

**DELİLİK VE ESER YOKLUĞU:  
BİR SINIR DENEYİMİ OLARAK DELİLİK****MADNESS AND THE ABSENCE OF AN OEUVRE:  
MADNESS AS A BOUNDARY EXPERIENCE****Ümit KARTAL\*****Özet**

Michel Foucault, kendi ifadesiyle, bir düşünce sistemleri tarihçisidir. Burada tarihçilik klasik anlamın dışına taşar ve nedensellik, ilerlemecilik ve sürekliliklere bağlanan tarih kavrayışından kendini özgün bir biçimde ayırır eder. Deliliğin klasik çağdaki tecesümü bir zamanlar mümkün olan akıl ve delilik arasındaki iletişimi ilga eder. Delilik ve anormallik sadece dışlayıcı, olumsuzlayıcı bir iktidar söylemi etrafında anlaşılabilir, asıl olarak kurucu bir işlevi de vardır. Akıl ve akıldışı, geleneksel batı metafiziğinin özdeşlik ve başkalık mantığı dairesinde başkalığın yalnızca ayının özdeşliğinin onaylanması, ayının ebedi geri dönüşü, bağlamında hiyerarşik bir ikilik olarak kurulur. Dolayısıyla Foucault bu mantığın, özdeşlik ve başkalık hiyerarşisinin dışında başka bir mantık, “farkı fark olarak” deneyime açan bir mantık, arayışındadır. Bu nedenle Foucault ilkin bir sınır ihlalinin mümkün olup olmadığı sorusuna, sonrasında ise sınır ihlalinin bir sınır varsayımına dayanmasını göz önünde bulundurarak bir “dışarı” arayışına yönelir. Bu yöneliş ifadesini edebiyat ve delilik arasındaki yakınlıkta bulur. Bu çalışmada, öncelikle, deliliği bir “eser yokluğu” olarak ele alan Foucault’un, *Deliliğin Tarihi*’inde ifadesini bulan, “sessizliğin arkeolojisi”nin aradığı “akıl dilinin beri tarafı”nın imkânı üzerinde durulacaktır. Ardından, Foucault’un bu arayış dolayısıyla temellendirmeye çalıştığı bir dış-dışarı düşüncesinin varlığı ufkla odaklanılacaktır. Bu çalışmanın son uğrağı bu yönelimin, edebiyat ve delilik deneyimlerinin yakınlığında açığa çıkan deneyimin, imkânı üzerine temellenmiştir.

**Anahtar kelimeler:** akıl, delilik, eser yokluğu, dışarı, sınır deneyimi.

**Abstract**

Michel Foucault, in his own words, is a historian of the systems of thought. Nevertheless his conception of historiography, differentiating itself in a peculiar way, goes beyond the classical understanding of history which is centered on causality, progress, and continuities. The emergence of the madness through the classical age does away with the communication between reason and madness which has been possible once. Madness and abnormality cannot only be understood in terms of a discourse of power which is exclusive and negative, but it also has a constructive function. Reason and irrationality are constructed as a hierarchical dualism in terms of the western metaphysics’ identity and difference logic; in this context difference does make sense only in so far as it is understood as the affirmation of the identity of the same, which only means the eternal return of the same. Thus, Foucault is in search for a distinct logic, other than the one which is based on identity-difference hierarchy, through which

\* Arş. Gör., Muş Alparslan Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Sistemik Felsefe ve Mantık Anabilim Dalı. umutkartal@gmail.com

one could experience “the difference as difference”. Therefore, Foucault, first of all, tends to figure out whether a transgression of boundary is possible or not and then he proceeds to a search for “outside” since the assumption of the transgression has already taken for granted the boundary. This tendency finds its expression within the affinity between the madness and literature. In this work at first I will put some emphasis on the possibility of “this side of the language of the reason” which was put forth in the *History of Madness* by Foucault as he was seeking for “archaeology of silence”, that is, that of the madness as an “absence of an oeuvre”. Then I will focus on the horizon sprung from Foucault’s search, that is, the idea of an “outside”. Finally, I will deal with the possibility of this tendency which aims at finding an outside emerging through the experience of the affinity between the madness and literature.

**Keywords:** reason, madness, the absence of an oeuvre, outside, the experience of boundary.

*Başka'nın sınır deneyinden tıbbi bilginin kurucu biçimlerine ve bunlardan şeylerin düzenine ve Aynı düşün-cesine girerken kendini arkeolojik düşünceye sunan şey, tüm klasik bilgi veya daha doğrusu, bizi klasik düşünce-den ayıran ve modernliğimizi kuran şu eşiktir. İnsan adı verilen ve insan bilimlerine kendine özgü bir alan açan şu garip bilgi figürü, ilk kez bu eşğin üzerinde ortaya çıkmıştır. Batı kültürünün bu derin düzey değişikliğini gün ışığına çıkarmaya uğraşırken, bizim kendi sessiz ve safçasına hareketsiz zeminimize kopuşlarını, istikrar-sızlıklarını, kırıklarını ifade etmiş oluyoruz; ve ayaklarımızın altında yeniden kaygıya kapılan o olmaktadır.*

Michel Foucault, Kelimeler ve Şeyler

Dilin, özellikle insan dilinin, kökenine ilişkin arayış geniş bir literatür oluşturur. İnsani iletişimin dayanağı olarak dilin kökeni sorunu özne-nesne, ben-dış dünya ayırımına ve bu “ayrı” varlık düzeylerinin iletişiminin imkân ve imkânsızlığına odaklanır. Kök, köken ya da kaynak arayışı özgün bir dizi yaklaşımı açığa çıkarırsa da temelde önemli bir prob-lemi gündeme taşır: kelimeler ve şeyler arasındaki ilişkinin ne olduğu ve nasıl işlediği so-rusudur bu. Babil söylencesi kelimeler ve şeyler arasındaki Tanrı tarafından mühürlenmiş özdeşliğin ortadan kalkmasını, “kendine ad vermek” ve “göğe yükselmek”, yani “sözün iktidarını kullanmak”, isteyen insani “meydan okuma”nın Tanrı tarafından cezalandırıl-masını hikâye eder (Revel, 2006: 37). Bu cezalandırma, nasıl ilk günah cennetten ko-vulma ile cezalandırılırsa, dillerin saydamlığını ortadan kaldırır. İlk günah ve ceza tarihi başlatırken, ikincisi bu tarihsel varlığın iletişim olanağını güçleştirir. Kelimeler ve şeyler arasında Tanrı tarafından tesis edilmiş özdeşliği ifade eden bu altın çağ, kibrine yenik düşen insan tarafından ortadan kaldırılırsa da, Ortaçağ boyunca hüküm süren benzerlik mantığı bu Tanrısal izi takip ve yeniden tesis etme çabası olarak karşımıza çıkar.

Foucault Söylemin Düzeni (1970) konuşmasının hemen başında kişisel dilden kur-tulmak ve “hiç kimseye sezdirmeden [söylemin içinde] eriyip gitme[k]... söylemin ken-disinden kaynaklandığı kişi olacak yerde, onun uzayıp gidişinin rastlantısallığında, zayıf bir boşluk, olası eriyişindeki bitiş noktası” olmak arzusundan bahseder (2001: 9). Bu arzuya rağmen, Foucault’nun *Bilginin Arkeolojisi*’nde sorduğu biçimiyle kim, nereden, nasıl ve hangi yetkiyle konuşuyor sorularını sormadan, dolayısıyla söylemi belirleyen episteme ve bu epistemenin gündeme getirdiği dışlama mekanizmalarını hesaba katma-dan, ya da onu ihlal ederek veya onun dışına çıkarak konuşmak mümkün müdür sorusunu

sormak gerekir. Konuşan öznenin ya da genel olarak özne ve dilin dışına çıkmak mümkün müdür? Bu çalışmada sözü edilen sorulara odaklanılarak Foucault'nun delilik ve edebiyat arasında işaret ettiği yakınlığın bu imkânı sunup sunmadığı tartışılacaktır.

Yapısalcılık, dili kendi içsel bütünlüğü içerisinde olarak, batı metafiziğinin özne kavrayışını tehdit eder. Bu tehdit Nietzsche'de öznenin, mutlak özne olarak Tanrı'nın, bir dilbilgisi hatası olduğu kavrayışının mirasçısı olarak görülebilir. Saussure'ün yapısalcılığı öznenin ölümünü dil (*langue*) ve söz (*parole*) arasındaki ilişkide ilan ederken yeni bir açmazla, “yapı” kavramıyla karşımıza çıkar. Kendisi tarihsel olmayan ama tarihi oluşturan bir yapı olarak dil. Getirdiği eleştirel ufkun ve yeniliğin yanı sıra, yapısalcılık, Derrida'nın “mevcudiyet metafiziği” olarak adlandırdığı ve eleştirel düşüncesinin radikal olarak hedef aldığı, batı metafiziğinin çerçevesi içinde kalır. Bir “yöntem” olarak yapısalcılığın amacı “tecrit edilmiş olay ya da anlamları onların taşıyıcısı [underlying] olan yapısal yasalar vasıtasıyla çözümlenmek” ve “*tikelleri* onları yöneten *genel* kodların bütünlüğüyle [totality] karşılıklı münasebeti içerisinde betimleyerek kavramak[tır]” (Kearney, 1994: 240).<sup>1</sup> Saussure dilin ne olduğu ya da neye göndermede bulunduğunu değil bir “biçimsel ilişkiler sistemi olarak” dili kendi dışında herhangi bir şeye götürmeden açıklamaya çalışır. Anlamın kökeni ne Tanrı ne de insandır. Dolayısıyla göstergenin anlamı ne aşkın bir mutlak varlıkta ne de tarihsel bir varlık olarak insandadır, fakat “dil içinde olan göstergeler arasındaki farklılık ve karşıtlıklar” vasıtasıyla belirlenir. Dil ve söz arasındaki ayrım evrensel ve zamandışı olan bir sistem ile gündelik hayatın, şimdi ve burada olan, somut ifadelerine karşılık gelir. Saussure tarihsel olan söz karşısında tarihdışı olan dile öncelik verir. Bu ikincisi yalnızca tarihsel olan sözü değil aynı zamanda tarihin anlamını da mümkün kılan bir yapıdır. Saussure dilin kökeni üzerine metafizik ve mistik açıklamaları bir kenara bırakmaya çalışırken metafizik geleneğin mirasçısı olmayı sürdürür. Bütünsel ve tamamlanmış bir sistem olarak dilin bir *dışarı*sı yoktur.

Foucault'yu Kearney'in belirttiği gibi Levi-Strauss, Barthes ve Lacan gibi Saussure'ün ortaya attığı semiyoloji metodunun “keşfedilmemiş alanlara” uygulanması eğiliminin bir bileşeni olarak okumak mümkün ama problemlidir (1994: 251). Foucault düşüncesinin ilk evresinde, çağdaşlarında da belirgin olarak takip edilebileceği gibi, “anlamın biçimsel olarak nasıl kurulduğu” sorusuna odaklanır. Burada Husserl'in fenomenolojisinin belirleyiciliği öne çıkar. Fenomenoloji şeylerin kendisine dönerek özlerin bilgisini yakalama uğraşında öznelci aşkın idealizmin sınırında iş görür. Yapısalcılık ise tamamlanmış, bütünsel bir dil kavrayışından yola çıkarak tarihdışı yapılara odaklanır. Foucault çağının kendisi üzerinde de etkisi olan bu yaklaşımlar karşısında kendi düşünsel eğiliminde bir farklılaşma anına değinir. Bu farklılaşma anı aynı zamanda onun yapısalcılıkla olan farkının da altını çizer. Kimsiniz siz, profesör Foucault adlı söyleşide Foucault bunu şöyle ifade eder: “ben ne anlama ne de anlamın ortaya çıkış koşullarıyla ilgileniyorum; benim üstünde durduğum şey, anlamın değişim ya da kesintiye uğrama koşullarıdır, anlamın, başka bir şeyi ortaya çıkarmak için yok olma koşullarıdır” (FS, 2011: 85).

Bu bağlamda, özellikle ilk döneminde, Foucault'nun yapısalcı yöntemin açtığı ufuk-

1 Metnin devamında Saussure'ün temel görüşleri Kearney'in metnine dayanarak aktarılmıştır.

ta yol aldığı söylenebilirse de onun ısrarcı reddedişine kulak vermek gerekir. Episteme kavramı Foucault'nun yapısalcılıkla olan müphem ilişkisini, yakınlık ve ayırışma, belirgin kılar. Bu belirginleşme *Bilginin Arkeolojisi*'nde gündeme gelir. Foucault *Bilginin Arkeolojisi*'nde önceki tarihlerinde (*Deliliğin Tarihi, Kliniğin Doğuşu ve Kelimeler ve Şeyler*) muhtelif biçimlerde ele aldığı söylemi genel olarak açıklamaya çalışır. Bu girişim ne önceki yapıtların “yeniden ele alınışı” ne de onların “doğru olarak tasvir edilmesi” olmadığı gibi onlardan “farklıdır” (*BA*, Foucault, 1999: 31). Yine de bu çaba okuyucu açısından ciddi bir güçlük taşır. Blanchot bu zorluğu şöyle ifade eder:

*Bilginin Arkeolojisi*'ni (bu başlık kendi başına tehlikelidir, çünkü kaçınılması gereken şeyi *arche*'nin logosunu veya köken sözün çağrıştırmaktadır) okuyun ve tekrar okuyun ve orada negatif teolojinin birçok kalıbını gördüğünüzde şaşıracaksınız. Foucault reddettiği şeyi muhteşem cümlelerle tasvir etme yeteneğini burada sergilemiştir: “...değildir, bununla beraber ...de değildir, ... hiç değildir,” öyle ki “değer” düşüncesinin kesin bir biçimde reddettiği şeyi belirginleştirmek için elinde neredeyse hiçbir şey kalmaz... (2005: 74).

O halde, bu yapıtta tanımlandığı biçimiyle episteme nedir? Episteme “değişik söylem türlerini birbirine bağlayan ve belirli bir tarihsel döneme karşılık gelen bir ilişkiler bütünü” olarak karşımıza çıkar (Revel, 2006: 35). Episteme adlandırmak, bölmek, sınıflandırmak ve düzene sokmanın yanı sıra “olası bilginin alanını önceden düzenler” (age., 43).<sup>2</sup> Revel'e göre bir çağın söylemine ve pratiğine hâkim olan, onu belirleyen, belirlerken sınırlayan, sınırlarken dışlayan bir epistemeden diğerine geçiş sorunu Foucault'nun açıkta bıraktığı bir sorudur (2006: 40). Bununla birlikte bu açıkta bırakma anlamlıdır. Bir geçiş, sıçrama ya da kopuş geleneksel tarihçiliğin ilerlemeci ve nedenselci açıklamalarını çağırıştırır. Oysa Foucault'nun arkeolojisi bu yaklaşımların dışında ve ötesinde tarihe yaklaşmak ister. Episteme kavramı geçiş sorunu bağlamında bir açmazla karşılaşılıyor olsa da yapısalcılıktan uzak bir kavrayışı işaret eder. Epistemik çerçeve, Revel'in ifadesiyle, “tarihselleştirilmiştir”, “bir doğum ve ölüm anı vardır” ve her ne kadar “sınıflandırıcı, taksonomik düzen olarak işlev” görse de “statik değildir” (2006: 50). Dolayısıyla soru tekrar gündeme gelir bir dışarı var mıdır?

Blanchot *Bilginin Arkeolojisi*'nde “bilgi ve iktidar” arasındaki ilişkinin Foucault'yu siyasal bir yönelime götürdüğünü vurgular (2005: 79). Bu siyasal yönelim bir karşı-iktidar arayışında açıklanamaz. Revel'in ifade ettiği gibi “iktidarı tersinden ya da baş aşağı yeniden üretmekle sınırlı kaldığı sürece, karşı-iktidar iktidarı kesintiye uğratmaz, uzatır (ters simetri şeklindeki paradoksal biçim altında), üretmez, kaçınılmaz olarak yeniden üretir” (2006: 42). Bu bağlamda akıl ve akıldışı arasındaki kurucu yarılmaya geri gitmek gerekir. Deli klasik çağdan önce de vardır ve toplumsal hayatın bir bileşeni olarak oradadır: tanrısal cezbeğe uğramış meczup ve dünyevi aşkın divane ettiği mecnun. Klasik çağda ortaya çıktığı yeni formla delilik sessizliğe mahkûm edilerek bir iktidar teknolojisi

2 Revel buna örnek olarak kimyanın elementler tablosunu gösterir. Bu tablo yalnızca mevcut elementleri belirtmekle kalmaz ama yer verdiği boş kutucuklarla bulunabilecek yeni elementleri de bu tasnifte konumlandırır. Önemli bir ayrıntı olarak, Revel bu elementler tablosunun Fransız dersliklerinde genel olarak “özgürlük, eşitlik, kardeşlik” yazısıyla birlikte asılı olduğunu belirtir.

beraberinde dışlanır, ortadan kaybolur; kaybolurken aklın hükümlerini tahkim eder. Foucault bunu “delilik üzerine geliştirilen rasyonel bilgi deliliği bastırma ve ona patolojik araz statüsü vererek elini kolunu bağlasa da kültürümüzde delilik olmadan akıl olamayacağı” biçiminde ifade eder (BK, 2011: 26). Modern insan bir zamanlar mümkün olan iletişimi ortadan kaldırır. Deli ve akıllı arasındaki iletişim “kesintiye uğramış” ve “ortak dil” ortadan kalkmıştır (age., 22).

*Deliliğin Tarihi* Foucault’nun düşünsel projesinin merkezi bir uğrağıdır. Bu belirleme Foucault’nun düşünsel projesinin doğrusal bir çizgide ilerlediği; kesinti ve kopuşları barındırmadığı anlamına gelmez. Bu kesinti ve kopuşları Foucault’nun kendisi de ortaya koyar.<sup>3</sup> *Deliliğin Tarihi*’nde Foucault “sessizliğin arkeolojisi”ni yaptığını ifade eder (age., 22). Delilik bir “eser yokluğu”dur (age., 24). Bu nedenle Foucault deliliği bir bilimsel söylemin nesnesi olarak değil ama bir bilimsel söylemi mümkün kılan bir sınır durumu olarak kavrar. Bu yaklaşım Foucault’yu fenomenolojik ve yapısalcı yöntemlerden ayırt eden önemli bir noktadır.

*Deliliğin Tarihi* bir sessizliğin arkeolojisi olduğu kadar sınırların, sınır deneyimi olarak deliliğin tarihidir. Bir sınır-kavram (*Grenzbegriff*) “bilgiyi sınırlayan, ama aynı zamanda bu sınırın ötesinde bir şeyin bulunduğunu da gösteren” bir kavramdır (Akar-su, 1998: 160).<sup>4</sup> Bununla birlikte burada bir sınır deneyimi olarak deliliğin Foucaultcu anlamda ele alınışında *Bilginin Arkeolojisi*’nde ifadesini bulduğu biçimde a priori’nin önüne ayırt edici bir “tarihsel” nitelmesi eklenmelidir. Bu sınır deneyimi aynı zamanda “insan”ı ortaya çıkaran bir deneyimdir (BK, 2011: 94). Foucault bu sınır deneyiminin arkeolojisini yaparken “aklın dilinin beri tarafında” kalan bir bölmeden bahseder (BK: s. 29). Dolayısıyla Foucault’nun sınırların tarihçiliği ve sessizliğin arkeolojisine yönelik projesi “hiçbir zaman yeniden kurulamayacak olan bir deliliği esir tutan tarihsel bütünü-nosyonlar, kurumlar, hukuki ve polisiye önlemler, bilimsel kavramların- yapısal bir incelemesini” yaparak “akıl ile deliliği aynı anda hem ilişkilendiren hem de birbirinden ayıran karara yaklaşmak” ister (age., 27). Sınır deneyimine yönelik bu araştırma aynı zamanda “aklın beri tarafı”na geçmenin sınır ihlalinin imkânını da araştırır.

İktidarın klasik kavranışı açısından baskıcı ve yasaklayıcı bir kurumsal pratik olarak algılanır. Oysa Foucault’ya göre iktidar ne yalnızca bu baskıcı ve yasaklayıcı kurumsallık üzerinden ne de genel olarak bir olumsuzlayıcı-negatif bir uygulama olarak ele alınır. İktidar, Foucault’nun arkeolojik yöneliminde genel olarak söylemi ele alışında olduğu gibi, başka bir şeyin işareti olarak kendi dışında bir yerde değil pozitif varoluşunda algılanır.<sup>5</sup> Akıl ve akıldışı arasındaki kurulan ilişki Revel’in ifadesiyle Foucault’nun iktidar

3 Yöntemsel olarak arkeolojiden soybilime geçiş, yönelim olarak düşünce sistemleri tarihçiliğinden siyasal sorunlara eğilen bir aktivizme geçiş Foucault’nun düşünsel ve kişisel yaşamında belirgin olarak takip edilebilir.

4 *Arı Usun Eleştirisi*’nde Kant metafiziğin temel problemi olarak “sentetik a priori yargıların nasıl mümkün olduğu” sorusunu yanıtlamaya girişmeden önce a priori-a posteriori, sentetik-analitik yargılar arasındaki ayrımı belirgin kılar. Bu bağlamda a priori yalnızca deneyimden bağımsız olmakla değil “mutlak” anlamda deneyimden bağımsız, evrensel ve nesnel olarak belirlenir.

5 Bu bağlamda Foucault hem Marksist ideoloji hem de Freudcu baskı-bastırma kuramı çerçevesinde belirlenen iktidar analizlerini hedefine alır. İdeoloji Foucault için üç açıdan sakıncalıdır: 1. Hakikat karşısındaki tavır problemlidir, 2. Bir özne tasarımı hareket eder ve son olarak 3. Alt yapı karşısında ikincil bir duruma düşer

analizlerine yansıyan “asimetrik simetri”yi belirgin kılar (2006: 34). Bu ilişki simetrik, çünkü akıldışı ancak aklın kendisinden kalkarak düşünülebilir, buradaki olumsuzlama aynı zamanda bir kurucu unsurdur. İlişkinin asimetrikliği ise aklın akıldışını suskunluğu itmesi, konuşma hakkını elinden almasında ortaya çıkar (age., 33–34).

Delilik, akıl hastalığı ya da anormallik/patolojik, bir kez bilimsel söylem ve uygulamanın nesnesi haline geldiğinde bir iktidar sorunu haline gelir, iktidarın kurumsal siyasal örgütlenme olarak kısıtlı kavranışını aşan bir sorun. Foucault bir kurucu karşıtlıklar sistemin toplumsal yapı üzerindeki belirleyiciliğinin altını çizer. Fakat onun temel meselesi batı tarihinin belirli bir döneminde ortaya çıkan “normallik” ve “patolojik” ikiliğinin diğer tüm ikilikler kendi bünyesine yayması sorunudur (FS, 2011: 86). Bu totalleştirici yayılma iktidar sorununun düğümlendiği anı işaret eder. Patolojik, normal dışı, sapkın olanın belirlenmesi iktidarın “sağaltıcı” otoritesine gündeme getirir. Bilgi ve iktidar arasındaki ilişki “denetim” mekanizmaları üzerinden işler. Foucault “bize bir bireysellik dayatarak bizim için bir kimlik imal eden” bu mekanizmanın belirleyici özelliğini “her bir bireye uygulanıyor olması” olarak tanımlar ve şöyle devam eder:

Her birimizin bir biyografisi, bir okul dosyasından kimlik kartına, pasaporta kadar, herhangi bir yerde her zaman belgelenen bir geçmişi vardır. Herhangi bir anda her birimize kim olduğumuzu söyleyebilecek bir yönetim organizması her zaman vardır ve devlet, istediğinde, tüm geçmişimizi bir uçtan diğerine kat edebilir” (BK, 2011: 282).

Foucault’nun suç ve cinsellik sorunlarını ele aldığı son dönem yapıtlarında, *Hapishanenin Doğuşu* ve *Cinselliğin Tarihi*, suç ve cinselliğe karşı tertibatın nasıl suçlu ve günahkârın, her iki durumda da *sapkın* olanın, bedeni üzerinde bir tasarrufta bulunma, cezalandırma-ehlileştirme, ritüelinin on sekizinci yüzyıldaki kırılma noktasını işaretler. Bu kırılma noktası disiplinden denetime geçiş anına karşılık gelir: *disiplin* “epistemik ve toplumsal uzamın düzenini belirleyip güvence altına almak için bireyleştirirken”, *denetim* “iş gücünün tutalı kalıcılığını sağlamak için insanları niteliklerine göre sıralar” (Revel, 2006: 48). Foucault açısından temel mesele bilgi ve iktidar arasında sürekli bir ilişki olduğu değil bu ilişkinin nasıl tecessüm ettiği ve bunu mümkün kılan kırılma, kopma anını tespit etmektir. Bedenin doğrudan ve kamusal bir gösteri biçiminde cezalandırılmasından söylem ve pratikler aracılığıyla iktidar teknolojisinin normallik ve patolojik olanın tasnif ve tecrit edilmesini akıl üzerinden tesis edişi birbiriyle bağımlı ya da bağımsız bir dizi söylem ve pratiği belirleyen kırılma anı. Dolayısıyla delilik ya da akıl hastalığı onu nesnesi kılan psikiyatrinin tarihinden, bu tarihin ortaya koyduğu külliyattan “teşhis” edilemez.

Burada vurgulanan *teşhis* tıbbi söylemin kullandığı anlamda değil, Nietzsche ve onu takip ederek Foucault’nun kullandığı bağlamda “felsefenin görevi” olarak karşımıza çıkan teşhistir. Felsefenin gündemini değiştiren bu Nietzscheci müdahale felsefenin artık tarih ötesi, aşkın bir hakikat söyleminin etrafında temellenemeyeceğinin işareti olarak okunmalıdır (FS, s. 89). Bu okuma Foucault’nun “günümüzde felsefe yapmak ne anla-

(“Hakikat ve İktidar”, 2000: 69).

ma gelir?” sorusuyla bitişir. Foucault’nun bu soruya verdiği yanıt “hakikatin analitiği” karşısında “şimdinin ontolojisi”nde temellenir (Öİ, 2000: 172). Burada Foucault’nun hakikati reddettiği anlamını çıkarmamak gerekir. Foucault “benim yapmaya çalıştığım şey, düşünce ile hakikat arasındaki ilişkilerin tarihini yazmaktır; hakikatin düşüncesi olarak düşüncenin tarihi. Benim için hakikatin var olmadığını söyleyenlerin hepsi, sorunları basitleştirmeye eğilimli kafalardır” derken “hakikati kendi tekelinde bulundurduğunu iddia eden bir siyasi sistemden daha tehlikeli bir şey yoktur” diye ekler (age., 85, 97). Foucault burada bir tersyüz etme işlemi uygular. Geleneksel batı metafiziği hakikati kendi tekelinde tuttuğuna inanır ve onun aynının özdeşliği etrafında yinelenen ontolojisi bu hakikat kavrayışıyla döngüsel bir ilişkide temellenir.

Foucault’nun hakikat kavrayışı önsel bir kabulden değil şimdinin ontolojisinden, güncellikten hareket eder. Kendini geçmiş ve şimdi, dolayısıyla gelecek, üzerinde hakikati elinde bulundurma otoritesi olarak gören tarihinin “epistemolojik masumiyet” söylemi bilgi ve iktidar arasındaki bağıntının üzerini örter. Geçmiş üzerine nesnel bir temsil iradesi ve hakikat otoritesi bakışından kaynaklanan tarihçiliğin onu bir süreklilik olarak okuması kaçınılmazdır. Böylesi bir okuma “öznenin kurucu görevi için gerekli olan korelatur: öznenin kurtulan herşeyin ona geri dönebileceğinin garantisi” (BA, 1999: 26). Bilgi ve iktidar arasındaki ilişkinin altının çizilmesi bir sürekliliği işaret etmek yerine tarihin evrimci, teolojik ya da nedenselci bir bakış açısından ele alınamayacağını gösterir.

Foucault batının “tarih saplantısı”nın dikkat çeker (Öİ, 2000: 291). Bu bağlamda “batı tarihi bir mittir” (Descombes, 1993: 110). Mit aynının ebedi yinelenişi, tekrar geri dönüşü olarak okunduğunda “akıl delilik *hakkındaki* monoloğu” olan psikiyatri bize akıl ve akıldışının bölünme anını, sınır deneyiminin kendisini değil “temeldeki önyargının” yinelenmesini vermesi anlamında bu mitin önemli bir bileşenidir (BK, 2011: 22). Mit ritüelsiz olmaz. Bununla birlikte delilik, tarih ve eser yokluğu arasındaki ilişki belirginleşir. Descombes tarih ve yapıt arasındaki ilişkiyi Yeni-Hegelcilere bağlar: “Yeni-Hegelci öğretilerde tarih *par excellence* ‘yapıt’tır. Delilik tarih oyununda oynayacak hiçbir rol bulamayacak ve ‘tarihin sonuna’ hiçbir katkıda bulunamayacak herşeydir” (age., 112).<sup>6</sup>

Eğer bir sınır durumu olarak delilik bir eser yokluğu ise ve delinin konuşma imkanı geri dönüşü olmayan biçimde elinden alınmış, sessizliğe itilmişse, Foucault’nun “akıl dilinin beri tarafı”na geçme, yani sınır ihlali nasıl mümkündür, ya da daha açık bir ifadeyle mümkün müdür? Foucault *Deliliğin Tarihi* projesiyle bu ihlalin mümkün olduğu kanısındadır ama bu projenin başarıya ulaşmadığı, ya da asla ulaşamayacağı eleştirileri haklı olarak gündeme gelir. Blanchot *L’entretien infini*’deki şu ifadesi dikkate değer:

Sınır-yaşantı herşey kendi dışındaki herşeyi dışlarken herşeyin dışında varolanın yaşantısıdır; ve bir kez herşeye erişildikten sonra erişilecek kalanın, ya da herşey bilindikten sonra bilinecek kalanın: girilemez kendisinin, bilinemez

6 Descombes tarih meselesinde Foucault ve Sartre arasındaki gerilime de dikkat çeker. Descombes’in aktardığına göre Sartre Foucault’yu “tarihin arkasında, hiç kuşkusuz, hedef Marksizmdir. Bu yeni bir ideoloji oluşturma girişimidir, burjuvazinin henüz Marks’a karşı dikebileceği son siperi” cümleleriyle sert bir biçimde eleştirir, daha doğrusu suçlar. Çalışmanın kapsamını aştığından Sartre-Foucault tartışmasına burada girilmemiştir. Bu konuda Mark Poster’in *Foucault, Marksizm ve Tarih* yapıtının ilk bölümü detaylı bir analiz sunar (2008: s. 15–54).

kendisinin” (akt. Descombes, 1993: 113).

Böylesi bir deneyim mümkün müdür? Sınır ve sınır ihlali önemli sorunları açığa çıkarır. İhlal ve sınır arasındaki ilişki müphemdir. Daha önce akıl ve akıldışı arasında sözünü ettiğimiz asimetrik simetri burada da devreye girer. İhlal sınırı varsayar, bu varsayım aynı zamanda bir onaylama olarak karşımıza çıkar. Bu bağlamda Derrida’nın Foucault’ya yönelik eleştirisinin önemi ve haklılık ihtimali öne çıkar. Derrida *Cogito and History of Madness* yazısında Foucault’yu basit bir tuzağa düşmekle suçlar. Bu tuzak “deliliği çoktan sürgüne göndermiş olan bir araçla –yani, aklın diliyle– deliliğe ulaşabileceğinin sanılmasından” kaynaklanır (Boyne, 2009: 83).<sup>7</sup> Foucault bu imkânsızlığın farkındadır ama bir çıkış arayışının onun erken döneminden itibaren var olduğunu dikkate aldığımızda, bir vaz geçişten ziyade başka bir ufka yönelişi buluruz. Blanchot’un etkisiyle sınır ihlali fikrinden “dışarı” fikrine ve bunun “somut arayış”ına girer. Bu ufukta delilik ve edebiyat vardır. Foucault bunun işaretlerini daha *Kelimeler ve Şeyler*’de verir:

Bu kitabın doğum yeri, Borges’in bir metninin içindedir. Okunduğunda, düzene sokulmuş tüm yüzeyleri ve varlıkların kaynaşmasını bizim için yatıştırarak tüm düzlemleri sarsalayarak, bizim bin yıllık Aynı ve Başka uygulamamızı şirazesinden çıkartarak ve onu uzun bir süre boyunca kaygılara sevk ederek, tüm düşünce alışkanlıklarını -bizimkileri: bizim çağımız ve coğrafyamızın sahip olduklarını sarsan gülüşün içindedir (1994: 11).

Foucault burada “başka bir düşüncenin egzotik cazibesi” ve bizim düşüncemizin sınırını ifade eden Borges’in “bir Çin Ansiklopedisi” metnine göndermede bulunur. Yine de bu başka düşünme bir imkânsızlık olarak belirir. Çünkü temel mantığı olanaksız kılmaya dayanır. Oysa “yeni bir dünya kurmak için yeni sözcükler yeterli değildir. Yıkıcılık, sözcükler ile şeyleri bir arada tutan ve onların ilişkilerinin içsel biçimi –doğal değil saymaca, tarihselleştirilmiş, iktidara sıkı sıkıya bağlı bir biçim– olan ince bir gerilim hattından geçer” (Revel, 2006: 59).

Edebiyat ve delilik arasındaki yakınlığın vurgulandığı diğer örnek, yine *Kelimeler ve Şeyler*’de, *Don Quijote*’dir. Foucault’ya göre Don Quijote “Rönesans dünyasının negatifini temsil etmektedir” (KŞ, 1994: 85). Kelimeler ve şeyler arasındaki karşılıklı ilişki yakınlık ve benzerlik üzerinden değil ama kelimelerin şeylerin düzeni tesis ettiği bir temsil üzerinden kurulur. Don Quijote’nin “benzerliğin bütün işaretleri önünde mola veren özenli bir hacı” olarak maceraları bir sınır deneyimi olarak açığa çıkar (KŞ, 1994: 83). Don Quijote gösterge ve gösterilen arasındaki kopukluğu gidermek, ilişkiyi yeniden inşa etmek ister. Bu isteği modern edebiyat için de söylenebilir. Katedral Heyeti Üyesi’nin tanımıyla *Don Quijote* “komik bir mensur epiktir”. Komedi ve dolayısıyla kahkaha ciddiyeti tehdit eder, onun özgüvenini sarsar. Bu anlamda *Don Quijote* “geleneğe ve otoriteye başkaldırı” anlamına gelir (Parla, 2013: 56). Don Quijote ardına düştüğü kelimeler ve şeyler arasındaki benzerliği yeniden tesis etme arayışı başarılı olmaz ama edebiyatta özgün bir yer açar: roman. Kelimeler ve şeyler arasındaki benzerlik bağının çözüldüğü ve yeni bir temsil ilişkisinin açığa çıktığı Rönesans edebi türler “tanımlamış ve sınıflandırmıştır.

7 Bu metin Derrida’nın *Writing and Difference* yapıtında yer alır (2005: ss. 36-76).

Neoklasik dönemde bu tanım ve sınıflandırmalar kurallaştırılmaya” çalışılmıştır (age., 29). Don Quijote bu sınıflandırmadan kaçır. Don Quijote romanın ilk örneğidir, roman on dokuzuncu yüzyıla kadar edebi bir tür olarak algılanmaz. Bunun nedeni ise farklı türleri iç içe geçiren bir yapısı olması dolayısıyladır. Bu bağlamda, Don Quijote’nin başarısız girişimi bir hayal kırıklığına değil, başka bir dil olanağının, söylemin dışına çıkmanın olanağını işaret ettiği söylenebilir.

Foucault’nun tarihçiliği zaten çoktan yitmiş olan geçmişin yeniden kurulması, yakalanması değil, bu yitip gitmiş, sessizliğe gömülmüş, cansız olanın izine şimdinin ufkunda yönelir. Bu yüzden arkeoloji özgün bir yöntem olarak ortaya çıkar:

O, dilsiz anıtların, cansız izlerin, bağlantısız nesnelere ve geçmiş tarafından terkedilmiş şeylerin disiplini olarak, arkeolojinin tarihe yöneldiği ve ancak tarihsel bir söylemin yeniden kurulmasıyla ancak anlam kazandığı bir zaman idi; ...diyebiliriz ki, günümüzde, tarih arkeolojiye –anıtın içsel tasvirine–yönelir” (BA, 1999: 19).<sup>8</sup>

Foucault’nun tarihçiliği anlatıcının, hakikati ve nesneliliğin otoritesi olarak tarih yazarının, ya da kahramanın belirleyiciliğinde gündeme gelen klasik tarihçilikten radikal bir biçimde ayrılır. Foucault “deliliğin tarihinin Başka’nın [the Other] tarihi” olduğunu “şeylerin tarihini” ise “Aynı’nın [the Same] tarihi” olduğunu vurgular, fakat onun aradığı bu özdeşlik ve başkalık mantığının dışında bir ilişkidir (KŞ, 1994: 24). Anlatıcının ve kahramanın olmadığı, deliliğin sınırlarında açığa çıkan edebiyat incelemeleri Foucault’nun aradığı başka bir anlatım, özdeşlik-ötekilik ikileminin “dışında”, farkı fark olarak düşünebileceğimiz bir mantık imkânını sunar. Yine de Foucault’nun siyasal arayışının son dönem etik düşüncesinde daha rafine bir boyut kazandığını vurgulamak gerekir. \*\*

8 Anlatım bozukluğu çevirmene ait.

\*\* Metin içerisinde Foucault’nun Ayrıntı Yayınları tarafından Türkçeye kazandırılan Seçme Eserler’i içinde yayınlanan yazı ve söyleşilere yapılan gönderme doğrudan kitap içerisindeki sayfa numaralarına yapılmıştır

### Kaynakça

- Akarsu, Bedia (1998). *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. 7. Baskı. İstanbul: İnkılap Kitapevi Yayın Sanayi ve Tic. A.Ş.
- Bayne, Roy (2009). *Foucault ve Derrida: Aklın Öteki Yüzü*. Çeviren: İsmail Yılmaz. Ankara: BilgeSu.
- Blanchot, Maurice (2005). *Hayalimdeki Michel Foucault*. Çeviren: Ayşe Meral (Michel Foucault'nun Maurice Blanchot: Dışarının Düşüncesi Maurice Blanchot: Dışarının ile birlikte). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Derrida, Jacques (2005). *Writing and Difference*. Translated, with an introduction and additional notes, by Alan Bass. London and New York: Routledge.
- Descombes, Vincent (1993). *Modern Fransız Felsefesi*. Çeviren: Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi.
- Foucault, Michel (1994). *Kelimeler ve Şeyler (KŞ)*. Çeviren: M. Ali Kılıçbay. Ankara: İmge Kitabevi.
- . (1999). *Bilginin Arkeolojisi*. Çeviren: Veli Urhan. İstanbul: Birey Yayıncılık.
- . (2000). *Özne ve İktidar (Öİ)*. Çevirenler: Işık Ergüden-Osman Akınhay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- . (2001). “Söylemin Düzeni”. Çev. Turhan Ilgaz. *Ders Özetleri* içinde, çeviren: Selahattin Hilav. 5. Baskı. İstanbul: YKY.
- . (2011). *Büyük Kapatılma (BK)*. 3. Basım. Çevirenler: Işık Ergüden-Ferda Keskin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- . (2011). *Felsefe Sahnesi (FS)*. 2. Basım. Çeviren: Işık Ergüden. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Kearney, Richard (1994). *Modern Movements in European Philosophy: Phenomenology, Critical Theory, Structuralism*. 2nd edition. Manchester and New York: Manchester Univeristy Press.
- Parla, Jale (2013). *Don Kişot'tan Bugüne Roman*. 13. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Poster, Mark (2008). *Foucault, Marksizm ve Tarih*. Çeviren: Feride Güder. İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Revel, Judith (2006). *Michel Foucault: Güncelliğin Bir Ontolojisi*. İtalyancadan çeviren: Kemal Atakay. İstanbul: Otonom Yayıncılık.