamaktadır:

> […] *ruhsal rahatsızlıkları iki büyük kategoriye ayırabiliriz: nevrozlar ve psikozlar.*
>
> 1) *Kişiliğin bütünündeki rahatsızlıklar olan psikozlar, şu özellikleri barındırmaktadır: Düşünmede bir aksama (kelime oyunları ya da sessel bağlantılar arasında yitip giden manik düşünce, karşıtlıklardan beslenen ve ara düşünsel bağlantıları es geçen şizofrenik düşünce); mizacın ve duygusal yaşamın genel bir farklılaşması (şizofrenide duygusal iletişimin kesilmesi, manik durumda ve depresyonda büyük ölçüde duygusal canlılık); bilinç kontrolündeki bir rahatsızlık, değişik bakış açılarının devreye sokulması, eleştirel düşüncenin farklılaşmış biçimleri (yorumlama sisteminin, yorumun doğruluğunun kanıtlarını önceleyiği ve her türlü tartışmaya kapalı kaldığı paranoyadaki delice inançlar; paranoid kişinin, kendi gözünde bariz bir gerçeklik olarak algılanan, halüsinatif deneyiminin özgünlüğüne karşı umursamaz tavrı),*
>
> 2) *Tam tersine nevrozlarda ise, kişiliğin sadece belli bir bölümü rahatsızlığın etki alanında kalır. Takıntılı kişilerin herhangi bir nesneye karşı geliştirdikleri ritüeller, fobik nevrozlarda belli durumlarda ortaya çıkan kaygılar, örnek olarak gösterilebilir. Bununla birlikte, düşüncenin seyri kendi yapısının içinde değişmez olarak kalmaktadır. Psikasteniklerde düşünce daha yavaş ilerlerken, histeriklerde ise duygusal iletişim devam etmekle beraber aşırı duyarlılığa yol açacak kadar abartılı olabilir. Son olarak, nevrotik kişi, histerik kişi gibi bilinç düzeyinde tıkanmalar yaşasa da veya takıntılı kişi gibi önüne geçilemez dürtülere maruz kalsa da kendi marazi durumuna ilişkin yine de eleştirel bir bilinçlilik durumunu muhafaza eder.*

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

> *Genel olarak psikozların içinde paranoid, hebefrenik ve katatonik sendromlarıyla beraber tüm şizofrenik grup ve paranoya; nevrozların içinde ise psikasteni, histeri, obsesyon, anksiyete, nevrozu ve fobik nevroz yer almaktadır.*
>
> *Böylelikle kişilik, hem hastalığın içinde geliştiği öğe haline gelmekte hem de hastalığı değerlendirmede bir ölçüt oluşturmaktadır. Kişilik, bir yandan gerçeklik olurken diğer yandan hastalığın ölçüsü olmaktadır.*[47]

Kapatılma değil de kapanma olarak değerlendirecek olursak konuyu bir süreliğine: bir delinin tımarhaneye kapanması ile bir filozofun meditatif bir etkinlikte bulunmak adına kapanması arasında nasıl bir fark oluşur? İlki diğerlerinin belirlemesi diğeri kendi belirlenimi ile kurulmuş olur. Toplum ilki için içine girmek; diğeri için dışına çıkılmak istenen yapı halini alır. Diğer yandan düşünen, kapanan, bilgi üreten bir filozof ile bir deli arasındaki ayrım nasıl kurulur sorusu görünürlük kazanmaktadır. Buna yanıt, hiç şüphesiz ifade edilenin hangi zümre arasında kabul gördüğüyle ilgilidir. Deli, ifadelerinde diğer delileri bile dâhil edemeyecek düzeyde söylemin dışındadır. Oysa filozof için durum farklıdır. Filozof deliliğini başka delilere ifade edebilecek; o ana (kendisi ifade edinceye) değin söylenmiş olanlardan haberdar olduğunu beyan eden kişidir. Deli ile filozof arasındaki tek fark tam da söyleminin başkasına taşınabilirliği üzerinden kurulur. Filozof bundan sonra söyleme dâhil olabilmek adına harcaması gerekenleri yerine getirmek adına delilik ile arasına mesafe koyma ihtiyacı duymuştur. Böylece filozofun icra ettiği iş, kendisinin delilikten ne kadar münezzeh ve yaptığı işin ne kadar felsefi olduğunu kanıtlamak adına kendinden öncekilere referans vermekten ibaret olmaya başlamıştır. Platon'a dipnotlar vermekten ibaret olarak algılanan günümüz felsefe etkinliği, söylenene meşruluğu dünyada değil; felsefe tarihinde aramanın bir ürünüdür. Filozofun tarihten çekilmesi ile deliliğin soruşturma sahnesine girmesi arasında hiçbir bağ yok mudur? Filozof kendini ve ifadelerini artık deliliğin dışında olduğunu kanıtlamak durumunda olduğunu kendine ve hitap ettiği kitleye kanıtlamak durumunda hissettiği anda ne kadar filozof ya da deli kalabilir? Delilik deli olduğu ispat edilenlerin bir yere kapatılmış olması yüzünden değil sadece, deli olmadığını kanıtlanış olmayı gerektirdiği için de bir sorun olmuştur. Bu yüzden başta diyalektik süreçte

---

[47] Michel Foucault, *Akıl Hastalığı ve Psikoloji*, (1945). çev: Emre Bayoğlu, İstanbul. Ayrıntı 2013. s. 14-15.

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

olumsuzlayan olarak da olsa bulunabilen delilik Descartesçı dualiteyle "ruh-beden", "düşünce-dış dünya" gibi ayrımların dışta bıraktığı yerde bulunmaya başlamaktadır. Delilik, düşüncenin dışına bu yöntem icabı itilmiştir.

Filozof için bir olguyu/olayı bilgi nesnesi hâline getirebilmek için kendisi ve nesnesi arasına bir mesafe koyması gerektiği sıkça ifade edilen bir görüştür. Özellikle pozitivist görüşün etkisiyle bilimsel nitelik, nesnelliğe, nesnellikse bu mesafeye endirgenmiştir. Filozof "içinde" bulundukça anlayamazdı toplumu ve toplumsal olanı. Hatta Descartes'ın yaptığı gibi, sadece toplumsal olanı değil; arı/saf olan diğer bilgileri edinebilmek için dahi toplumdan izole olmak gerekmektedir. Böylece bilgi nesnesi ile araya konan mesafe üzerinden tespitler daha "objektif" olacak; hem de bu nesneden bilgi edinebilmek adına ona uygulanması gerekli görülen deney edimlerinden filozofun kendisi etkilenmeyecektir. Kendisinin doğrudan etkilenmeyeceğini bildiği bir etkinliği daha cesurca icra edebilecekti. Sokrates'ten sonra bilme etkinliği filozofun yaşam biçiminin belirlemenin dışına itilmiştir. Bunlar filozofun içinde olmak istediği dünyayı değil, bilginin emrettiği doğrultuda kurulması "gerekli" olan bir dünya için iş görür olmaya başladı. Foucault bu ayrım söz konusu olduğunda kendi tutumunu ve gerekçesini şöyle ifade eder: *Eğer G.I.P*[48]*'yle ilgileniyorsam bu, tam da fiili bir çalışmayı bir üniversite gevezeliğine ve kitapların çiziktirilmesine tercih ettiğimdendir. Bugün,* Deliliğin Tarihi*'nin günümüz dönemine kadar uzanacak bir devamını yazmak, benim için ilginç değildir. Buna karşılık, mahkûmlardan yana somut politik bir eylem bana anlamlı gelmektedir.*[49] Foucault böylece hem theoria-praxis arasındaki seçimini hem de bu seçimin ikincisinden yana yapılmasının neden gerekli olduğunu açıklamaktadır. Anlamaktan önce müdahale edip düzeltmek gerekir düşüncesinden ya da ediminden ötürü fiiliyata daha fazla önem verdiğini bu şekilde açıklamaktadır.

---

[48] Foucault'nun yanı sıra Jean Paul Sartre ve Daniel Defert gibi önemli düşünürler ve aydınların da bulunduğu Hapishaneler Üzerine Haberleşme Grubu (G.I.P.)'nun dönemin hapishanelerinde mahkûmların durumlarında kısmî de olsa iyileştirilmesi yönünde katkıları olmuştur. Ayrıntılı bilgi için Bkn: "G.I.P. Manifestosu", *Büyük Kapatılma*, Ayrıntı. İstanbul 2005. s.100-102.

[49] "Büyük Kapatılma", *Büyük Kapatılma*. s.109.

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

2.4. "Bilmek *versus* Olmak"ta Delilik Etkisi

Aklı başındalık, aklına mukayyet olmak, aklını kaçırmamak bir filozofun sadece bilgi üretmesi için değil; hayatta kalabilmesi için de gerekli buyruklar haline gelmiştir: işe duygularını karıştırma! Modernlikten beri sıkça ifade edilen bir öğüttür bu. İş ve duygular birbirlerinden ayrı tutulmalıdır. Kant da aklın kamusal ve özel kullanımı arasında yaptığı ayrımda bunu öngörmemiş miydi?[50] Ne hissedildiğiyle ne bilindiği arasına bir ayrım koyulması gerekmiştir. Yani ne olmak istendiği gerçekte ne olunduğuna ulaşmamalıydı hiçbir zaman. Peki, o halde hissetmenin ve olmanın ne anlamı kalırdı gibi bir soru akademinin dışına itilmiştir. Aslında akademik ya da pratik her adıma eşlik eden bu sorular filozofun ulaşmaya çalıştığı "hakikat"le, bir türlü dilediği doğrultuda kuramadığı "gerçeklik" arasında gerilim yaşamasına sebep olan etkenler olarak açığa çıkmaktadır. Filozof tam da bunları üretime dökebildiği anda eseri tam, kendisi de rahat olabilecekti. Söz gelimi Foucault Descartes'ın tasarısında kısmî başarısızlığı da buna benzer bir motivasyondan dolayı görmektedir: *Fakat Descartes düş veya hata olasılığının etrafında dolaşmakla birlikte, delilik tehlikesinden kurtulmuş değildir.* (*DT* 85-86)

Bilmek, oysa, Antik Yunanda "olmak"la eş görülmüştür. Hatta "Yaşam biçimi olarak felsefe[51]" bu dönemi ve felsefecinin mesleki icrası ve pratik yaşamı arasındaki uyuma işaret etmekte sıklıkla kullanılmıştır. Modernite sonrası bu ilişki zorunlu olmaktan çıkmıştır; hatta bunlar arasında bir ilişki kurmamak[52] zorunlu bir hal almıştır. Düşüncelerin bu beklenen kurumsal sınırlara hapsedilmeden akademi için kayda değer hale gelmesi nasıl başarılabilir? Yöntem ve biçim olarak dayatılan bu akademik forma boyun eğmeyen fakat aynı zamanda akademik de bir sıfat taşıyabilecek bir çalışma yapabilmek güç; güç olduğu kadar da gerekli hale gelmiştir. Çünkü insanların asıl ihtiyaç duydukları, en azından Sosyal Bilimlerde böylesi bir nitelikle donanmış olmayı zorunlu kılmaktadır. Foucault'yu açmazda bırakan biraz da bu sebepledir: bir yandan ifadelerinin akademi tarafından kabul görmesi gerekmektedir ki o dönem akademinin

---

50 I. Kant, "Aydınlanma Nedir?", *Seçilmiş Yazılar* içinde. Çev: Nejat Bozkurt, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984, s. 213-221.

51 Bu ifade felsefenin ne olduğunu tanımlamakta sıklıkla kullanıldığını da ifade etmek gerekir. Bunlardan biri için Bkn., Pierre Hadot. Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault. Blackwell Publishing. UK 1995

52 Söz gelimi Kant'ın "Aydınlanma Nedir?" metninde aklın özel ve kamusal kullanımı ayrımı bu türden bir ilişkisizliğe gönderme yapar.

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

ilgi alanı onu hiç cezp etmemektedir, diğer yandan akademinin içinde bulunduğu hali hiç de kabullenememektedir. Buna karşılık akademiye de söylemek istedikleri vardır. Bu yüzden çalışmalarını büsbütün bu camianın dışında tutmaz. Bu yüzdendir hiç önemsemiyormuş gibi görünmesine rağmen bu durumu hiç de soruşturma dışında bırakamaması. Akademinin içinde var olup da akademinin onun yaşadığı dönemde içerisine girmiş olduğu hali kabullenemeyen birinin verdiği tepkiden dolayıdır kendini ve çalışmalarını özellikle bu alanın büsbütün içinde tutmak istememesi. Öte taraftan çalışmalarının akademinin dışında olmadığını kanıtlamak çabasındadır ki kendisiyle delilik, delilik ile mesleği[53] (doktorluk ve akademisyenlik) arasında böylesi, doğrudan ve doğrusal olmasa da, bir ilişki kurması[54].

Etik ve teorik olanın birbirinden büsbütün ayrılamaz oluşuna böylesi bir vurgu entelektüele bir takım sorumluluk yüklemektedir. Söz gelimi, Foucault'nun "Aydınlanma Nedir?" metninde Kant'ın aynı isimli çalışmasını "Filozofun şimdiki zamana müdahalesinin ilk örneği"[55] gibi bir heyecanla karşılaması kurulmuş olması gereken bu ilişkiden ötürüdür. Kendini salt teorikmiş gibi sunan bir iddianın etik sonuçları değerlendirilmeden iş görmemesi gerektiği, daha da ileri giderek pratik olandan büsbütün yalıtık bir *theoria* kurulamayacak olması, iktidar ilişkilerini çözümlemek için olmazsa olmazdır.

---

53 Didier Eribon Foucault biyografisinde Foucault'nun maruz kaldığı bu ikileme tanıklığını şu sözleriyle ifade eder: Bütün bu dönem boyunca Foucault, deneysel psikolojinin mesleki atmosferinde pişti. Çıraklığını sadece akademik çevreyle sınırlı bırakmadı ve kendisini, bir etnoloğun söyleyeceği gibi, "alan"da buldu. Hastalık gerçeği ve hasta insanların varlığıyla yüzleşti. İki tip kapatma biçiminin olduğunu gördü: "deliler"in ve "suçlular"ın kapatılması. Ve kendisi de belirsiz ve tam olarak tanımlanmayan konumu, uygulamayı öğrendiği psikologluk mesleğine karşı biraz mesafeli durmasına neden olsa da, bizzat "bakan", "inceleyen", "tespit eden"ler arasındaydı. (*MF* 70)

54 "Foucault, 1982'de kendisiyle yapılan bir söyleşide bu çalışmayı şöyle anlatmıştır: "Bir akıl hastanesinde psikologlar için belirgin bir statü yoktu. Psikoloji öğrencisi olarak orada tuhaf bir konumdaydım. Servis şefi bana karşı çok kibardı ve istediğmi şeyi yapmama izin veriyordu… Hastalar ile doktorlar arasında bir konumdaydım ve bu benim özel yeteneğimden ya da özel bir tutumdan kaynaklanmıyordu. Konumumdaki bu belirsizliğin sonucunda doktorlarla aramda bir mesafe oluşmuştu. Bunun kişisel yetenekle ilgisi olmadığını biliyorum; o sıralar büyün bunları bir çeşit rahatsızlık gibi hissediyordum. Yalnızca bundan birkaç yıl sonra, psikiyatri tarihi üzerine bir kitap yazmaya başladığım sırada, bu rahatsızlık, bu kişisel deneyim, benim için tarihsel bir eleştiri ya da yapısal bir analiz biçimini aldı." *a.g.e.*, 69.

55 Foucault, 5 Ocak 1983'te Collège de France'da vermiş olduğu derste Kant'ın Aydınlanma Nedir? metnine ve önemine şöyle değinmektedir: *"Bence Kant'ın bu metinde ilk defa el alır göründüğü soru, şimdiki zaman sorusu, güncellik sorusudur: Bugün neler olup bitmektedir? Şu anda neler olup bitmektedir? Ve hepimizin kendimizi içinde bulduğumuz ve halen yazmakta olduğum şu anı tanımlayan 'şimdi' nedir?"* "Aydınlanma Nedir?", *Özne ve İktidar*, Ayrıntı, İstanbul 2005. s. 163. Kant'ın metnini filozofun "şimdiki zamana müdahalesi" olarak coşkuyla karşılayan Foucault'nun, aynı metinde şimdiki zamana kayıtsız kalmak anlamına gelebilecek akla "özel-kamusal kullanım" ayrımı konması olgusu üzerinde neden durmamaktadır? başka ilginç bir konudur.

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

Öncesinde (Antik Yunan) yaratıcı aklı besleyen bir güç olarak ifade edilen delilik[56], Kartezyen Düşünce'yle birlikte bir tehdit unsuru olarak değer bulmuştur. Söz gelimi:

> *"Akıl, ona daha önceden zincire vurulmuş bir meczupluğun üzerinde sağlanmış olan bir zaferin içinde, saf halinde hüküm sürmektedir. Delilik böylece, onun Rönesans göklerinde hâlâ parıldamasına neden olmuş olan şu hayali özgürlükten koparılmıştır. Gün ortasında tartışmaya girdiğinden bu yana çok geçmemiştir: o Kral Lear'dir, o Don Quijote'dir. Fakat yarım yüzyıldan daha kısa bir süre içinde kapatma kalesinin içine tıkılmış, Akla, ahlâk kurallarına ve onların tekdüze gecelerine bağlanmıştır."* **(***DT* 133)

Anlatı, artık edebi süs ya da aşkın hakikat değil dünyada olup bitmiş ve olup bitecek olanın bir çetelesi halini almaya başlamıştır. Hayali ve kurgusal olanı Modern Tıp, ancak, patolojik bir vaka olarak incelemeye değer görecektir. Bilinebilir olanların matematik-fizik yasalarına indirgenme suretiyle kesin olarak bilinebildiği böylesi bir dünyada, kişi bu dünyada somut karşılık bulamayacak bir takım hezeyanların peşine mi düşsündü? Bu soru hem anlamak hem de yargılamak vurgusu taşımaktadır. Normal şartlarda, artık, böylesi hislere kapılmacalar olmamalıydı. Bu yüzden deliler kapatılmaya maruz bırakılarak hem onların normalleşebileceklerken böyle olmayı seçmiş oldukları kanıtlanmış olacak hem de deli-olmayanlara deli olmaları durumunda maruz kalacakları uygulamalar gösterilmiş olmaktadır. Rasyonel olan, toplumsal alanda deliliğin tenzih edilmesiyle oluşturulan bu boşluk üzerinden bir yer edinebilmiştir. Rasyonalite inanç ve mit karşısındaki zaferinin bir armağanı olarak deliliği dışta bırakmıştır:

> *Rasyonel düşünceyi deliliği zihni hastalık olarak çözümlemeye kadar götüren o güzel kural tutkusunu düşey bir boyutta yeniden yorumlamak gerekmektedir; bu yapılınca, aslında indirgemeyi tam anlamıyla*

---

[56] Ayrıca Nietzsche'nin Tragedya'nın Doğuşu'nda alıntıladığı şu dizelerde yer aldığı gibi:
Ozanın aşamasıdır yapıtı gönüldeşim
Görmüş, sezmiş onun düşlerini bile.
İnanın bana, insanın en gerçek deliliği
Düşte gösterir kendini
Her şiir, her ozanca işleyiş
Bir gerçek düş yorumundan başkası değildir. Nietzsche. F, Tragedya'nın Doğuşu, çev: İsmet Zeki Eyuboğlu, Say yay., İstanbul 2002. s.50.

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

başaramadığı bu trajik deneyi, bütün biçimleri altında daha tam, aynı zamanda daha da tehlikeli bir tarzda maskelediği ortaya çıkmaktadır. Zorlamanın son noktasında patlama zorunluydu, bu patlamaya Nietzsche'den beri tanık olmaktayız. **(***DT* 62)

2.5. Delilik ve Hukuk-Tıp

Hukuk literatüründe "cezaî ehliyeti bulunmayan" olarak yer alan deliler yargı karşısında "sanık" olarak bulunanlara nazaran serbestîliğe sahipmiş gibi görünseler de burada gene bir çeşit "tanımamaya" maruz bırakılmaktadırlar. Kendi eylemlerinin faili olabilmekten bile yoksundurlar. Böylece yasanın belirlemiş olduğu edimlerin dışına çıksa bile yargılanamaz oluşu, biraz da yasanın dışında olmasa da normalin dışındaki edimlerin meşruluklarını yitirmiş olmalarından ötürüdür. Yani delilinin sözü mahkemede yargıç ve jüri karşısında hüküm teşkil etmemekle kamusal alanda da hükümsüz kalmaktadır. Dolayısıyla delinin devlet ya da din adamlarına yönelik eleştirileri "Ama o bir deli"nin boşa düşürmüş olduğu kelimelerden ibaret değerlendirilecektir kitlelerce. Delinin mahkeme karşısında sözünün bir hükmü olup olmayacağına yargı karar verebiliyorken, birinin deli olup olmadığının kararını kim verecektir?

Bir teorisyenin diğer biriyle neredeyse hiç anlaşamadığı, bir hekimin[57] ruh hastalıkları konusunda diğer biriyle çok güç anlaştığı, hâkimler[58] arasında ise böylesi bir husumetin neredeyse hiç yaşanmadığı bir dönemde tartışmayı yargının emin ellerine bırakmak akla ve çıkara en yatkın olanı olarak beliriyordu:*"[…] birinin deli olup olmadığına ve hastalığının onda ne kadar bir yeterlik bıraktığına, ancak hâkimler karar verebilir."* (*DT* 200)

Söylemsel düzen ve hukuk sistemi ve bunların diğer bütün söylemsel oluşumlarla grift ilişkisi, sorunun zemininin hangi disiplinde irdelenmesi gerektiğinin önünde bir

[57] Freudyen ve Lacancı psikanaliz izcileri arasındaki tartışma buna yeterli bir örnek sağlamaktadır.

[58] "[…] Aslında bu normal insan, insan tarafından yaratılmıştır ve eğer bir yere yerleştirilmesi gerekiyorsa, doğal bir mekâna değil de, socius ile hukuk öznesini özdeş kılan bir sistemin içine konulmalıdır; bunun sonucu olarak deli bir hastalığın onu normalin sınırlarına sürüklemesinden ötürü değil de, kültürümüzün onu kapatmaya toplumsal olarak karar vermesi ile hukuk öznelerinin yeterliliklerini fark eden hukuki bir bilginin buluşma noktasına yerleştirmiş olmasından ötürü deli olarak tanınmaktadır." (*DT* 210)

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

güçlük olarak durmaktadır. Bu güçlüğün üstesinden nasıl gelindiğini, diğer bir deyişle bu buluşma noktasını Foucault şöyle belirlemektedir:

> *XIX. yüzyılın pozitivist tıbbı her şeyin Aufklarung'un (Aydınlanma) bu çabalarından miras kalmıştır. Bu tıp hukuk öznesinin akıl bozukluğunun aynı anda hem hukuk terimleri içinde çözümlenebilir, hem de toplumsal duyarlılığın en dolaysız biçimleri içinde algılanabilir nitelikte olan patolojik bir gerçekliğin birliği içinde toplumsal insanının deliliğiyle çakışabileceğini ve çakışmak zorunda olduğunu daha önceden belirlenmiş ve kanıtlanmış olarak kabul edecektir.* (*DT* 208)

Modern bilgi anlayışının ürünlerinden bir diğeri olan disiplinlere ayrışma ve her disiplinin kendi bilgi nesnesi ve bilme tarzını/metodolojisini diğerinden farklı kılması gibi bir olgu söz konusu olunca işlevini yitirmektedir. Bu yüzdendir diğer yandan disiplinler-arası çalışmaların son yüzyılda tekrar revaçta olması. Nesne diğerlerinden bağımsız tek bir bilimin yöntemiyle bilinemez, ancak onların ortak üretimiyle varlık bulabilir düşüncesi yaygınlık kazanmıştır. Bu ilişkiselliği ve nesnenin hangi disiplinin konusu olacağının belirlenmesindeki teorik güçlük Foucault'da şöyle karşılık bulmaktadır:

> *Deliliğin Tarihi'nin yola çıktığı nokta, XIX. yüzyılın başında, bir psikiyatri disiplininin ortaya çıkışı idi. Bu disiplin, XVIII. yüzyıl tıbbının incelemeleri içinde bulunan "baş ağrıları" ya da "sinirsel hastalıklar" hakkındaki geleneksel bölümle ne içeriği ne iç örgütlenmesi: ne tıbbın içindeki yeri ne pratik fonksiyonu ne de kullanım biçimi aynıydı. Oysa bu yeni disiplinin incelenmesiyle iki şeyin farkına varıldı: Ortaya çıktığı dönemde kendisini mümkün kılmış olan şey, kavramların, analizlerin ve kanıtlamaların ekonomisi içindeki bu büyük değişimi belirlemiş olan şey, hastaneye yatırma, göz altına alma, toplumdan tecrit etmenin koşulları ve gelişim evreleri, hukuk biliminin kuralları, endüstriyel çalışmanın ve burjuva ahlakının normları arasındaki ilişkiler oyunu, kısacası ifadelerinin oluşumunu bu söylemsel pratik için karakterize eden bir bütündür. Fakat bu*

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

> *pratiğin bilimsel bir konumda ve iddiada ortaya çıkması sadece bir disipline has bir şey değildir, aynı zamanda hukuk metinlerinde, edebi ifadelerde, felsefi düşüncelerde, siyasi düzenle ilgili kararlarda, günlük söyleşilerde ve kanaatlerde de görülür. Psikiyatri disiplininin varlığını tespit etme olanağını verdiği söylemsel oluşum, onunla birlikte yayılmaz; aksine, bir yanından taşar ve her tarafından onu kuşatır*. (*BA* 208-209)

Bunca uygulama ve disiplin tarafından sarmalanmış delilik sorunsalı, pratikte deliye ve onun edimlerine yönelik nihai yargıyı hangisinin belirleyecek olduğu gibi soruyu gündeme getirmiştir. Diğer pek çok edimde olduğu gibi böylesi eylemler de öncelikle Hukuk tarafından yargılanacaktır. Tıp bu konuda bilirkişi konumunda olacaktır. Psikiyatrinin, diğer pek çok hususta bilimselliği ve tıbbiliği kuşku götürür kabul edilse de mahkeme için talep edilen raporu sunmak söz konusu olunca rüştünü ispat etmiş sayılmaktadır. Bilim olarak şüpheyle bakılsa da hukuki kanıtı sunmaktadır. Peki, deli olmasa da cezadan kurtulabilmek için deli olduğunu iddia edenlerin (ki delinin deli olduğunu iddia edebilecek oluşu da kuşku götürür) deli olup olmadıklarının kararını kim verecektir? Şöyle bir örnek üzerinden gidecek olursak:

> *Kapatma tekniğinin genel bir uygulamayla tanıştığını söyleyelim. Tımarhanelerde, kışlalarda, liselerde de görüldü... Örneğin şu anda, College de France'da yasal-tıbbi işler üzerine bir seminer yapıyoruz. 1835'te, belirgin olarak akıl hastası olan katilleri savunan avukatlar görülür. Yargıçlara şöye derler: 'önemli olan bu adamın kapatılmasıdır. Müvekkilimin şahsi durumunda, buranın bir hapishane veya bir tımarhane olmasının önemi yoktur. Eğer tercihen onu bir tımarhaneye kapatmanızı sizden rica ediyorsam, bu, ailesinin şerefine leke gelmesin diyedir.' 1835'teki bir avukatın gözünde hapishane ile bir tımarhaneye kapatılma arasında fark olmadığı açıkça görülmektedir.*[59]

"Müvekkilimin ailesinin şerefine leke gelmemesi için" tımarhanenin hapishaneye toplum içinde yeğ tutulduğu vurgusu yukarıdaki örnekten çıkabilecekken, Foucault bunun yerine bu ikisi arasında bir fark olmadığının hukukçular nezdindeki karşılığına dikkatleri çekmektedir. Sabıkalı olmak, bir süre ruhsal tedavi görmekten daha sakıncalı

[59] "Büyük Kapatılma", *Büyük Kapatılma*, çev: Işık Ergüden, ed: Ferda Keskin, Ayrıntı. İstanbul 2005. s. 107.

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

görünmektedir; bu amaçla cezai ehliyet bir süreliğine askıya alınabilir; bu toplumsal anlamda hoş görülebilir. Aklından zaman zaman şüphe edilebilecek biri masumiyetinden şüphe edilebilir olana yeğdir. Bir ailenin şerefi, mahkûm bir ferde sahip olmaktansa biraz delirmiş bir üyeye sahip olmaktan dolayı daha az lekelenmektedir.

Diğer yandan kapatma tekniğinin hukukta bulduğu bu karşılık diğer kurumlarda (kışlalar, okullar, fabrikalar, vs…) da varlık bulmaktadır. Hukuk tarafından kurulan bu üst belirlenim yasal düzenlemelere tabi diğer kurumların da benzer şekilde örgütlenmesine kaynaklık etmektedir. Görevini yerine getirmemek ya da kuruma dâhil edilecek niteliklerden yoksun olmak tımarhanelerdekine benzer bir uygulamayı gerektirmeye başlamaktadır. Akılsallık üzerinden idealize edilmiş bireyler, toplumsal işbölümünde üzerlerine düşeni yapmak ya da yaptırımlara tabi olmaya maruz kalmaktadırlar. Kurulması planlanan toplum da onun yapı taşını oluşturan aile de bu ilkeler üzerinden yeniden inşa edilmektedir.

2.6. Delilik ve Ahlâk-Toplum-Aile

Teorik belirlenimin "*ethos*"a etkiyen, ahlâk tarafından belirlenen ve ahlâkı belirleyen üst-yapılar üzerinden görünür kılmaya çalıştığımız bu son kısımda deliliğin toplumsal kurumlar üzerinde nasıl bir turnusol kâğıdı işlevi gördüğünü de ortaya sermek amacındayız. Seküler düşüncenin de etkisiyle yalıtıkmış gibi duran yapıların aslında birbirleriyle nasıl bir bütünün parçaları gibi entegre hâlde olduklarını kapatılma ve disipline etme söz konusu edilince anlaşılır olmaktadır Foucaultcu perspektifte. Bu son bölümde de Rasyonel Akıl'ın mucidi (ya da müsebbibi) Descartes'ın aslında bir türlü bölemediği ikilikler (ya da artık çokluklar) üzerinde; aslında nasıl da sentezlenmiş hâlde olduklarını ortaya sererek durmayı gerekli görmekteyiz.

Ahlâk bilindiği üzere, geneli itibariyle, toplumun "imperatif"ler bütününü oluşturmaktadır. Bu yasalar da öncelikle dini buyruklar doğrultusunda kurulur; diğer yandan bilimin açık kıldığı olgulara karşı da Rönesans'la beraber ona "rağmen" değil artık, onunla "birlikte" meşruluk kazanmaya başlamıştır. Böylece başlarda dinin ve ahlâkın emrettiği bir dünyaya ve toplumsal yaşama başka türlüsünün mümkün olabileceğini sunan bilim; artık başka türlüsünün de neden imkânsız olduğuna genel

geçer kanıtlar sunar olmuştur. Bilim kendi işleyişini ne kadar ahlâk ve gelenek dışına itmişse, ürünlerini ahlâk ve geleneğe o kadar uygun kılmak durumunda kalmıştır. Oysa bilim ve devlet yönetimi bir o kadar ahlâkla sıkı ilişki içinde olmaya devam etmiştir. Bilim yapan kişi toplumun yararını bunun üzerine kurmuştur ve araçsal akıl işe yaramayan bilginin yük olduğunu en çok bu zamanda belirginleştirmiştir. Bilmek için bilmek; artık boş zaman etkinliğinden ibaret değerlendirilmiştir. Dolayısıyla bilmek, egemen olmaya sadece bilme merakından doğan bir ilgiyle dönüşmüyordu. Egemen olmanın kendisinin imlediği biçimde zoru gerekli kılmaktadır. Foucault tıp ile ahlâk arasındaki ilişkiye değinirken böyle bir kaygıyla hareket etmektedir: *Tıp ile ahlâk arasındaki akrabalık teması, herhalde Yunan tıbbı kadar eskidir. Fakat XVII. yüzyıl ve Hıristiyan mantık düzeni onu kendi kurumları içine dâhil ettilerse, bu olabilecek en az Yunani biçimde gerçekleşmiştir; yani baskı altına alma, zor kullanma, selâmetine ulaşmaya mecbur bırakma biçimi altında.* (*DT* 148)

Kurulan sistem basittir: teorinin de sınırını belirleyecek olan toplumsal üretim için işlerlik taşıyor olma kaygısı, bunu bir takım yasal düzenlemelerle güvence altına almaktadır.

> *Aslında delilik Klasik Çağda iki kabul biçimine tanık olmuştur: hastanelerde olanı ve kapatma yoluyla uygulananı; delilik bu dönemde iki tarzda belirlenmiştir: bunlardan biri hukuk evreninde yer alanıydı ve hukukun kavramlarını kullanmaktaydı; diğeri de toplumsal algılamanın dolaysız biçimlerine aitti.[…]*
>
> *Biri öznelliğin sınırlandırılması olarak alınmıştır –bireyin güçlerinin sınırında çizilen ve sorumsuzluk bölgelerini açığa çıkartan hat—; bu delilik (yabancılaşma) öznenin çifte bir hareket aracılığıyla mahrum bırakıldığı bir süreci işaret etmektedir: deliliğin doğal olan hareketi ve onun bir Başkası'nın iktidarına sokan hacir altına alma ve kapatmanın hareketi: bu Başkası genelde tedavici tarafından temsil edilmektedir. Deliliğin (yabancılaşmanın) diğer biçimi ise bunun tersine, delinin kendi toplumu tarafından kendi vatanına yabancı olarak kabul edildiği bir bilinçlenmeyi işaret etmektedir; sorumluluğu yok edilmemekte, en azından akrabalık veya suç ortaklığı yaratan komşuluk aracılığıyla ona ahlâki bir suçluluk*

yüklenmektedir; Başkası, Yabancı, Dışlanan olarak belirlenmektedir. (*DT* 212)

Deli sadece toplumdan ve toplumsal olandan değil; onların da temelini teşkil eden aileden de dışlanmıştır. Başka bir ifadeyle deli biraz da aile ilişkilerinde doğru konum alamamış olmaktan dolayı bu diğer yapıların dışında itilmiştir. Evinin direği bir erkek, yuvayı kuran dişi kuş, vatana ve millete hayırlı bir evlat ve soyun devamını sürdürebilecek heteroseksüel bir "birey" olmaktan uzaktır ya da uzaklaştırılmıştır. Henüz Aristoteles'ten[60] beri toplum, aile gibi en küçük yapı biriminden türetilmektedir. İnşa edilmek istenen bu yapıda her biriminin hem doğru biçimde kurulmuş olmasını hem de bu birimlerde "birey"lerin üzerlerine düşeni yapması gerekli olmuştur. Bu yapı içinde işlevini "doğru" yerine getiremeyenler işlev ve yapı dışı değerlendirilecektir. Yeniden "dâhil" olabilmeleri için bir takım düzenlemelerden geçmeleri gerekmektedir. Bu "düzenleme"ler yeri geldiğinde "disipline"; yeri geldiğinde "kontrol" etmeye evrilebilecektir. Her şey toplumun sefahati içindir. Bu yüzden tımarhanelerde "bazen" işkenceye bile maruz bırakılabilmeleri hoş görülebilecektir. Aslolan toplumun düzenidir ve bunun kurulması yolunda her şey meşrudur: *Yüzyıllardan beri ciddiye alınan veya en fazlasından iyi bilinmeyen deliliği Klasik Çağ, ailenin çözülmesi, toplumsal düzensizlik, devlet için tehlike olarak değerlendirecektir.* (*DT* 136)

Normalin inşasında pek çok açıdan olduğu gibi burada da günah keçisi ilan edilen deliler çoğu defa kurulması planlanan neye engel olduklarını ve oluşmasına karşı çıkılan neyi kurmaya sebep olduklarının bile farkında değillerdir. Deliler böylece kısa bir sürede ailenin ve toplumsal düzenin kuruluşundaki aksamaların yegâne faili hâlini almıştır: *Kapatma ve onu çevreleyen polisiye rejimin tümü, aile yapısının içinde aynı anda hep toplumsal kural, hem de aklın ölçüsü olarak işgören bir düzenin denetim altında tutulmasına yaramaktadır. Aile, talepleriyle birlikte aklın esas kıstaslarından biri haline gelmekte ve kapatmayı herkesten önce isteyen ve elde eden o olmaktadır.* (*DT* 151)

Aile: o hayal ülkesi. İçinde bulundukça eziyet veren, dışına çıkınca özlem duyulan alan… Platon'dan beri nasıl örülmesi gerektiği tartışma konusu olmuştur. Ortaçağ boyunca aşkın hakikate, ebedi dünyaya ulaşmaya kendilerini adamış olanların

[60] Bkn. Aristoteles, *Politika* Kitap I, Bölüm 2, s. 8-9, çev: Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul 2005.

kaçınması gereken dünyevi ihtiyaçlara esir olma biçimi olmuştur. Fakat üstte olanların, daha aşkın olanı arzulayanların, kullanabildikleri bir imtiyazken, alt tabakadakilerin denetim ve sınırını koruyabilmek için sürekli teşvik ve tehdit edilen bir "gereklilik" olmuştur. Üstte duranlar altındakileri denetleyebilmek için bütün eğitim sürecinde arzu edilebilir ve hatta olmazsa olmaz bir yapı olarak sundukları bu yapı kendilerinin üstündekileri söz konusu olunca toplum bütününü aile çıkarlarına feda etmemeleri için kaçınılması gereken bir kurum hâli almıştır. Kitlelere "evlenin" ve "çoğalın" diye buyrukta bulunan bekâr perhizciler… Teşvik edilen, dışına çıkılmaması tembihlenen, dışında var olmaya çalışıldığı anda bir takım yaptırımlara maruz bırakılan bu yapı, devletin kurmak istediği genel yapının selameti açısından elzemdir[61]. Aile yapısında rol almış, bu rolü yerine getirmekte olan bireyler ailelerinin selameti adına devletin gerekli gördüklerini gönüllü olarak yerine getirmektedirler. Ahlaki, toplumsal ve siyasal olanın birbirleri ve iktidarla ilişkisini Foucault şu sözleriyle dile getirmektedir: *Günümüzde, çağımızda (sizinle her zaman tarihçi sıfatıyla konuşuyorum, şimdiki zaman tarihçisi olmayı denesem bile), ahlâk sorunları özellikle cinselliği ve siyaseti ilgilendiriyor. Devletin baskı uygulamadan gönüllü olarak yapıya dâhil olan bu zümreler başka bir işlevi daha yerine getirmekteydiler: özel mülkiyet korunmaktaydı ve gerçek toplumsallaşmanın önü bu şekilde alınmaktaydı*. (*a.g.y.*) Burada gerçek toplumsallaşmadan kasıt Platon'un da devletin üretim araçlarını elinde bulundurarak herkese eşit bir yönetimi öngören bir yapı olarak sunduğu sistemdir. Buna karşı Aristoteles'in önerdiği ailenin ve özel mülkiyetin korunması tezi, kendi içinde, Sokrates'in maruz kaldığı cezanın Sokrates'ten mi yoksa Sokrates'i yargılayan devlet rejiminden mi kaynaklı olduğu sorusuna devletin bekasının her şeyin üstünde olduğu kabulüyle bir yanıt bulabilmektedir. Kendisi Atinalı olmayan (Aristoteles) birinin kurulu düzende barınabilmek adına bunu olumlaması durumu anlaşılması güç değildir. Dönemin Atina'sında soy ve köken bu kadar önem arz ederken nereden geldiği belli olmayan (kişi), kendine varlık ve anlam alanı bulabilmek için buna benzer tutumlara sığınır. Dolayısıyla siyaset felsefesinde Platon ve Aristoteles'in devletin ve dolayısıyla toplumun nasıl kurulması gerektiğine yönelik "aile" söz konusu olunca böylesi farklı

---

[61] "[…], cinsel yaşamımızın bazı yanları (evlilik, aile, reşit olmayanların ayartılması…) ahlâki sorunlara yol açıyorsa, bunun, verili bir siyasi duruma bağlı olarak meydana geldiği ileri sürülebilir." Bkn., "Kültür Sorunları-Foucault-Preti Tartışması" *Felsefe Sahnesi*, s.300

tutumları takınmalarında sadece teorik tutarlılıktan kaynaklı değil; aile ve köken ile hali hazırda kurulmuş ilişki önemli bir etken olarak durmaktadır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM:
DERRİDA'NIN DİLİNDEKİ DELİLİK

Ve belki, başka hiçbir yerde ve daha önce hiçbir zaman kriz *kavramı zenginleşmeye ve yeniden kurulmaya bütün potansiyeliyle, anlamının bütün enerjisiyle, Foucault'nun kitabında olduğundan daha fazla, muktedir olmadı.*

Jacques Derrida delilik ve cogito konusuna Foucault'dan farklı bir yerden dâhil olmayı seçmiştir. Bu konuya yönelik tek eseri olmasa da erken dönemlerine denk gelen "Cogito ve Deliliğin Tarihi" başlıklı çalışması (1963) hocası Foucault'nun *Deliliğin Tarihi* çalışmasındaki koyutlarını merkeze almaktadır. Bu çalışmada Foucault'nun tespitleri ve incelemelerinin yanlış varsayımlardan hareketle ortaya konduğu görüşünü desteklemektedir. Bunlardan ilki ve en önemlisi Descartes'ın *Meditasyonlar* ve "Cogito" kavramsallaştırmasına Foucault'nun zorlama bir okumayla yaklaştığı yönlü iddiasıdır. Bir seminer metni olan bu çalışmaya Foucault'nun da dinleyici olarak katıldığı bilinir.[62] Ardından kaleme aldığı "Derrida'ya Cevap" ve "Gövdem, Bu Kâğıt ve Bu Ateş" isimli makalelerde Foucault, Derrida'nın kendisini nasıl yanlış ya da meşru olmayan yollardan okuduğu üzerine vurgular yapmaktadır. Çalışmanın bu bölümden sonraki kısımlarında bu konulara da değineceğiz. Fakat bu kısımda Derrida üzerinden Descartes'ı yine yeniden ve Foucault'yu bir kez daha okumaya çalışacağız. Derrida'nın eleştirileri ilk bakışta her felsefecinin soracağı türden sorulara karşılık gelmektedir. Fakat Derrida'nın bu eleştirileri koymuş olduğu bağlam ya da buradan hareketle edinmiş olduğu sonuçlar başka türden zorlamalara da karşılık gelmekte midir, ilgimizi çeken bir boyuttur.

Derrida hayranlık uyandırıcı olarak gördüğü *Deliliğin Tarihi* kitabı üzerine bir konuşma yapıyor olmayı Foucault'nun altında çalışmış olma talihine sahip olmaktan dolayı endişe verici bulmaktadır. Bu endişe böylesi bir işe kalkışıyor olmanın oluşturduğu riskle ilgilidir ki hocası karşısında kendini bir çömez ya da çaylak olarak gören biri için böyle bir işe yeltenmek kolay değildir. Bu işin hakkını verebilecek olmaya yönelik kaygılarını dile getirir konuşmasının başlangıcında. Bu çalışmayı üstadıyla bir çeşit diyaloga girme olarak değerlendirmektedir. Efendisinin sesiyle

---

62 " 'Yapısalcı totalitarizm burada klasik çağın şiddet uygulamalarınınkiyle benzer tipte cogitonun kapatılma eylemini gerçekleştiriyordu.' Bu sözleri işiten Foucault'nun duyguları ne olabilirdi? Zira kendisi salonda hazır bulunuyordu." D. Eribon, *Michel Foucault,* (1989), çev: Şule Çiltaş, Ayrıntı, İstanbul 2012. s. 147.

meydan okunmuş hissetmektedir kendini. Fakat buna rağmen metnin içine girebilmesi için şiddet uygulamaktan da geri durmayacaktır: *Çömez camı ya da daha iyisi aynayı*[63]*, refleksiyonu, üstadı* [master] *üzerine bengi spekülasyonu kırmak zorundadır. Konuşmaya başlamak zorundadır!*[64]

Henüz yukarıdaki ifadelerle, girişini yapmakta olduğu bu çalışmada, Derrida'nın hocasını bir çeşit yapısöküme (deconstruction) uğratma çabasında olduğu kolaylıkla görülmektedir. Çırağın üretime, ustasından öğrendiklerini uygulamakla başlaması gelenektendir. Fakat Derrida'nın özgün yanı bu işi yaparken kendi yöntemini kullanıyor olmasıyla ilgilidir. Yeni yetme bir felsefeci başta hocasından öğrendiklerini soruşturmalıdır ki böylece, sorgulama etkinliği olan felsefe icra edilebilsin. Hatta bu etkinlik Derrida için yapısöküm olunca bu metodu önce hocasından aldıklarına uygulamakta bir beis görmemektedir. Tırmanmakta olduğu şöhret[65] merdiveni için işe yarar bir basamak olarak durmaktadır bu konu Derrida'nın karşısında. Bu engeli aşabilirse bundan sonra söküme uğratacağı yapılar için sağlam bir dayanak noktası edinmiş olacaktır. Derrida'nın bu çalışmadan neyi amaçladığı değil; neleri ortaya koyduğu üzerinde durmak gerektiğini akılda tutacak olursak: dönemin felsefi ve siyasi ortamı göz önünde bulundurulduğunda delilik gibi bir konu hem felsefi kavramsallaştırma için yeterli araç sunamamakta hem de siyasanın o dönemki ilgisine cazip gelmemekle başlı başına bir risk[66] oluşturmaktadır. Böylesi bir çalışmanın felsefi zeminden uzaklığı çalışmayı değerlendiren ya da değerlendirmeye ihtiyaç bile hissetmeyenlerce[67] hâlihazırda dile getirilmiştir. Derrida çalışmaya buradan değil de

---

63 Düşünürün "ayna" ile kast ettiğinin Lacan'ın Freud karşıtı psikanalizi kurarken "ben"in inşasında imgesel olana karşılık gelen "ayna" evresine atıf yaptığı düşünülebilir. Burada da "aynayı kırmak"la imgesel evreden gerçeklik evresine geçiş kast ediliyor olabilir. Ve konuşmaya bununla başlamayı seçmesi Freud'ta "baba figürü" Lacan'da ise imgelere karşı itirazı ifade etmektedir.

64 "The disciple must break the glass, or beter the mirror, the reflection, his infinite speculation on the master." (*CHM* 32)

65 Foucault'nun Derrida'ya gittikçe popülerleşmesi sonrasında bir yanıt verme ihtiyacı hissettiği pek çok yorumcu tarafından ifade edilmiştir: bkn., Didier Eribon.

66 "Yetmişli yıllarda, Foucault pek çok kere yayımlanışı sırasında *Deliliğin Tarihi*'ne verilen tepkilerden şikâyetçi olmuştur. Mesela 1975'te verdiği bir mülakatta şunları söyler: 'Toplumsal gerçekliğin biraz ayaktakımı sayılan bu kesimiyle ilgilenmeye başladığım sırada, Barthes, Blanchot ve İngiliz antipsikiyatrları gibi bir iki sayılı araştırmacı bununla ilgilendi. Fakat ne felsefe ne de politika camiasının bu işlere kukla asmadığını özellikle belirtmem gerek. Felsefe çevresinin en küçük kıpırdanışını dahi kayda geçirmeye hevesli olan kurumsal dergilerden hiçbiri bununla ilgilenmedi." D. Eribon, *a.g.e.,* s.142.

67 "Yetmişli yıllarda, Foucault pek çok kere yayımlanışı sırasında *Deliliğin Tarihi*'ne verilen tepkilerden şikâyetçi olmuştur. Mesela 1975'te verdiği bir mülakatta şunları söyler: 'Toplumsal gerçekliğin biraz ayaktakımı sayılan bu kesimiyle ilgilenmeye başladığım sırada, Barthes, Blanchot ve İngiliz antipsikiyatrları gibi bir iki sayılı araştırmacı bununla ilgilendi. Fakat ne felsefe ne de politika camiasının bu işlere kulak asmadığını özellikle belirtmem gerekir. Felsefe çevresinin en küçük kıpırdanışını dahi kayda geçirmeye hevesli olan kurumsal

farklı bir eksenden hareketle darbe indirmeye girişmektedir: proje olarak değerlendirdiği çalışmayı imkânsızlaştırmak. Derrida'nın çalışmasının Foucault'nun eserine dört ana karşı çıkışı temellendirmeye çalıştığı söylenebilir. Bunlardan ilki, çalışmanın temelini teşkil eden 1. Bölüm 2. Ayrım'da "Büyük Kapatma" başlıklı bölümde Foucault'nun Descartes okumasına yüklenmektedir: *"İlk bölüm olarak, bir yoruma girişeceğiz ve Foucault'nun* Deliliğin Tarihi*'ndeki bütün çerçevesi içindeki niyetine eşlik ederek ya da mümkün oldukça onu izleyerek Kartezyen Cogito'nun yorumunu yeniden yazacağız.* Deliliğin Tarihi*'nin bir yorumunu yeniden yazarak Foucault'nun niyetine mümkün olduğunca içtenlikle eşlik edecek ya da onu izleyeceğiz bir yoruma girişeceğiz. Bu ilk bölüm doğrultusunda, o halde, görünür olmaya başlaması gereken Foucault tarafından okunduğu hâliyle Kartezyen Cogito'nun anlamıdır. Bu amaçla, kitabın genel planını anımsamak ve pek çok marjinal, açık ve marjinal kalması kaderinde yazılı olan, soru açmak gerekmektedir.* (*CHM* 33)

Derrida [68] sonrasında Foucault'nun karşı-eleştirilerinden kaçınamayacağı, *Deliliğin Tarihi'*nin felsefeyle ilgili olduğu, sadece 3 sayfanın, ya da bütün çalışmanın indirgenmiş olduğu 3 sayfanın, temelde nasıl okunması gerektiğine yönelik şu ifadeleri kullanır:

> *Hareket noktam önemsiz ve yapay görünebilir. Bu 673 sayfalık kitapta, Michel Foucault Descartes'ın* Meditasyonlar'*ının ilkinin belli bir pasajına 3 sayfa –ve dahası, ikinci bölümüne bir çeşit önsöz olarak– ayırır. Bu pasajda delilik* [madness]*, aptallık* [folly]*, bunaklık [*dementia]*, cinnet* [insanity] *felsefi itibardan kovulmuş, dışlanmış ve sürgün edilmiş görünür,* görünür*ün altını çiziyorum; felsefi düşünüş hakkı reddedilmiş, Descartes tarafından kürsüye çağrılır çağrılmaz yerinden kovulmuştur- Cogito'nun bu son duruşması*[nın]*, özü gereği, deli olması* mümkün *o*lamaz [*could not possibly* be mad]. (*CHM* 32)

---

dergilerden hiçbiri bununla ilgilenmedi." "Les Nouvelles littéraires", 17 Mart 1975 (zikr. Didier Eribon, *Michel Foucault*)

[68] Sorularının marjinal olacağının hakkını önceden veren Derrida, konuya kendi rengini katmakla orijinal hale getirmektedir sorunu. Hatta Foucault'nun çalışmasının Derrida tarafından bu kadar önemle karşılanmasının o dönem Foucault'nun popülerliğini artıran ve Foucault'nun da bunun karşısında Derrida'ya bir cevap yazmaya giriştiği de ifade edilebilir.

Ardından Descartes'ın burada yapmaya çalıştığının Foucault'nun projesinde yer aldığı zeminden uzak olduğunu ifade etmektedir. Foucault'nun projesi olan sessizleştirilmiş delilerin konuşturulamayacak olması, karşı çıkışın diğer bir yönünü, üçüncüsünü ifade ediyor. Derrida, deliliğe ve deliye de Foucault'nun yaptığından farklı bir tanım getirdikten sonra, Foucault'nun projesinin içini büsbütün boşaltmaktadır. Son bölüm ise kendi yöntemini devreye koyduğu ve aslında çalışmanın bütününü ifade eden "metinsellik" vurgusudur[69]. Burada da "hiperboller" ve "sonlu yapı" kavramlarıyla konuyu detaylandırmaktadır. Aklın krizi konusu ise felsefenin sadece modernliğe özgü bir sorunu olmadığını dile getirerek biraz da Foucault'nun çalışmasının felsefi düşünüş ve felsefe tarihinde kapladığı öneminin alanını genişleten bir etki yaratmaktadır. Foucault'nun söylem analizinin dâhil, büsbütün felsefi çalışmalarının metinselliğe indirgendiğinde nasıl bir yapısöküme uğradığını ortaya koymaktadır.

3.1. Foucault'nun Projesinin İmkânı

Foucualt'nun naif gelen eserindeki Descartes'la ilgili bölüm için "yorum" ifadesini kullanan Derrida önyargılı olabileceğini ifade ettiği bu soruyu şöyle sormaktadır: "Descartes'ın bize sunulan amacının bu *yorumu* temellendirilebilir mi?" (*a.g.y.*) Burada yorumdan kast ettiğinin Foucault'nun çalışmasında ilgili yerdeki birkaç paragrafında yer alan ifadeler olduğunu belirtmektedir. Yorum olarak ifade edilen "Descartes'ın söylediği" ve "Descartes'ın söylediğini düşündüğümüz" arasındaki belli bir semantik ilişkidir. Birinin "ne dediği" ve "ne dediğini düşünüyor" olmamız arasındaki belirsizliğe Derrida'nın bu vurgusu söz konusu yorumun temellendirilebilmesi için açıklık getirilmek durumundadır. Konunun iki yönüne vurgu yapmaktadır Derrida: İlk sorun, "göstergenin kendisini kendinde olarak bütünen anladık mı?" sorusundan türemektedir. Bu soru, konu nesnesinin dolayımsız ve aktarımsız olarak ele alınıp alınmadığından kaynaklıdır. Diğer bir deyişle, ifadenin ifade edenin kendisinden mi geldiği, yoksa ifadeye tanıklık edenden mi? sorunudur. Burada bu ifadenin kime ait olduğu sorusu ortaya çıkar ki bunun için Derrida *Meditasyonlar*'a geri dönmeyi gerekli görmektedir. Fakat Descartes'a geri dönmek bile sorunu çözmeye yetmeyebilir. Derrida bu konudaki temkinli tutumunu da şu sözleriyle aktarmaktadır:

---

[69] Metni içine aldığı kitap için "*Writing and Difference*" başlığının uygun görülmesi, çalışmada Derrida'nın Foucault'nun eserine hangi bağlamda yaklaştığına diğer bir gösterge olarak okunabilir.

"Descartes'ın ne dediği ve ima ettiği açıkça alımlanabilir mi?" (*a.g.y.*) İletişim ve aktarımın imkânının analizcinin ve hastanın aynı dili konuşmasından geçtiği üzerinde durmaktadır. Derrida'nın kendi üslubuyla aşağıda ifade ettiği de bu yönlü kaygıya işaret etmektedir:

"*İlk sorunun ikinci iması: bir gösterge olarak anlaşıldığında, Descartes'ın belirtilen niyeti ilişkili olduğu bütüncül tarihsel yapıyla kendisine atfedilen ilişkiye sahip midir?* Kendisine atfedilen tarihsel anlamına sahip midir? *'Kendisine atfedilen tarihsel anlamına sahip midir?' Yani, tekrardan, tek bir soruda iki soru: Kendisine atfedilen tarihsel anlam*ına *sahip midir? O* bu *anlama sahip midir, Foucault'nun kendisine atfettiği* verili *bir anlama sahip midir? Ya da, ikincisi, atfedilen* tarihsel *anlamına sahip midir? Bu anlam kendi tarihselliğiyle yorulmuş mudur? Başka bir deyişle, o her bir yönüyle ve bütün yönleriyle, kelimenin klasik anlamıyla bütünüyle tarihsel midir?* (*CHM* 33) *Meditasyonlar* ve *Deliliğin Tarihi*'ne giriş yapmadan önce bu uyarılarda bulunan Derrida'nın amacı, bir metinle ne kadar baş başa kalabileceğimiz sorununu göz ardı etmeden o metinle ilişki kurmaktır. Bunun pek kolay bir iş değildir, zira ifade edenin, ifadeye tanıklık edenin ve ifadenin kendisinin akışkanlığı varken onu donuk bir resim gibi alıp işlemek güçleşir. Bu yüzden Derrida'nın elinden yeniden bu metinlerin yazıldığını söylemek abartı olmayacaktır. Derrida, metinleri farklı bir bağlam üzerinden yeniden değerlendirmekle bunu yapmaktadır.

"Foucault'nun Descartes'ı oturtmuş olduğu tarihsel-tarihsici[70] zemin ne kadar meşrudur?" sorusudur burada Derrida tarafından sorulan. Derrida'nın genel olarak yönteminde görüldüğü şekliyle kritik bir okuma üzerinden tarihi yeni baştan kurup anlamlandırma imkânı buradan doğmaktadır. Derrida biraz da kendi kurmak istediği tarihe yer açabilmek adına burada bir alan açmaktadır. Derrida bu alanı açmakla okurunu onun kurduğu ya da yıktığı tarihi sorunsallaştırıp yenilerini kurabilme imkânı tanımaktadır. "Artık kendinde ve kendisi için işlenmenin ötesinde […] daha genel bir problematik ekseninde incelenmek durumunda" (*a.g.y.*) olan Kartezyen Cogito'yu yeniden okumak *belli* felsefi ve metodolojik önvarsayımları sorguya çekmenin imkânını besleyeceği için gerekli görülmektedir. " Deliliğin bu tarihinin *belirli* felsefi ve metodolojik önvarsayımlarını sorguya çekmek mümkün olmaz mı? Foucault'nun

[70] Bu ayrım üzerinde ilerleyen kısımlarda daha detaylı durulacaktır.

girişimi çok zengin olduğundan, çok fazla doğrultuda dallanıp budaklanan bir metot ve hatta bir felsefe tarafından öncelenmesi için Sadece *belirli olan*ı." Foucault'nun girişiminin dallanıp budaklanmasından dolayı bunlar içersinde, özünü yakalamamızı sağlayacak olan birini bulmak gerekmektedir. Böylece yöntemsel ve felsefi zeminle ilgili çıkarımlara da ulaşabileceğimiz belirli önvarsayımlar üzerinden ilerlemek… Buradan hareketle Foucault'nun Pascal'a atıfta bulunarak, *"deliliğin başka türlüsü"* dışında kişiyi *"deli-ettirmeyen"* delilik üzerine konuşmanın imkânsızlığına yönelik Foucault'nun bu konuda söyledikleri üzerine bir şey söylemenin gerekli olmadığını belirten Derrida, sorunu farklı bir eksende değerlendirmektedir: akıl ve delilik arasındaki bu ayrım deliliği daha az dışlayacaktır. "Gece ve delilik deneyiminden daha fazla maceracı, tehlikeli ve acıklı" (*CHM* 33) olmayan bu yorum Cogito ya da Cogitolar'ın (burada Cogito'nun Kartezyen türünün Cogito'ların ne ilki ne de sonu olmadığını da ifade etme gereğini duyar) anlamını belirginleştirmekten geçtiğini düşünür. Sessizleştirilen delilerin dilini kurarken hesaba katılması gerekenler ilke ve yasalara, dahası bir dille karşılaşan birinin sorması gerekenlere, dikkatleri çeker Derrida. Deliliğin kendisini deliliğin içinden yazmaya girişen Foucault'yu bekleyen bir tehlike vardır: Aklın içinden konuşmaya devam etmek.

3.2. Anlatı, Dil ve Düşünce Ekseni

Deliliği, kitabının *öznesi* [konusu, anlatıcısı] yapmak isteyen [71] Foucault, Derridaca deliliğin kendini konuşturmak istemektedir. Kendi deneyimleriyle kendi anlatılarından oluşan fakat psikiyatrinin olmayan, bilgi tarafından ele geçirilmeden önceki bir tarihini yazmak istemektedir. Derrida için bu: *Öyleyse bu uysallaştırılmamış deliliğin, tam da deliliğin ele geçirilişinin tarihsel enstrumanları olan kavramlardan yararlanan klasik aklın dilinin –aklın sınırlandırılmış ve sınırlandıran dilinin– kendisi içinden, klasik aklın ağlarında yakalanmadan ve felç edilmeden öncesine kendisini taşıdığı ve öncesini soluduğu şekliyle deliliğin bir tarihini yazmaktan oluşacak tuzaktan ya da objektivist naiflikten bir kaçış sorusudur.* (*CHM* 34) Fakat burada ifade etmeden geçilmemesi gereken bir husus var: Foucault'nun klasik çağdaki delilik deneyimlerine dönmesindeki sebep olan kaygısı deliliği modern dönemlerde kapatılmaya maruz

[71] "Foucualt wanted madness to be the *subject* of his book in every sense of the world. ["Foucault kelimenin tam anlamıyla deliliğin kitabının konusu/*öznesi* olmasını istemişti"] (*CHM* 33-34)

bırakan bir dönemden önceki döneme geri döndürmek değil; klasik çağdan beri delilere kesin buyruk gibi zorunluluktan beslendiği iddiasındaki bu uygulananların aslında nasıl olumsal olduğuna bir kanıt sunmaktır. Yabani delilik, modern delilik gibi ayrımsamaların Foucault'da bulunmamakla birlikte, deliliğin tarihselliğine kanıt sunabilmek için onun farklı dönemlerde farklı çehrelerinden örnekler sunmaktadır. Derrida'nın bu çalışmayı üzerine yerleştirmek istediği zemin, rasyonalitenin tuzağına düşmüş bir zihin tarafından ne kadar masumane kurulabilir ayrı bir tartışmanın konusudur.

Aklın diline bulaşmadan akla karşı akılsal bir çalışmaya girmek epey çetrefil bir iştir. Bunun güçlüğünün farkındadır Derrida. Bundan sakınabilmek adına, Descartes'ın kurabilmek için giriştiği meditasyonlara yeniden girmeyi gerekli görür. Foucault öyle yapmayarak, daha fazla yaşamın içine dâhil olarak sıyrılmaktadır klasik aklın tuzağından. *Deliliğin Tarihi*'nin ilham kaynağının Foucault'nun akademide dersliklerde ya da kütüphanede değil, iki yıl boyunca çalıştığı hastanede delilerle girdiği ilişkiler sonucu somutlaştığını hesaba katacak olursak, felsefeden bir kurgu sonrası dışlanan deliliğin pratik hayatta olanca varlığını sürdürdüğünü görmenin Foucault için asıl üzerinde durulması gereken konu olduğunu söylemek abartı olmaz. Derrida da bunun farkında olacaktır ki Foucault'nun genel olarak aklın düzen kuran dilini reddettiğini belirtmektedir. Böyle zamanlarda Foucault'nun şöyle cümleler kurduğunu ifade eder: *Psikiyatrinin delilik üzerine aklın bir monoloğu olan dili sadece böyle bir sessizlik üzerine kurulabilir. Ben bu dilin tarihini yazmaya değil bu sessizliğin arkeolojisini yapmaya çalıştım* (*CHM* 34) Monolog halinde giden bir dil değil, sessizliğin tarihini yazmak… Derrida en yoğun biçimde buradan yüklenmektedir. Tarihi yazıldığı andan itibaren sessizliğini yitirecektir; ya da tarihi yazılabiliyorsa hiçbir zaman büsbütün sessiz kalmış değildir. Diğer yandan sessizleştirilmiş olanlardan olmayan birinin ağzından çıkmış sözün delilere ne kadar ait olabileceği de bir sorun olarak görünmektedir. Zira deliliğin tarihi ancak bir deli tarafından yazıldığında içeriden olmuş olur. Fakat deli söylem dışıdır ve bunu icra edemez ya da deli-olmayan biri tarafından yazılabilir ki bu defa yazan da deli-olmayandır. Fakat buraya varmadan önce şu saptamada bulunmaktadır Derrida: *Deliliğin tarihinin kendisi bu yüzden sessizliğin bir arkeolojisidir*. (*CHM* 35) Devamında Derrida şöyle sorar: *Fakat hepsinden önce, sessizliğin bir tarihi var mıdır? Dahası, bir arkeoloji, sessizliğinki bile olsa, bir mantık;*

yani organize bir dil, bir proje, bir düzen, bir cümle, bir sentaks, bir çalışma değil midir? Çalışmayı yapanın kim olduğunun yanı sıra (deli olan-olmayan) çalışmanın kendisi ve yöntemiyle ilgili de sorular sorar Derrida. Söylemin dışına itilmiş olmakla sessizleştirilen delilerin bir dili olacaksa, herhangi bir dilden beklenen yukarıda sıralanan öğeler bu dilde nasıl karşılık bulacaktır, teknik sorusudur sorulan. Sessizliğin grameri nasıl inşa edilecektir? Sessizliğin aktarımı nasıl mümkün olur? Sessizlik hangi kurallar (kural ve düzenin tehdit eden karşılıklarının da farkında olarak) etrafında kapalı bir sistem halini alacaktır ki Derrida bu kapalı sistemin yapısökümünü yapabilsin? Şöyle bir yanıt verilebileceği kanaatindedir: "klasik olmayan bir aklın dili olarak anlaşılabilir." Klasik olmayan bir aklın arkeolojisini yapmaktır söz konusu olan. Bu defa, haliyle, şöyle bir soru karşımıza çıkmaktadır: *Bu arkeolojinin mantığının ne gibi bir tarihsel sorumluluğu vardır? Bu nerede konumlanmalıdır? Masumiyete geri dönmek ve deliliği ele geçiren rasyonel ve politik düzenin bütün karmaşıklığına son vermek için sıkıca kapalı bir çalışma içinde psikiyatrinin araçlarını temizce kümelemeye yeterli midir?* (*CHM* 35) Foucault'nun çözüme yönelik pek sormadığı bir sorudur buradaki. Derrida bu hamleyle Foucault'nun sorununu bir üst aşamaya taşımaktadır. Devamında, belki, delilik konusunda sabit kalsa ikinci bir tarihini yazabilecektir. Fakat çalışmanın başında da belirttiği gibi bu alanda söylenebilecekler Foucault tarafından söylenmiştir ve kendisine kalan bunları bir kez daha tekrar etmekten öte bir iş değildir. Ya da sadece bunu yapmış olmakla yeni bir tarihini yapmıştır ki, bazen sadece yıkmak bile Derrida için bir yaratım anlamı taşıyabilmektedir.

Derrida deliliğin kendine yönelmektense, burada dil eksenine geçiş yapmaktadır. Bütün Avrupa dillerindeki ortak bir temaya işaret etmektedir: "*Bütün Avrupalı dillerimiz ve Batı aklının serüveninde uzaktan ya da yakından ona dâhil olan her şey, tüm bunlar Foucault'nun deliliğin ele geçirilmesi ve nesnelleştirilmesi başlığı altında tanımladığı projenin muazzam delegasyonudur*." (*a.g.y.*)

Bu dili/dilleri kullanan hiç kimse masum değildir artık. Bunun bedelini ödemek durumundadır herkes. Ya da iyisi bu dil yerine yenisini inşa etme sürecine katılarak acıyı hafifletmek gerekmektedir. Derrida'nın kelimeleriyle ifade edecek olursak: *Bu dili konuşanlar arasında hiçbir şey ve hiç kimse Foucault'nun mahkemeye taşımak istiyor göründüğü bu tarihsel kabahatten –şayet böyle bir kabahat varsa ve bu klasik*

anlamıyla tarihselse– kaçamaz. Dille ilgili dili sorunsallaştıran pek çok düşünürde olduğu gibi burada da Derrida'da bir edimin meşruluğuyla onun ifadesinin meşruluğu benzer seviyeye ulaşmaktadır. Ortada bir suç var mı ve bu suça karşı nasıl bir ceza öngörülmektedir? Zaten birkaç cümle sonra şöyle bir ifadede bulunarak soruna açıklık getirmekte ya da kapalılığını katmanlılaştırmaktadır: Düzen o hâlde düzen içinde ihbar edilmiştir.[72]

Derrida'nın bunca hukuk terimiyle[73] ifade etmeye çalıştığı ne olabilir? Sorunu hukuka mı indirgemektedir? Tartışmayı götürmeye çalıştığı duruşma salonundan deliler lehine bir sonuç çıkabileceğini mi düşünmektedir? Deliler davacı olarak mı yoksa davalı olarak mı çıkmışlardır mahkemeye? Nihai hükmü kim verecektir? Delilerin hüküm giymelerini eleştiriyor olmak bir duruşmayı mı gerektirmektedir? Foucault bu yasallığın kendisiyle sorunu olan biri değil midir? Derrida bu konu üzerinde pek de durmaz (ya da durmamayı seçer). Derrida bunun yerine deliliğin sürgününden sorumlu tarihsel dilin bütünlüğünden tümden geri çekilmek; sessizliğin arkeolojisini yazabilmek ve dilin bu bütünlüğünden azade olabilmek için iki yol önermektedir: "*Ya* belli bir sessizlikten bahsetmeyerek (*belli* bir sessizlik ki, yeniden, sadece bir *dil*le belirlenebilir ve bir *düzen* ki bu sessizliği verili herhangi bir suskunluk* tarafından kirlenmekten koruyacaktır) *ya da* deliliğin sürgünlüğünü yol boyunca izleyerek."

Bundan sonra da hukukun dilinden savaş diline[74] geçmektedir: *delinin talihsizlikleri, onların sessizliklerinin bitmek bilmez talihsizlikleri, odur ki onların en iyi sözcüleri onlara en iyi ihanet edendir* ["betray them best"]*; yani onların sessizliklerinin* kendisini *iletmeye teşebbüs ettiğinde kişi hâlihazırda düşmanın tarafına, düzenin tarafına, geçmiş olur; kişi düzenin içinde düzene karşı dövüştüğünde bile onun kökeni sorunun içerisine koymuş olur. Akıl tarafından (genel olarak) fethedilemez bir Truva atı*

---

72 "Order is then denounced within order." (*CHM* 35)

73 Sorguya çekmek [interrogate], aleyhte [adverse], esir [captive], kabahat [guilt], suç [crime], duruşma [trial], hükmün kalkması [denounce], sürgün [exile] bu terimlerden göze çarpan bir kaçını ifade etmektedir.

* *Silence* kelimesini "sessizlik"; *muteness*'ı ise "suskunluk" olarak çevirmeyi seçtik. Metinde geçen orijinal hâli ise: "*Either* do not mention a certain silence (a *certain* silence which, again, can be determined only within a *language* and an *order* that will preserve this silence from contamination by any given muteness), *or* follow the madman down the road of his exile."

74 İhanet [betray], düşman [enemy], dövüş [fight], fethedilemez [unconquerable], geçilemez [unsurpassable], emperyal [imperial], hile [strategem], taktik [strategy]; ardından devrim [revolution] ve savaş [war] terimlerini kullanmaktadır.

yoktur[75]*. Aklın düzenini, onu salt diğer bir fiili düzen ya da yapı (belirlenmiş tarihsel bir yapı, mümkün olan diğerleri arasında bir yapı) haline getirmeyen, geçilmez, yegâne ve emperyal ihtişamı, odur ki kişi onun içinde olmak haricinde ona karşı konuşamaz, onun içinde ve nüfuz sahasında olmakla ancak onu protesto edebilir, Akıl bizi sadece hile ve stratejilere başvurmaya terk eder.*[76] (*CHM* 36) Derrida bu ve bundan sonraki ifadeleriyle Akla karşı devrimin aklın düzen, yasa ve ilkeleriyle ve ancak aklın içinde bir savaşla yürütülebileceğine yönelik belirlemelerde bulunmaktadır. Bir yandan deliliğin duruşmadaki savunusu diğer yandan savaşı; burada ilkinde yasayı (anayasa gibi toplum sözleşmeleri sonucu oluşmuş olan) olumlamak üzerinden işleyecek bir çözüm önerisi diğerinde ise kendi yasasıyla güç kazanmak için savaşmak ya da devrim yapmak gibi bir yöntem önerilmektedir. İkisinde de Akıl temel belirleyen olmaktadır. Kazananı baştan belli bir duruşma ya da savaş ne için gerekli olsun? Aklın baş harfinin büyük yazılmasına bir başka kanıt sunmaktan öte ne gibi bir işleve sahip olacaktır bu mücadele –üstelik fethetmek üzere gönderilmiş bir Truva atı bile Akıl tarafından fethedilemez değilken? Daha da ötesi Derrida bunun tam da aklın kendi içindeki mücadelesi olmaktan öteye geçemeyeceğini belirtmektedir. O halde ne yapmak gerekmektedir? Derrida tartışmanın kendisini başka bir zemine açmakta; ya da yeni bir tartışma açmaktadır. Yeni bir tartışma olması kuvvetle muhtemeldir ki alan değişmiştir bundan önce varılan her uğrak bir sonrakine tesir etmeyecektir, bağlamın değişmiş olması sebebiyle.

Şöyle ifade eder Derrida, bu zemin değişikliğini: *Bu güçlüğün* formülleştirmek*le değil* deneyimlemek*le çözülebileceği söyleyenebilir. Zorunlu olarak. Şunu kastediyorum ediyorum ki deliliğin sessizliği* dile gelmez*, bu kitabın logos'unda dile getirilenemez, fakat dolaylı biçimde, metaforik olarak,* pathos*'uyla –bu kelimeyi en iyi anlamıyla almakla– sunulabilir.* (*CHM* 37) Bunca sözü söylemeye ne gerek vardı o halde diye sorulabilir. Fakat bunu sormak yerine daha önce üzerinde durmadan geçtiğimiz hususa dikkatleri çeker Derrida. "*Kim yazdı ve kim anlayacak, hangi dilde ve logosun hangi tarihsel hâlinden, kim yazdı ve kim okuyacak deliliğin bu tarihini? Çünkü böyle bir projenin bugün gerçekleşebilmesi rastlantı eseri değildir.* Tam aksine *Foucault'nun*

---

[75] Bu cümle Foucault-Derrida tartışmasında Deliliğin Tarihi'nin imkânsızlığının kanıtına yönelik en sık atıfta bulunulan ifade/önermedir.

[76] Akıl sadece "protesto" edilebilirse; *Deliliğin Tarihi*'ni bu türden bir protesto olarak okumak da mümkün değil midir?

Deliliğin Tarihi*'ndeki ediminin cesaretini unutmaksızın, deliliğin belirli bir özgürleşmesinin başladığını, psikiyatrinin minimal düzeyde de olsa kendisinden söz etmeye başladığını ve akılsızlık olarak delilik kavramının, eğer bir birliğe sahipse, yerinden edildiğini kabul etmemiz gerekiyor. Ve Foucault'nunki gibi bir projenin tarihsel kökenini ve geçidini bu yerinden edilmenin ürettiği açıklıkta bulduğunu da.* (*CHM* 38)

Derrida deliliği cogito için diğer bir logos, fakat Descartes'ın pek işine yaramayacak bir logos olarak görür. Derrida'nın ifadelerine dönecek olursak:

> *Foucault'nun yorumu, Cogito'nun örgütlü bir felsefi söylemde kendini düşünmek ve sunmak zorunda olduğu uğraktan itibaren aydınlatıcı* [illuminating] *görünüyor bana. Yani,* neredeyse her zaman. *Çünkü eğer Cogito deli için bile geçerli ise, deli olmak – bir kez daha, eğer, bu ifade benim inanmadığım, tekil bir felsefi anlama sahipse: bu basitçe logosun her bir belirli formunun ötekisini ifade eder– Cogito'yu düşünebilmek ve söyleyebilmek değildir, yani, Cogito'yu bir öteki, kendim de olabilecek bir öteki için böyle görünür kılabilmek değildir. Descartes'ın Cogito'yu telaffuz ettiği [pronounce] uğraktan itibaren, onu kaynağına ihanet eden ve dolaşımını engelleyen ona uygun bir çıkarım ve koruma sistemine kaydeder ki bu hatanın üstesinden gelinebilsin. Aslında, Cogito'nun ortaya çıkardığı konuşma problemini sessizliğe terk etmekle, Descartes neyin açık* ve *seçik olduğunu düşünmenin ve söylemenin aynı şey olduklarını ima eder görünmektedir.* (*CHM* 58-59)

Söylemek ve düşünmek arasındaki ilişki ya da fark Derrida'nın hayli ilgisini çeker. İlk bakışta aralarında bir fark yokmuş ya da bir bütünlük içindeymiş gibi görünen bu ifadeler, Derrida'nın üzerinde durduğu boyutu hesaba katınca söylenen düşünüleni her zaman kapsamazdı diyebilmek mümkün olur. Delilik Descartes tarafından da etraflıca düşünülmüştür, fakat onun için söylenecek olan "ama delilerden farkım kalmazdı!" ifadesidir. Delilerin bu kadarına layık görülmeleri, düşünülenlerin açık ve seçikliğine ulaşmanın yeterli olmayıp bunu dile getirmenin de gerekli olmasından ötürüdür.

Modernliğin akılla ve delilikle kurduğu ilişkiyi anlayabilmek onun miras aldığı Grek ve klasik çağ modelleri üzerinde durmayı gerektirmektedir. Derrida bir sonraki bölümde işleyeceğimiz kısımlarda felsefe-dışı duran bu çalışmayı felsefenin logos[77] üzerinden epistemeyle başlayıp günümüze değin süren serüvenine yerleştirerek Foucault'ya bir jestte bulunmaktadır.

3.3. Çalışmanın Felsefe Tarihindeki Yeri: Antik Yunan ve Klasik Çağ

Bu jest Foucault'nun hoşuna gidecek midir? Öyle olmasa bile üzerinde durduğu konuların felsefe-dışı olmadığını Derrida'nın ifade ediyor olması, Foucault'nun çalışmasına felsefi bir ilginin oluşmasına yardımcı olmuştur. Fakat Derrida'daki Foucault'nun çalışmasını felsefe tarihine yerleştirme jesti onun felsefe tarihinde yer edinmesi değil; bunların zaten fazla klasik olduğunu ortaya koymak biçiminde olduğu için sorunlu hale gelmektedir. Yani Foucault'nun söylediği yeni bir şey yoktur düşüncesi, Derrida'nın dilinde şöyle bir karşılık buluyor: *Şayet Foucault, herhangi başka birinden daha fazla, bu türden sorulara dikkatli ve duyarlı olsa da buna rağmen öyle görünüyor ki o onların felsefi veya metodolojik düşüncelerinin* [consideration] *ön koşul olma niteliklerini kabul etmez. Ve bu doğrudur ki bir defa soru ve ayrıcalıklı zorluk anlaşıldığında, başlangıç işi onlara ayrıldığında, sonraki bütün incelemelerin paralelize ve sterilize olmalarını gerektirmektedir. İnceleme onun delilik üzerine çok fiili bir söylemi mümkün kılan devinim yoluyla kanıtlanabilir. Fakat bu olanağın kuruluşu hala çok klasik değil mi?* (*CHM* 38) Bunca klasik bulduğu bir projenin temellerine ulaşmak için önce Klasik Çağ, sonrasında ise Antik Yunan'daki kökenlerine inecektir Derrida. Fakat bu derine iniş Foucaultcu anlamda arkeolojiyle değil; yapısöküm vasıtasıyla yapılacaktır. Biraz önce Foucault'nun söylemselliği karşısında; metinselliği vurgulayan Derrida; bu defa tarihsel kökene (basbayağı bir arkeoloğun çalıştığı gibi çalışan) Foucaultcu olmayan bir yolla yıkıma girişecektir. Foucault gibi üzerine odaklandığı nesnenin etrafındakilerle ilişkilerini analiz ederek, ona zaman içinde çevresindekiler tarafından sirayet etmiş olanlardan onu arındırarak açık kılmakla değil; gittiği her yeri bozunmaya, aşındır(t)maya uğratarak yapacaktır. Bu durumda

---

[77] "Klasik çağın aklı ve deliliği ortak rotaya sahipti. Fakat Foucault'nun parlak biçimde ama özet olarak açılış bölümünde çok iyi anımsattığı bu ortak rota, bu bir logostur, bu birleştirici kuruluş [unitary foundation] ortaçağ periyodundan daha eskidir." (*CHM* 39)

derine indikçe ulaştıklarına ne kadar kendilerinde ve kendileri için olarak varabilecektir? Yoksa kendi olarak kalamaz mıydı zaten?

Bu bölümden itibaren hocasını felsefe tarihinde, bozguna uğratmak adına dahi olsa, onun çalışmasını bir yer edinir hale getirecektir. Foucault'nun eserini felsefi ve felsefe tarihine ait bir zemine kurmak gibi bir derdi olmasa da bu onun çalışmasının buradaki izdüşümünün peşine düşmeye engel değildir. Kendisi istemiyor olsa bile bizim bunu yapmaya hakkımız vardır; zira hangi filozof incelediği nesneye "kendisi felsefe tarihinde yer almak istiyor mu?" gibi bir soru sorar? Felsefe tarihinden eksik olmayan hangi metafizik sorun kendi rızasıyla çıkmıştır bu serüvene? Tanrı mı? Tin mi? Numen mi? Yoksa su, ateş, hava-cıva mı? Bu sorular çoğaltılabilir. Fakat biz şimdilik Foucault'nun ve eserinin Klasik Çağ ve Antik Yunan'daki karşılıkları üzerinde duralım.

Yukarıda söylemek ve düşünmek ayrımı üzerine söylenenlerden sonra Grek dünyasında düşünülenler-algılananlar ayrımı logosa yönelimdeki bir farka da işaret etmektedir. İlkinde logos (Modern Cogito) söylenenlerin düşünmeyle ilişkili olması diğerinde ise algılananların düşünülmüş olanlardan türetilmiş olması gerektiği gibi bir ifadeyle sunulmaktadır. Bu yüzden de bu tersine dönüşmüş ilişkide Grekler aşkınlığı ve aşırılığı algısal olandan sıyrılabilmenin bir yolu olarak gördükleri için buna diğerinden daha fazla değer atfetmişlerdir. Diğer yandan Descartes'ın yapmaya çalıştığı ise söylenenlere sürekli bir sınır koyma isteğinin ürünüdür. Greklerde hakikate ulaşma, algılananlardan (ki Platoncu olan çoğu için düşünülenlerin kopyalarıdır) sıyrılmakla mümkünken, modernlikte açık ve seçik olan yönlendirilmiş zihinden sıyrılarak edinilebilir. Deliliğin bu aradaki döngüsü, biraz da bu yüzdendir. Devlet kitabının 6. kitabında Glaukon ve Sokrates arasında geçen tartışmadaki aşırılık konusu biraz da bu yüzden Derrida'nın ilgisini çekmektedir. Daimon ve hibrisin yanı başımızda felsefemize eşlik ettiği zamanlar ve o diyalogların canlılığı geride kalmıştır artık. Felsefe insanlar arasında sıcak sohbetler arasında yapılan, filozof olmayanın da bulunabildiği değil; bilginin dört duvar arasına kapanmasıyla işler bir hal almıştır. Böyle icra edilir olmakla kalmamış, "ancak böyle icra edilebilir" gibi bir buyruk haline de gelmiştir. Eylemle işi olmadığını söyleyen Descartes'a Foucault'nun saldırısı eylemle ilgili olmasa da eylemi bunca dar alana hapsetmesinden kaynaklıdır. Fakat Derrida ise hibrisin ancak

hiperbolün aşırılığıyla mümkün olacağını, sorunun kaynağını bu aşırılıklarda gördüğünü şöyle ifade eder:

> *Genelde neyi düşünebilirimin bütünlüğü olarak dünyanın bütünlüğünü aşma* [exceeding] *projesi,* [planting] *varolanın bütünlüğünü aştığı [overflows] zaman, Sokrates'in varolanın bütünlüğünü aşan,* epekeina tes ousisas *olan saklı güneşin ışığında bizi yetiştiren diyalektiğinden daha fazla güven verici değildir. Ve Glaukon haykırırken yanılmıyordu: "Tanrım! Ne diamonik hiperbol?* daimonias hyperboles*," ki o muhtemelen banal bir biçimde "olağanüstü aşkınlık*[78]*"* [marvelous transcendence] *olarak çevrilir. Bu daimonik hiperbol, en azından şayet bu kelime yalnızca insan olarak adlandırılıyor olmanın patolojik modifikasyonu olarak görülecekse, hibris tutkusundan daha da öteye geçer. Böyle bir hibris kendini dünyanın içinde tutar. Onun dengesiz ve aşırı olduğunu varsaymak, onu aşmayla dünyayı bu biçimde açan ve bulan hiperbolün temel düzensizliğini ve aşırılığını ima eder. Hibris yalnızca daimonik hiperbolle açılan alan* içinde *aşırıdır* [excessive] *ve* [onu] *aşar* [exceeds]. (*CHM* 56-57)

Derrida'ya göre ise Foucault Grek logosunun (herhangi bir) karşıta sahip olmadığı fikrini savunur. Fakat bu karar Derrida için iki açıdan sorunlu olarak görünmektedir.

> *Kararın doğru tarihsel zeminleri içine gömülüşünün Foucault tarafından gölgede bırakılması can sıkıcıdır ve en azından iki nedenden ötürü:*

1. *Bu can sıkıcıdır çünkü Foucault başlangıçta, klasik akıldan farklı olarak o "bir karşıta sahip değildir" diyerek Grek logosuna bir tür gizemli gönderme yapmaktadır. Foucault'dan alıntılayacak olursak: "Grekler* hybris *olarak adlandırdıkları bir şeyle ilişki içindeydiler. Bu ilişki sadece bir ayıplama değildi; Trasimakhos ve Kallikles'in varoluşu kanıtlamaya yeterlidir, her ne kadar onların bize ulaşmış dilleri hâlihazırda Sokrates'in diyalektiğinin teminatınca sarmalanmış olsa da. Fakat Grek Logos'u karşıta sahip değildir."* (*CHM* 39)

---

[78] TN. The reference is to Plato'ss Republic 509b-c [Derrida'nın notu] "Ey güneş Tanrı! Ama da yükseklere çıktın!" (Platon, Devlet, Çev: Sabahattin Eyuboğlu, M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, 2. Basım, İstanbul, 1971, s. 196), "Tanrı bizi korusun, mübalağa daha ileri gidemezdi." (Platon, *Devlet*, çev: Neval Akbıyık, Serdar Taşçı, Metropol İstanbul 2002. s. 249.

Derrida ısrarla Grek logosunun bir karşıta sahip olmadığı tezi üzerinde durmaktadır. Buradan sonra Derrida parantez içinde logosun Grek'te (Sokrates) başlayıp modern dönemin başlarında (Descartes) sürüp ve ona yönelik eleştirilerde (Nietzsche, Heidegger ve Foucault) farklı bir boyut kazanan Daimon ve Hybris kavramlarıyla ilişkisi üzerinde durmaktadır. *Öyleyse Grek logosunun herhangi bir karşıta sahip olmadığı kabul edilmelidir, yani kısacası bu demektir ki Grekler genel olarak çelişkiye nazaran basit, temel ve bölünmemiş Logos'la azami yakınlıktaydılar, bütün savaş ya da polemikler tali* [ulterior] *gelişmeler olabilirlerdi ancak. Bu varsayım bizi Foucault'nun bilhassa et*me*diğini, hâlihazırda 'Sokrates'in güvenilir diyelektiği'nin tarihi ve silsilesinin bütünlük*leri içinde *dışta bırakılmış ve karşıtı olmayan bu Grek logosundan sürülmüş olduğunu, kabul etmeye zorluyor. Çünkü şayet, Sokratik diyalektik Foucault'nun anladığı anlamda, yeniden güven vericiyse, bu sadece aklın anlarından biri olarak kovulan, dışlanan, nesneleştirilen veya (ilginç biçimde benzer şeye varan) asimile edilen ve denetim altına alınan olarak böyledir, aklın karşıtı olarak 'sarmalanan'; ve bu aynı zamanda sadece, bir* sophrosyne [ölçülülük], *bir erdeme, rasyonelize edilebilir bir sağduyu* [good sense] *ve bu Kartezyen öncesi bir kesinliğe ve ihtiyata kendini yatıştırır ve kendine yenide güven verir.* (*CHM* 39-40)

Grek logosunun karşıtlığının olmaması, onun "karşıtı" tanımadığı anlamına mı gelir yoksa karşıtına hacet bırakmadığı mı? Derrida Foucault'nun referans kaynağını konuya dâhil ederek Kartezyen cogitoya dair sorunlara, Grek logosundan çözüm bulmanın güçlüğüne işaret etmektedir. Foucault anakronolojiye mi düşmekte, yoksa cogitonun soyundaki logosun damarlarına mı erişmek istemektedir? Ya da soruyu şöyle sormalı: Kartezyen cogito Grek logosundan ne kadar bağımsız değerlendirilebilir? Bir karşıtlık olmadan diyalektik nasıl işleyebilir? Bu yoksa bir bütün Sokratik diyalektiğin karşıtlık üzerinden ilerlemediği anlamına mı gelmektedir? Bu durumda διαλεκτική [dialektike] içindeki dia'yı oluşturan diğer öğe hangisidir? Bu durumda bu monolektik gibi bir anlama gelmiş olmaz mı bu akıl yürütme?

Descartes öncesi güvenilir limana dönme, ki bu limanda akıl daha fazla güvence altındadır çünkü akıl sağduyuya sıkı sıkıya bağlı ve aynı akıl henüz delilikle sınanmamaktadır. Derrida'ya dönecek olursak: " Ya (a) Sokratik an ve onun bütün ardılları anında karşıtı olmayan Grek logosunun bir parçası olurlar ve bu nedenle

Sokratik diyalektiğin güvenilir olmadığına ulaşılır. […] Ya da (b) Sokratik uğrak ve Kaliklesçi hybrise karşı zafer hâlihazırda logosun kendinden tehcir ve sürgün edildiğine işarettir, yaralar bir karar, bir fark tarafından onun içine terk edilir ve öyleyse Foucault'nun kitabında betimlemeyi umduğu dışlama yapısı klasik akılla doğurtulamaz" (*CHM* 40) Zaferi Kaliklesçi hybrise karşı kazanmış oluyorsa bu, Sokratik diyalektiğin aradığımız logos karşıtlığının hybrisin Kaliklesçi tarzı olduğu anlamına gelmez mi? Zaferi kendine karşı mı kazanmıştır? Olsun. Bu durumda kendindeki başkaya ya da başkalığına "karşı" olmuş olmaz mı? Derrida Foucault'da aradığı karşıtlığın burada bulunmayacağını ifade etmeye çalıştığı her an yeni bir tuzağa girmiş oluyor: karşıtlığın olmadığı karşıt görüşü kendini bütün bu diğer yapılara karşı kurmuş olan Sokratesçi-Akademik diyalektiğe hapsedilir.

Önceden açmış olduğu parantezin içine bir daha parantez açarak Delilik ve *Hybris* arasındaki farklılıklara değinmektedir. Buradan da yola çıkarak: *O halde, Grek'lerin* hybris *ile ve Sokrates'in orijinal logosla her ne ilişkileri olursa olsun, bu her durumda kesindir ki klasik akıl ve ondan önce ortaçağ aklının içindeki herhangi belli durumunda az ya da çok doğrudan algılanan, az ya da çok diğer geleneksel, onun kendisi klasik aklın gelişim serüveni* [adventure] *ya da talihsizliğinin* [misadventure] *içinde geliştiği, hatlara dargın olduğu ortamı içinde Grek aklıyla ilişki delinir.* (*CHM* 40-41) Sokrates'le başlatılan bu kavganın en başta incelenmesi gerektiği üzerinde duran Derrida, bu inceleme olmadan Foucault'nun tarihsel betimlemesindeki dönemleştirme, coğrafi ve politik, etnolojik sınırlandırmanın banal ve kaçınılmaz sorunları karşısında başarılı olamayacağını ifade eder. Logosun karşı çıkılamayacak ve dışta tutulamayacak birliği klasik çağın 'kriz'ine kadar geliştirilmişse bu onun ikincil ve türetilmiş olduğu anlamına gelir. Logosa karşı Foucault'nun türettiğinin aklın bütünlüğüne içre olamayacağını bu şekilde ifade eder Derrida. Sokratik söylem o halde güven vermekten [reassuring] daha az bir şey olamaz. Ve buradan da şu sonucun elde edilebileceğini ifade eder: klasik kriz karşıta sahip olmayan fakat kendinde taşıyan ve bütün belirlenmiş çelişkileri *söyleyen* bir logosun basit geleneğinden ve geleneğiyle gelişim gösterebilir.

3.4. Foucault('nun Descartes Okuması) Üzerinden Yeniden Bir Descartes Okuması

Deliliğin Tarihi'nin Descartes'a ayrılmış, "Büyük Kapatılma" bölümünü kitabın ve onun konumlandığı yerin neresi olduğunu göstermeye adanmış olarak değerlendirir Derrida. Delilikle doğrudan ya da dolaylı ilgilenmiş bu kadar başka filozof varken neden Descartes gibi delilik üzerinde pek de durmayan birini seçmiştir Foucault? [79] "İlk *Meditasyon*un, Foucaultca deliliğin *felsefi* bir kapatılması olarak yorumlanan, bu paragrafında tarihsel ve sosyopolitik dramaya, oynanacak bütün [entire] dramanın tonunu ayarlamaya bir giriş olarak anlına yazılıp yazılmadığı bize söylenmedi." Ardından: "Teorik bilgi ve metafiziğin boyutlarını betimleyen bu 'güç edimi' bir semptom mu, bir neden mi, bir dil midir? [...] Ve şayet bu güç edimi dramanın bütünüyle yapısal bir akrabalığa sahipse, bu akrabalığın statüsü nedir? Son olarak, bu toplam tarihsel yapıda felsefe için ayrılan bu yer neresi olursa olsun, niçin biricik Kartezyen seçimi? Aynı alanla ilgili ya da çeşitli yollarla –daha az önemli olmayan biçimde- ilgili olmayan bunca filozof varken Descartes'ın örnek olarak alınması nedendir?" (*CHM* 44) Bu sorularla Descartes'ın aslında doğrudan[80] dâhil etmediği bir sorunu Foucault'nun içine sokmaya [reinsertion] çalıştığını ifade etmektedir. Şu soruları sorar Derrida: *Bu öğeler*[81] *'tarihsel birlik' içinde nasıl organize oldular? 'Nosyon' nedir? Felsefi nosyonlar bir ayrıcalığa sahip midir? Bunlar bilimsel kavramlarla nasıl ilişkilendirilir*? (*a.g.y.*)

Öyleyse nasıl bir yöntem izlemek gerekmektedir? Derrida öncelikle Foucault'nun Descartes okumasına yönelecektir, ardından da kendi Descartes okumasında Foucault'nun üzerinde durmadığı ve kendisinin değineceği *Meditasyonlar* hikâyesine yönelik kısımlara değinecektir. Foucault'nun üzerinde belli bir biçimde durduğu, felsefi ve yöntemsel karşılığının yanı sıra Derrida Meditasyonlar'ın farklı felsefî boyutlarına dikkatleri çekmektedir .

Foucault'nun Descartes'ın *Meditasyonlar*'daki düşüncelerini işlediği kısmı tekrar işleyen Derrida, Descartes'ın delilik örneğinden "fakat onlar kaçık" diyerek geri

---

79 Foucault, Descartes'ı tam da deliliği üzerinde durulmaya değer olmayan bir konu olarak gördüğü için *Deliliğin Tarihi*'ne konu(k) etmekte değil midir? İlgilenmeyen dahi başka filozof varken Descartes'ın seçilmiş olması ise batı rasyonalitesi ve metafiziği üzerinde Descartes'ın düşüncelerinin yadsınamaz payının olmasıyla ilgilidir.

80 "Descartes delilikle ilgili değildir, o onu bir hipotez olarak iyi karşılamaz, o onu düşünmez." (*CHM* 47)

81 "Nosyonlar [notions], kurumlar [institutions], hukuki [juridical] ve polisiye [police] önlemler [measures], bilimsel kavramlar [scientific concepts]" (*CHM* 44)

çekildikten sonra düş deneyine geçiş yaptığını ifade eder. "*Praeclare sane*" ile başlayan ve Descartes'ın her zaman düşte olabileceği ve dünyanın bir düşten daha gerçek olamayacağını imgelediği yere geçiş olarak okur. Böylece düşte olsa dahi doğruluğunun kuşku götürmeyeceği bazı matematiksel kesinliklere ulaşır. Burada da hatayla ancak kötü cin hipotezi olarak karşılaşılır. Delilikle düşünce arasındaki ilişkinin Greklerde olduğundan farklı olarak işlenmesi düşünür ile düşünce nesnesi arasında kurulan ilişkideki dönüşüme de işaret eder: " 'deli olmanın olanaksızlığı düşüncenin nesnesi değil, düşünen özne için esastır.' Delilik düşüncenin kendi çok içkinliğinden onun çok imkânsızlığında kovulmuş, reddedilmiş, ihbar edilmiştir [denounced]." (*CHM* 47)

Derrida ise "Foucault bu metni nasıl okumaktadır?" diye sorarak ardından kendi okumasına alan açmayı denemektedir. Derrida'ya göre Foucault Descartes'ın kuşku ekonomisinden deliliği düş ve hata gibi işlemediği gerekçesiyle eleştirdiğini öne sürer. Buradan hareketle Foucault'nun izleyen iki prosedürde bir paralellik kurduğunu savunur:

1) Bunların ilki: Descartes'ın kurmak istediği duyuların yanıltıcılığı sadece "algılanması zor veya çok uzakta olan şeyler" için geçerli olduğudur. "Bu duyusal kökenin hatasının sınırını ifade edecektir."
2) Bununla birlikte her bilgi duyusal kökenli olmak zorunda değildir. Matematik ve geometrinin nesneleri ki onlar doğal şüphe tarafından zarar görmezler [invulnerable] bunlara örnek olarak gösterilebilir. (*CHM* 46)

Derrida'ya göre ilkinden ikinciye geçiş –delilikten düş örneğine geçiş– duyusal alanın sınırlı bir alanını kapsayan tikel bir örnekten, daha geniş alanı kaplayan evrensel bir örneğe geçişi ifade eder.

> *Foucault şöyle yazar: "Descartes delilik* tehlikesi*nden düş ya da hata* ihtimalinin [eventuality] *kaçındığı gibi kaçınmaz… Ne imgeleştirilmiş-insan uyur ne de duyuların yanıltabildiği açık* [clear] *bilinci onun evrenselliğinin uç noktasından şüphe duyabilir; gözlerimizin bizi yanıltabileceğini kabul edelim, ' uykuda olduğumuzu farz edelim' –hakikat büsbütün geceye sıvışmayacaktır. Delilik için, bu başka türlüdür." Daha sonra: "Şüphe ekonomisinde, bir yandan, delilikle, diğer yandan, düş ve*

> *hata, arasında bir orantısızlık vardır. Onların durumlarının hakikatle ilişkisi ve onu gören farklıdır; düşler ya da yanılsamaların üstesinden hakikatin yapısıyla gelinir; fakat delilik şüphe eden özne için uygun görülemez."* (*CHM* 47)

Cogito kendini inşa edebilmek için onu kuranın deli olmadığından emin olmasını beklese de sadece deli-olmayan için hesaplaşılması gereken bir hadise olmakla kalmamaktadır. Düşünebilen ki delilik biraz da doğru düşünememek gibi bir düşünme tarzı sonucu inşa edilir, herkes artık bu hesaplaşmanın içine girmiştir: Cogitonun edimi ve varoluşun kesinliği aslında delilikten ilk defa kurtulmaktadır; fakat ilk defa olmasının yanı sıra, o artık daha fazla nesnelliğin, temsili bilginin, konusu değildir, literatürel olarak [literary] Cogito delilikten kurtulacaktır denemez artık çünkü deliliği kavrayışın ötesinde kendi kendini tutamaz, ya da çünkü, Foucault'nun dediği gibi 'Ben ki düşünürüm, deli olamam' ['I who think, I cannot be mad'] çünkü Cogito delilikten sadece kendi anında [at its moment] kurtulabilir, kendi otoritesinde, o geçerlidir Deli olsam bile, düşüncelerim komple deli olsa bile. (*CHM* 55)

Descartes'ı yeniden okuyan Derrida iki şeyi fark ettiğini söyler. Bunlar:

1. Atıfta bulunduğumuz ve şüphe kısmına uyan doğal akılda kurulan pasajda, Descartes duyusal hata ya da düşler ihtimalini atlamaz ve 'hakikat yapısıyla' onların 'üstesinden gelmez;' ve bütün bunlar o duyulardan ya da imgesel yapılardan [imaginary constructions] edinilmiş bütün bilgi için bütün hata ihtimalini bir kenara atmadığı gibi basit bir nedenledir.

Foucault'nun üzerinde durmadığı fakat Derrida'nın ilgisini çeken husus: ne duyusal [sensory] ne de imgelemsel [imaginary]fakat anlaşılabilir [intelligible] olan öğeye dikkatleri çeker. Ressamın resimle girdiği ilişkideki temel öğedir söz konusu edilen. *Fakat resim yapma örneğinde, en azından, yanılsama olarak analiz edilemeyecek olan son bir öğe vardır, bir öğe ki ressam taklit edemez: renk. Bu sadece bir* analojidir*, Descartes genel olarak rengin zorunlu varoluşunu varsaymadığı için: renk diğerleri arasında bir duyu nesnesidir.* (*CHM* 48-49)

2. […] ya diğerleri! ki burada olan sizler, ateşin dibinde oturmuş, bu şekilde konuşan, ellerindeki bu kağıtlar ve görünen diğer kesinlikler! Descartes daha

> sonra bu okur ya da naif muhatabın şaşkınlığını varsayar, şunu yazdığında onu hesaba katıyor görünür: "ve bu ellerin ve bu bedenin benim olduğunu nasıl inkâr edebilirim, ki belki de bu kendimi belli bireylerle kıyaslamaktan olabilir, duyulardan yoksun, onların … ve böyle aşırı bir örneği izlemekle onlardan daha kaçık [insane] olmazdım." (*CHM* 50)

Descartes'ın pedagojik ve retorik kaygıyla kullandığı *sed forte* [but perhaps] burada açıklık kazanmaktadır. Fakat Descartes bu karşı çıkışı *yansıtmaktadır* [echoes] "çünkü buradayım, yazıyorum ve siz beni anlıyorsunuz, deli değilim, ne de siz; ve hepimiz akıllıyız (sane)" Deli örneğini buna rağmen sürdürürsem deliden farkım kalmazdı vurgusunu da bunun üzerine yapmaktadır Descartes. Bu yüzden daha doğal ve daha fazla kişi için geçerli olabilecek düş örneğine geçmektedir. Derrida'ya göre Descartes burada delilik kavramını belirlemekle değil, metodolojik ve hukuki [juridical] ereklerle popüler insanite nosyonundan yararlanmakla, ilkesel soruları sorabilmek için sadece ideaların gerçeklikleriyle (truth), ilgilidir. Böylece uykuda ya da düşte olan kişi deliden daha deli örneği olarak karşımıza çıkmaktadır.

Derrida buradan da çalışmasında Foucault'ya yöneltmiş olduğu temel eleştirilerden bir kaçına değinmektedir. Bu eleştiri deliliğin iki sebepten dolayı iyi bir örnek olamayacağına yöneliktir. Bunlar: "(a) İnsanite, algısal duyumlar alanının bütününü kapsamamaktadır. Deli her şey hakkında her zaman yanılıyor değildir, o yeterince hatalı değildir ve yeterince deli değildir. (b) Pedagojik açıdan kullanışlı [useful] ve yerinde [happy] bir örnek değildir." (*CHM* 51) Buradan yola çıkarak da ikinci bir Descartes okumasından elde edilebilecek sonuçlara değinmektedir. 1) Öyle görünüyor ki Descartes için delilik diğerlerinden daha önemli olmayan tikel bir olgudur. Ki Foucault da yargısal değil olgusal perspektifine işaret etmektedir. Foucault da deliliğin diğerlerinin yanında bu kadar işlevsiz değerlendirilmesine yönelik sorular soracaktır. Delilik dışsal olanla içsel ve içsel olanla dışsal olanın sınırını belirler. 2) Delilinin beden değil bedenin hatası olarak değerlendiren düşünceye yönelik Foucault'nun yaklaşımı irdelenmektedir. Fakat bu deliliğin sadece epistemik hata değil, ahlaki [moral] hatanın da kaynağı olarak değerlendirilmesine sebep olmaktadır. (*CHM* 51-52)

Foucault'ya ve yeniden bir Descartes okumasına içeriden bir anlama denemesi yapan Derrida, ardından aşırılık ya da mübalağa olarak çevrilebilecek hyperboller tartışmasını açmaktadır. Üzerine kapsamlı bir düşünce kurabilmek, onu bütünüyle kavrayabilmek için de sonlu yapı arayışına girmektedir. Biraz da dilediği bu amaca ulaşması yolundaki engeller üzerinden Foucault'ya eleştiri yöneltmektedir.

3.5. Hiperboller –Sonlu Yapı/Tarihsellik-Tarihsicilik

Foucault'nun temel motifi olarak gördüğü "Delilik bir işin namevcudiyetidir [absence of a work]." beyanına yönelik şu belirlemede bulunmaktadır Derrida: *Deliliğin sessizliği bir işin olmayışı olsa da, sessizlik basit olarak işin epigrafisi değildir, ne de dilde ve anlamda bilindiği gibi işin dışındadır. Anlam-olmayandaki gibi sessizlik işin limiti ve kaynağının derinliğidir.* (*CHM* 54)

Buradan sonra da tarihsellik tarihselcilik ayrımı üzerinde duran Derrida, soruyu şu biçimde sormaktadır: bu büyük ayrım tarihin, tarihin tarihselciliği, kendi olanağı ise "bu ayrımın tarihini yazmak" ne anlama gelir? Tarihselciliğin tarihini mi yazmak? Tarihin kökeninin tarihini yazmak mı?

Descartes belki Foucault eleştirisi olmasa Derrida tarafından bunca savunulabilir olmayacaktı. Mahkemede davanın sahip olması gereken tamlığa ulaşması için Derrida da sahneye çıkmaktadır. Böylece hem Foucault'nun söylemi kendine dikkate değer bir karşılık bulacaktır hem de tek taraflı dövüş olmaktan çıkacaktır. Derrida, belki de kasıtlı olarak Descartes savunusuna girmektedir: *Descartes deliliği hiç kapatmamıştır, ne doğal şüphe kısmında* [stage] *ne de metafizik şüphe kısmında.* O sadece onu ilk kısmının ilk bölümü [phase]sırasında, doğal şüphenin hiperbolik-olmayan anında, dışlamayı iddia eder. (*CHM* 55-56) Buradan Derrida'nın şüphenin hiperbolik anını düş ve habis cin örneği; hiperbolik olmayanını ise delilik olarak gördüğü sonucunu çıkarmak yanlış olmayacaktır. Diğer bir anlamda, Descartes, Derrida'ya göre, delilik üzerinde pek de fazla durmamakla onu bir hipotez olarak işlemekle değil öyle olmadığını şöyle bir ifade edip geçmekle delilikle pek de bir derdi olmadığını göstermektedir.

Yapısalcı anlamda kullanmış olduğu "totaliteryan" ifadesinde bu iki anlamın birbirlerine işaret etmediğinden emin olamadığını ifade etmektedir. Yapısalcı

totaliteryanizmin [structural totalitarianism] burada Cogito'nun, klasik çağdaki şiddetlerinden sorumlu olduğu gibi, kapatılmasından sorumlu olduğunu ekler. Foucault'nun kitabının totaliteryan olduğunu düşünmese de, onun projesini inşa etme nedeniyle yer yer totaliteryan olma riskine düştüğüne işaret etmektedir.

> *Şüphe ve Kartezyen Cogito'nun bu tekil ve emsalsiz aşırılık –belirlenmemiş, Hiçlik ya da Sonsuzluk yönünde bir aşırılık, düşünülebilirin bütünlüğünden, varolanların ve belirlenmiş anlamların bütünlüğünden, olgusal tarihin bütünlüğünden taşan bir aşırılık– projesiyle* belirginleşen [punctuated] *kapsamı bu projeyi indirgeme yönünde, onu belirli bir yapı içine hapsetme yönündeki bir çabanın aşırılığı, onu belirli bir tarihsel yapı içinde kuşatmak için, ne kadar kapsayıcı olsa da, bizzat* sivri ucun *kendisini örpüleyen riski taşır. Böylesi bir çaba anında bu projeye şiddet uygulama riski taşır (çünkü rasyonalistlere ve duyuya, sağduyuya, uygulanabilir* [applicable] *bir şiddet de vardır; ve muhtemelen bu, Foucault'nun kitabının açıkça kanıtladığı şeydir, çünkü onun sözüne ettiği bu şiddetin kurbanları daima anlamın taşıyıcılarıdır o taşıyıcısı* [bearers] *olduğu için,* doğru *ve* iyi *duyunun doğru taşıyıcısı* belirli *"ayrım"ın "sağduyu"su tarafından saklanan ve baskılanan – kendini asla yeterince ayırmayan ve daima çok çabuk belirlenen "sağduyu")– ona sırasında ve totaliter ve tarihsici* [historicist] *anlamdan ve onu anlamın kökeninden yakayı sıyıran totaliter ve tarihsici bir üslup şiddeti kılma, riski taşır.* (*CHM* 57)

Foucault'nun projesine yönelik ciddi bir çıkarımda bulunmaktadır ki ifadeler neredeyse Foucault'nun çalışmasını kurgusal-edebi bir metin düzeyine indirgemektedir. Deliliğin soruşturma dışında bırakılması kurgunun bütünlüğüne zeval gelmemesinden dolayıdır. Dolayısıyla bu uğrağı yerinden edip başka bir bağlama oturtmak yanlıştır:

Bence, o halde, (Descartes'ta)ki her şey hiperbolik proje dışında belirli tarihsel bütünlüğe indirgenebilir. Şimdi, bu proje Foucault tarafından anlatılan anlatıya değil, Kendisini anlatan anlatıya aittir Belirlirli bir tarihteki bir olay [event] *olarak anlatılamaz, nesneleştirilemez.* (*CHM* 57-58)

Foucault'nun yanlış yaparak başardığı şey olarak da şunu ifade eder:

"[…] V*e Foucault'nun okuması, metnin onun alıntıladığı, Cogito'dan önce gelen ve ona göre ikincil aşamasında değil; fakat Cogito'nun en yoğun anındaki anlık deneyimini doğrudan başaran uğraktan,akıl ve deliliğin henüz birbirinden ayrılmadığı, Cogito'nun bir parçasını ele almanın ne makul düzen olarak aklın bir parçası, ne de düzensiz*liğin *ve deliliğin bir parçası olarak ele almak olduğu, daha ziyade, bir kez daha, akıl ve deliliğin belirlenmesine ve ifade edilmesine izin veren kaynağı kavramak olduğu ağraktan bana güçlü ve aydınlatıcı görünüyor ."* (*CHM* 58)

Tarihsellik ve tarihsicilik tartışması çağdaş felsefenin önemle üzerinde durduğu konulardan biri olsa da, burada detayına girmeden Derrida'nın bu tartışmaya hangi boyutlarıyla katıldığını ifade etmek gerekmektedir. Derrida tarihsicilikten medet umar görünmektedir, fakat bunun nasıl yapılması gerektiğine yönelik uyarı ya da öneride bulunmayı da ihmal etmez.

Tarihsiciliğin genelde, bir felsefe tarihi olmadan imkânsız olacağına inanıyorum ve bir yandan sadece hiperbolü ya da diğer yandan yalnızca belirli tarihsel yapıları, sonlu Weltanschauungen'i *ele geçirmemizle ikincisinin imkânsız olacağına inanıyorum. Felsefeye uygun tarihsicilik, geçişte* [transition]*, hiperbol ve sonlu yapı arasındaki diyalogta, bütünlüğü ve kapalı bütünlüğü aşan aradaki, tarih ve tarihsicilik arasındaki farkta yerleşir ve kurulur; yani; Cogito ve onun burada sembolize ettiklerinin hepsinin (delilik, dengesizlik, hiperbol, vb.) daha sonra düşmek için kendilerini telaffuz ettikleri ve kendilerine güvence verdikleri, zorunlu olarak kendilerini yeniden aktif oluncaya - onların daha sonra başka bir zeval ve başka bir kriz haline de gelecek başka bir aşırılık ifadesindeki yeniden uyanışlarına- kadar unutmuş oldukları yerde ya da daha ziyade uğrakta yerleşir ve kurulur. Onun, kriz ve yeniden uyanışın bu geçici ritmine kapatılan ilk soluğundan itibaren söz yalnızca deliliği hapsetmek yoluyla söylem için alan açmaya muktedir olur.* (*CHM* 60-61)

Sözün girmiş olduğu darboğazdan yegâne çıkış yolu deliliği hapsetmek olur böylece.

3.6. Aklın Krizi

Derrida konuşmasının sonuna doğru Foucault'nun çalışmasını felsefe ve yazın dünyasında Foucault'nun bile aklına gelmeyecek bir ihtişamla sunmaktadır. Konu salt Descartesçı modernliğin ya da cogitonun ilgisinden akıl ve akılsallığa ilişkin daha geniş bir zemine taşınır. Antik Yunan'da aklın ilham perisi olan deliliğin modernlikle nasıl kaçınılması gereken bir tehdit olmaya başladığını ona karşı tutulan "nöbet" girişimiyle şöyle açıklamaktadır: *Foucault'dan bir kez daha alıntı yaparak bitireceğim. Descartes üzerine pasajdan epey sonra, üç yüz sayfa kadar sonra,* Rameau'nun Yeğeni[82] *'ni takdim ederken, Foucault pişmanca bir iç çekişle* [sigh of remorse] *şöyle yazar: "Şüphenin büyük tehlikeleriyle yüz yüze gelmesinde, Descartes deli olamayacağını fark eder –akıl-olmayanın* [unreason] *bütün güçlerinin düşüncesi etrafında nöbet tutuyor olduğunu uzunca bir zaman kabul etmiş olmasına rağmen." Bu akşam burada giriştiğimiz şey bu pişmanlığın, Foucault'nun pişmanlığının, Foucault'ya göre Descartes'ın pişmanlığının aralığına kendimizi yerleştirmektir; ve "uzunca bir zaman kabul etmiş olmasına rağmen", Cogito etrafındaki* öteki *ışığı, kara ve güç bela doğal ışığı, "akıl-olmayanın güçleri"nin nöbetini söndürmeye girişmediğimizi bildirme aralığına. Descartes'ın felsefenin aksi kökeni olan deliliğin tehditkâr güçlerini düşünüyor olarak kendisini ödüllendirmede kullandığı jeste karşı kend*imizi ödüllendirme*ye giriştik.* (*CHM* 61)

Derrida'nın aklın tehditkâr gücü olarak tanımladığı deliliğin klasik çağ öncesinde akla karşıt değil; aklı besleyen bir yan olarak işlendiğini Foucault sıklıkla ifade etmektedir. Deliliğin bu tarihselliğine yönelik saptamanın Foucault için keyfi olmadığı açıktır. Felsefe icra ederken seçilen yolu, felsefe yapmanın tek biçimi olarak sunmak bu iş icra edilirken nesnellik görüntüsü kazandırabilir; fakat böylesi bir iddia henüz onu okuyan tarafından bile kolaylıkla karşı çıkılabilir bir hal alır. Foucault'nun felsefe söylemine doğrudan dâhil olmayışının nedeni olarak böyle bir kaygıyı görmek mümkündür. Fakat Descartes'la Derrida arasında dolayım [mediation] işlevi gören Foucault medya[83] kelimesinin karşılık geldiği bütün anlamlarıyla bir yandan görme diğer yandan bakılanı manipüle etme gibi bir risk taşımaktadır. Derrida ise

---

82 Bkn., Denis Diderot, (2013), *Rameau'nun Yeğeni*, çev: Adnan Cemgil, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

83 Örn. Hegel *Tinin Fenomenolojisi'*nde aynı kelimeyi dolayım olarak kullanmaktadır.

Foucault'nun imtina ettiği tutuma daha radikal bir giriş yaparak bu tartışmadan bir felsefe yapma tarzı ortaya çıkarır. Hiperbol ve terör kavramlarını felsefe için bir araç olarak göstermekle Derrida yeni bir şey yaptığı iddiasında olmaktan ziyade felsefenin hâlihazırda böyle icra edilen bir iş olduğunu savunmaktadır. Sonuna Foucault'nun kullanmış olduğu ekonomi kavramına da bir nazire yaparak şöyle ifade eder Derrida, az önce söylediklerimizi: *Felsefeyi hiperbol-söyleme-girişimi olarak tanımlamak, felsefenin kendisinini sakinleştirdiği ve deliliği dışladığı tarihsel sözcelem yüzünden felsefenin kendisine ihanet de ettiğini (ya da düşünce olarak kendisine ihanet ettiğini– kendi deviniminin uygun ve zorunlu periyodu olan bir krize ve bir kendini unutuşa girdiğini itiraf etmektir –ve belki de felsefe bu devasa itiraftır. Yalnızca* terörd*e, ama delirmenin* itiraf edilen *teröründe felsefe yapıyorum. Şimdiki uğrağında itiraf eşzamanlı olarak, unutma ve örtüyü açmadır, koruma ve teşhirdir: ekonomi.* (*CHM* 62)

Bunca derinden dalmışken felsefi tefekküre, delirmemiş olduğundan nasıl emin olabilir düşünen? Düşünüyor ya da ifade ediyorken aklının olağan işleyişinden sürekli sapmalar yoluyla daha önce düşünülmemiş olana ulaşan kişi, bir an kendini çalışmadan çekip bir ayılma yaşayabilir. Fakat sonrasında dönüp, yapmakta olduğu işe yönelik "Bu bir delinin işi midir?" gibi bir soruya "Hayır! Bir deli böyle bir iş ortaya koyamaz." yanıtını vermek, kabul etmek gerekir ki, yeterince ikna edici değildir. Descartes'ın yaptığı gibi matematiksel önermeler ortaya koyarken ortaya koyduğu argümanlar, Descartes'ın bilgisinden ve düşüncelerinden şüphe edilemeyecek olduğu düşüncesi yaratabilir. Fakat bir düşünürün matematikte ulaştığı açık ve seçikliği, diğer iddiaları için de türetilebilir gibi sunması, söz gelimi deli olmadığına yönelik "Bir deliden farkım kalmazdı" gibi bir ifadeyle geçiştirilemez. Nasıl ki deli her zaman deli değilse, Derrida'nın daha önce üzerinde durduğu gibi, bilgin de her zaman bilgin değildir. Ve burada bir sözün hükmünün geçerliliği deli ve bilginde eşdeğer bir karşılığa ulaşır. Ortaklaşılan nokta ikisinin tam da bu anda bir kriz içine girmiş olmalarıdır: *Fakat aklın– çünkü akıl anlam-olmayan ve unutmadır– delilikten daha deli olduğu yerde, ve duyunun kaynağına daha yakın olduğu için, deliliğin akıldan daha rasyonel olduğu yerde, her ne kadar sessizlik ya da mırıltı* [murmuring] *olsa da– bu kriz daima başlar ve bitip tükenmez. Şayet bu klasik ise,* klasik çağ *anlamında değil ebedi ve asıl klasizm anlamında öyledir ve aynı zamanda beklenmedik bir anlamda tarihseldir demek yetelidir.*(*CHM* 62)

[…] Fakat Foucault'nun sözünü ettiği dizede kriz aynı zamanda karardır, krinein *anlamında, Parmenides tarafından kendi şiirinde ayrılan iki yol arasındaki seçim ve ayrım, logosun yolu ile yol-olmayan, labirent, logosun içinde kaybolduğu palintrope arasındaki, anlamın yolu ile anlam-olmayanın yolu arasındaki; Varlık ile Varlık-olmayan arasındaki*[84]*. Bir ayrım ki temelinde ondan sonra istilasının zorunlu şiddetiyle logos, kendinden delilik olarak ayrılır, kendinden sürgün edilir, kendi kökenini ve olanağını unutur. Zikredilen şey kriz olarak sonlu olanaklılık değil midir? Kriz bilinci ve onu unutuş arasındaki belirli bir özdeşlik değil midir? Olumsuzluğu düşünmek ve olumsuzluğa indirgemenin özdeşliği değil midir?* (*CHM* 62-63)

Aklın krizi Descartes'ın kendini kurtarmak adına kendini değil cogitoyu sürüklediği krizdir. Deliliği kendinden ya da kendini delilikten uzağa atmakla cogitoyu delilikten büsbütün kurtarabilmiş değildir. Bu kriz bir başladı mı bir daha sona ermeyecektir. Bir düşünür için kendini çalışmalarda yansıtacaktır. Durup dinlenmeden ondan kaçmak için çalışma derinleştikçe bu krizin kendisi de derine inecektir. Geri dönüp inzivaya çekildiği zaman bile ondan kendini en uzağa atmak, yenilgiyi kabul etmek gibi bir anlamla peşini bırakmayacaktır. Bu kriz bir dönem düşünürün iyilik meleği olan daimona verilen hasarın sonucu olarak bir hayalet gibi düşüncenin etrafında sürekli dolanacaktır: *Aklın krizi, sonunda, akla erişir ve akla saldırır. Çünkü Michel Foucault'nun bize düşünmeyi öğrettiği şey aklın, dünyanın delilik krizleri olarak adlandırdığı şey ile tuhaf karmaşıklık içinde krizleri olduğudur.* (*CHM* 63)

---

[84] "But the crisis is also decision, the caesura of which Foucault speaks, in the sense of *krinein*, the choice and division between two ways seperated by Parmenides in his poem, the way of logos and the non-way, the labyrinth, *the palintrope* in which logos is lost; the way of meaning and the way of non-meaning; of Being and of non-Being"

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
FOUCAULT'NUN HEDEFİNDEKİ DERRİDA

Foucault'nun Derrida'ya yanıtı sert olur. Konuyla ilgili iki ayrı makale kaleme alır. Bunlardan biri *Paideia* dergisinin 11. sayısında 1 Şubat 1972'de "Résponse å Derrida" başlığıyla yayımlanan "Derrida'ya Cevap[85]" [DC]; diğeri "Gövdem, bu kâğıt, bu ateş[86]" makaleleridir. Biz de bu sırayı izleyerek Foucault'nun değerlendirmelerini analiz etmeye çalışacağız bu bölümde.

Derrida'nın yaptığına benzer nezaketle bir giriş yapmaktadır Foucault: *Derrida'nın analizi hiç kuşkusuz felsefi derinliği ve yaptığı okumanın titizliğiyle dikkate değer.* (*DC* 31) Bunu dedikten sonra "buna cevap vermiyorum" ifadelerini kullanmayı gerekli görür. Ardından, metnin nasıl bir tandansta olacağının ipucunu daha fazla vakit geçirmeden şöyle verir: *Hiç kuşkusuz çok dışsal gibi gelecek ve* Deliliğin Tarihi *ile onun devamını oluşturan metinler, Fransa'da uygulandığı ve öğretildiği şekliyle felsefe dışı oldukları ölçüde de dışsal kalacak saptamalar.* Bir yandan çalışmasını salt felsefi bir kaygıdan hareketle yazılmadığını ifade etmek diğer yandansa Fransa'daki felsefe anlayışına bir eleştiri yapmak maksadıyla bu uyarıyı yaptıktan sonra Derrida'nın kendi metnine nasıl bir ilgiyle yaklaştığını analiz eder. Foucault'nun bu çalışmada Fransa'daki felsefe tarzıyla Derrida'nınki arasında bir bütünlük kurarak çalışmasını savunduğu gözle görülür bir olgudur. Eleştirilerinin temelinde felsefenin yaşamsal ve dolayısıyla asli olandan gittikçe uzaklaştığı yatmaktadır. Kurulan bu ilişki üzerinden içkin ve aşkın ya da dışsal olanın ne olduğu vurgu kazanmaktadır. Buna rağmen kendi çalışmasının felsefe-dışı olmasına karşın felsefenin ilgisiz kalamamasını ve bunun ortaya çıkardığı ironik durumu şöyle özetlemektedir: "Felsefe, kendisine dışsal olan şeyi, safdil muhatap türleri üzerinden böyle temsil etmiştir. Peki ama saflık nerede?"

4.1. Foucault'nun Gözünde Derrida'nın Foucault Okuması: "Derrida'ya Cevap"

Foucault Derrida'yı, *Deliliğin Tarihi*'ni doğrudan felsefi gönderide bulunduğu kısmını oluşturan üç sayfadan ibaret değerlendiriyor oluşundan dolayı haksız ve hatalı

---

85 M. Foucault, "Derrida'ya Cevap". Ferda Keskin (Ed.), çev: Işık Ergüden, *Büyük Kapatılma* İstanbul: Ayrıntı. 2005. Bundan sonra *DC* kısaltmasıyla anılacaktır.

86 M. Foucault, "Gövdem, bu kâğıt, bu ateş" Ferda Keskin (Ed), çev: Işık Ergüden, *Büyük Kapatılma*. İstanbul: Ayrıntı.2005. Bundan sonra *GKA* kısaltmasıyla anılacaktır.

görmektedir. Ve hatta kendi okumasını bilerek çarpıttığını iddia etmektedir. Buna gerekçe olarak da şunları ifade etmektedir: *Metnimin bu üç sayfasının kendileriyle birlikte diğer altı yüz elli sayfayı da götürdüğünü gösterebilmek için, kitabımın tarihsel içeriği, yönelimleri, kavramları, (kesinlikle fazlasıyla eleştirilebilir olan) varsayımları hakkında tek kelime etmeden bütününü eleştirebilmek için, bana öyle geliyor ki, Derrida kendi Descartes okumasını ve de benim metnimden yaptığı okumayı çarpıtmaya yöneldi.* (*DC* 35) Foucault'da bütünlük, tümellik ve evrensellik gibi kategorilerin problematik işlendiği bilinse de bu bundan herhangi bir ifadenin ve düşüncenin kendi içinde bütünlük taşımaktan uzak olduğu gibi bir anlamın çıkarılabileceği anlamına gelmez. Bir eser kendini bütünü açıklama iddiası taşıyor olmaktan uzak olarak ifade etse de bu, bu eserin bütünlükten yalıtık olarak değerlendirilebileceği anlamına gelmez. Dolayısıyla bütünlükten anlamamız gereken Foucault söz konusu olduğunda anlam genişlemesine uğramaktadır. Foucault da Derrida'nın *Deliliğin Tarihi*'ne yönelirken indirgemeci bir yaklaşım sergilemesinden dolayı böyle sert böyle usturuplu bir dil takınmaktadır. Çalışmasına yönelen bu duygudan ve pratik alanın dayattıklarından dolayı öfkeden yoksun, steril ve ahkam kesen olarak gördüğü dil karşısında tepkisine hakim olmak istemez .İşin duygusal, kişisel ve dönemsel yanını bir yana bırakıp; akademik icranın gerektirdiği biçime geri dönecek olursak: Foucault Derrida'nın *Deliliğin Tarihi*'nde üç temel nosyon üzerinden ilerlediğini fark eder. Bunlar kuşkusuz Foucault'ya göre Derrida'nın bu çalışmada zayıf gördüğü alanlara işaret eder. Bu yüzden de, ardından, Foucault bu kısımları tekrar besleyecek bir girişimde bulunur.

Öncelikle Derrida'nın onun varsayımlarının yeterince temellendirilebilir bulmadığı görüşü üzerinde durur Foucault. Bu varsayımların meşruluğu kendini felsefe tarihinde edinmiş olduğu yer değil, bu spesifik çalışmanın kendini inşa ettiği yer üzerinden kurabilir ancak. Bundan önce Derrida'nın varsayımına yönelmek gerekir, Foucault şöyle sıralar:

> *Hayran olunacak dürüstlüğüyle girişimindeki paradoksu kendisi de kabul etmektedir. Fakat kuşkusuz onu aşacağını düşünmektedir, çünkü özünde üç postulatı kabul eder.*
>
> 1) *Önce, her bilginin, daha geniş olarak her rasyonel söylemin, felsefeyle temel bir ilişki taşıdığını ve bu rasyonalitenin veya bu bilginin bu*

> *ilişkiyle temellendiğini varsayar. Bir söylemin örtük felsefesini ortaya çıkarmak, çelişkilerini, sınırlarını veya safdilliğini dile getirmek,* a fortiori *ve en kısa yoldan orada söylenmiş olan şeyin eleştirisini yapmaktır. Sonuç olarak, eğer felsefeyle taşıdığı temellendirici ilişkide bir eksiklik ortaya çıkarılabilirse bir kitabın altı yüz elli sayfasını tartışmak gereksizdir, o kitapta kullanılan tarihsel malzemeyi analiz etmek gereksizdir, bu malzemenin seçimini, dağıtımını ve yorumunu eleştirmek gereksizdir*. (*DC* 32)

Burada Derrida'nın bilgiden anladığıyla rasyonel söylem arasında bir bağ kurar Foucault. Daha da ileri giderek felsefi icranın bundan ibaret olduğu düşüncesindedir. Dolayısıyla felsefenin bu yönüyle ilişkilenmeyen bir düşüncenin üzerine eğilmeye değmez olduğu görüşü ortaya çıkar. Foucault'ya göre felsefenin kendi çalışmasına bu ilgisi bu temelden hareketledir. Bu felsefenin "örtük" olması da bu nedenledir. Çünkü bu yolla bir avantaj elde edilecektir: mesele felsefi bir zemine çekilip felsefi zemindeki hareketi incelenerek bir tutarlılık sınamasına tabi olacaktır. Bu sınamanın sonucunda, kendini felsefe tarihinin dışında tutmaya büyük özen gösteren bir metin elbette ki tutarsızlıkla itham edilecektir. Foucault bu yüzden altı yüz elli sayfanın, üç sayfaya indirgenmesinin sadece felsefi bir ilgi gereği oluşturulabileceğini ifade eder. Çünkü ancak felsefeyle içerikten yoksun, kullanılan malzemenin gerçekliğinin neye tekabül ettiğini göz ardı ederek bir değerlendirme yapılabilir, Foucault'ya göre.

Tartışma olgusal bağlamından koparılacaktır ki böylece burada ifade edilenin teorik sınaması yapılabilsin. Teorik tutarlılık, pratik kaygıya derman olur mu? Foucault'nun bu soruya değil yanıt aramak, sorunun kendisiyle dâhi ilgilenmediği açıktır. Pratik alanın sorunlarını dile getirir ya da buna yönelik mücadele ederken mesele sorunun adını doğru koymak ve iyiye hizmet edecek bir mücadele hattını örgütlemeye evrilir. Bunun genellikte, evrensellikte neye tekabül edeceği ile ilgilenmek, pratik alanla arasına mesafeyi koymuş gibilerinin (tam da Descartes'ın *Meditasyonlar*da yapmaya çalıştığı gibi) işidir.

İkinci postulatta bununla ilgili bir sorundan hareket etmektedir Foucault. Bütünü gören felsefenin tikel olanı kendi içine hapsetmesi ve onun buradaki hareketinin bütünle uyumsuzluğunu yasa temelli bir aykırılıktan kaynaklı görmesi (elbette ki sorunun

kaynağı olarak yasanın kendisini görecek değildir). Foucault'ya göre bu sorun, üstelik mantık ya da akıl yürütme hatasından mütevellit de değildir:

> 1) *Tüm söylemlerin "yasa"sını bütünüyle elinde tutan bu felsefe karşısında Derrida, benzersiz "hatalar" işlendiğini varsayar: Üstelik maddi olarak gösterilebilir yanlışlara sürükleyen mantık veya akıl yürütme hataları değil; daha ziyade, Hıristiyan günahı ile Freudcu lapsus karması gibi olan hatalar* […] (*a.g.y.*)
>
> *Felsefeye karşı suç tam anlamıyla safdilliktir, her zaman yalnızca dünya düzeyinde düşünen ve onda ve ona rağmen düşüncenin yasasını bilmeyen safdillik. Felsefeye karşı hata lapsusa yakın olduğu için, onun gibi "açınlayıcı" olacaktır: Tüm bütünün çırılçıplak gözler önüne serilmesi için en ince "pürüz" yetecektir. Fakat, felsefeye karşı işlenen günah Hıristiyan günahı türünden olduğundan, selametin mümkün olmaması için bir tek ve ölümcül bir günahın olması yeterlidir. Bu nedenle Derrida, benim metnimde Descartes'la ilgili bir yanılgı gösterirse, bir yandan, on yedinci yüzyılda polis yönetmelikleri, klasik dönemde işsizlik, Pinel'in reformu ve on dokuzuncu yüzyıl psikiyatri yurtları üzerine söyleyebileceğim her şeyi bilinçdışı olarak yöneten yasayı göstermiş olacağını varsayar; ve diğer yandan, bir lapsus kadar bir günah da söz konusu olduğundan, bu yanılgının benim incelememin alanındaki kesin etkisinin ne olduğunu (tıbbi kurumlar veya teoriler hakkında yaptığım analize nasıl yansıdığı) göstermek zorunda kalmayacaktır: Tek bir günah tüm bir yaşamı tehlikeye atmaya yeter… yol açabileceği büyük ve küçük bütün hataları göstermek zorunda kalmadan.* (*DC* 32-33) Yukarıda felsefeye karşı suç, hata ve günah kavramlarının özellikle kullanılmış olduğuna dikkat etmek gerekir. Bunların sırasıyla hukuk, epistemoloji ve ahlâk/din alanlarının kavramları oldukları ilk bakışta göze çarpmaktadır. Mükemmellik, kusursuzluk ve masumiyetin yitmesi için kara bir leke yeterlidir. Böylece bir yargıyı dile getirmeye sebep olanlar arasında Foucault'nun sıraladığı gibi "on yedinci yüzyılda polis yönetmelikleri, klasik dönemde işsizlik, Pinel'in reformu ve on dokuzuncu

yüzyıl psikiyatri yurtları" değil; bu yargının felsefece doğruluğu üzerinde durmanın yolu açılmış olacaktır, Derrida gibileri için.

Tarihsel bir olayın, biricik mi yoksa belli olguların tekrarı mı olduğu epeyce tartışılmış ve görünen o ki tartışılmaya devam edecektir. Aslında bu olayın hangi yönleriyle öne çıkarıldığıyla ilgilidir. Her olayın diğeriyle benzerlik taşıdığı gibi, belli bir zaman ve mekânda gerçekleşiyor olması onları farklı/biricik kılmaktadır. Tarihi bir bilim haline getiren de onu gelecekle ilgili tekrarlanabilir bir ilke ortaya koyabilmekten uzak kılan da bununla ilgilidir. Fakat Foucault'nun gerek tarzı gerekse de üzerinde durduğu olaylar dikkate alındığında onu bunlardan sadece biriyle anlamak imkânsız bir hâl almaktadır. Foucault Derrida'yı işlediği konuyla ilgili verileri inceleyip bu verilerle çıkarımlar arasında bağlantıyı keşfetmektense çıkarımlar ile felsefi yöntem arasında ilişki kurmaya çalışmasını bir çeşit kolaya kaçmak olarak değerlendirmektedir. İşte Derrida'nın üçüncü postulatı bu yüzden sorunludur:

1) *Derrida'nın üçüncü postulatı, felsefenin her olayın ötesinde ve dışında olduğudur. Felsefeye hiçbir şey olmamakla kalmaz, aynı zamanda, olabilecek her şey de felsefe tarafından önceden görülmüş ve içerilmiştir. Felsefenin kendisi, kökensel olmanın ötesine giden ve geriye doğru gidişinde tarihsel söylemlerinden her birinde söyleyebileceği her şeyi, sonsuza dek aşan bir kökenin tekrarından başka bir şey değildir*[…] *kendisine Platoncu aşırılığı tekrarlayan Descartes'ın felsefesinin tekrarını bir kez daha tekrarlama rahat rahat yeterdi. Derrida'ya göre, on yedinci yüzyılda meydana gelen şey ancak bir "numune" (yani özdeş olanın tekrarı) veya "model" (yani kökenin tükenmeyen aşırılığı) olabilirdi: tekil olay kategorisini hiçbir biçimde tanımaz; dolayısıyla, kitabımın tümünde değilse de özünde yer tutan şeyi okumak –bir olayın analizi- Derrida'ya göre gereksizdir; ve kuşkusuz imkânsızdır.* (*DC* 33)

Foucault Türkçe'deki deyimlerden haberdar olsaydı Derrida'nın yaptığını "Pire yüzünden yorgan yakmak" olarak değerlendirebilirdi. Bu sorun sadece Derrida'nın Foucault okumasında değil, iktidarın deliliği belirlerken ortaya koyduğu ölçütle de ilgilidir. Olağan-dışı bir davranış ya da alışkanlık Klasik Çağ'da kapatılma için yeterli

görünüyorduysa, bu onların hangi suç ve günahla yargılanıyor olduklarına yanıt verir: masumiyetleri zedelenmiştir artık ve toplumun düzeni için bu risk[87] artık göze alınamaz. Hasarları aşikâr insanlarla ilişkilenmeyi, olağan olmanın tahakkümüne boyun eğmeyi seçenlerle ilişkilenmeye (Foucault'nun psikiyatri hastanelerinde çalışırken doktorlardan ziyade hastalarla diyalog ve iletişim halinde olduğu bilinmektedir) tercih etmesi de bu yüzdendir. Sadece hastaneler değil, akademik kurumlar da aynı sorunlarla sarmalanmıştır. Bunun dışında ilişkilenip, bilme etkinliğini tekeline almış akademik yapılardan büsbütün uzak durmak da sorunludur, zira entelektüel olmak bu yapıları olması gereken yöne doğru etkilemeyi gerektirmektedir. Fakat kurumsal yapıların bu tuzaklarından her dem haberdar olmak gerekir. Bu zor olsa da denenmeye değerdir: *Ben her halükârda çok uzun süre boyunca kurumların bana dayattığı şeylerden kurtulmak mümkün olduğu ölçüde, bu postulatlardan kurtulmaya çalışıyorum.* (*DC* 34) diye açıkladığı bu varsayımlar Foucault'ya göre dönemin Fransa'sındaki felsefe öğretiminin temelini oluşturur. Bu öğretim hiçbir dışsal öğeyle ilişkiye girmeden, içerikten bağımsız olarak ve biçimin analizini yapmadan evrensellik kategorisiyle değerlendirme yapan, kabul ettiği ahlak normları üzerinden iş gören ve kendini tekrarlayan (tarihselliği göz ardı eden) bir tarzda işler görünür.[88]

4.2. Meditasyonlar'a Yeniden Dalmak: "Gövdem, Bu Kâğıt, Bu Ateş"

Derrida'ya ikinci yanıtı olan "Gövdem, bu kâğıt, bu ateş" metninde Foucault biraz sonraki paragraf dışında *Deliliğin Tarihi*'nin adını hiç anmaz. *Deliliğin Tarihi* gibi bir çalışma hiç yapılmamış gibi Descartes'ın *Meditasyonlar*'da ve Derrida'nın *Cogito ve Deliliğin Tarihi*'nde adı geçen deliliği Foucault-olmayan biri olarak savunur gibidir. *Deliliğin Tarihi*'nin 56-59. *sayfalarında düş ile deliliğin kartezyen kuşkunun gelişiminde hiç de aynı statü veya role sahip olmadıklarını söyledim: Düş bulunduğum bu yerden, gördüğüm bu kâğıttan, uzattığım bu elden kuşku duymamı sağlar; fakat*

---

87 Bu risk daha önce de belirtildiği gibi sadece toplumsal düzen için değil düşünmenin yasaları için de tehdit oluşturmaktadır. Mutlağa ve genel geçere ulaşmak isteyenlerin başına bir gölge gibi üşüşecek bir muğlaklık alanı: "Derrida'nın uslamlaması dikkate değer. Derinliğiyle ve dahası belki açık yürekliliğiyle. Açıkçası, tartışmanın kozu belli: Felsefi söylemden önce veya onun dışında bir şey olabilir mi? Bunun koşulu bir dışlamada, bir reddedişte, ustalıkla sıyrılmış bir riskte ve –niçin olmasın?- bir korkuda mıdır? Derrida'nın tutkuyla reddettiği kuşku." (*GKA* 50)

88 Yeniden özetlemek gerekirse: "Bu üç postulat kayda değer ve fazlasıyla önemlidir: Fransa'da felsefe öğretiminin temel çatısını oluştururlar. Felsefe, bu postulatlar adına kendi metinlerinin sonsuz yorumu içinde ve hiçbir dışsallıkla ilişkiye girmeden kendini, her bilginin (bu bilginin içerik ve biçimlerinin analizini yapmadan) evrensel eleştirisi olarak (birinci postulat); ancak kendi ışığına gözünü açma ahlâki buyruğu olarak (ikinci postulat), kendinin sürekli yinelenmesi olarak (üçüncü postulat) sunar." (*DC* 33-34)

delilik asla bir kuşku aracı veya aleti değildir; çünkü 'ben *ki düşünürüm, deli olamam.' Demek ki bu tavrın tersine, kuşkucu geleneğin bir kuşku duyma nedeni yaptığı delilik dışlanır.* (*GKA* 48)

Düş ile delilik [89], algılarımızın bizi yanıltabildiğine iki örnek olarak işlenir *Meditasyonlar'*da. Fakat bu iki örnek algılananlardan duyulabilecek kuşku söz konusu olduğunda birbirlerinden farklılaşmaktadır. Derrida'ya göre düş deliliğe nazaran daha işlevsel bir örnek olarak iş gördüğü için deliliğin üzerinde fazla durulmamıştır. Foucault'ya göre ise bu üzerinde durmaya hacet görmeyiş, sonrasında bir yığın polisiye ve hukuk tedbirlerinin alınmasına neden olacaktır. Neredeyse, dönemin iktidarları başarabilse düş görmeyi dâhi yasaklayacaklardır. Düşleri önemseyen ve bunun etkisinde kalan insanların da patolojik vaka olarak işlendikleri de hesaba katılınca, bunun gerçekleşmesine ramak kalmıştır denebilir.

Düş ile delilik örneklerinin işlenişine geri dönecek olursak: Derrida Foucault'ya karşı yeniden Descartes'ı savunmaktadır. Foucault, Derrida'nın Descartes okumasından şunları alıntılar:

> […] *Demek ki çılgınlık varsayımı iyi bir örnek, açınlayıcı bir örnek değildir; iyi bir kuşku aracı değildir. Ve bunun en azından iki nedeni vardır:*
>
> a) *Duyusal* algı *alanın* bütününü *kapsamaz. Deli her zaman ve her şeyde yanılmaz; yeterince yanılmaz, asla deli değildir;*
> b) *Bu, pedagojik düzlemde yararsız ve şanssız bir örnektir, çünkü filozof, konuştuğu anda deli olabileceğini kabul ettiğinde onu izleme cesareti olmayan filozof-olmayanın direnişiyle karşılaşır.* (*GKA* 50, Ayrıca Bkn., *CHM* s. 48-50)

Derrida'ya Cevap'ta delilik ve düş örneğinin nasıl işlendiğine dönmemiz gerekecektir. Buradaki analizler üzerinden alternatif bir meditasyona girişmektedir Foucault. Kendi gövdesi, kâğıdı ve ateşiyle girdiği ilişki, Descartesçı olmayan ve Derrida'ya bulaşmayacak bir analiz sunacaktır. Bunu biraz da Derrida'nın neden haksız olduğunu gösterebilmek için *Derrida'ya Cevap*'ta işlemektedir. Bu metinde Foucault, Derrida'nın *Meditasyonlar*'dan iki sonuç çıkarmış olduğunu söyler. Bunlar: " 'Ama

[89] Ressam imgesi ve habis cini bir süreliğine bunun dışında tutuyoruz.

bunlar deli…' diyen Descartes değildir" ve "Her halükarda, deliliğin çılgınlıkları, daha sonra söz konusu edilen düşte içerimlenmiştir"dir. (*DC* 35) Deliliğin, *Meditasyonlar*'dan dışlandığına yönelik temel argümanlara karşı Derrida'nın öne sürdüğü bu iddialar bir yandan Descartes'ı haklılandırma, diğer yandan deliliğin düşün halihazırda içinde olduğu yönlü düşünceye karşı yönlü bir yargıyı çürütme girişimidir. Foucault buna beş maddelik bir yanıt verir. Bunları kabaca özetleyecek olursak: 1) Metni bu tepkiyle (Ama bunlar deli…) bölen bir başkasıysa, bu Descartes'ın deliliği dışladığı yönlü yargıyı güçlendirir. 2) Bir başka ses varsayımı, meditatif bir epizod olarak okunması gereken bir kısım için yararsız ve keyfi gelmektedir. 3) Düşün bunca tedbirle donanmış olan Descartes'ın başına bile gelebilecek olması, onun delilik gibi ve ondan daha fazla duyusal çılgınlık üretebilmesi, deliliğin düşten daha sağlam bir örnek ve hesaplaşılması gereken bir durum olduğuna delalet olur ki Descartes bundan kaçınır: *Düşün aşırı imgelem zenginliği, mantık ve akıl yürütme açısından, düş deneyiminin duyusal alanın tümünden kuşku duymak için, en azından delilik kadar inandırıcı olmasına neden olur; fakat, benim de başıma gelebileceği olgusu bizzat meditasyon hareketine dahil olmasını, eksiksiz, fiili bir sınama haline gelmesini sağlar, oysa ki delilik doğrudan doğruya imkânsız bir deneyimdir.* (*DC* 37) 4) Derrida'ya göre deliliği ve düşü tanımlamakta ortaklığı veren şey metnin önemli kelimesi "çılgınlık"tır. Düş görenler delilerden de daha çılgın olduklarından delilik düşün içinde doğal olarak erir […] Düşten daha az çılgın veya daha çok çılgın olsun, fark etmez, Descartes'ın örnek olarak seçtiği delilik imgeleri, düşünkinden farklı olarak, konuşmakta olan öznenin bizzat belirttiği fiiliyat sistemiyle uyumlu değildir. (*DC* 40) 5) Foucault son maddede Derrida'nın şu iki ifadesine geri döner: *Kartezyen düzenin bu noktasında çılgınlık varsayımı hiçbir ayrıcalıklı işlem görmüyor ve hiçbir özel dışlamaya tabi değilmiş gibi görünmektedir*" ve "*pedagojik düzeyde talihsiz, yararsız bir örnektir; çünkü filozof konuştuğu anda deli olabileceğini kabul ettiğinde onu izleme cesaretini bulamayan filozof-olmayanın direnişiyle karşılılaşır.* (*DC* 42) Foucault ilk ifadeyi şöyle karşılar: *Meditasyonun gidişatı, anında uygulamaya konmuş bir dizi karar olarak izlendiğinde birinci cümlenin doğruluktan uzaklığı ortaya çıkar: "önce ben saldıracağım", "asla güvenmemek temkinliliktir," "şimdi kabul edelim ki." Demek ki üç karar: Birincisi, "bütün eski inançlarımın dayandığı" ilkelerden kuşku duyulmasını içerir; ikincisi, duyularla öğrenilen şeyi içerir; üçüncüsü, düşü içerir. Oysa, üç karar varsa, dört tema*

vardır: inançların ilkeleri, duyu yoluyla edinilmiş bilgiler, delilik ve rüya. "Delilik" temasına hiçbir özel karar denk düşmez (a.*g.y.*) Delilik ve rüyanın burada benzer tema olarak işlendiği düşünülebilirdi "sed amentes sunt isti" olmasaydı. "Şimdi kabul edelim ki…" ifadesi "deliyim" ile sürmez; "onlar…" denip terk edilir. Üstelik bir daha hiç dönmemek üzere… Onların aramızda işi yok! Onların bahsini bile etmeye gerek yok. Biz zaten deli olmadığından emin olanlar olarak bu işe girişmekteyiz. Fakat giriştiğimiz bu işte yorgun düşüp uykuya dalabiliriz bazı bazı. Tanrı bizi bu yolun düşte mi yoksa uyanık olan durağında mı olduğumuzun ayrımını yapmaktan alı koymasın, gerisi kolay!

Diğer ifadeye gelinecek olursa: filozofu izlemeye cesareti olmayanın filozof-olmayanın direncini öngörmek (Foucault'nun sormadığı bir soru) ne kadar mümkündür? Bu direnç "Madem sen delisin, söylediklerinin bir kıymeti harbiyesi yoktur!" gibi bir direnç*se*, filozof-olmayan düşteki birinin söylediklerine neden güvensin, üstelik bunu düşteyken mi uyanıkken mi söylediğini bilemezken? Foucault daha hafif bir vuruş yapar burada: *Derrida'nın ikinci cümlesi zaten bu dışlamayı kabul eder gibidir, çünkü çılgınlık varsayımında "talihsiz ve yarasız bir örnek" görür. Fakat, filozofun deli olabileceğini kabul ederek, onu izlemeyi reddedenin filozof-olmayan olduğunu anında ekler. Oysa, bu bölümün hiçbir yerinde, "filozof", daha kesin olması için meditasyonda bulunan diyelim, deli olabileceğini kabul etmez, oysa ki düş gördüğünü kabul eder, hatta kabul ettiğini kendine dayatır.* (*a.g.y.*) Kendine dönüp baktığında deli-olmayan birini mi düşte-olmayan birini mi görmek isteyecektir. Şüphesiz burada uyanık olmayandan nasılsa ayılacağı bir an olacaktır ve bu deliliğe göre daha sık karşılaşmış olduğu bir olgudur. Burada mesele bunun evrensel olmasıyla ilgili olmaktan ziyade, Descartes'ın kendisinin bunu daha sık deneyimlemiş olması ve düşte olup olmadığının ayırdına nasıl varacağından ziyade, "diyelim ki düşteyim buna rağmen şüphe duyamayacağım bazı kesinlikler olmalı" kabulüne dayanmaktadır. Descartes'ın ifadesini kendisini izleyen filozof-olmayanlara göre kurduğu şüphelidir. Kendisine döndüğünde, üzerinde inceleme yaptığı nosyonların olanca halleriyle değerlendirip değerlendirmediğiyle ilgidir. Alışkanlıklarını ve hatıralarını kullanması da bu yüzdendir. "Şimdi, burada böyle algılamakta ve düşünmekteyim, fakat bir bakayım hep böyle mi kurgulamıştım?" diye sorar kendine. Ressamların örneğine geçtiğinde ise doğrudan duyulardan gelmediği halde imgelerin oluşturulabilmesinin olanağına yönelmekten kaynaklıdır. Burada kendisi olmayandan bahseder, fakat gene de kendisi-

olmayanın kendi üzerinde bıraktığı iz üzerinden ifadeye girişir. Descartes'ın, Foucault'nun da ifade etmiş olduğu gibi, meditatif bir işe girişirken kullandığı malzemesi hafızası ve onu işleyen cogitosudur. Bizim edindiklerimiz onun bu deneyimden bize aktardıklarından ibarettir. Sonrasında metne dönüp baktığında böyle bir ifade kullanmış olması dahi Derrida'yı haklı kılmaya yetmez, zira burada da kendisini bu deneyimi daha önce gerçekleştirmiş birinin tutarlılığını sınayan biri olarak konumlandırmaktadır. Bir metinle, dönüp üzerinde düzenlemeler yapan kişi aynı kişi değildir; öyle olsaydı hiçbir metin düzeltilemezdi. Descartes'ın *Meditasyon*'larda başardığı tam da kendisini ve hafızasını arasına mesafe koyarak inceleme nesnesi haline getirebilmesindendir.

4.3. Düş-Delilik; İyi-Kötü Örnek

"Derrida'ya Cevap" üzerinde bu kadar durduktan sonra "Gövdem, Bu Kâğıt, Bu Ateş" makalesine geri dönebiliriz. Bu metinin başında öncekinin sonunda ifade ettiklerimize benzer konular yer almaktadır. Tekrara düşmek olarak algılanabilecek olsa da burada konuşan iki ayrı Foucault olduğunu hesaba katmak gerekir. Bu kısmın üzerinde tekrar durmadan bu iki makalede Foucault'nun kullandığı yöntemdeki farkı görmek güç olur.

Bu bölümde Foucault Derrida'ya direncini beş başlık altında bir araya getirmektedir. Bu başlıklar: a) *Düşün Deliliğe Göre Ayrıcalıkları*, b) *Düş Deneyimi*, c) *"İyi" ve "Kötü" Örnek*, d) *Öznenin Diskalifiye Edilmesi* ve e) *Ressamların Çılgınlığı*dır. İlk dördünü, iç içe geçmişlikten ve yankılarından dolayı ayrı ayrı değerlendirmek yerine birlikte ele alacağız. Beşincisini ise daha çok yöntemsel karşı çıkışları ifade ettiği için Derrida ve Foucault arasındaki bir çeşit yöntemsel farka değineceğimiz bir sonraki bölümde işlemenin daha uygun olacağını düşünüyoruz.

Derrida'nın *Meditasyonlar*'da delilik örneğinden düş örneğine geçişi pedagojik açından daha yararlı görmesine, Foucault: *Oysa Descartes hiç de düşün 'delilikten de daha ortak, daha evrensel' olduğunu söylemez* (*GKA* 50) şeklinde karşı çıkmaktadır. Onun yerine Descartes'ı şöyle okumayı önermektedir: "*Kral oldukları konusunda sürekli güvence veren" insanları anımsatırken dinleyelim onu daha çok. Kendilerini kral sanan veya camdan bir gövdeleri olduğuna inanan bu insanların delilikleri düşten*

daha mı kesintili olurdur? (*GKA* 51) Buradaki süreklilik nosyonunun, algıların yanıltıcılığı söz konusu edildiğinde büründüğü anlam: duyumsamanın olağan seyrinin dışında seyretmesinden dolayıdır. *Bütün söylemsel analiz şunu gösterir: Deli-olmayanın saptanması (ve sınamanın reddi) uyku sınaması (ve belki de uyuduğunun saptanması) ile süreklilik içinde değildir*. (*GKA* 57) Bir sonraki ve son bölümde işleyeceğimiz yöntemsel sorunla ilgili kaygı burada dile gelmektedir.

Düşte kesintisiz olarak yanlış duyumsuyor olabiliriz; fakat düşün kendisi uyanıklıkla kesintili bir hale girmiş olmuyor mudur? Baki kalan bir düş, artık bir düş olarak kalabilir mi? Diğer yandan delinin kendini her zaman kral olarak görüyor olması onun her zaman kendini olduğu şeyden farklı olarak gördüğü anlamına da gelmez. Kral olsa da olmasa da yerine getirdiği rutinler yok mudur? Kral olarak duyumsuyor olsa da vereceği tepkiler belli belirlenimlerde kalacaktır. Fakat biz bunu yapmayıp söz konusu durumların zaten bu aşırı durumlar için geçerli olduğunu düşünelim. Ortaya nasıl bir sonuç çıkar? Foucault'ya kulak verelim yeniden: *Derrida: "Rüyaya gönderme, bizim buradaki düzenimizde, delilik varsayımının aşırılaşmış bir biçimini oluşturur."* (*GKA* 52) O kadar aşırı ki tam da Kartezyen düşüncenin sonrasında üstesinden gelmek için edinmek istediği malzemeyi sunabilecek mükemmellikte.

Bir yandan delilikten türetilerek örnek seçilen düş; diğer yandan Modern Tıp tarafından düştekilere benzetilerek anlaşılmaya çalışılan delilik halleri… Birbirlerine görelileştirilen bu iki tutum *Meditasyonlar* okumasında, söz konusu filozoflar arasında evrensellik-tekillik kategorilerinde cereyan etmektedir. Foucault meseleyi daha anlaşılır kılmak için şu dört ayrımsamaya gider:

> *Düşün kuşkusuz "evrensel" değil; fakat mütevazı bir anlamda geleneksel niteliği tarafından verilen bütün olasılıklar şimdi görülebilir.*

1) *Bu, modeli binlerce anı tarafından önerilmiş, doğrudan ulaşılabilir, mümkün bir deneyimdir.*
2) *Bu mümkün deneyim sadece meditasyon için bir tema değildir: meditasyonun içinde gerçek olarak ve fiilen, aşağıdaki sıraya göre meydana gelir: düşü düşünmek, düşü hatırlamak, düş ile uyanıklığı*

birbirinden ayırmaya çalışmak, düş görüp görmediğini bilememek, gönüllü olarak sanki düş görüyormuş gibi yapmak.

3) *Bu meditasyon egzersizi yoluyla düş düşüncesi öznenin içinde geçerlilik kazanır: Onu stupor'la çarparak değiştirir.*
4) *Fakat onu değiştirirken, onu uyanıklığın kesinliksiz bir öznesi haline getirirken meditasyon öznesi olarak devre dışı bırakmaz. 'Uyuduğu varsayılan özne'ye dönüşse bile, düşünen özne kendi kuşkusunun yolunu emin biçimde izleyebilir*. (*GKA* 54)

Derrida'nın "*Burada akılda tutulması gereken şey, bu bakış açısına göre, uyuyanla düş görenin deliden daha deli olduğudur.*" (*a.g.y.*) yönlü beyanına karşılık Foucault düş ile delilik arasındaki karşıtlığın başka türden olduğunu düşünmektedir. Bu düşüncesini temellendirmek için de *Meditasyonlar*ın iki paragrafını uzun uzun karşılaştırmaya girişecektir. Foucault'nun ayırdığı kadar yer ayırmadan şunları ifade etmek mümkün: Foucault *Meditasyonlar*'a bu tekrar dönüşünde sadece ifadeler değil; ifade tarzı, metodoloji, ifadeleri arasındaki benzerlik, karşıtlık ve geçişler üzerinde durur. Bunun için de *Meditasyon* egzersizine döner ve orada "bu egzersizin doğası, temaları, merkezi sınaması ve etkisi"ne (*GKA* 55-56) yönelir. Düş paragrafı ve delilik paragrafı olarak adlandırdığı bu kısımlarda az önce sıralanan niteliklerin bu iki olguda karşılaşılan anlam ve tutumlardaki farklılık[90] üzerinden meselenin hiç de Derrida'nın iddia etmiş olduğu gibi bir zemine kurulmamış olduğuna kanıtlar sunmaktadır.

4.4. Yöntemler Çatışması: Söylem Analizi mi, Metinsellik mi?

Foucault ve Derrida arasındaki çatışmanın son uğrağı, şayet önem sıralaması yapılacaksa belki de ilki, yöntemle ilgilidir. İlk bakışta, nesne edilen konu üzerinde yapılan çalışmanın yöntemindeki farklılığın sonuç için bir farklılık yaratmaması

---

[90] Bu farkı şurada daha net görmek mümkündür: Delilik paragrafı: "Ama bunlar deli" (üçüncü çoğul şahıs, onlar, ötekiler, *isti*); "kendime onları örnek alırsam ben de onlar kadar çılgın olurum": Sadece sınamayı denemek, tüm bu tatları taklit etmeyi istemek ve delilerle, deliler gibi, deli olmak bir delilik olurdu (şart kipine dikkat!). Beni deli olduğuma ikna edecek olan şey delileri taklit etmek değildir (tıpkı biraz önce düş düşüncesinin beni belki uyuduğuma ikna etmesi gibi); çılgınlık olan sadece onları taklit etme projesidir. Çılgınlık sınamadan geçme düşüncesinin kendisiyle ilişkilidir; işte bu yüzden eksiktir, sadece bir ayrım saptaması onun yerine geçmiştir. (*GKA* 56)
Düş paragrafı: "Bunlar *deli*" cümlesine tam olarak "*Ben* şaşkınım" (*obstupescere*: farkın çığlığına ayrımsızlığın şaşkınlığı cevap verir) cevap verir; ve "eğer.. kadar çılgın olurdum" cümlesine "şaşkınlığım öyle ki, beni neredeyse uyuduğuma ikna edecek" cümlesi cevap verir. Fiili olarak denenen sınama öyle iyi "yapılmıştır" (haber kipinin şimdiki zamanına dikkat!) ki, işte ben kendi uyanıklığımın kesinsizliği içindeyimdir. Ve meditasyonuma devam etme kararını bu kesinsizlik içinde veririm. (*a.g.y.*)

beklenir. Fakat konu pratik felsefenin alanına dâhil olmuşsa yöntem hangi sonuç edinilmek isteniyorsa ona göre seçilmektedir. Foucault'nun söylem analizi, toplumsal bir olguyla araştırmacı arasına dolanmış bütün iktidar yapılarını görmeyi ve ifşa etmeyi gerektirir. Diğer yandan, Derrida'nın olguları metin düzeyine getirip metin analizi yöntemiyle çözümleme gayreti, konunun sanki iktidar örüntülerinden bağımsızmış gibi algılanmasına yol açar: Foucault için Derridacı risk; Derrida içinse Foucaultcu hata biraz da bu yaklaşımsal faktan ötürüdür.

Bu soruna bir giriş olarak okuyacağımız "Ressamların Çılgınlığı" alt başlığını daha önce de ifade etmiş olduğumuz üzere Foucault'nun Derrida'ya yöntemsel karşı çıkışı olarak değerlendireceğiz. Ressam örneğini gene, Descartes, dış dünyada algıladıklarımızla imgelemde yer alanlar arasında uyumsuzluğa dikkat çekmek üzere kullanmıştır. Foucault Derrida'ya bu konuda şöyle bir itirazda bulunmaktadır: […] *Derrida ısrar edebilir ve deliliğin ressamların imgelemine karışmış olarak hâlâ kuşku hareketinde bulunduğunu öne sürebilir. Ressamların imgelemini tanımlamak için kullanılan şu "çılgın" kelimesinin belirttiği gibi deliliğin mevcudiyeti açıktır: "Belki imgelemleri asla bir benzerini görmediğimiz yepyeni bir şey yaratacak kadar çılgındır… ama kuşkusuz, en azından, yarattıkları bu şeyin renkleri gerçeğe uygun olmalıdır." "İmgelemleri …kadar çılgındır" ifadesindeki tekilliği Derrida mükemmel bir şekilde hissetmiştir.* (*GKA* 61) Resim yaparken ressamın kullandığı imgelerin dış dünyada oldukları halde duyumsanan öğelerden oluşmadığını, diğer bir deyişle, dış dünyada olmadığı hâlde ressamların zihinlerinde imgelemleri oluşan bu öğeler bize düşüncedeki her şeyin ortak duyudan gelmediğine yönelik bir işaret olarak alımlanabilir. Oysa ressam bunu yaparken bile, hepimizde ortak olan renkleri ve biçimsellikleri kullanmak durumundadır. Ressamın, deliye yaklaştığı tam bu anda onu deliden farklı kılan herkeste ortak olarak alımlanabilecek bu imgelemi yaratabilme kabiliyetidir. Ne kadar çılgın olursa olsun, resimle yarattığı şeylerin renklerinin gerçeğe uygun olması gerekmektedir.

Delilik ve düşün birbirlerine karşıt olarak ortaya konduğu iddiasında bulunan Derrida'ya Foucault bu konuda da karşı çıkmaktadır. Bu farklılıkları gözle görülebilir hâle getirmek için Foucault, Meditasyonlar'da bu iki olgunun geçtiği yerlerdeki farklı işlenişlerine dikkat kesilir. Ulaştığı sonuç şudur: Bu farklılıklar kullanılan kelimelerde,

seçilen temada, paragrafların dizilişindeki metinsel farklılıklar ve olayların sıralanışındaki farklılıklardır. Foucault bunlar arasında dikkatleri daha çok olay-edim-etki düzeyindeki farklılıklara çeker:

> *Fakat özellikle meditasyonda meydana gelen şey düzeyindeki, meditasyonda birbiri ardına gelen* olaylar *düzeyindeki farklılıklar: meditasyonu yapan özne tarafından gerçekleştirilen* edimler *(karşılaştırma/anımsama) meditasyonu yapan öznede yaratılan* etkiler */bir farklılığın ani ve doğrudan algılanması/bir farksızlığın şaşkınlık-donma-deneyimi) meditasyonu yapan öznenin kalifikasyonu (*demens *ise geçersizlik;* dormiens *ise geçerlilik).* (a.*g.y.*)

*Meditasyonlar*ı olaylar dizisinin bir vakanüvisi olarak okumak Foucault'nun bize sunduğu özgün okumanın bir yanını oluşturmaktadır. "*Benim amacım eylem değil, bilgi*" [91] demiş olsa da bir filozofun o sırada eylem hâlinde olduğunun hesaba katmış olmasından dolayı. Filozofa etki eden etmenleri değerlendirirken filozofun seçmiş olduğu sınırlara boyun eğmeyecek bir okuma tarzının edinebileceklerini oluşturur bu farklılıklar. Meditasyonu yapan öznenin başına gelenlerin, kendisine yönelmektedir burada bahsini ettiğimiz -*Meditasyon* isimli bir çalışmayı kaleme almadan önceki özne. Ve bu özne kendi varsayımlarını bir evrensellik ilişkisi içinde değerlendirdiği için onun başına gelenleri herkesin başına gelen olarak da okumak böylece mümkün olmaktadır.

Dolayısıyla öznenin edimleri, başına gelenleri, etkilenimleri deliliği dışlayan ve delilikten kaçarken düşe sığınan bu iki paragrafta; iki farklı anda iki farklı veçheye bürünmektedir. Foucault bununla da kalmayıp bu farklılıklar arasında da bir hiyerarşi kurar ve Derrida'ya en sert darbelerinden birini indirir:

> *Açıkça görülmektedir: bu sonuncu farklılıklar bütünü tüm diğerlerine hükmeder; metin anlamsal örgütlenmesinden ziyade meditasyonun söylemsel pratiğinin beraberinde taşıdığı olaylar dizisine (edimler, etkiler, nitelemeler) gönderme yapar: söylemsel pratiğin kendisinde öznenin değişimleri söz konusudur. Ve, Derrida kadar dikkate değer şekilde titiz bir okur eğer bu kadar sözcüksel, tematik veya metinsel farklılığı atlamışsa; bunun, bu farklılıkların ilkesini, yani*

---

[91] Descartes, *Meditasyonlar*.

> *"söylemsel farklılıklar"ı oluşturan farklılıkları bilmemekten olduğunu sanıyorum*. (*GKA* 62)

Foucault'nun Derrida'nın kendi yöntemiyle ona verdiği bu cevapta, farkı görmek için sadece filozofun farktan bahsetmesini beklemek gereksizdir, üstelik sonrasında "fark" mefhumuna bu kadar ciddiyetle eğilecek bir filozof (Derrida) için bu fark sınamasının yazarın ortaya koyduğundan ibaret değerlendirmemek gerektiği ayrıca belirginlik kazanmaktadır. "Söylemsel farklılıklar" Foucault'nun tespit ederken şaşırmayıp da bunu fark etmeyene şaşırmak gibi bir tepkisine yol açmıştır.

Meditasyon söz konusu edildiğinde, meditasyon sırasında, öznenin değişmezmiş gibi kaldığı algısıdır aradaki bu farkı görmeye engel olan. Foucault kelimeye (ve burada etkinliğin kendisinin kapladığı diğer anlamlara) geri gönderir ve şunu belirtir: "*Meditasyonlar" başlığını da akılda tutmak gerekir. Hangisi olursa olsun bütün söylemler, söylemsel olaylar olarak her biri kendi yerlerinde ve kendi zamanlarında meydana gelmiş sözceler toplamından oluşur*. (*a.g.y.*) Meditasyon sırasında öznenin dönüşümlerini bir de şu şekilde açıklar: *Meditasyonda, özne kendi hareketi tarafından hiç durmadan değiştirilir; söylemi, içine öznenin dahil olduğu etkiler yaratır; özneyi risklere maruz bırakır, onu sınamalardan veya kışkırtmalardan geçirir, onda durumlar yaratır, ve ona başlangıç anında asla taşımadığı bir statü veya bir kalifikasyon verir. Kısacası, meditasyon meydana gelen söylemsel olayların etkisiyle hareketli ve değişebilir bir özneyi içerir.* (*GKA* 63) Özne meditasyondan önceki hâliyle aynı kalacaksa meditasyona ne gerek vardı? Ardından hem teorik hem de pratik alana yönelik değişimi öngören "*kanıtlayıcı meditasyonlar*"da *"biçimsel olarak bağlı önermeler"in "kendileri geliştikleri ölçüde özneyi de değiştirdiğini"* (*a.g.y.*) ifade eder.

Kendisine karşı çıkmak adına Descartes'ı savunur görünen Derrida'yı, Foucault, bu metninde neredeyse kartezyen addedecektir. Derrida'nın belirlemeci olduğu için kartezyen anlamdaki bu dışlamanın dışlanması gerektiği vurgusunu yapar. Derrida'nın bunu gerçekleştirebilmesi için şu üç işlemi yapması gerektiğini ifade eder: *Metnin bütün görünür düzenine karşı, deliliğe özgü kuşku gücünün a fortiori olarak düşte içerildiğini olumlamak; (her şeye rağmen deliliğin söz konusu olduğunu hesaba katmış olmak için) deliliği dışlayanın kendi hesabını ve bir itirazın diyagonaline göre bir başkası olduğunu hayal etmek; nihayet, safdil kabalığını ortaya sererek, bu dışlamanın elinden tüm felsefi*

statüsünü almak. (*GKA* 70) Kartezyen dışlamayı dışlamak için, dışlar göründüğünü içerme hâline getirmek icap etmektedir. Bunu yapabilmek için söylemin bir karşı çıkış anlamı içerdiğini belirtmek gerekmektedir. Böylece dışlama felsefe-öncesi saflığa gönderilebilecektir. Foucault Derrida'nın deliliği hiçe indirgemek için bu kadar işle cebelleşmesi gerektiğini ifade eder. Sonuç olarak Derrida'nın şunu başardığını savunur: *Metnin farklılıklarının düşmesi ve bunu ikame eden bir sesin keşfi kartezyen dışlamayı ikinci bir düzeye götürür; felsefi söylemin deliliği dışlaması nihayet dışlanmış olur.* (*GKA* 70)

Foucault'nun Descartes'tan çıkardığı bu delilik yorumu bu kadar ilgisizse, Descartes Foucault'nun anladığı gibi delilikle bir ilişkiye hiç girmemişse, bu ilgi nedendir? Foucault biraz da buna içerler. Bir yandan metnine bu şekilde yaklaşan Derridacı ilgiye bir anlam verememekte, diğer yandansa bu ilginin tarzına karşı çıkmaktadır. "Geleneğin sürdürülmesinin peşinde" kendi metnine saldıran bir "*iz felsefesi"* bir olayınki olarak gördüğü bu analize nasıl duyarlı olabilir diye sorar. (*DC* 46-47) *Deliliğin Tarihi* çalışmasının felsefeden uzak oluşuna, felsefenin içinden konuşma kaygısındaki birinin ilgisi gerçekten de dikkate değer bir o kadar anlaşılması güçtür. Foucault Derrida üzerinden dönemin felsefe anlayışına şu şekilde yüklenmektedir: *Felsefenin içinde kalmayı kafasına bu kadar takan bir felsefe bu dışsal olayı, bu sınır olayı, filozof olma ve hakikate ulaşma kararlılığının deliliği dışladığı bu ilk bölmeyi nasıl kabul edebilir? Köken ve tekrar niteliği altında yer alan bir felsefe olayın tekilliğini nasıl düşünebilir? (Derrida'nın yazısında "ben" şahıs zamiri herhangi bir kimsenin tekrarlamasına imkân tanısa da) Fiilen meydana gelmiş olaya nasıl bir statü ve yer verebilir; gözlerini kâğıda dikmiş, ateşin yanında oturan bir adamın, gözleri kâğıda dikili, ateşin yakınında oturmakta olduğunu düşünde görmekte olan uyuyan bir adam olduğunu düşünde görmesi riskini kabul ettiren, fakat ateşin yakınında oturmuş, okuyan veya yazan biri olduğunu hayal etmekte olan bir deli olduğunu ciddi olarak hayal etme riskini reddettiren bu olaya hangi statü ve yeri verebilir?* (*DC* 46-47)

Bu ilgiyi anlamasa da çalışmasına yönelik eleştirilerin bir ortak noktada birleşebileceği kanaatindeki Foucault, bunu elbette ki niyette ve yöntemde bir sorun olarak görür: *En azından bir konuda tamamen hemfikirim: Klasik yorumcular, Derrida'dan önce ve onun gibi, Descartes'ın bu bölümünü dikkatsizlik sonucu silmiş*

değillerdir. Bu sistem sonucu olmuştur. Günümüzde en kararlı temsilcisi Derrida olan bir sistem: Söylemsel pratiklerin metinsel izlere indirgenmesi; bir okuma için sadece işaretleri kalsın diye metinde meydana gelen olayların düşmesi; öznenin söylemlerde içerimleme kipliklerini analiz etmemek için metinler ardındaki seslerin icadı; söylemsel pratikleri gerçekleştirdikleri dönüşüm alanında yerinden etmemek için kökensel olanın metinde söylenmiş ve söylenmemiş olarak tahsis edilmesi.[92] Burada Foucault sadece kendi çalışmasında burayı sandığı kadar Descartes'ın önemsemediği yönlü eleştiriye değil; Descartes'ın *Meditasyonlar*'daki bu vurgusunun ona gelinceye değin gözden kaçmış olmasına da tepki gösterir. Çünkü böylesi bir okuma hali hazırda Descartes'ın öngörmüş olduğu okur tipini gerektirir. Bunların herkeste ortak olduğu düşüncesi, söylenenin doğru olması durumunda buradan edinilen bilginin nasıl uygulamaya geçeceği kısmına götürür okuru. Bu acelecilik ya da kolaya kaçma ardından Descartes'ı eleştirmek adına bile olsa onun gerçekten doğru anlaşılmış olduğu yargısını güçlendirir. Fakat orada deliliğe yer açan ifadelerin, bir deli için ne ifade edeceği daha da öteye giderek felsefe tarihi boyunca öylesine söylenmiş gibi duran ifadelerin toplumsal yapı tarafından dışlanmış ve öteye itilmişler için nasıl bir anlam taşıyacağı felsefece bağlam dışı değerlendirilebilir; fakat yaşamın ta içinde can yakan bir mevzu olmaya devam eder. Yaşama temas eden, yaşamsal olma iddiasındaki bir düşüncenin kaçınamayacağı bu nosyonlar, şüpheyi kesin bilgiyi kurmakta kullanan filozoftan bile şüphe edilmesini gerektirir. Yaşamsal karşılığı böyle kurulan düşünme biçiminin diğer taraftan düşünsel de hatalar barındırdığını ifade eder Foucault:

Bunun bir metafizik, metafiziğin kendisi *ya da metafiziğin söylemsel pratiklerin bu metinselleştirmesinde gizlenen kapanışı olduğunu söylemiyorum. Çok daha öteye gidiyorum: Bunun, çok görünür biçimde tezahür eden, tarihsel olarak çok belirli küçük bir pedagoji olduğunu söylüyorum. Metnin dışında hiçbir şey olmadığını; fakat metnin içinde, satır aralarında, boşluklarında ve söylemediklerinde kökenin yerinin hüküm sürdüğünü; dolayısıyla, "varlığın anlamını" buradan başka yerde aramaya gitmek*

[92] Paragrafın alternatif çevirisi: "En azından tek bir şey konusunda ikna oldum: Bu hiç de, Derrida ve ondan önceki klasik yorumcuların Descartes'tan yapılan bu alıntıyı silme özensizliklerinin bir sonucu değildir; sistem yüzündendir. Derrida'nın sonsuz ihtişamıyla bugün en kararlı temsilcisi olduğu sistem: Düşünsel pratiklerin metinsel izlere indirgenmesi; yalnızca sembollerden ibaret olan bir okumayı hedefleyerek vuku bulan olayların atlanması; öznenin söylemler içine dâhil olma biçimlerini analiz etmekten kaçınmak için metnin gerisinde fikir arayışları; söylemsel pratikleri, gerçekleştikleri dönüşümlerin alanına yeniden yerleştirmemek için öze ilişkin olanın söylenmiş ve söylenmemiş şeklinde metne tahsis edilmesi(*MF* 148)."

gerekmediğini, bu anlamın kesin kelimelerde değil, karalama gibi kelimelerde, onların şifre anahtarında *söylendiğini öğrenciye öğreten pedagoji. Tersine, metni sonsuza dek yeniden söylemeyi sağlayan bu sınırsız hükümranlığı ustaların sesine veren pedagoji*. (*GKA* 74)

Metafizikten Foucault'nun burada neyi kast ettiği üzerinde durmak gerekir. Yaşamsallığın bağrından koptuğu iddiasında olup, artık yaşamsallıkla herhangi bir bağı kalmayan; sadece akademik camia tarafından yeniden pişirilip durulan meselelerdir. Başta bir soruna çözüm olarak ortaya konan teorinin; zaman içinde yeni sorunların, yeni fenomenlerin ortaya çıkmasıyla güncelliğini yitirdiği halde, söz konusu filozofun felsefi düşünün gücünün mevcut sorunlara gözleri kapaması gibi bir etkidir burada söz konusu edilen. Adalet, iyi, hakkaniyet gibi olgular zaman içinde, iktidarın baskı kurduğu alanlar değiştiği halde hâlâ aynı eksende değerlendirilmektedir. Kant'ın kilisenin baskıcı tutumu karşısında ifade ettiklerinin, kilise gibi bir tahakküm unsuru kalmadığı hâlde örneklenmeye devam ediliyorsa; Frankfurt okulunun neredeyse sadece holokosta karşı ve ona rağmen ortaya koydukları teorinin günümüzdeki soykırımları görmezden gelmeye neden olması, sadece akademik rahatlıkla ilişkilendirilebilir: üzerinde halihazırda çalışılmış bir konu hiç el değmemişe göre daha az risk taşır. Foucault'nun çalışmasına da tümellikle kafasını bu kadar yormuş camia tarafından salt önemsizleştirmek üzerine ilgi duyulmuştur. Foucault'nun tarihsel verilerden koparıp çıkardıklarının günümüz siyasal yaşamında nasıl bir etki uyandırdığına kafa yormak yerine bunun felsefe tarihi boyunca ortaya konmuş varsayımlar karşısında nasıl da cılız kaldığını ifade etmenin bir iyiye (pratikte olup bitenlere yönelik olması gerektiği yönünde bir mücadeleye girmek) hizmet ettiği kuşku götürürdür. Teorik olarak doğruluğunun sınanması böyle bir anlama gelmektedir. Foucault'nun bu konuda tutarlı olmaktan yana değil pratik meselenin çözüme ulaşmasından yana kaygılı olduğunu ifade etmek gerekir. Buna Tülin Bumin'in Hanna Arendt'e atfıyla bir cevap vermek gerekir: "*Bu dünyadan ayrılırken, ardında daha iyi bir dünya bırakmayı, iyi biri olmuş olmaya tercih ederim." Arendt, Machiavelli'nin bu cümlesiyle, yalnızca politikanın*

otonomisine değil, aynı zamanda onun insanı yücelten eylem olduğuna dikkatimizi çekiyor. [93]

Peki ama safdillik nerede? diye sormuştu Foucault. İçinde bulunduğu ve dünyaya seslendiği iddiasındaki Fransız atmosferinin nefes boğuculuğunu hissederken. Sonrasında kendine gazeteci [94] olma vasfını yükleyecektir bu kadar kirletilmiş bir dünyada.

Demek ki, Derrida'ya göre, metnin başında, köyün delileriyle akın eden köylünün küçük güldürüsüne pek önem vermemek gerekirdi: yaptıkları bütün şamataya rağmen delilik sorununu ortaya atmayı asla başaramazlardı. Buna karşılık, Akıl-dışının bütün tehditleri kötü cinin, aksi takdirde endişe verici ve karanlık biçimleri altında etkili olurlardı. Ayrıca, delilerin en kötü çılgınlıklarına düş tarafından sahip çıkılması, metnin başında, kolay bir zafer olurdu; buna karşılık, büyük kötü cin şaşkınlığından sonra, deliliğin ve aklın belirlenimlerinin radikal değilmiş gibi görünmesi için *cogito*'dan (ve "olanlığın bütününün" üzerindeki aşırılığının) daha azı yeterli olmazdı. Evrensel yanıltıcının ve "düşünüyorum"un gösterişli tiyatrosu hâlâ çılgının ve uyuyanın doğal hikâyesini tekrarlar: fakat bu kez felsefi radikallik içinde. (*GKA* 71)

---

93 Tülin BUMİN, Sunuş Metni, André Comte-Sponville, *Büyük Erdemler Risalesi,* (1995), çev: Işık Ergüden, İletişim yay, İstanbul 2012. s. 14.

94 "Beni ilgilendiren şey güncellik, çevremizde olup bitenler, bizim ne olduğumuz, dünyada olanlar olduğu ölçüde kendimi gazeteci olarak görüyorum. Felsefenin, Nietzscehe'ye kadar, varlık nedeni ebediyetti. İlk filozof-gazeteci Nietzsche oldu. O, bugünü felsefenin alanına dahil etti. Ondan önce filozofun bildiği zaman ve ebediyetti. Fakat Nietzsce'de kafasını güncelliğe takmıştı. Geleceği yapanın biz olduğumuzu sanıyorum. Gelecek, meydana gelen şeye tepki verme tarzımızdır, bir hareketi, bir şüpheyi hakikate dönüştürme tarzımızdır. Kendi geleceğimizin efendisi olmak istiyorsak, esas olarak, bugün sorusunu ortaya atmamız gerekir. Bu nedenle, bana göre, felsefe radikal bir gazetecilik türüdür." (M. Foucault, "Dünya Büyük Bir Tımarhanedir", *Büyük Kapatılma,* çev: Işık Ergüden, Ayrıntı, İstanbul 2005. s. 131)

SONUÇ

Foucualt ve Derrida arasındaki tartışmaya eğildiğimiz bu çalışmada, genel tekrardan öteye pek geçemedik. Her biri kendi başına ayrı kavramsallaştırma ve yönteme sahip düşünürleri takip etmek bile bazen başlı başına bir iş olmaktadır. Çağdaş Felsefe'nin hem ilgi hem de yöntem gereği bir çeşit zenginliği de ifade eden dallanıp budaklanması olgusu, bir yandan felsefenin alanını genişletmekte diğer yandansa klasik bir felsefe tarihinden hareketle izlenmesi zor olmaktadır. Buna rağmen çalışmaların felsefe zemininden uzak olduğu gibi bir yargıya da ulaşmamak gerekir.

Bir filozofu nasıl okumalı? Söylediklerinin kendi içinde bulunduğu zamansallıktan bağımsız olamayacağını bilirken, düşüncelerinin zamansız-evrensel bir karşılığı olduğunu düşünmek ne kadar mümkündür? Zaman ki insanın hiç de öngöremeyeceklerini sunabilirken... İçinde bulunduğumuz anın ve sorunsallarının baki kalıp kalmayacağını ne kadar bilebiliriz? Bunu bilsek bile sonunun gelmesini beklemek kendini insanlık bütünü için feda etmiş biri için ne kadar etiktir? Bir de bugün söylediklerimizin yarın ne anlama gelebileceğini öngöremiyorken? Susmalı mıyız söyleyeceklerimizin kastımızdan çok öte anlamlar taşıyabileceği ihtimali var diye? Kendimizden öncekileri nasıl okumalıyız ki bizden sonrakilerin bizi nasıl okumaları gerektiğine yönelik bir ifadede bulunabilelim? Ya da buna hakkımız var mı? Zamanın içindeyken zamanda nasıl konumlanabileceğimize tek başına biz karar verebilir miyiz? Sorular yeni değil. Var oluşumuzun, Varlığımızın tümüyle kuşatıldığı zamana yönelik ucuz ve erken yargılarda bulunmak bizi ya komik bir duruma düşürecektir ya da tekrara düşmekten kaçınamayacağız. Komik duruma düşer miyiz bilemeyiz (ki keşke her durumumuz bir komediye karşılık gelseydi ki hiç olmazsa güldürebiliyor oluşumuzla teselli bulurduk) ama tekrara düşmemek adına Fransızlar arasında cereyan etmiş bir tartışma üzerinden bu sorularımıza yanıt aramayı denedik. Fransız olup olmamamız bu aşamada bir anlam ifade etmeyecektir/etmemelidir. Ya da bu sorunun cereyan ettiği kişilerin Fransız oluşları… Bu noktada ilgilimizi çeken bu kaygımıza yönelik bir açıklama sunabilecek tarihi verilerden yararlanabilmekti. Bu tarihi veriler ki hiç de Fransızlara özgü ve sonuçları hiç de Fransız olmakla ilgili değildir. Kendileri buna zerre kadar değinmemişlerdir. Belki, Fransız-olmayanın dikkatini çekmesi de bu yüzdendir.

Descartes, Foucault ve Derrida bu tartışma sayesinde bir arada ya da art arda konumlandırılabilen üç filozof… Başka bir yerde belki Kant, Hegel ve Heidegger üzerinden benzer ya da karşıt ilişki kurulabilir gene Alman-olmamak üzerinden. Tarihin bir filozof için getirdiklerinin ve onu götürebileceği yerlerini düşünürken coğrafi ve kültürel etkenleri göz ardı edemeyeceğimize bir kanıt olabilecek bu ilişki felsefenin nihai olarak her ne kadar evrenseli arıyor olsa da yerellikten kurtulamayacağına bir kanıt sunar gibidir. Yoksa felsefenin Sokrates-Platon-Aristoteles üzerinden kurula gelen seyrini nasıl açıklayacağız? Atinalı olmaları değil miydi onları ortak eksende değerlendirmemize sebep (Bir süreliğine Aristoteles'in ki en büyük etkiyi yaratmış olan kişidir, Antik Yunan felsefesine, Atina asıllı olmadığını göz ardı edelim). Bir de Hume, Berkeley ve Locke'un ve belki sonradan Hobbes kendi içlerinde farklılık taşıyor olsalar da aynı eksende (Britanya Empirizminde) değerlendiriliyor olmaları da aynı tespit/kaygının ürünüdür. Ne söylendiği kadar hangi zaman ve coğrafya diliminde ifade ediliyor olduğu aynı öneme sahip olagelmiştir.

Biz bir filozofun diğerine neden yöneldiği ve onu hangi bakımdan incelemeye değer gördüğünün bir örneği üzerinde durmak niyetinde olduk. Önce onu okumuş olanların yorumlarından bağımsız Descartes'ın Meditasyonlar'ı üzerinde durmaya çalıştık. Çalıştık ifadesini vurgulamak gerekir, zira bu bir çabadan öteye geçemedi. Çağdaş okumalar bu esere eğilirken sürekli yönlendirdi ve manipüle etti bizi. Sonra Foucault'nun *Deliliğin Tarihi* ve bu eserde Descartes etkisini tespit ettik. Ardından Derrida'nın Foucault ve yeniden Descartes okumalarının yukarıda ifade ettiğimiz kaygılardan hareketle yeni bir okumanın önünü nasıl açabileceğini gördük. Buradan çıkardığımız sonuç biraz Derridacı oldu: her metin onu okuyan kişi sayısı kadar anlama bürünebilmektedir.

Tartışmayı genel hatlarıyla yeniden ortaya serecek olursak: Descartes Meditasyonlarında "Cogito"yu kurarken açık-seçik olup şüphe duyamayacağı bir zemin/temel ararken var olduğunun şüphe götürmez olduğunu deli olmadığı üzerinden inşa etmektedir. "Onları kendime örnek alırsam onlar kadar çılgın olurum." ifadeleriyle Foucault'ya göre Rönesansta başıboş gezen delilerin Klasik Çağ'da aklın, söylemin ve toplumsal yaşam alanının dışına itilerek "kapatılma"ya maruz kalmalarının zeminini hazırlamıştır. *Deliliğin Tarihi* adlı çalışmasıyla deliliğin ve akılsallığın tarihini ve

tarihselliğini gözler önüne sermek istemektedir, Foucault. Delilik aslında karşıtı olmak bakımından akıl-olmayanın bir ifadesi olmakla deli-olmayış bir çeşit akıl tanımı ortaya koymaktadır. Normal, anormal olmayan üzerinden ifade edilmektedir. Bu dolayım Foucault'ya göre tarihsel olması hasebiyle zorunlu değil olumsaldır. Normatiftir, iktidar tarafından belirlenmiştir ve Nietzscheci tarih anlayışına göre başka türlüsü de mümkündür. Foucault bu çalışmasıyla bize normal ve hakiki gelenlerin aslında ne kadar da olumsal (olduğundan başka türlü de olabilen) olduklarını gözler önüne sermektedir.

Bilindiği üzere, Descartes *Meditasyonlar*'da mutlak ve evrensel olanı inşa etmek istemektedir. Cogito bu evrenselin ifadesidir. İşin ironik yanı Descartes bu kesinliği mutlak şüphe üzerinden tesis etmektedir. Her ne kadar yöntemsel bir şüphecilik olarak ifade edile gelse de "Şimdiye kadar doğru sandıklarımdan bir kez bile şüphe edebiliyor oluşum bildiğim her şeyden şüphe edebileceğim anlamına geliyor" dan mutlak bilgiye geçebilmek epey çetin bir iştir. Descartes meditasyona uygun biçimde duyuları onu yanıltabiliyor olsa da duyularının onu yanıltamayacağı açık-seçiklerin de mevcut olduğuna ulaşır. Bu varış "Cogito ergo sum"da tesisini mümkün kılmaktadır. Var olduğunu düşünüyor olduğuyla kanıtlamaktadır. Var olduğundan şüphe duymaması ona göre düşte olmamak ya da deli olmamakla mümkündür. "Onlardan bir farkım olmazdı" ile delileri sadece meditasyonlarından değil Cogito'dan da dışlamaktadır. Bunun üzerine kurulmuş Batı akılsallığı, delileri tarihte daha önce hiç bir örneği görülmemiş kapatılmalara maruz bırakmaktadır. Foucault'nun işe başladığı nokta burasıdır. Çalışması felsefe camiasında felsefi zeminden uzak, tıpta bilimdışı (ki bu dönemde tıbbın bilimsellikten anladığı katı pozitivizmden öte bir şey değildi) olmakla itham edildi. Bu dönemde felsefe camiasında bu çalışmaya dikkat veren kişilerden biri Derrida olmuştur. Derrida bu çalışmayı her ne kadar olağanüstü bir zekânın ürünü olarak değerlendirse de bu çalışma üzerinden yeni bir Descartes okuması yapmakta ve Foucault'nun Descartes'a eleştirilerinin yersiz olduğunu ifade etmektedir. Foucault ise Derrida'nın konferansta ifade ettiği bu düşünceleri kendi izleğinin dışında olarak değerlendirmektedir. Foucault, Derrida'nın Descartes yorumlamasını zorlama olarak görmektedir. Çalışmasını özellikle felsefi zemine çekmeye çalıştığı, kendisinin ise bu kaygıdan uzak olduğunu savunmaktadır.

Bizim bu çalışma boyunca üzerinde durduğumuz nosyon batı rasyonalitesinin kurucusu sayılan Descartes'ın aklı kurarken akıl-dışı olarak (gelecekte itham edilecek olan düşünce ve kişilerin) tanımlananları ne kadar hesaba katmış olabileceğiyle ilgilidir. Bir filozof düşüncelerini ifade ederken fikirlerinin iktidarlarca nasıl kullanılabileceğini (bu sorunun aynısı Nietzsche'nin "Üstü İnsan" kavramsallaştırmasının Nazilerin Ari Irk tanımlamasına kaynaklık ettiği tespitinde de varlık bulmaktadır) hesaba katabilir mi/katmalı mıdır? Foucault kendini bir filozof olarak görmemekte ve asıl mevzusunun içinde bulunulan döneme müdahale etmekten geçtiğini şu sözleriyle ifade etmektedir: "Eğer G.I.P*'yle ilgileniyorsam bu, tam da fiili bir çalışmayı bir üniversite gevezeliğine ve kitapların çiziktirilmesine tercih ettiğimdendir." [95]

Foucault'nun *Deliliğin Tarihi* adlı eserinin akademik çalışmalardan ziyade tımarhanelerde çalıştığı dönemlerde delilerle kurmuş olduğu ilişkilerin deneyiminden beslenmesi yukarıdaki kaygıyı açıklamaktadır. Burada Foucault'nun Hegelci anlamda anlamak için günbatımını beklemeye bir itirazı olduğu da ifade edilebilir. Entelektüel, içinde bulunduğu toplumun ve dönemin sorunları sadece anlamak değil onları değiştirmek yönünde mücadele etmeliydi. G.I.P çalışmaları sırasında *Hapishanenin Doğuşu* çalışmasına iki sene ara vermesi (*a.g.e.*,101) de bu yönde doğabilecek spekülasyonlara engel olabilmek nedeniyledir. Dolayısıyla Derrida'nın Foucault'ya yöneltmiş olduğu Descartes'ı yanlış okuma eleştirisi asıl derdi praxisle olan biri için farklı bir biçime bürünmektedir. Bununla birlikte Derrida'nın eleştirilerinin büsbütün yersiz olduğunu ifade etmek de yanlış olur. O halde, bir çalışmayı, çalışmayı yapan kişinin kastını aşan bir tarzda okumak meşru mudur? Evet, meşrudur. Ve felsefe kendi içine almak istediği bir çalışma için "Felsefe tarihindeki sorunsalların hangisi arasına yerleştirilebilir?" sorusunu sorar, işin yaratıcısının bunu isteyip istemediğini değil. Böyle bakınca Derrida'nın hamlesi *Deliliğin Tarihi*'ni felsefe tarihine dâhil etme girişimi olarak karşılık bulmaktadır. Foucault felsefeyle ilgili derdi olmadığını söylese de felsefenin içinden felsefenin içine konuşmaktan geri durmaktadır. Tek farkla: bu defa filozof değil deli konuşturulmak istenmektedir.

---

[95] M. Foucault, "Büyük Kapatılma", Ferda Keskin (Ed), çev: Işık Ergüden. *Büyük Kapatılma* içinde, Ayrıntı, İstanbul. 25 Mart 1972, , (2005). s.19.

* G.I.P: Foucault'nun Sartre'ın da aralarında bulunduğu dönemin entelektüelleriyle oluşturmuş olduğu Hapishaneler Üzerine Haberleşme Grubu'nun kısaltmasıdır. Eylül 1970 ve Ocak 1971'de cezaevlerinde kalan mahkûmların yapmış oldukları açlık grevi eylemlerini kamuya duyurabilmek ve kamuoyunun dikkatini cezaevlerinde kalanların koşullarına dikkat çekebilmek için oluşturulmuş bu çalışma olumlu yönde sonuçlar edinilmesine kaynaklık etmiştir. ("G.I.P Manifestosu", *a.g.e.*, 100-101)

Bu çalışmada nihai amacımız bir birlerini izleyen filozofların bir birlerini nasıl okudukları üzerinden bir filozofun metniyle onu okuyanları onu konumladıkları yer arasındaki ilişkiye dair bazı saptamalara ulaşabilmekti. Foucault ve Derrida üzerinden yeniden şekillenen Descartes okumaları, Derrida üzerinden yeniden beliren Foucault okuması ve Foucault üzerinden onu değerlendirene verilen yanıt… Bunlar bize modern felsefenin kurulduğu günden, (onun eleştiriye maruz bırakıldığı) günümüze kadar gelen seyrinde "eleştiri", "yorum", "okuma" gibi temel kavram ve tutumlara yönelik de bir yanıt oluşturabilir diye umuyoruz.

Son olarak başta Descartes'tan alıntıladığımız ifadenin çalışmamız için karşılık bulduğu anlamı ortaya koymak gerekirse şunları söylemeden bitirmemek gerekir: "Eğer felsefeciler sözcüklerin anlamları üzerinde her zaman anlaşmış olsalardı" hemen hemen bizim yapacak başka bir iş bulmamız gerekirdi. Felsefeciler arasında kendimize açtığımız alanını imkânını sağlayan "anlaşılmazlık" değil; bu "anlaşamazlık"tır biraz da.

KAYNAKÇA

Aristoteles. (2005)*Politika*. Çev: Mete Tunçay. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Bernauer, J. W. (2005). *Foucault'nun Özgürlük Serüveni*. Çev: İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı. (1990).

Boyne R. (2009). *Foucault ve Derrida-Aklın Öteki Yüzü*. Çev: İsmail Yılmaz. Ankara:Bilgesu (1990).

Bumin, T. (2005).*Tartışılan Modernlik*. İstanbul: Yky.

Cevizci, A. (2001).*On Yedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi*. Bursa: Asa Kitabevi.

----------, (2013)*17.Yüzyıl Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları.

Comte-Sponville, A. (2012). *Büyük Erdemler Risalesi*. Çev: Işık Ergünden. İstanbul: Ayrıntı. (1995).

Derrida, J. (1978).“Cogito and the History of Madness”. *Writing and Difference* içinde. Translated by Alan Bass USA: Chicago Press.

Derrida, J. (2013). *Önemsizin Arkeolojisi- Condillac Okuması*. İngilizce'den Çev: Ali Utku, Mukadder Erkan. İstanbul: Otonom. (1990).

Descartes, R. (1998). *Anlığın Yönetimi İçin Kurallar-İlk Felsefe Üzerine Meditasyonlar.* Çev: Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea
(1641).

----------, (1997)*Key Philosophical Writings* Trans.:Elizabeth S. Haldone and G.R.T. Ross, Herdfordshire: Worldsworth Edition Limited.

----------, (1967). *Metafizik Düşünceler*. Çev: Mehmet Karasan, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

Diderot,D. (2013), *Rameau'nun Yeğeni*, çev: Adnan Cemgil, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Eribon, D. (2012). *Michel Foucault.* Çev: Şule Aktaş. Gökçe Çiçek Çetin ve Sinan Çınar (Ed). İstanbul: Ayrıntı. (1989).

Foucault, M. (2005). “Derrida'ya Cevap”. Ferda Keskin (Ed.), Çev: Işık Ergüden, *Büyük Kapatılma* (ss. 31-45) içinde. İstanbul: Ayrıntı.

----------, (2005). “Gövdem, Bu Kâğıt, Bu Ateş”. Ferda Keskin (Ed.), Çev: Işık Ergüden. *Büyük Kapatılma* (ss. 48-75) içinde. İstanbul: Ayrıntı.

----------, (2005). “Entelektüelin Siyasi İşlevi”. Ferda Keskin (Ed.), Çev: Işık Ergüden-Osman Akınhay. *Entelektüelin Siyasi İşlevi* (ss 46-53) içinde. Ayrıntı: İstanbul.

----------, (2004). “Filozof Foucault Konuşuyor. Düşünün!”. Ferda Keskin (Ed.), Çev: Işık Ergüden, *Felsefe Sahnesi* (ss.315-317) içinde. İstanbul: Ayrıntı.

----------, (2013). *Akıl Hastalığı ve Psikoloji*. Çev: Emre Bayoğlu. İstanbul: Ayrıntı. (1954).

----------, (2001). *Kelimeler ve Şeyler*. Çev: Mehmet Ali Kılıçbay, İmge, Ankara: İmge. (1966).

----------, (2011). *Bilginin Arkeolojisi*. Çev: Veli Urhan. İstanbul: Ayrıntı. (1969).

----------, (2006). *Deliliğin Tarihi*. Çev: Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: İmge. (1972).

----------, (2011). *Güzel Tehlike*. Çev: Savaş Kılıç. İstanbul: Metis. (2013).

----------, (2005). “Aydınlanma Nedir?”. Ferda Keskin (Ed). Çev: Osman Akınhay. *Özne ve İktidar* (ss. 162-172) içinde. İstanbul: Ayrıntı. (1984).

----------, (2004). “Kültür sorunları Foucault-Preti Tartışması”. Ferda Keskin (Ed). Çev: Işık Ergüden. *Felsefe Sahnesi* (ss. 289-301) içinde. İstanbul: Ayrıntı.

----------, (2005). “Dünya Büyük Bir Tımarhanedir”. Ferda Keskin (Ed). Çev: Işık Ergüden. *Büyük Kapatılma* (ss. 129-131) içinde. İstanbul: Ayrıntı. (1973).

----------, (2005). “G.I.P. Manifestosu”. Ferda Keskin (Ed). Çev: Işık Ergüden. *Büyük Kapatılma* (ss.100-102) içinde. İstanbul: Ayrıntı. (1971).

----------, (2005). “Büyük Kapatılma”. Ferda Keskin (Ed). Çev: Işık Ergüden. *Büyük Kapatılma* (ss. 103-115) içinde. İstanbul: Ayrıntı. (1972).

----------, (2007). “Tımarhaneler, Cinsellik, Hapishaneler”. Ferda Keskin (Ed). Çev: Işık Ergüden. *İktidarın Gözü* (ss. 47-60) içinde. İstanbul: Ayrıntı. (1975).

----------, (2004). “Filozof Foucault Konuşuyor. Düşünün!”. Ferda Keskin (Ed). Çev: Işık Ergüden. *Felsefe Sahnesi* (ss. 315-317) içinde. İstanbul: Ayrıntı. (1973).

----------, (2005). “Entelektüeller ve İktidar”. Ferda Keskin (Ed). Çev: Işık Ergüden. *Entelektüelin Siyasi İşlevi* (ss. 30-41) içinde. İstanbul: Ayrıntı. (1972).

----------, (2005). “Hakikat ve İktidar”. Ferda Keskin (Ed). Çev: Işık Ergüden. *Entelektüelin Siyasi İşlevi* (ss. 59-85) içinde. İstanbul: Ayrıntı. (1977).

----------, (2004). “Filozof Kimdir?”. Ferda Keskin (Ed). Çev: Işık Ergüden. *Felsefe Sahnesi* (ss. 44-45) içinde. İstanbul: Ayrıntı. (1966).

----------, (2005). "Özne ve İktidar". Ferda Keskin (Ed). Çev: Osman Akınhay. *Özne ve İktidar* (ss. 57-82) içinde. İstanbul: Ayrıntı. (1982).

Gökberk, M. Felsefe Tarihi. İstanbul: Remzi Kitabevi. (2007)

Gutting, G. (2010). *Foucault*. Çev: Hakan Gür. Ankara: Dost Kitabevi. (2005).

Hegel, G. W. F. (1977). *Fhenomenology of Spirit*. Translated by: A. V. Miller, USA: Oxford University Press. (1952)

Kant, I. (1984). "Aydınlanma Nedir?". *Seçilmiş Yazılar* (ss. 13-21) içinde. Çev: Nejat Bozkurt. İstanbul: Remzi Kitabevi. (1884).

Keskin, F. "Söylem, Arkeoloji ve İktidar", *Doğu-Batı*, Sayı: 9, 2005, s.15-16

Nietzsche, F. (2002). *Tragedya'nın Doğuşu*. Çev: İsmet Zeki Eyuboğlu. İstanbul: Say. (1873).

Platon. *Devlet*. Çev: Sabahattin Eyuboğlu, M. Ali Cimcoz. İstanbul: Remzi Kitabevi, 7.Basım.

Spargo, T. (1999). *Foucault ve Kaçıklık Kuramı*. Çev: Kaan H. Ökten. İstanbul: Everest. (2000).

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler	
Adı	**Ramazan**
Soyadı	**Kurt**
Doğum Yeri ve Tarihi	**İzmir 1984**
Eğitim Durumu	
Lisans Öğrenimi	**Yeditepe Üniversitesi**
Bildiği Yabancı Diller	**İngilizce**
Bilimsel Faaliyetleri	
İş Deneyimi	
Stajlar	
Projeler	
Çalıştığı Kurumlar	Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Araş. Gör. Ağustos 2013- (hâlen)
İletişim	
E-Posta Adresi	remezankurt@hotmail.com
Tarih	**29.06.1984**