T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

COLLÈGE DE SOCIOLOGIE VE BATAİLLE'DA İHLAL KAVRAMI

Özlem DERİN

2502150469

TEZ DANIŞMANI

Doç. Dr. M. Ertan KARDEŞ

İSTANBUL – 2019

ÖZ

COLLÈGE DE SOCIOLOGIE VE BATAİLLE'DA İHLAL KAVRAMI

Özlem DERİN

Savaş dönemleri insanlık tarihinin en büyük yıkımları ve aynı zamanda en çağrıcı düşüncelerinin ortaya çıktığı kaotik zamanları temsil etmektedir. Böyle bir dönemi yansıtan ve faşist tutumlar karşısında toplumsal yaşamın nasıl şekillendirilmesi gerektiği ve bunun yanında bireyin toplum içindeki yaşamını ve konumunu sorgulaması üzerine çalışan Sosyoloji Koleji (Collège de Sociologie) grubunu ele aldığımız metin Kolej'in genel yapısı, Kolej'in fikirlerine yön veren düşünürler ve kullanılan temalar düzleminde ele alınmaktadır.

Tezin en temel amacı insanın toplumsal ya da Bataillecı bir söylemle gündelik yaşam yasası, bir anlamda baba yasası karşısında olan konumunu sorgulaması ve bu sorgulamayla gelen ihlal halinin insanın toplumsal konumu üzerindeki etkilerinin ele alınmasıdır. Bu bağlamda Koleji önceleyen ve Kolej'de etkin olan düşünürlerin fikirleri incelenerek toplum ve birey üzerine bir şema oluşturulmaya çalışılmış ve ihlal sürecinin katharsis'e erişmeyen katatonik bir tavrı açığa çıkardığı, bunun da bireyde sürekli bir hale evrildiği sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Collège de Sociologie, Bataille, İhlal, Toplum Yasası, Katatonik Katharsis

ABSTRACT

COLLÈGE DE SOCIOLOGIE AND TRANSGRESSION CONCEPT OF BATAILLE

Ozlem DERIN

The periods of war represent the greatest devastations of human history, as well as the chaotic times in which the most evocative ideas emerged. The group, College of Sociology is reflecting such a period and working on how social life should be shaped in the face of fascist attitudes. Also, they question the individual's life and place in society. We will discuss all these topics in the context of the general structure of the College, the thinkers which influence them and their themes.

The main aim of the thesis is in social or Batailian discourse, to question the view of the human being against the law of daily life or law of the father. We aim to look at the effects of the violation on the social place of the human being. By examining the ideas of the thinkers who preceded the College and active in the College, it was tried to form a schema on the society and the individual. Also, it was concluded that the process of infringement reveals a catatonic attitude that does not reach the and, this evolves into a continuous state in the individual.

Keywords: College of Sociology, Bataille, Transgression, Law of Society, Catatonic Catharsis

ÖNSÖZ

İnsanoğlunun bir arada yaşamaya başladığı ilk günden beri birlikte yaşamın en temel prensiplerinden biri yasaya itaat olmuştur. Bu öncelikle toplumsla yaşamı düzenleyen genel bir kabul, bir baba yasasıdır. Yasal belirlenimlerin karşılığı yine başka bir insanın sözüdür ve bu anlamda insanidir. Böylelikle gelinen nokta, yasanın sonsuz bir itaat düzleminde ilerlemesi gerekliliği ile öznel olarak belirlenen kuralların sorgulanabilirliği arasında kendine yön çizmeye çalışmaktadır.

Tezin genel prensibi savaş döneminde kısa bir süre etkin olma fırsatı yakalayan ancak toplumsal ve bireysel yaşam üzerine önemli çıkarımlarda bulunan Fransız grup, Sosyoloji Koleji'nin fikirlerinin incelenmesi ve buralardan yapılan çıkarımlarla bireyin yasa karşısındaki konumunun sorgulama ve ihlalle geleceği noktayı araştırmak ve bireyin kendisini anlamlandırma sürecinde toplum ve toplum yasasıyla olan etkileşimini saptamaktır. Bu doğrultuda ilk olarak Durkheim ve Maussçu toplum yapısına başvurularak toplumun devamlılığı için oluşan fazla enerjinin ritüellerle atılması incelenmiş; buradan Nietzsche'nin insana atfettiği gelişim aşamaları gözlemlenmiş; Hegel'in köle-efendi diyalektiği ile insanın toplumsal konumu irdelenmiş ve Heideggerci Dasein'la otantik yaşamın temellerine bakılmılştır.

Bataille bireyci bir yaklaşım benimseyerek insanın kendisini ölüm ve erotizmle ortaya koymasını, sürekli olarak profan ve kutsal alanlar arasında salındığını temellendirmiştir. Caillois oyun teorisiyle yaşamda karşımıza çıkan rekabet, şans, tahlit ve esrime hallerine vurgu yapmıştır. Leiris insanın toplumda maskesiz bir yaşam süremeyeceği fikrinden hareket ederken, Kojève ise Hegelci düşünceyi arzu ve ölümle harmanlayarak yeni bir yorum getirmiştir.

Tezin ortaya koymak istedikleri açısından Sofokles'in Antigone'sinin başkaldırısı ve baba yasasını ihlali; Kafka'nın Dava'sının ise yasa karşısında köylü ve Josef K.'nın bulanıklaşan tavırlarının açığa çıkarılması yön belirleyici olmaktadır. Yasa karşısında ihlalci bir tavra giren insanın bu tavrının geri dönüşsüz olduğu ve artık bu kişinin iki dünya arasında, topluma dahil bir yurttaş ve toplum-dışı bir

yurttaş olarak çatışkılı konumda; bir eşik üzerinde süregiden bir tavra büründüğü görülmektedir.

Buna göre yasayı bir kez ihlal eden birey artık eski konumuna geri dönemeyeceği gibi, ihlal durumu içindeyken halen toplum ve yasanın ortak dili tarafından tanımlanmaya devam etmekte ve aynı zamanda kaçınılmaz olarak toplum ve yasaya olan itirazlarını da bu dilden temellendirmektedir. Eşik konumundaki bu bireyin ve onun karşısında yükselen yasanın tavrı birbirlerini kuyruklarından yakalayıp yemeye devam eden yılanlarınkiyle eştir. Sonuca erişilemeyen bu yaklaşım devamlı bir süreci getirmekte, kathartik bir tavır kati surette yakalanamamaktadır. Bu katatonik bir hal almaktadır. Böylelikle eriştiğimiz son nokta ihlalci bireyin halinin katatonik bir katharsis doğurduğudur.

İnsan ve toplum üzerine yürüttüğümüz bu incelemede yapılan araştırmalarda erişilen kaynakların çevirisi aksi belirtilmediği takdirde tarafımızca yapılmıştır. Bu süreçte metnin oluşması ve doğru biçimde şekillendirilmesinde desteklerini esirgemeyen tez danışmanın Doç. Dr. M. Ertan Kardeş, fikirlerimin doğrultusunu anlamamda her zaman sorgulamalar yapan Prof. Dr. Mehmet Günenç, Bataille ile tanışmamı sağlayan ve bana yeni ufuklar açan Dr. Öğretim Üyesi Mehmet Şiray, yorumlarıyla önemli çıkış noktaları yakalamama ön ayak olan Doç. Dr. Nedim Yıldız'a teşekkür ederim. Bu yoğun ve zorlu süreçte desteklerini benden esirgemeyen aileme içtenlikle teşekkürlerimi sunarım.

İSTANBUL, 2019

Özlem DERİN

İÇİNDEKİLER

ÖZ ……..iii
ABSTRACT……...……...……...iv
ÖNSÖZ ……...v
GİRİŞ ……...……...1

BİRİNCİ BÖLÜM
ACÉPHALE VE SOSYOLOJİ KOLEJİ

1.1.Tarihçe …….....**13**
1.2.Temalar …….....**16**
1.2.1.Şiddet ……...**16**
1.2.2.İhlal ……..…....**16**
1.2.3.Tabu ……..…...**17**
1.2.4. Kutsal ……...……....**17**
1.2.5.Güç ……...……**17**
1.2.6. Arzu ……...……..**17**
1.2.7. Mit ve Ritüel ……...**18**
1.3.Kolej Üyeleri ……...**18**
1.3.1.Georges Bataille (1897-1962) …...…….....**18**
1.3.2. Roger Caillois (1913-1978) ……**19**
1.3.3. Michel Leiris (1901-1990) …….....**20**
1.3.4. Alexander Kojève (1902-1968) …….....**21**
1.4.Acéphale'in Ardındaki Anlam …….....**22**
1.5.Sosyoloji Koleji (Collège de Sociologie): Temel Fikirler ve Etkiler...**32**

İKİNCİ BÖLÜM
SOSYOLOJİ KOLEJİ'NİN SAVUNDUĞU FİKİRLERE DOĞRU, KOLEJİ ÖNCELEYENLER

2.1. Émile Durkheim: Profan Karşısında Kutsal, Yaratıcı/Yeniden Yaratıcı Ritüel ……..**48**

2.2. Marcel Mauss, Büyü Ritüelleri Işığında Mana ve Hau ……**63**

2.3. Nietzsche ya da Yaşamı Olumlayan Denge Sanatçısı ……....**78**

2.4. Heidegger: Toplumdaki Tekinsiz, Dasein …….....**95**

2.5.Fransız Felsefesinde Hegel'in Görünümleri …….....**104**

2.6. Hegel: Köle (Efendi) – Efendi (Köle) Diyalektiği …….....**111**

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SOSYOLOJİ KOLEJİ ÜYELERİ VE SORUNSALLARI

3.1. Karşılıklılık ve Uzaklık: Mimetik Öteki ……...**130**

3.2. Bataille: İhlalin İki Yüzü, Kurban ve Erotizm ……**138**

3.3. Roger Caillois'da Mimetik Yıkım, Festival ve Oyun ……...**154**

3.4. Torero Olarak Leiris: Maske, Tiyatro ve Ölüm ……..**172**

3.5. Alexander Kojève: Arzunun Hiçliği ya da Otantik Ölüm ……..**184**

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

YASA KARŞISINDA TOPLUM-DIŞI BİREY VE SEYİRCİ YURTTAŞ

4.1. Yasa ve Genel Ekonomiye Dekonstrüktif Bir Bakış ……**199**

4.2. Kurban Ritüeli: Ölüm ve Küçük Ölüm ……....**216**

4.3.Yasa ve Eşik: Yasaya Giriş İzni ya da Zaten Yasanın İçinde Olmamak ……**233**

4.4. Oyundan İmkansıza: Bir Başkaldırı Denemesi ……....**251**

4.5.Katatonik Katharsis ve Eşik Deneyiminin Muğlaklığı ……....**259**

SONUÇ ……...**272**

KAYNAKÇA ……..**277**

ŞEKİLLER LİSTESİ

Şekil 1.1. Acéphale Dergisi, Dionysos Sayısı Kapak …….**25**

Şekil 1.2. Tanrıça Kali ……..**....30**

GİRİŞ

Sosyoloji Koleji 1937 – 1939 yılları arasında etkin olan Fransa kökenli bir topluluk olarak karşımıza çıkmaktadır. Savaşın patlak vermesiyle birlikte etkinliklerini daha fazla bir arada devam ettiremeyen topluluk ritüelistik ve mitsel yaklaşımlarıyla ve "kutsal (*sacré*)" kavramı üzerine geliştirdiği düşüncelerle kendilerine dönemin faşist yaklaşımları arasında farklı bir konum yaratabilmiştir. Özellikle dönemin kaotik düzlemi içinde varolmaktan çok ölümle ilgilenen üyeler, yaşamı temellendiren alanda yeni yaklaşımlar geliştirmeye çalışmışlardır. Roger Caillois toplumun devamlılığı ve kendi varlığını sürdürebilmesi adına ritüellerden faydalanmış ve bunları kutsal olanla bağdaştırarak, bu kutsallığı yaşamın içinde konumlandırmıştır. Michel Leiris kendi varlığını dayanılmaz bir ağırlık olarak temellendirerek, bedeninden ve hareket etmekten duyduğu rahatsızlığı betimlemiş ve bunun üzerine yüzü kapatan maskeler ve aynı zamanda bedeni bir heykel kadar hareketsiz kılarak ölümle birleştiren kareler serimlemiştir. Hegel felsefesini farklı bir bakış açısıyla yeniden yorumlayan Alexandre Kojève ise arzuyu temele alarak Hegel düşüncesinin oldukça çarpık noktalardan ele alınmasına vesile olmuştur. Tüm bu üyelerin yanında özellikle üzerinde durduğumuz ve bütün metin boyunca hakimiyetini hissedeceğiniz Bataille ise üyeler arasında en gizemli ve en sınırsız olanıdır. İhlal (*transgression*) teorisiyle toplumun bütün belirlenimlerine karşı çıkmak bir yana, toplum tarafından dışlanan bütün olgu ve imgeleri kutsal olanın içerisine alarak asıl erişilmesi gerekenin bu dışsallaştırılan nokta olduğunu ve esas olanın yaşam ve ölüm arasındaki o eşikte olmak olduğunu ifade etmektedir.

Metinde Kolej üyelerini önceleyen Émile Durkheim, Marcel Mauss, Friedrich Nietzsche ve Georg Wilhelm Friedrich Hegel gibi düşünürlerin fikirleri incelenirken, özellikle kurulmaya çalışılan inceleme yapısına uygun bir tavır gözetilmiştir. Son kısımlara gelindiğinde ise varılmak istenen tematik yapıya uygun olarak metin çatısı yasa, yasanın ihlali, yasa karşısında seyirci olmak ve yasanın dışındakilere bakakalmak durumlarına dokunuşlar gerçekleştirilmiş ve nihayet eşikte yer alma halinin, uyanışa ya da arınmaya varmayan bir noktada sıkışıp kalmak üzerinden

şekillendirildiği "katatonik katharsis" haline varılmıştır. Bu noktada kavramsal olarak yoğun bir yol izleneceği belirtilmelidir. Ancak esas düzlemin yazınsal akışına dalmadan önce bölümlerde karşınıza çıkacak yapılar ile ilgili bir bilgilendirme sunmamız gerekmektedir.

Birinci bölüm Sosyoloji Koleji'ne dair genel bilgilendirmeleri içermektedir. Buna göre ilk olarak 1937-1939 yılları arasında etkin olan Kolej'in tarihçesi ele alınmış; Şiddet, İhlal, Tabu, Kutsal, Güç, İstenç, Mit ve Ritüel gibi Kolej'de işlenen temel temalar açıklanmıştır. Kolej'in kendi varlığını bildirdiği ilk mecra olan Acéphale dergisi de incelenmiş, özellikle André Masson'un dergi kapağına çizdiği kendisini toplumsal olandan sıyırarak kurban eden, hem cellat hem kurban olan başsız insan figürü incelemeye tabi tutulmuş, bunun Kolej'in düşünceleriyle olan ilişkileri üzerinde durulmuştur. Son olarak Sosyoloji Koleji'nin temel yönelimleri ve bu yönelimlerde etkili olan isimlerden bahsedilmiştir.

Bu bölüm Kolej'in ortaya çıktığı tarihsel koşulların anlaşılması ve seçtikleri kavramların söz konusu dönemde neden özellikle önemli olduğunun anlaşılması noktasında gereklilik göstermektedir. Özellikle savaşı önceleyen son üç yıllık dönemde etkin olan grup, faşist sistemin üstünlük kazandığı toplumsal koşulların yeniden değerlendirilmesi ve toplumsal yapıya dair yeniden bir yorumlama gerçekleştirmek istemeleri anlamında yeni bir düşünce ortaya koymaktadır. Faşist düzenin toplum üzerindeki olumsuz etkilerini, toplumu yeniden dönüştüren ve kökenlerini sağlamlaştırarak dayanışmayı arttıran; birey üzerinde derin değişiklikler oluşturan ritüel ve kurban düşüncesiyle ele almaları, oyunun dönüştürücü gücünü kullanmaları, hatta toplumsal maskeleri kullanma biçimlerini irdelemeleri ve düzen karşısına arzuyu koydukları yıkıcı bir yapı benimsemelerini anlayabilmemiz noktasında özellikle önemlidir. Bu düşüncelerin açığa çıkma noktaları, Kolej'i önceleyen ve üyelerin gelişimine temellik eden düşünürlerin ele alınmasıyla daha iyi anlaşılacaktır.

Bu amaçla ikinci bölüm Sosyoloji Koleji üzerinde etkin olan dört düşünürü ele almaktadır. Bunlardan ilki olan Durkheim'ın insanın toplumsuz varolmaması düşüncesi eksininde ilerleyerek kurduğu sistem, kendisinin ortaya koyduğu profan (gündelik olan) ve kutsal arasındaki ayrımlarla temellendirilmiştir. Zira ele alınacak olan Kolej üyeleri bu ayrımı korumakta ve bunlar arasındaki homojen-heterojen

olma düzlemini irdelemektedirler. Durkheim sisteminde birey ve toplum arasında çatışma olması durumu ortadan kalkmaktadır; zira ona göre bireyin arzuları aşırı olamaz, çünkü o yalnızca sahip olduklarını arzulayabilecek bir konumdadır. Toplumdaki değişimler ritüellerle sağlanmaktadır ve bu ritüeller yaratıcı ve yeniden-yaratıcı dayanışma durumlarını destekleyerek toplumda kişiler arası ahengi korumayı gözetmektedir. Toplumun devamlılığı bir esas olarak kendisini göstermektedir.

İkinci alt başlık olan Mauss düşüncesinde ise bu kez profan ve kutsal olanlar kendilerini sırasıyla *hau* ve *mana* olarak göstermektedir. Büyü ritüelleri insanlar arasındaki uyumu ve devamlılığı sağlayan temel etkenler olarak açıklanmaktadır. Burada söz konusu olan büyünün izolasyonu ve gizliliğidir. Hem eyleyen aktör hem de eylem bir gizem örtüsüne bürünmektedirler. Büyü imkanının kendisi güç fikrini ortaya çıkarmaktadır. Toplumun temelinde güç fikri yatsa da bu güç fikri, büyüde ortaya çıkandan farklı olarak savaşı kökensel olarak kabul etmektedir. Özellikle Mauss'un üzerinde durduğu armağan teorisine göre insanlar arasındaki uyum ve iletişim bir alıp-verme ilişkisine dayanmaktadır. Zira birey karşısındakine bir şey sunduğunda, her ne kadar başlangıçta bunu gözetmese de ardından bunun karşılığını hem de daha büyük bir biçimde beklemektedir. Elbette her zaman armağanı reddetme olasılığı mevcuttur ancak bu reddediş kaos ve savaşı doğurur; diğer yandan barışı getirecek olan da yine söz konusu armağanın karşılığını vermektir. Çünkü her armağan onu verenin izini taşımaktadır. İnsanlar kendilerini ancak nesneler üzerinden ortaya koyabilmektedir. Bu büyü alanıyla nüfuz edilen kutsalın; hau yani gündelik ve toplumsal alanda dönüşüme uğramış halini, savaştan açığa çıkan şiddet ve kefaret halini sunmaktadır.

Üçüncü alt başlık olarak sunulan Nietzsche bölümü doğa durumuna dönen insanların kendilerini saf bir zulüm içinde bulduklarına dair bir vurgulamayla başlamaktadır. Ancak toplumsal yasalılıktan sıyrılmış olan söz konusu birey bu yasaların dışında olduğunun ve tekrar toplum içine döndüğünde bunlar için yargılanmayacağının ve cezalandırılmayacağının bilincindedir. Cezanın şenlikli durumu onun zulmünden ileri gelmektedir. Zira ceza şiddetin yasal bir yansımasıdır ve burada üstün olan güç kendisi karşısında savunmasız olanı, düşmanca bir tavırla yargılayabilme yetkisine sahiptir; çünkü bireye sezdirilen özgür bir istenç hali söz konusudur. Oysa Nietzsche'nin gözettiği savaş güdüsüyle öne sürülen böyle egemen

ve zayıf olanın ilişkisi değil; aksine agon (*ἀγών*) yani çatışma durumudur. Apollon'un temsilleriyle öne sürülen gerçeklik ve Dionysosçu esrimenin getirdiği rüya haliyle bir yer değişimi ortaya koymaktadır ancak bu asla bir üstünlük ilişkisi değildir; aksine dengeyi gözetmektedir. Onun gözettiği bu durum; bunlara maruz kalan ve acı çekme cesareti gösterebilen; toplum tarafından delilik ya da suçlu olma durumuyla nitelenen; özgür istencini yıkımla, ölümle, kurban etmeyle açığa çıkaran yaşam sanatçısını nitelemektir. Bu sanatçı toplumsal yasalılığın dışına çıkmakta kendisini yalnızlıkla terbiye etmektedir.

Dördüncü alt başlık iki kısma ayrılmakta olup bunların ilki Heidegger ve Dasein anlayışı üzerine şekillenmektedir. İnsanın doğumuyla başlayan dünya ve topluma fırlatılmışlık ve verili bir düzen içinde yetişme kesintisiz bir dizge sunmaktadır. Ancak bir tökezleme anı kişiyi toplumsal ve zamansal akıştan çekip alarak onu korkuya ve devamında kaygıya sürükleyecek böylelikle kişi kendisini sorgulayarak sıradan insan olarak tanımlanan gündelik *Das Man* konumundan kendisini sorgulayan ve yeniden oluşturan *Dasein*'a dönüşecektir. Bunu ölüme-doğru bir varlık olduğunu fark ederek yapacaktır. Bu ancak Ben'e özgü bir durumdur, şiddet kendinin yoksunluğu haliyle kendisini göstermektedir.

Bu noktada aynı alt başlığın ikinci bölümü devreye girmekte ölüm çatışmasının başka bir boyutu Hegel'in köle efendi diyalektiği üzerinden ele alınmaktadır. Buna göre kişiler her zaman tanınma çabası içinde görülmekte bu nedenle de çatışmaya girmektedirler. Efendi kendi yaşamını tehlikeye atma cesaretini göstererek, karşısındakini köle konumuna getirmektedir. Bu kölelik ölüm korkusundan kaynaklanmaktadır. Bu andan itibaren köle efendinin buyruklarını yerine getirmeye başlamakta, efendi ise özgürlüğüne sığınmaktadır. Ancak bu noktada bir yanılsama söz konusudur, zira efendinin doğayla ve nesnelerle olan bütün etkileşimi artık bir aracıya bağlanmakta; köle doğayı, yani nesnel düzeni dönüştürmekte ve böylelikle kendisini özgürleştirmekte ve mükemmelleştirmektedir. Hegel Durkheim'da görüldüğü gibi çalışmayı olumlamaktadır. Aynı zamanda arzu karşısındakini dönüştürmeyi tetiklemektedir. Bu bakımdan iki kişinin karşılıklı konumlanması, her birinin diğerinde kendinde eksik olanı görmesini getireceğinden karşısındakini olumsuzlayarak yok etmek isteyecektir. Böylelikle karşıdaki emilip yok edilerek bir özdeşleşim sağlanacaktır.

Üçüncü bölüm Sosyoloji Koleji üyelerinin düşüncelerine dayanmaktadır. Bunların ilki Georges Bataille'dır. Ancak Bataille düşüncesi ele alınmadan önce Kolej düşünürlerinin sistemlerinde etkili olan Mimesis için ek bir kısım oluşturulmuştur. Burada öncelikle Platon'un mimesis kavramı ele alınmakta; ardından Aristoteles ve Heidegger'in mimesis görüşlerine değinilmektedir. Mimesis bir taklit olmasının yanında bir benzeşim halini sunmaktadır. Bu nedenle karşılıklı iletişimde hem benzeşim hem de farklılıklar gözlenmekte, mimetik tutum iki karşıtlığı da içermektedir. Bu nedenle kendisi bir *pharmakon (φάρμακον)*, yani hem zehir hem de deva görevi görmektedir. Bu teatral bir yapı teşkil etmekte, sürekli bir yer değiştirme ve dönüşüm hali getirmektedir. Toplumsal rollerden sıyrılıp yeni giysiler giyilmekte, yeni rollere bürünülmektedir. Bu noktada iki öğe arasında bir yer değişimi hali sürekli kılınmaktadır.

Bataille'a göre, Hegel düşüncesindeki köle mimetik tutumla profan ve kutsal olanı birbirine karıştırması açısından aynı biçimde aktör tutumunu ortaya koymakta ve pharmakon etkisini pekiştirmektedir. Efendiye duyduğu hınç, kendi arzusunu gerçekleştirme yoksunluğu köleyi asi kılmakta ve onu efendiliğe götüren dönüştürme, hem yok etme hem de yaratma gücünü ona sunmaktadır. Köle parçalanmış bir bireydir; hem cellat hem kurban rolündedir. Nesneyi dönüştürmesi kendisini de dönüştürmektedir.

Toplum bedeni sahip olunan bir nesne konumuna getirdiğinden, bütün yaptırımları bedene eğilmektedir. Ölüm her bireyi kendi hiçliğine yöneltir. Teatral bir gösteri gibidir. Kurban etme törenlerinde göze çarpan kathartik durum kurban ve celladın, kurban ve izleyicinin aynı zamanda izleyici ve celladın yer değiştirmesini sunar; böylelikle özdeşleşim ve ayrılık durumları sürekli olarak yinelenir ve asla bir doygunluğa erişmez. Bataille'ın temel aldığı düşünce de tam olarak bu tamamlanmama durumudur. Bataille Ben ve Öteki arasındaki iletişimi bir temsil olarak alır bu nedenle ayrımların ortadan kalktığı bir durum şekillendirir. Ancak bu noktada karşısındakini yok etme halinden ortaya çıkan bir yaklaşım değil, her iki bireyin de kendi hiçliklerine eğilmeleri söz konusudur. Yani, her ikisi birden yıkıma uğramaktadır; Hegel'de olduğu gibi bir üstünlük söz konusu değildir.

İnsan köleleştirilmektense ölmeyi tercih etmelidir. Ölüm hali korku ve deliliği getirmektedir. Bunlar toplumsal alanın dışında bırakılmak istenen tiksindirici güçlere

vurgu yapmaktadır. Bataille için ölümü deneyimlemenin bir diğer yolu da, iki bireyin hiçliğe sürüklendiği bir diğer moment olan erotizmdir ki; bu faktör de toplumun ayartıcı güçler olarak gördüğü şeylere vurgu yapmaktadır. Toplumsallığın aksine bu noktada çıplaklık ön plandadır. Bu nedenle de tümüyle apaçık ve dehşet dolu bir sahneleme ortaya çıkmaktadır. Ona göre insan bu güçlerin izinde, başkaldırdığı ölçüde insan olmaktadır.

Üçüncü bölümün ikinci alt başlığı bu kez Roger Caillois'nın düşüncesine yönelmektedir. Kendisi diğer düşünürlerde olduğu gibi profan ve kutsal ayrımını devam ettirse de kutsalla olan her karşılaşmanın yasa tarafından denetlenmesi ve toplumsal kılınması gerektiğine inanmaktadır. Zira Bataille düşüncesinin aksine, ortaya çıkan her festival, boş zaman ve aylaklık anı toplumun yapısının yeniden kurulmasına öncülük etmelidir. Profan yaşam, kutsal olanı da arkasına alarak hiyerarşiyi ve üstünlük savaşını temele almalıdır. Bu noktada ölüm fikri başkasının ölümü üzerinden askıya alınmaktadır. Festivaller aşırılıkların, ya da Bataille'ın deyimiyle güçlerin harcanma noktasıdır ki burada bile bir yarış hali görülmektedir.
Caillois oyun teorisi üzerinden insanları konumlandırmaktadır. Bunların ilki yönlendirilebilen ve düşmana karşı zalim olan savaşçılardır. İkincisi kendi varoluşunu anlama çabası içinde olan ve asla yönlendirilemeyen trajik insandır. Üçüncü ve son olarak ise yasa ve söylev insanı karşımıza çıkmaktadır. Oyun yaşamın ve sistemden habersiz olan insanın simülasyonudur. Ona göre oyunlar savaşı ve üstünlüğü konu edinen *agon*[1]*;* şansa dayanan *alea*[2], taklidi, hayal gücü ve dönüşümü temel alan *mimesis*[3] ve son olarak bir düşüş ve esrime hali yaratan *ilinx*[4] olarak dörde

[1] Agon (*ἀγών*): Antik Yunanca'da çatışma, yarış, rekabet anlamlarına gelen bu kavram Caillois tarafından oyun düşüncesinin ilk kavramı olarak ele alınmaktadır. Rekabeti ve karşındaki ile yarış halinde olmayı temellendiren bu kavram üstün olma güdüsünü beslemektedir.
[2] Alea (*ālea*): Latince kökenli olan bu kelime risk almayı ve belirsizliği temellendirmektedir. Aynı zamanda zar anlamına da gelen sözcük Roger Caillois tarafından şans oyunlarına gönderme yapmak için kullanılmakta ve üstünlük kurmayla sahip olduğu bağlantı nedeniyle, agon ile birlikte işleyen ikinci kavram olarak nitelendirilmektedir.
[3] Mimesis (*μί̓μησις*): Caillois'nın kullandığı bir diğer Antik Yunan terimi olan mimesis öncelikli olarak Platon ve Aristoteles'in metinlerinde gördüğümüz bir kavramdır. Metnin ilerleyen kısımlarında bir bölüm olarak da ele alacağımız mimesis kavramı taklit etmeyi, biriyle aynı hareketleri yaparak bir şeyi öğrenmeyi temellendirmektedir.
[4] İlinx (*ἶλιγξ: -ιγγος*): Antik Yunanca'da girdap anlamına gelen bu kelime döngüsel yapısı nedeniyle vertigo ve baş dönmesi, sersemlemek ve esrime anlamlarında da kullanılmaktadır. Caillois oyun oynarken kişinin içerisine adeta çekilmekte olduğu esrime ve baş dönmesi, aşırı heyecan halini bu kavramla tanımlayarak oyun teorisinin dördüncü kavramını ortaya koymaktadır.

ayrılmaktadır. *Agon* ve *Alea* keyfi, ilkel ve taktiksel yapıları nedeniyle *ludus*[5] temellidirler ve Apolloncu bir tavırdadırlar. Diğer yandan Mimesis ve İlinx neşeli, aldırmaz bir çocuksuluğun ürünü olarak *Paidia*[6] bölmesindedirler, Dionysosçudurlar. Aynı ritüelde olduğu gibi oyunda da eski sistemin yerine alan yeni sistem, hemen kökensel olarak kabul edilmekte bir yanılsama hali sergilenmektedir.

Michel Leiris'in düşünsel sistemine geldiğimizde bu kez toplumda maskesiz, kozmetiksiz ya da kendi çıplaklığını ya da yüzünü yapay bir şeyle örtmeden yaşayamayacak olan; ölüm korkusuyla bir canavara dönüşmüş olan insan figürünü buluruz. Tam da bu nedenle Leiris biraz hayvansal biraz insanın rolüne yönelen bir metafor seçerek boğa güreşi arenasını temele almıştır. Bu bir gösteridir ve hem insani bir yaklaşım sergilemeyen boğanın hem de renkli ve gösterişli giysileri içinde bir savaşçıya dönüşmüş olan insanın ölme ihtimali vardır. Burada görülen iki insan arasındaki savaş değil, insan ve hayvan arasındaki kurban ritüelidir. Ancak kurban ve celladın kimlikleri belirsizdir. Leiris burada bunların hiçbiriyle özdeş değildir, aksine o cansız bir nesne olarak kılıcın temsilidir. Her ikisini de yok etme gücüne sahiptir ancak tek başına eylemsizdir. Bu nedenle onların hiçbirine dönüşmeyen bir figürdür karşımızdaki. Zira Leiris hem yıkımın hem de yaratımın peşindedir, bu nedenle insandaki yaratıcı dişilliğin ve yıkıcı erilliğin dengesini temele almaktadır. Ölüm ve yaşam arasında, yaratım ve yıkım arasında dengelenen bir eşik, bir otobiyografi sunmaktadır.

Son olarak Alexandre Kojève bir Hegel yorumuyla karşımıza çıkmaktadır. Kendilik bilincinin edinilmesini temele alan Kojève için bunun kazanılması iki bireyin karşılıklı ilişkisinden geçmektedir. Zihin ve beden arasında bir ayrım gözetmediği gibi, ötekiyle olan ilişkinin her zaman eyleme dayandığını ifade etmektedir. Bütün ilişkiler çatışmanın ürünüdür ve Hegel'in aksine karşıdakini yok ederek onunla özdeşleşmeyi değil ayrılıkların korunmasını ve bunun özdeşleşim değil uzaklaşma getirdiğini ifade etmektedir. Çalışmak zamansal bir oluşumdur, aynı zamanda eylem arzuyu ve bilgiyi insanileştirmektedir. Arzu sürekli olsa da bir kapan

[5] Ludus: Latince spor, müsabaka ve yarış kavramlarını karşılayan bu terim Antik Roma'da gladyatörler arasında gerçekleştirilen yarışlar için kullanılmaktadır. Caillois bu kavramı rekabet ve şans için kullandığı kavramları niteleyenb genel bir başlık olarak ele almaktadır.

[6] Paidia (*παιδιά*): Grekçe *παῖς* (çocuk) kökünden türemiş olan bu kelime çocuksu oyun, çocuk oyunu, eğlence anlamlarını taşımaktadır. Caillois bu kavramı *mimesis* ve *ilinx*'in genel bir ifadesi, tasasız ve aldırmaz oyun tavrı olarak kullanmaktadır.

konumuna gelecek arzudan kaçınılmalıdır. Arzu üzerinde çalışmayla hakimiyet kurulmalıdır. Düşünmek nesneyi ortaya çıkarmakta ve insan düşündüğü özne tarafından emilmektedir. Diğer yandan eyleyen insan bu emilimden kurtularak arzuyla kendine döner. Arzu yöneldiği şeyin doğasını alarak şeyleşmektedir; bu nedenle arzu doyum ya da tatmin olamadan süreklilik kazanmaktadır. Arzu olarak arzu gerçeği aşarak boşluğa, hiçliğe yönelmektedir. Kısaca, insan aynı *Dasein* gibi sürekli olanak halinde olmalıdır. Köle toplum karşısında aynı bir suçlu ya da deli gibi, toplum-dışıdır (*exclu*), saygın değildir. Bu nedenle efendinin kölenin tanımasıyla eriştiği tatmin bir yanılsamadır. Tanınma iki eşit arasında olmalı, her iki kendilik-bilinci birbirini tanımalıdır. Çatışma sürekli kılınmalı ve üstünlük kabul edilmemelidir. Arzu hiçlikte kendi varlığını bulmaya yöneldiğinden, insan da bir boşluk haline gelmeli ve kendini varlıkta tüketmelidir. Köle tam da bu şekilde hayvani ölüm korkusunu "hiçliğin dehşeti"ne evriltmektedir. Bu efendi üzerinde kazanılan bir zaferdir. Köle özgür değildir, ancak sahip olduğu özgürlük fikri onu eyleme iter. Zaman oluşun kendisiyken, insan olumsuzluktur. İnsan zamanı olumsuzlamakta, kendini dünyaya karşıt kılmakta ve yok etmektedir; böylelikle de hiçliğe erişmektedir. Homojen toplum, heterojen ölümden kaçınmaktadır. Ancak kölenin korkusu onu homojen bir ölüme-doğruluğa sürüklemektedir; bunu toplumun içinde ortaya koymaktadır. Efendi yaşamını tehlikeye atacak derecede ölüm karşısında umursamazdır; oysa köleninki gibi ölüm kabullenilmelidir.

Dördüncü bölüm beş kısımdan oluşmakta olup ilk kısım kurban etmeye dayanmaktadır. Bunlardan ilki Derrida'nın *dekonstrüksüyon* (yapısöküm) ve *différance*[7] anlayışlarını Bataille'ın ekonomi düşüncesiyle ele aldığımız ve aylaklığa övgü niteliğindeki bir oluşumu korumaktadır. Temelde aylak eylem ya da kar amacı gütmeyen ekonomi katatonik bir yaklaşımın ve süreç içinde kalmaklığın anatomisini sunmaktadır. Bir çeşit kurban durumu doğmaktadır. Kurban ritüelleri ilkel zamanlarda şifacı, toplumu iyileştirici bir oluşum ortaya koymaktadır. Kurban edilen kişi ölüm durumuna olan yakınlığı ve çürümeyle olan teması nedeniyle toplumun

[7] Tacettin Ertuğrul *différance*'ı tanımlarken Derrida'nın *Platon'un Eczanesi* eserini temele alarak "ilaç/zehir-ilave/ikame karakterindeki bir teknografi" olarak tanımlamaktadır. Différance bir türk erteleme hareketidir. Ertelemenin kendisi üzerinde durulan hususların asıl yapısını ortaya çıkarmakta, karşıt yönleri, ilaç ve zehir olarak nitelendirilebilecek biribirinin karşıtıyken aynı zamanda birbirinin varlık nedeni de olan özellikleri ön plana çıkarmaktadır. Tacettin Ertuğrul, *Derrida ve Teknik Problemi*, Medeniyet Araştırmaları Merkezi Sunumu, Kasım 2017.

dışında sayılmakta, ancak aynı zamanda toplum için bir kurtarıcı görevi de görmektedir. Marquisas yerlileri arasında yaygın olan kurban etinden yeme kurbandan gelen gücü bireylere yansıtmaktadır. Ölüm durumu tabuların aşılmasını ve yaşamın ihlal edilmesini getirmektedir. Bu profan alan ve kutsal alan arasındaki geçişliliği sağlamaktadır. Kurban yasa ve sistemin, gündelik yaşamın dışındadır. Bataillecı aylaklık tam da bu gündelik yaşam dışında olma durumuna vurgu yapmaktadır. Ötekiyle olan ilişki arzu, şiddet, kurban ve deliliğe dayanmaktadır. Kurban hem ölüm hem de erotizm bağlamında karşımıza çıkmaktadır.

İkinci kısım özellikle yasaya eğilmekte, *Antigone* ve *Dava* eserleri üzerinden bir değerlendirme sunulmaktadır. Yasaya boyun eğmeyenler, kadınlar, normal-dışı olanlar, kendine zarar verenler ve delilerdir. Bu nitelemelerin işaret ettikleri topluma göre bozulmuş grotesk bedenlerdir. Şekil değiştirmeye uygundurlar. Ortaçağ'da karşımıza çıkan Deliler Bayramı bu groteskliği vurgulamakta ve insanlara bir günlüğüne kılık değiştirebilme ve yasayı eleştirebilme hakkı sunmaktadır. Toplumsallaşmanın temeli olan itaat böylelikle kırılmaktadır.

Yasa bir yandan kurucu bir yandan da varlığını devam ettirici şiddeti açığa çıkarmaktadır. Bunun en önemli örneği Antigone'dir.[8] Kreon'un nomos'u ya da baba yasası karşısında kardeşini gömmek için evrensel yasayı temele almakta, genel yasa karşısında tekil yasasını uygulayarak kardeşinin onurunu korumaktadır. Bunu Kreon'un dilinden konuşarak yapmaktadır. Böylelikle kadın olması suretiyle zaten yasanın dışında olan Antigone, kralın diliyle seslenmekte ve böylelikle kendi toplumdan dışlanmışlığının getirdiği sembolik ölümün de getirdiği süreçte dona kalmışlıkla, harekete geçmektedir. Kendini norm-dışılıktan geri çekerek hem içeride hem dışarıda, eşikte bir yerde bulunmaktadır.

Diğer yandan Kafka'nın *Dava* eserinde taşralı yasaya girmek için bekçiden izin almaya çalışmaktadır. Burada taşralı iradi olarak beklemeyi seçmektedir. Bekçi ise beklemeye mecburdur, ne yasanın içinde ne de dışındadır. Kapı ise sadece taşralı için açıktır. Bu noktada yasa daha genel bir bakışla ölümle özdeşleştirildiğinde,

[8] "Antigone, devletin düzenine baş kaldırmış ve siyasi otoriteye meydan okumuş feminist bir figür olarak açığa çıkar… Antigone'nin kamusal alana çıkışı ve orada Kreon'un karşısında söyledikleri onun bir kadın olarak değil, Kreon'un erkekliğini elinden alarak erkekleşen bir figür olarak düşünülebileceği yönündedir. Gizem Kılınç, Antigone'nin Yazgısında Açığa Çıkan Felsefe, *Tiyatro Araştırmaları Dergisi*, Sayı 32, 2011, s. 38-9.

evrensel olarak görülen ölüm yasası olduğunda, önünde kılık değiştirmiş bir bekçi ve beklemeyi seçen bir taşralı ortaya çıkmaktadır. Nihai olarak ifade edilen kapının yalnızca taşralı için açık olması durumu, ölümün başkası tarafından değil de yalnızca muhatabı olan kişi tarafından deneyimlenebileceğine ışık tutmaktadır. Antigone katatonik bir oyun oynamaktadır, taşralınınki ise katatonik bir tavırdır.

Üçüncü kısım oyun düşüncesine yoğunlaşmaktadır. Oyun çalışmaya başkaldırıdır. Olanaklı olanı yaratan yeni bir zaman ve mekân anlayışına sahiptir. Bir eşiğe girme eylemidir. İnsan oynarken buyurmadan ve itaatten uzaktır. Oyundaki özgürlük çalışmadaki itaatin karşısındadır. Üretimdeki ürünün kaybedilmesinden yaşanan ıstırap bizi asıl oyuna götürmekte, yeni roller ve yeni tavırlar kazanmamızı sağlamaktadır.

Dördüncü kısım oyun fikrinden bağımsız değildir. İnsanın üç büyük korkusu, ölüm, orgazm ve deliliğe karşı duyduklarıdır. Çalışma bu üç durumu belli sınırlar içine sokmaktadır. Çalışmanın ya da yasanın sınırlarını aşmak iğrençliği getirmektedir. Bu durum Bataille'ın güç olarak tanımladığı tiksindiriciliği getirmektedir. Kurban durumunda ötekinin ölümünü izlemek bir yandan ıstırap verirken bir yandan da şiddetten duyulan zevki açığa çıkarmaktadır. Bu bakış daha sonra izleyicinin kendisine dönmekte ve kendine yönelik şiddet ölüm tehdidini getirmektedir.

Bu durum insanın düşüncelerinin hızla çoğalmasını açığa çıkarırken aynı anda bu düşünceleri eritmekte, delilik ortaya çıkmaktadır. Delilik aylaklığın kendisidir, başıboş ve kontrolsüzdür. Şimdinin olanağının kavranması bu aylaklıkla, tembel eylemle, tembel oyunla mümkündür. Tüm bunlar esrimeyi getirmektedir.
Esrimenin üçüncü bir hali olarak erotizm, toplum ve yasanın bedensel ve kimliksel belirlenimlerini yıkmakta, küçük ölümü getirmektedir. Benin sınırları belirsizleşmekte, ötekiyle olan ilişkide şiddeti temellendirmektedir. Ötekini soymak ya da onu öldürmek aynı açıklığı ortaya çıkarmaktadır. Ritüelde ya da oyunda görülen seyretme edimi burada da kendisini göstermektedir. Tüm bunlar sınır fenomenler, eşik deneyimleridir. Her biri süreç içinde donakalmayı getirirken, aynı zamanda arıma ya da uyanışa erişimi ortadan kaldırmaktadır. Böylelikle katatonik katharsis hali meydana gelmektedir. Sonuç bölümü bu alanların ele alınmasıyla sürüp

geçen süreç içerisindeki genel belirlenimlerle varılan noktaların genel bir değerlendirmesini sunmaktadır.

Tezde esas olarak ele alınmak istenen konu şu sorular üzerinde şekillenmektedir:

1. Yaşamın olağan süreçlerde devam edebilmesi adına toplumsal yasaya mutlak surette boyun mu eğilmelidir?
2. Yasa ve dolayısıyla yaşam biçimi sorgulanabilir mi? Yasaya karşı çıkmak insanın toplum içindeki konumunu nasıl etkiler?
3. Toplumsal anlamda yasaya karşı çıkarak süregiden düzende çatlak oluşturan kişinin konumu nasıl şekillenir? Yasaya karşı koymak mutlak surette yasanın içinden atılmak mıdır?
4. Yasaya bir kez karşı çıkıldığında artık bu ihlal hali geri döndürülemez. O halde yasaya karşı koyan kişi kendi bireysel varlığını ne şekilde ortaya koyabilir?

Yasa ve toplum ilişkisine dair ilk yansıma Durkheim bölümünde görülmeye başlanmaktadır. Ritüellerin yasal ve gündelik düzenlemeleri tetiklemesi ve yalnızca bunları korumak, güçlendirmek için yinelenmesi; ritüel anlarında açığa çıkan şiddet ve dehşetin tümüyle bu koruma ve devamlılığa hizmet etmesi durumunu açığa çıkarmaktadır. Mauss ritüel sisteminin prafan düzende armağan teorisi ve insanların birbirlerine kurdukları üstünlük sistemiyle ortaya konduğunu savunurken, Hegel üstünlük ve galibiyet/mağlubiyet hallerini köle efendi diyalektiği ile gerçekleştirecektir. Bu durumlarda esas alınan itaattir. Daha ileride Caillois'nın ele alındığı bölümde Durkheim'da da görülen yasanın her şeyin üstünde olması durumu kendini gösterecektir. Örneklendirilen bu isimler yasaya itaatin ve buyrukları yerinme getirmenin toplumsal yaşamın asıl düzenleyicisi olduğunu ifade etmektedir. Ancak Kolej üyeleri üzerinde özel bir etkisi olan Nietzsche'ye gelindiğinde burada dengelerin değiştiği görülecektir. Onun insan temsili başkaldırmaktadır ve başkaldırarak yasada görülen tektip insan arzusunu yıkmaktadır. Burada söz konusu olan artık kendiliğinin, hem kendinin hem de ötekilerin farklı yönlerinin bilincine varan ve bunları sindirmeksizin onaylayıp kabul eden bireydir. Bataille ve Kolej'in geri kalan iki üyesinde de açığa çıkan budur. İster toro ve torero savaşında ölümle eşitlenen ancak kendi farklılıklarını koruyan temsiller olsun, ister arzuyla birbirine

yönelen özneler; bu ister erotik bir biçim açığa çıkarsın, isterse tiksindirici ya da çekici, aslında sergilenmek istenen her zaman birbiri ile etkileşimde olan öznelerin tektipleştirilmesi ve sınırlara göre edim göstermesi değil, aksine birbirlerinin farklılıklarını görmesi, bunları bilmesi, kendisiyle mukayese etmesi ve nihayet kabulle olumlamasıdır. Burada karşılıklılık ilişkisi söz konusudur ve bu sürekli olarak, her an değişken olan zaman ve mekansal yapıların birey üzerindeki etkilerinde devam etmektedir. Metnin bütünü yasayı itaat ve başkaldırı düzlemi üzerinden ele alırken esas olarak her zaman şunu göstermeyi amaçlamaktadır: yasa mutlak itaati gerektirdiğinde tektip bir forma giren özneler başkaldırı ile kendileri ve diğerlerini tanırken eş biçimli özelliklerini değil farklı niteliklerini gözlemlemeli ve bunları korumalıdır. Devam ettirilen farklılıklar kabul alanını genişletirken her bireye özgü boş alanlar/eşikler ortaya koymaktadır. Nihayet bu eşikler toplumsal ya da prafan düzende gözlendiği şekliyle kathartik bir yaklaşıma değil de, katatonik bir katharsise evrilmektedir. Bu katharsis türü rahatlama ya da arınma noktasına erişmeyen bir süreklilik içinde her an eyleyen ve farklılıklarıyla kendine alan açan bireyi temellendirirken, katatonik ibaresi de başkaldıran bireyin karşısında seyirci konumunda olup artık bu bireyi toplumdışı gören diğerlerinin bakış açısı temel alınarak nitelendirilmektedir. Eylem toplumsal olmaması açısından etkin değil edilgin olarak kabul edilirken, bireysel anlamda ise yasa-dışı/toplum-dışı sınırsız bir etkinlik alanı açığa çıkmaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM
ACÉPHALE VE SOSYOLOJİ KOLEJİ

1.1. Tarihçe

Collège de Sociologie bağımsız bir oluşumu olmasıyla Collège de France'la çok benzer bir yapı sunmaktadır. Bu nedenle Collège de France'ın tarihsel-oluşumsal sürecine bakmamız Sosyoloji Koleji'nin yapısını anlayabilmemiz için önemlidir. Collège de France [9], 1515'ten 1547'ye kadar Fransa Kralı olan I. François tarafından oluşturulan, temel araştırmaların izlendiği ve öğretildiği bir yüksek eğitim kurumudur. 1530'da okulda, üç İbranice, iki Grekçe ve bir Matematik dersi verilmeye başlanmıştır. Kolej'in işlevi Üniversite'de verilmeyen derslerin öğretilmesidir.18. yüzyılda, ders veren sayısı önce yirmiye, 19. yüzyılın sonunda ise kırka çıkarılmıştır. Ancak Kolej 1870'e kadar Collège de France ismini almamıştır. Bugün de etkinliğini devam ettiren okulda matematik, fizik, kimya, biyoloji, tarih, arkeoloji, dil, doğubilim, felsefe ve sosyal bilimler dersleri verilmektedir. Daha önceleri yabancı bilginler için ayrılan iki kürsüye daha sonra Avrupalı bilginler için 1989'da açılan bir kürsü ve 1992'de dünyanın pek çok farklı yerinden gelen bilginler ve bilim adamları için iki kürsü daha eklenmiştir. Toplamda 52 kürsü bulunmaktadır.[10]

Kolej çalışanları pek çok farklı alandan seçilmekte ve bunun için özgün nitelikler aranmamaktadır. Herhangi bir sınav uygulaması ya da diploma derecelendirmesi yoktur. Okulun eğitimi bilgi vermek üzerine değil, yapıp etmeler üzerinedir. Eğitimin belli bir merkezde verilmesi gerekli değildir; başka enstitülerde ya da başka ülkelerde de yapılabilmektedir. Aynı bu sistem ve konum değişkenliği gibi, eğitimciler de değişmektedir. Kolej yalnızca eğitim ve araştırma açısından özgür bir oluşum

[9] Collège de France, http://www2.idehist.uu.se/distans/ilmh/Ren/college-france.htm 10.08.2019 (online).
[10] Collège de France, http://www2.idehist.uu.se/distans/ilmh/Ren/college-france.htm 10.08.2019 (online).

sunmakla kalmamakta, her alandaki ilerleme ve gelişmeleri de takip etmeye çalışmaktadır. Bu nedenle dersler ücretsiz ve herkese açıktır. [11]

Kasım 1937'de benzer niteliklerle ortaya çıkan Fransız entelektüel grubu Sosyoloji Koleji herhangi bir enstitüye bağlı olmama ve herkese açık dersler verme ilkesini devam ettirmektedir. Özellikle Durkheim ve Mauss'un "ilkel toplumlar" üzerine olan çalışmalarının etkisinde kalan Kolej üyelerinden en göze çarpanları olan Georges Bataille (1897 – 1962) ve Roger Caillois (1913 – 78), çağdaş toplum yapısı içinde özellikle mistik deneyimlere dayanan bir dinin ve kutsal olanın rolünü yeniden konu etme amacı taşımaktadır. Kolejin kurulduğu dönem Fransa'da, özellikle Hitler'in Avrupa'yı bir "*Lebensraum*"a *(Yaşam Alanı)* dönüştürme planı nedeniyle ortaya çıkan anlaşmazlıkların etkin olduğu I. Dünya Savaşı ve II. Dünya Savaşı arasındaki dönemde kurulmuştur. Özellikle Hitler ve Mussolini fikirlerinin etkin olduğu dönem düşüncesi karşısında, Fransız Marksist Komünist Parti'sinin tepkisiyle birlikte iç karışıklıklar kendini göstermiştir. 1939'da II. Dünya Savaşı'nın çıkmasıyla Fransa'daki entelektüel kesimin farklı alanlara dağılması ile birlikte dağılmıştır. [12]

Kolej'in eğilimleri de bu iç savaş döneminin düşünsel yapısına karşı oluşturulmuştur. Faşizm karşısında, mit, güç ve kutsal olana eğilmişler; Hitler'in tehdidi ile her an çıkabilecek bir savaş karşısında, kendi temaları doğrultusunda ahlaki toplum davranışlarının şekillendirilmesi üzerine çalışmışlardır. "Jean Wahl… şöyle demektedir: Caillois şiddet arayışındadır, Bataille ise kalbe, istek, esrime, yeryüzü ve ateşe, bağırsaklara çekilmektedir."[13]

Sosyoloji Koleji (*Collège de sociologie, Collège de France*) felsefe, sosyoloji, antropoloji gibi pek çok farklı alanlarla ilgilenen bir grup insanın bir araya gelmesiyle ortaya çıkmış, 1937-1939 tarihleri arasında faaliyet göstermiş olan bir oluşumdur. Duranay'ın ifadesiyle, "*Büyük çoğunluğu gerçeküstücülerden (sürrealizm) ayrışan bu grup, İkinci Dünya Savaşının baskısına dek, 1937 ve 1939 arası varlıklarını sürdürür. Grup, antropoloji ve sosyoloji gibi alanlarda faaliyet*

[11] Collège de France, Offical site, https://www.college-de-france.fr/site/en-about-college/index.htm 10.08.2019 (online).
[12] Jeffrey Mehlman, *Emigré New York: French Intellectuals in Wartime Manhattan, 1940 – 1944*, The John Hopkins University Press, NY, 2000, p.70.
[13] Denis Hollier, *The College of Sociology (1937-39)*, trans. Betsy Wing, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1988, pp. 3-4

gösteren bir düşünce ekolü görevi üstlenmiştir."[14] Sosyoloji Koleji'nin en önemli üyesi ve kurucusu olan Georges Bataille, Kolej'in ilk bildirisini yine kendisinin başında olduğu Acéphale dergisinde yayınlamıştır. "Kolej ilk kez Temmuz 1937'de Georges Ambrosino, Georges Bataille (1897-1962), Roger Caillois (1913-1978), Pierre Klossowski (1905-2001), Piere Libra ve Jules Monnerot tarafından düzenlenmiş ve imzalanmış bir notla 'Sosyoloji Kolejinin Temellerine Dair Bildiri ile ilan edilmiş ve bu bildiri Acéphale'de[15] yayınlanmıştır."[16]

Bildiri üç maddeden oluşmaktadır:

1. Toplumsal yapı çalışmalarına özel bir önem atfedilmesiyle birlikte, bu alanda bilim tarafından edinilen birkaç sonucun sadece genel olarak bilinmediği değil, ancak bu konular üzerindeki yeni fikirlerin de hemen yalanlandığı görülür. Bu sonuçlar ilk bakışta oldukça vaatkar ve insan davranışları üzerine yapılan çalışmalardaki umulmadık bakış açılarına açıkmış gibi görünür. Ancak onlar bilimin, bir yandan çağdaş toplumları reddederken, bir yandan da ilkel toplumların sözde analizini oldukça sınırlaması; diğer yandan, yapılan keşiflerin beklenen derinlikte bir araştırma tavrı içinde olmaması ve varsayımlarının kısıtlı olması nedeniyle, çekingen ve tamamlanmamış bir hal almaktadırlar. Hatta, burada toplumun hayati öğelerine dair bir anlayışın özgün bir doğayla geliştirilmesine karşı engeller var gibidir: Bu çalışmanın, günışığına çıkaracağı düşüncelerin ister istemez yayılmacı ve eylemci karakteri bundan kaynaklanmaktadır.
2. Bunu müteakip araştırmaların, ahlaki bir toplumu geliştirebilmek için bu doğrultuda olabildiğince ilerletilmesi için iyi bir neden olarak görenler izler, bu bilginlerin sıradan bir birlikteliğinden farklıdır ve bunu yönetmek için yavaş yavaş ortaya çıkan yasaların ve çalışılan alanın kötücül karakterine bağlanmaktadır.

   Yine de, ahlaki toplum, erişime açık olduğu derecede, bilimsel toplumu konumlandırır ve herhangi bir kişisel bakış açısı da buna dâhil edilebilir, aynı zamanda bu, toplumsal varlığın esas görünümünün daha kesin bir bilgisini edinmeye yönelen özgün bir bağlam dikkate alınmadan da yapılabilir. Bunu yapanın kökeninin ya da amacının ne olduğu önemli değildir, bu kaygının tek başına, ortak eylem adına gerekli bağları yaratmada yeterli olduğu düşünülmektedir.
3. Tasarlanmış etkinliğin mutlak nesnesi Kutsalın Sosyolojisi adını alabilir, ki bu kutsalın etkin görünümünün apaçık olduğu toplumsal varoluşun tüm bildirilerinin taslağını ima etmektedir. Bu yolla, kendi devrimlerinin komutasında olan, toplumsal örgütlenmeyi yöneten başlıca yapılar ve bireysel psikolojinin temel saplantılı eğilimleri arasındaki tesadüf noktalarının konumlandırılması niyetlenmektedir.

[14] Halil Duranay, *Acephale,* Kült Neşriyat, Kocaeli, 2013, s.y.
[15] "Acéphale … Başsız olmak ya da bir başa sahip olmamak." Georges Bataille, *Encyclopedia Acephalica*, Atlas Press, London, 1995, p. 12.
[16] Frank Pearce, "Introduction: the Collège de Sociologie and French Social Thought", *Economy and Society*, 32:1, 2003, p. 1.

GEORGES AMBROSINO, GEORGES BATAILLE, ROGER CAILLOIS, PIERRE KLOSSOWSKI, PIERRE LIBRA, JULES MONNEROT. [17] *(tarafımızdan çevrilmiştir)*[18]

1. 2. Temalar

Kolej üyeleri farklı temalar üzerinden ilerleseler de ortak olarak kullandıkları ya da gönderme yaptıkları temalar olması dikkat çekicidir. Üyelerin kendilerine özgü yorumlamaları ve bakış açılarıyla farklı kılıklara bürünen bu temaları, tam anlamıyla ele almadan önce kısaca belirtmemiz ve kendilerine dair fikir sahibi olmamız gereklidir.

1.2.1. Şiddet: Şiddet teması maruz kalma, maruz bırakma; izin verilen türde şiddet ve izin verilmeyen türde şiddet olarak karşımıza çıkmaktadır. Buna göre toplum içinde yaşamakta olan insanların maruz bırakıldığı yasalar onlar için bir "yasaklama" durumu ortaya çıkarmaktadır. Buna maruz kalan insanlar, iktidar tarafından yasaklamalara maruz bırakılmaktadırlar. Ancak yasaklamaların ihlal edilebileceği, savaş gibi olağanüstü durumlarda, olağan halde yasayla sınırlanmış şiddet; başka olana, ötekine karşı onaylanmakta ve burada izin verilen türde bir şiddet durumu karşımıza çıkmaktadır.[19]

1.2.2.İhlal: Birinci tema olan şiddetle doğrudan bağlantılı olan durumdur. Kutsal olandan gündelik olmak ve yasaklamaları içermek bakımından ayrılan profan (gündelik) alandaki yasaklama sınırları aşılmaktadır. Bu şiddet temasında ele aldığımız gibi yasa tarafından onaylanan bir biçimde; mevcut yasayı ve düzeni korumak adına ortaya çıkabilmektedir. Daha ileride göreceğimiz üzere, bu aslında Cailloiscı bir tavırdır. Ancak bunun karşısında Bataillecı bakış bu ihlalin yasalarca

---

[17] Denis Hollier, *The College of Sociology (1937-39)*, trans. Betsy Wing, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1988, p. 5.

[18] Les sciences sociales apparaissent comme un domaine prometteur mais leur audience reste encore limitée parce qu'elles se cantonnent à « l'analyse des structures des sociétés dites primitives, laissant de côté les sociétés modernes ». Ceci est probablement dû au « caractère nécessairement contagieux et activiste des représentations » que ce type de travail met en évidence.
Dans la mesure où ce domaine d'étude apparaît potentiellement virulent, ceuxqui désirent développer ce type d'investigations pourraient se constituer en « une communauté morale » qui serait différente d'une simple communauté scientifique. Il s'agirait d'une communauté ouverte à tous ceux qui veulent apporter leur point de vue.
Ce type d'activité pourrait «recevoir le nom de sociologie sacrée, en tant qu'il implique l'étude de l'existence sociale dans toutes celles de ses manifestations où se fait jour la présence active du sacré. Dionysos, *Acéphale*, no: 3/4, juillet 1937, p. 26.

[19] Denis Hollier, *The College of Sociology (1937-39)*, trans. Betsy Wing, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1988, p. 155.

onaylanmayan, aksine yasayı ortadan kaldıracak biçimde bir sınırsal geçişini ortaya koymaktadır ki; burada ilk durumda korunmaya çalışılan düzen yıkıma sürüklenmekte, kendi kendisini yok etmektedir. Bataillecı anlamda ihlal ve bunun yanında ihlali tetikleyen türde şiddet kutsalla temas kurabilmenin tek yoludur. Caillois ise bu ihlal durumunu bile yasaya, iktidarın desteklediği biçime uygun olarak belirlemektedir.[20]

1.2.3.Tabu: Tabu gündelik yaşam ile kutsal olanın alanı arasındaki sınırı ortaya koymaktadır. Böylelikle gündelik olanlar kutsal olandan, kutsal olan da gündelik olandan ayrı durmakta; birbirlerine temas etmemektedirler.[21]

1.2.4.Kutsal: Sosyoloji Koleji'nin en güçlü temasıdır. Leiris ve Caillois gibi bazı üyeler, kutsal olanı gündelik yaşamın içinde görmekteyken; Bataille asla böyle bir birleşim olamayacağını savunmaktadır. Kutsal olan tam anlamıyla ölüme temas edebileceğimiz, ölüm karşısındaki durumumuzun temel bir farkındalığına erişebileceğimiz bir durum sunmaktadır. Aynı zamanda bu yalnızca anlık bir temastır. Bataillecı anlamda imkânsızla karşı karşıya kaldığımız ani bir şimşek çakması gibidir. Ancak belirttiğimiz gibi, Caillois ve Leiris için bu denli ulaşılmaz bir kutsal düşüncesi söz konusu değildir.[22]

1.2.5.Güç: Çekicilik ve tiksinme güçlerin temelini oluşturmaktadır. Bu aynı zamanda ihlal durumunun da temelidir; çünkü bu iki durum gündelik yaşam içinde yasaklanmış olan ve düzene aykırı olarak açığa çıkan hallerdir.[23]

1.2.6. Arzu: Arzu kendilik-bilincine erişmenin temelinde yatan en önemli faktördür. Arzu mutlak anlamda iyi olmak zorunda değildir. Ele aldığımız bazı düşünürler, arzuyu toplumu bir arada tutan bir itki olarak düşünürken, diğerleri onun yoldan çıkarıcı yanına vurgu yapmaktadır. Arzu bazen çekicilikle, bazen ise tiksinçlikle bir arada ele alınmaktadır. Caillois'ya göre insanları bir arada tutan tam olarak onları iğrendiren ve tiksindiren şeylerdir. Bataille içinse, karşıt biçimde, tam olarak toplum tarafından istenmeyenin istencidir.[24]

---

[20] Denis Hollier, *The College of Sociology (1937-39)*, trans. Betsy Wing, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1988, p. 48-51.
[21] A.g.e., p. 28-9.
[22] A.g.e., foreword.
[23] A.g.e., p. 106-15.
[24] A.g.e., p.165.

1.2.7.Mit ve Ritüel: Mit ve ritüel Kolej düşünürleri tarafından özellikle üzerinde durulan temalardır. Özellikle etnografik ve antropolojik incelemelerin onları üzerine düşünmeye ittiği ilkel toplum yapıları; kutsal olanı değerlendirmede mitsel/ritüelistik bir yaklaşıma itmiştir. Caillois bu durumu Eskimoların yaşamı üzerinden değerlendirerek, kış için besin depolama durumundaki ritüelistik ihlal durumunu temele almakta ve bunun ahlaki anlamda bir bütünleştirici ihlal; ortak bir konsantrasyon oluşturduğunu ifade etmektedir. Diğer yandan Bataille ilkel kurban etme törenlerini temele almakta ve burada toplumsal olan başın kesilmesin, kurbanın gönüllü istencini öngörerek işlemektedir. Caillois celladın, Bataille ise kurbanın bakış açısını değerlendirmeye çalışmaktadır. [25]

1.3. Kolej Üyeleri

Metnin ilerleyen bölümlerinde Kolej'in daha başka üyelerinden de örneklemeler yapılacak olmasına rağmen; özellikle Kolej'in oluşumunda ve fikirsel yapısında özellikle yer tutan ve öne çıkan isimleri tanıtmamız genel bir çerçeve çizmeden önce gerekli bir olgudur. Bu nedenle dört önemli üyenin tanıtılması bu noktada özel bir önem taşımaktadır.

1.3.1.Georges Bataille (1897-1962): Georges Bataille Clermont-Ferrand'ın doğusunda orta çağa özgü küçük bir kent olan Billom'da doğdu. 1900'de ailesiyle birlikte Reims'a taşındı. 1916'da askere çağırıldı, ancak hastalığı nedeniyle orduya kabul edilmedi. Paris'e taşındı, antik dokümanları inceleyen bir okul olan *École des chartes*'a girdi. 1920'de bir süre Londra'da kaldı, bu süreçte filozof Henri Bergson'la tanıştı ve Wight Adası'ndaki Quarr Abbey Manastırı'nı ziyaret ederek ilahi anlamda herhangi bir görev düşüncesini sonlandırdı. *École*'ü muhteşem bir tezle bitirdi ve 1922'de Ulusal Kütüphane'de arşivci/paleograf oldu.[26] 1923'ten 1925'e kadar, Leon Chestov'la yakınlık kurdu ve onunla birlikte "*Tolstoy ve Nietzsche'de İyilik Fikri*" kitabını Fransızcaya çevirdi. Rus filozofun Bataille üzerinde muazzam bir etkisi vardı; bu Bataille'in, Nietzsche ve Freud'un eserleriyle tanıştığı dönemdi. Aynı dönemde, etnolog Alfred Metraux, ardından Michel Leiris, ressam André

[25] A.g.e., foreword.
[26] Georges Bataille Biography, https://www.britannica.com/biography/Georges-Bataille 10.08.2019, (online).

Masson ve Theodore Fraenkel ile ömür boyu sürecek bir dostluk kurdu. İsimsiz tek bir yayın olan *La Révolution surréaliste*, sürrealist hareketten uzak durdu. 1926'da ilk metni olan *WC*'yi, ardından 1931'de, André Masson'un illüstrasyonuyla birlikte *L'anus solaire*'i yayınladı ve *L'Histoire de l'oeil* de 1928'de basıldı. Bu kara erotik yazıların yanı sıra, Bataille *Arithuse* ya da *La République des Lettres, des Sciences et des Arts* gibi bilimsel incelemeler de yazıyordu.

1934'ten itibaren Alexandre Kojève'in Hegel üzerine verdiği meşhur dersleri takip etti. Aynı yıl, Souvarine ve arkadaşı Colette Peignot'la irtibata geçti. Souvarine, Bataille'a karşı inanılmaz bir nefret duydu, bunu sona yazılarına kadar (1984), Bataille'a karşı "cinsellik delisi" ve "kozmik anüse aşırı düşkün başsız yazar" hakaretleriyle sürdürdü.[27] Otuzların ortalarında, Bataille faşizm tehlikesi karşısında etkinlik göstermeye başladı: Breton ve arkadaşlarının da katıldığı, ancak 1936'da dağılan bir Kontra-atak hareketi başlattı. İzleyen yılda gizli bir topluluk olan Acéphale'i kurdu, ki bu hem antropologları hem de psikanalistleri kapsayan *Société de psychologie*'nin kurulması ve organizasyonunda yer almasına ve Leiris ve Caillois ile *Sosyoloji Koleji'*ni kurmasına önayak oldu. 1940'ta *Le Coupable, L'expérience intérieure* ve *Madame Edwarda*'yı yazdı. 1942'de Paris'ten Vezelay'a taşındı ve aynı yıl *Le Petit*'i yayınladı. 1946'da kitaplarından pek çoğunu içeren, *La Part maudite, La littérature et le Mal, L'Abbé C, Le Bleu de Ciel, Lascaux, ou la Naissance de l'Art* ve *Manet*'i de kapsayan bir toplu çalışma oluşturdu. 1961'de *Les larmes d'Éros*'u tamamlamayı başardı.[28] 8 Temmuz 1962'de Paris'te öldü. Ölümünden sonra yayınlanan kitapları: yazarın ilk ticari başarısı olan *Ma Mère* ve *Le Mort*'tur.

1.3.2. Roger Caillois (1913-1978): Caillois Reims'ta doğmuş ancak çocukken Paris'e taşındı. Burada öğrencilerin Fransa'nın en prestijli üniversitesi olan *École Normale Supérieure*'a girmek için, öğrencilerin ortaokuldan sonra dersler aldığı seçkin bir okul olan *Lycée Louis-le-Grand*'a gitti. 1933'te mezun oldu. Ardından Georges Dumézil, Alexandre Kojève ve Marcel Mauss gibi düşünürlerle ilişki kuracağı *École Pratique des Hautes Études* 'e gitti.

[27] Michel Surya, Georges Bataille: An Intellectual Biography, trans. Krzysztof Fijalkowski – Michael Richardson, Verso, NY, 2002, p. 291.

[28] Georges Bataille Biography, http://www.newworldencyclopedia.org/entry/Georges_Bataille 10.08.2019 (online).

Savaş öncesi yıllarda Caillois'nın gittikçe yükselen solcu politik eğilimi, özellikle faşizmle savaşında kendisini gösterdi. Aynı zamanda Paris'in avangart entelektüel yaşamına da sıkı sıkıya bağlıydı. Georges Bataille ile Sosyoloji Koleji'ni kurdu. Kısmen 1920'lerdeki, Sürrealist harekete bir tepki olarak şekillenmiş olan, Kolej Sürrealist odağından bireyin bilinçsiz fantezi yaşamına ve daha çok ritüelin gücü ve toplumsal yaşam görünümlerine odağına geçmiştir. Caillois'nın antropolojik ve sosyolojik arka planı ve özellikle kutsal olana ilgisi, bu eğilime örnek teşkil eder.[29]

Caillois 1939'da Fransa'yı terk ederek, İkinci Dünya Savaşı'nın sonuna kadar kalacağı Arjantin'e gitti. Savaş boyunca Nazi-karşıtı süreli yayınlarda editör ve yazar olarak çalışarak Latin Amerika'da yayılan Nazizm'e karşı etkin olarak savaştı. 1940'tan 1945'e kadar, Güney Afrika'da yaşadı. 1948'de, Savaş sonrasında, UNESCO ile çalıştı ve pek çok yere gitti. 1971'de *Académie française*'e seçildi. 1977'de, ressam Bernard Mandeville ile birlikte bir kitap yazmaya başladı.1978'de,ödüllü bir otobiyografik deneme yazdı: *Le fleuve Alphée* (Marcel Proust Ödülleri ve Avrupa Birliği Edebiyat Ödülü), bunu Cases d'un échiquier izledi. 65 yaşında, Kremlin-Bicêtre'de öldü.

Günümüzde Caillois UNESCO tarafından desteklenen, disiplinler arası bir dergi olan, *Diogenes*'i kuran ve düzenleyen, Fransızca-konuşan halka Gallimard tarafından yayınlanmış, çağdaş Latin Amerikalı yazarlardan Jorge Luis Borges, Alejo Carpentier ve Victoria Ocampois gibi yazarların eserlerini çevirmeyi sorumluluk edinerek, bunları toplu halde *La Croix du Sud* olarak yayınlayan kişi olarak hatırlanmaktadır. Aynı zamanda oyun bilimi alanında oldukça alıntılanan, *Les Jeux et les Hommes*(1958) kitabının da yazarıdır. Kitap, 1961'de İngilizce 'ye *Man, Play and Games* (İnsan, Oynamak ve Oyunlar) olarak çevrilmiştir.[30]

1.3.3.Michel Leiris (1901-1990): Michel Leiris, bakaloryasını Lycée Janson de Sailly'de 1918'de aldı. 1921 ve 1924 yılları arasında: Max Jacob, Georges-Henri Riviere, Jean Dubuffet, Robert Desnos, Georges Bataille ve daha sonradan akıl hocası olacak olan Andre Mason gibi önemli isimlerle tanıştı. 1921'de Sürrealist harekete katıldı. İlk kitabı *Aurora*'yı yayınladı. *Dokümanlar* ekibine editör

[29] Roger Caillois Biography, https://journals.openedition.org/am/84 10.08.2019, (online).
[30] Roger Caillois Biography, https://thebiography.us/en/caillois-roger 10.08.2019 (online).

yardımcısı olarak girdi ve 1930'da ayrılarak Marcel Griaule'in Dakar'dan Djibouti'ye kadar yapılacak olan etnografik gezisine arşiv-sekreteri olarak katıldı. Bu deneyim ilk önemli kitabı olan *L'Afrique fantôme* (1934) için malzeme toplamasını sağladı, kitap Griaule ile arasındaki bağları tam anlamıyla kopardı ve 1941'de basıldı. Kasım 1937'de, mevcut uluslararası duruma cevaben, Bataille ve Roger Caillois ile birlikte, Sosyoloji Koleji'ni kurmaya karar verdi. Sartre'la birlikte *Les Temps modernes*'in editöryal komitesine katıldı, özellikle Cezayir'deki savaş karşısında gösterdiği tavır nedeniyle, pek çok politik zorlukla baş etmek zorunda kaldı.[31] 1945'te, Fransız Afrikalı kolonilerin sindirilerek Ivory Kıyılarında çalışmaya zorlanması ve parlamentoya buna dair bir rapor sunulmasıyla neticelenen önemli görevde yer aldı. 1961'de *Centre national de la recherche scientifique*'te etnografik araştırmalar yapmaya başladı ve burada arkadaşı Francis Bacon'ı da içeren, pek çok sanatçı üzerine eleştiriler yazdı. 1966'da resimleri üzerine pek çok yayın yaptığı, Francis Bacon'la arkadaş oldu. Michel Leiris hatırı sayılır pek çok eser bırakmıştır, otobiyografik çalışmaları, *L'Âge d'Homme* (1939), *La Règle du jeu* (1948–1976); sanat eleştirileri *Au verso des images* (1980) ya da *Francis Bacon face et profil* (1983); müzik eleştirileri *Operratiques* (1992) ve bilimsel çalışmaları *La Langue secrète des Dogons de Saga* (1948) ve *Race et civilisation* (1951). [32]

1.3.4.Alexandre Kojève (1902-1968): Fransız filozof ve politika teorisyeni. Aleksandr Vladimirovič Koževnikov adıyla Rusya'da doğdu. Almanya'da, Berlin ve Heidelberg Üniversiteleri'nde okudu. 1926'da doktora tezi olan *Die religiöse Philosophie Wladimir Solowjews (Vladimir Soloviev'in Din Felsefesi)*i tamamladı. Yaşamının çoğunu Fransa'da geçirdi. 1933'te, Koyré'nin davetiyle, Hegel'in din felsefesi üzerine *École Pratique des Hautes Études*'te dersler vermeye başladı. Dersleri küçük ama oldukça etkili entelektüel bir grup tarafından takip edildi, bu isimler arasında Jacques Lacan, Georges Bataille, Roger Caillois, Michel Leiris, Raymond Queneau, Maurice Merleau-Ponty, André Breton, Raymond Aron, Henry Corbin, Jean Hyppolite ve Éric Weil bulunmaktadır. Arkadaşı ve akıl hocası olan Koyré'nin etkisiyle, Napolyon'un Jena zaferini köle-

[31] Michel Leiris Biography, https://www.ayrintiyayinlari.com.tr/kisi/michel-leiris/766 10.08.2019 (online).
[32] Michel Leiris Biography, https://www.britannica.com/biography/Michel-Leiris 10.08.2019 (online).

efendi diyalektiği üzerinden ele alarak Hegel'in "tarihin sonu" düşüncesiyle birlikte değerlendirir. Kojève için tarihin sonu evrensel ve homojen bir oluşumdur.[33] Bunu özellikle kapitalizm düşüncesine bağlar. Kojève Marksçı ve Heideggerci bir bakışla, Hegel üzerine yaptığı etkileyici ve tuhaf yorumlarla bilinir. Hegel üzerine verdiği en önemli dersler *Introduction à la lecture de Hegel*[34] adıyla 1947'de yayınlanmıştır. II. Dünya Savaşı'ndan sonra Avrupa Ortak Pazarı'nın planlamacılarından biri olarak Fransız Ekonomi Bakanlığı'nda çalıştı. 1968'de öldü. [35]

1.4. Acéphale'in Ardındaki Anlam

Başsız olmak anlamına gelen Acéphale yalnızca Sosyoloji Koleji ile benzer konular üzerine eğilen kişilerin yazılarının toplandığı bir dergi değildir; aynı zamanda Bataille'ın kurduğu gizli bir topluluk da dergiyle aynı adı taşımaktadır. Bu grup belirsiz yapısı ve gizli tutulması gereken bir topluluk olması nedeniyle, başsızlığın, bilinmezliğin ve tekinsizliğin bir yansıması olarak karşımıza çıkmaktadır. Ki bunlar, tam da Bataille'ın üzerinde durduğu ve bir anlamda erişmeye çalıştığı imkânsızlığın somut kılınamayan, ancak tam anlamıyla soyut bir oluşumu da olmayan biçimselliğini bize sunmakta gibidir. Tanımın kendisi hem alelade erişilebilen bir dergiyi, hem de hiçbir şekilde gizlilikten feragat etmeyen bir topluluğu adlandırması nedeniyle, zaten iki zıt formu eşzamanlı olarak barındırarak bir anlamda imkânsız olanı vurgulamaktadır. İmkânsızlık meselesi ilerleyen bölümlerde, Bataille'ın düşüncesi ele alınırken daha ayrıntılı olarak değerlendirilecektir.

Acéphale'in en önemli yönlerinden biri taşıdığı anlamı da göz önünde bulundurarak oluşturulan kapak çizimidir. Bu resmediş, açıkça Bataille ile özdeşleştirilebilen bir portreleme sunmakta, onun genel düşüncelerine ışık tutmaktadır. Bataille'a göre,

---

[33] Alexandre Kojève Biography, http://kitap.ykykultur.com.tr/yazarlar/Alexandre-koj%C3%A8ve 10.08.2019 (online).

[34] Alexandre Kojève, Introduction à la lecture de Hegel, Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études, réunies et publiées par Raymond Queneau, Collection Bibliothèque des Idées, Gallimard, Première parution en 1947, Nouvelle édition en 1971.

[35] Alexandre Kojève Biography, http://www.newworldencyclopedia.org/entry/Alexandre_Koj%C3%A8ve 10.08.2019 (online).

> "Acéphale çizimi, kendi düşüncesinin bütün olarak kuvvetli bir tezahürüdür, kendisine sakladığı hermetizmi bir parodi formunda şekillendirmekte ya da insan bedeninin harmonik düzeninin Rönesans'taki resmedilişinin (Leonardo, Fludd vb.) anti-idealistik bir versiyonunu sunmaktadır. Hermetik felsefenin meşhur "Ne kadar yukarı, o kadar aşağı" aforizması insanı makro kosmostan yansıyan mikro kosmosun yapısı içinde, Tanrı tarafından tasarlanmış olan evrene yerleştirmektedir. Bataille tam olarak bu formülü tersyüz etmektedir, ona göre – "insanı, şeylerin yayılımına indirgemekten alıkoyanın, onun kendisi ya da Tanrı olduğu düşüncesini oluşturabilirliği", evrende ruhaniliği temellendirilen doktrine karşı çıkmayı yüceltir- beden dünya üzerine fırlatılmıştır: ne kadar yukarı, o kadar aşağı." [36]

Doğum bir fırlatılmadır, bilinçsiz bir edim olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu anlamda Bataille'ın yaklaşımı Heideggercidir.[37] Buna göre insan dünyaya kendi seçimiyle gelmemektedir, aksine toplumun, dünyanın, makro kosmos'un içine atılmakta, fırlatılmakta, ya da daha ilahi bir formla düşmektedir. Ancak doğum anından sonraki her an, sınırlanmış ve belli bir yöne doğru ilerleyen zamansal bir akışkanlığa sahip olmuştur, yol bizi ölüme götürmektedir. Bu nedenle insan ölüme doğru bir varlık olarak anlam kazanmakta ve edimlerini bu bilinçle oluşturmaktadır. Daha doğrusu, Nietzscheci anlamda yaşamı olumlama ve onu kendi iradesine, kendi istencine göre düzenleyebilme ve değiştirebilme durumuna geçebilme kabiliyetini taşımaktadır; ancak Heideggerci anlamda bunu Da-Sein[38] (burada ve şimdi olmaklığın bilincine erişme durumu-sıradan/gündelik yaşama kapılmış, sorgulamayan bir insan olmaklıktan çıkma) olmaklıkla başarabilmekte, Nietzscheci bir bakışla ise *Übermensch* (Üstinsan)[39] olmakla bunu yapmaktadır. Acéphale düşüncesi özellikle Nietzscheci fikirlerin üzerine inşa edilmiştir. Duranay şu sözlerle bu durumu örneklendirir:

> "Acéphale üzerinden "Tanrı'nın Ölümü'nün" yeniden ortaya çıkışı; … modernizmin geldiği kırılma noktasında, kendi başını keserek, hiçliğin tüm aşamalarını geçmiş, üstinsan imkanının bir alegorisidir… Başsız varlığın ve üstinsanın mükemmel bağı, Nietzsche'nin yeni dünyanın çürük temeline karşı eski dünyanın görkemini yeniden diriltme amacıyla da örtüşür. "Çarmıhtakine karşı Dionysos"."[40]

---

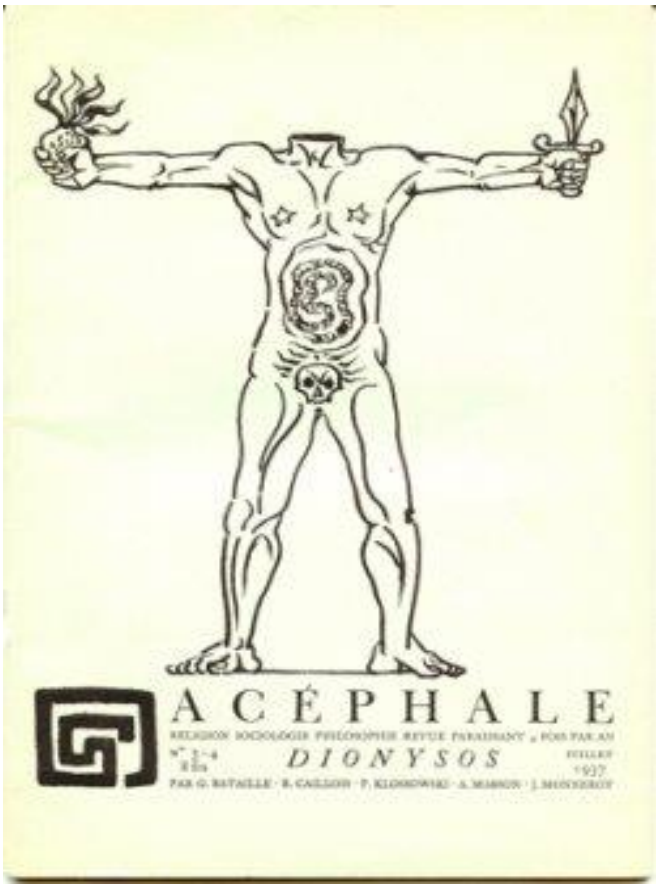
[36] Georges Bataille, *Encyclopedia Acephalica,* Atlas Press, London, 1995, p. 12.
[37] Heidegger, *Being And Time,* trans. Joan Stambaugh, State University Of New York Press, 1996, pp. 349-350.
[38] Heidegger, *Translation, and the Task of Thinking Essays in Honor of Parvis Emad*, edit. by. Frank Schalow, Springer, 2011.
[39] Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt, Armağan Eden Erdem Üstüne*, çev. A. Turan Oflazoğlu, Cem, İstanbul, 1977.
[40] Halil Duranay, *Acephale*, Kült Neşriyat, Kocaeli, 2013, s.y.

Çarmıhtaki, yani İsa, kendini kurban ederek gündeliklikten çıkmıştır. Ancak İsa başsız değildir, kendisini zaten toplum içinde, toplum için kurban etmiştir. Bataille de kurban etme fikri üzerinde oldukça yoğun biçimde durmaktadır. Ancak burada ilkel törenlere bakmakta; bu anlamda kurban edilenin isteminden çok toplumun kurban etme güdüsü devreye girmiş olmaktadır. İsa'nın durumunda; kendini kurban verme, bir çeşit intihar söz konusudur. Ve burada elbette kendini ötekiler, başkaları için kurban etme meselesi karşımıza çıkmaktadır. Ancak Acéphale'in kurbanı kendi kafasını uçurur. Bu anlamda başı kesen de, cellât da kendisidir.

Bir yanda Tanrı'nın affı için kendisini başkalarının günahlarına karşılık olarak sunan İsa figürü varken, diğer tarafta Asefalik insan durmaktadır. "*Başsız adam, mitolojik olarak Tanrı'yı yok etmeye ya da öldürmeye yeltenmeyi ifade eder*."[41] Bu ise Tanrı'nın vaatlerindense yaşamın vaatlerini kutsama durumunu karşımıza çıkarmaktadır. Burada insan kendisini kurban etmektedir, ölüm halini tam anlamıyla kabul etmektedir. Artık ona, ölümden sonrasını müjdeleyen bir vaat söz konusu değildir. Bu anlamda, kendi varlığını, kendi bedenini teslim etmekte; yaşama sunmaktadır. Ve o andan sonra, söz konusu olan aynı ilke etrafında toplanmış bir toplumun üyesi olmak ve buna göre etkinlik göstermek değildir. Geriye kalan yalnızca ölüm karşısındaki varlık olmaklık durumudur. Artık topluma ait bir birey olma durumu kişiyi tanımlayan bir hal olmaktan çıkmaktadır. Kendisini kurban ederek bu anlamda yeniden bir başkası, arınmış bir kişi olarak doğan bir bireydir yine; ancak artık onu tanımlayan tek şey "ölüme-doğru-olmaklığıdır". Bu anlamda o yaşamı kutsamakta, kendi yaşamı içinde tekinsiz bir etkinlik alanı oluşturmaktadır. Artık o, bu yolla, kuşatıldığı toplumsal sınırların içinde olmasına karşın, her an bunları ihlal eden bir oluşu temsil eder hale gelmektedir.

[41] A.g.e., s.y.

Şekil 1.1. Acéphale Dergisi, Dionysos Sayısı



http://www.guylevismano.com/spip.php?article27 (online), 12.06.2018

"*Acéphale'de kurban, ölümden ziyade, varlığını teslim eden bir arınandır. Bataille'a göre: kurbanın temel ilkesi yıkımdır. Kurban etmede, kurban nesnesinin gerçekle olan bağlarını yok eder. Kurban etme, kurbanı olanaklar dünyasının dışına çeker atar. Kurbanın ölümüyle, toplum bir ferdini yitirmiş olmaz, onunla birlikte tüm gerçekliğini toprağa gömer*."[42] Çünkü bireyin kendisini kurban etmesi, kaçınılmaz bir biçimde toplumun tüm yapısını reddetme, ondan ve onun kalıntılarından arınma demektir. Bu anlamda kaybedilen birey olmaktan çok, tüm o yapısallık içine doğan ve bunu kendi üzerinden değiştirebilen ve yıkan insanın durumudur söz konusu olan. Zaten toplum kendisini dışlamış olan üzerinden, yeniden bir oluşuma tabi tutulmak

[42] A.g.e., s.y.

ya da bu kişiyi tekrar geri kazanmak amacı taşımaz; aksine bir yenilemenin içinde asimile olmamak için kendi ilkesi olan yıkım üzerinden bir yok olma düzlemine girer.

Acéphale'i temsil eden, André Mason tarafından yapılan çizim de tam anlamıyla toplumsal sınırlardan arınmış, başsız olanı, kendisini kurban etmiş olanı ortaya koymaktadır.

> "Acéphale başsızdır, yalnızca düşüncelerinden kaçan bir adam değildir, aynı zamanda başsız bir düzendir, inkâr edilen bir hiyerarşidir (Bataille Sürrealistleri hiyerarşik olarak eleştirir ve hiyerarşi kesinlikle faşist düzenin özelliğidir). Çizimi André Masson yapmıştır: "Onu bir an başsız olarak gördüm, ona dönüşüyordu, ancak bu elverişsiz ve şüpheli başı ne yapacaktım? – Karşı konulmaz bir biçimde kendisini, "ölünün kafası" ile maskelenen cinsel organın yerinde buldu. Şimdi, ya kollar? Tek el dosdoğru (soldaki!) bir hançer sallıyordu; diğeri ise yanan bir kalbi kavrıyordu (Çarmıha Gerilmiş Olan'a değil de, bizim efendimiz Dionysos'a ait olan bir kalp). (…) Göğüsleri geçici hevesleriyle yaldızlanıyordu. Peki, daha sonra, karnını ne yapmalıydı? Bu boş kap, farklı yerlerde toplantılarımızın sembolü haline gelmiş olan Labirentin haznesi olacaktı. Bu çizim, hemen, Georges Bataille'ın gözü önünde, onu memnun etmek için iyi dileklerle çizildi. Elbette." [43]

Acéphale bir yandan ölürken bir yandan da yeniden doğmaktadır. Yani eşzamanlı olarak var olurken yok olmakta, yok olurken de var olmaktadır. Artık söz konusu olan bir insan ya da bir birey değil, bir canavardır, yaratıktır. "*Acéphale'in karnındaki labirent derin bir hiçlikle özdeşleştirilebilir, öyle ki o hiçliği bedeninde (kozmosunda) taşıyan varlığın başı kesilmiştir. Bedene (kosmosa) yön verecek, onu düzenleyecek ya da yönetecek, bedenin sınırlarını tayin edecek otorite orada değildir. Dahası o otorite yıkılmıştır (baş kesilmiştir)*."[44]

Bu başı kesenin Acéphale'in sol elindeki bıçak olup olmadığı açık değildir. Eğer durum böyleyse, daha önce de belirttiğimiz gibi hem kurban hem de cellât olma durumunu taşımaktadır. Duranay'dan alıntılarsak:

> "Bataille'ın Acéphale üzerinden aktarmaya çalıştığı bir imkânsızlık ayininin ötesinde bir özgürleşme biçiminin olanağıdır. Şöyle ki: baş, başın kesilmesine olanak veriyor (bir öze kıyım kararı) ve eline bir bıçak alıyor (otorite, kendini ortadan kaldırması için hiyerarşisi içindeki bir uzvu/sınıfı görevlendiriyor): Aynı ayinde kendi eliyle (iradesiyle) kendi başını kesmeyi başarıyor, buna karşın beden ölmeyip, başsız bir güç olarak ayakta kalıyor."[45]

---

[43] Georges Bataille, *Encyclopedia Acephalica*, Atlas Press, London, 1995, p. 12-3.
[44] Halil Duranay, *Acephale*, Kült Neşriyat, Kocaeli, 2013, s.y.
[45] A.g.e., s.y.

Her ne kadar baş üzerinde odaklanılmış olsa da, aslında resimdeki diğer ayrıntıların da gözden kaçırılmaması gerekmektedir. Labirent yaşamın kendisine bir vurgudur. İnsanın kendisini yeniden doğurma çabasını ve ölüm karşısında kaybolma durumunu ortaya koymaktadır. Bu Nietzsche'nin üzerinde durduğu mağara benzetmesiyle benzerdir. Aynı Zerdüşt'ün kendisiyle baş başa kalmak için toplumdan uzaklaşarak mağaraya çıkması gibi Asefalik insan da başı keserek mağaraya ya da labirente uzanmaktadır. Mağarada Platon'dan beri asıl ulaşılmak istenen nokta olarak ortaya konan ve pek çok düşünürün bir metafor olarak kullandığı güneşin izleri silinmektedir. Artık gecenin ve yıldızların egemenliği söz konusudur. Aydınlığın, toplumsal olarak nitelendirilen ışığın, alanından uzaklaşılmıştır. Labirent'in resmedilişindeki döngüsellik hipnotik bir etki yaratmaktadır. Bu hipnotik tavır, göğüste yıldızlarla yapılan tasviri güçlendirmektedir. Çünkü bu tasvir aynı zamanda geceye ve uykuya vurgu yapmaktadır. Antik Yunan tasvirlerinde karşımıza çıkan Hypnos, uykunun Tanrısıdır. Aynı zamanda Nyx'ün (Gece) oğlu ve Thanatos'un (Ölüm) ikiz kardeşidir.[46]

Herakleitos ölüm-uyku-gece arasındaki bu ilişkiselliği 26. Fragmanında ortaya koyar*:*

> "ἄνθρωπος ἐν εὐφρόνῃ φάος ἅπτεται ἑαυτῷ ἀποθανὼνἀποσβεσθείς ὄψεις, ζῶν δὲ ἅπτε ται τεθνεῶτος εὕδων,ἀποσβεσθείς ὄψεις, ἐγρηγορὼς ἅπτεται εὕδοντος.
>
> Geceleyin gözün ışığı söndüğünde, insan bir kandil yakar kendine; yaşarken ölüye dokunur uykusunda; uyanıkken uyuyana".[47]

Herakleitos'a göre insan yaşamının ve bilgeliğin kaynağı olarak ortaya koyduğu logos bir ateştir ve insanın ruhu bu ateşle canlı kalmaktadır. Ancak uyku bu ışığı

[46] "Hypnos (Uyku) ve Thanatos (Ölüm):Bu ikiz kardeş, Nyks'ün (Gece) çocuklarıdır. Thanatos önüne geçilemeyen, fakat sakin ölümü temsil eder. Bu nedenle de kanatlı bir cin görünümündedir. Uyuyan bir çocuk veya çok genç bir delikanlıdır. Sonraları yanan ya da sönmüş bir meşale işareti olmuştur. Hypnos, çeşitli biçimlerde görünür. Kartal kanatlı olarak veya alnında bir kelebekle tasvir edilebildiği gibi, elinde bir gelincik sapı veya dalgınlık akan boynuzla da gösterilebilir." Bedrettin Cömert, *Mitoloji ve İkonografi,* Meteksan Ltd. Şti. 1976, s. 41.

[47] Herakleitos, *Fragmanlar,* çev. Cengiz Çakmak, Kabalcı, İstanbul, 2005, s. 80-1. Aynı zamanda bkz: Herakleitos, *Fragmanlar*, çev. Cengiz Çakmak, Alfa, İstanbul, 2014, s. 84-5.

zayıflatır ve insan uyurken Hades'in dünyasına/ölülerin dünyasına dokunur. Bu anlamda uyku, bir tür ölüm halini açığa çıkarmaktadır.

Daha aşağı indiğimizde fallus'un olması gereken noktada bir kurukafa olduğunu görürüz. Buradaki kurukafa imgesi iki şekilde okunabilmektedir. Bunlardan ilki, toplumsal olanın cinsel etkinliğin üzerini örtmesi durumuyla fallus'un toplumsal anlamda ölü sayılması halini getirdiğidir. İkincisi ise insanı yöneten ve sınırlayan otoritenin kesilip atılması ve aynı zamanda derisinin de yüzülmesiyle artık işlevsiz kalması ve bunun yerine bastırılan ve baskılanan fallus'un başın yerini alması vaziyetidir. Aynı zamanda baş derisi yüzmek: "*ölümlülüğün salt morfolojik bir tesiridir, yani, baş derisi yalnızca bir ganimet olarak çıkarılmakta ve korunmaktadır.*"[48] Yani, düşmandan alınan bir ganimettir. Ve bu ganimetten geri kalanlar, kemikler bir kalıntı olarak şu anda Asefalik olanın, daha önceki yaşamına vurgu yapmaktadır.

Bu noktada yapacağımız değerlendirme esasında, bıçak toplumdan çıkan, toplumsal bir sembol olarak Acéphale'in düşman olduğu şeyin bir ürünüdür. Ancak bu düşman, yine kendi ürünü olan bir şeyle yok olmaya mahkûm edilmektedir. Bu resimde karşımıza çıkan figürler aslında kendi içinde kurban etme ritüelini yaşatmaktadır. Bir elde ölümü simgeleyen bir bıçak varken, diğer elde alevler saçan bir kalp vardır. Fallusla başın yer değiştirmesi; baş figürünün bir ganimet-olmaklık durumuyla özdeşleşimi; aslında tam da akıl-duygu karşıtlığına yapılan bir vurguyu nitelendirmektedir. Buna göre, aynı yaşam ve ölüm, baş ve fallus, güneş ve yıldız zıtlıkları gibi; burada karşımıza çıkan da toplumsal olanı öldüren bıçak, -burada hem toplum hem de toplumsal birey olma düşüncesi yok edilmektedir-, diğer tarafta ise toplumsal olanın akılsal olanı baz alarak görmezden gelmeye çalıştığı, duygusal yönün temsilcisi kalp bulunmaktadır. Hem de yanan bir kalptir bu. Herakleitosçu anlamda logos'la, yani yaşamsal güçle yanmaktadır. Ya da Nietzscheci bir bakışla kendi güç istencini kazanmış bir kişiyi temsil etmektedir. Bu aynı zamanda artık kendisini kontrol eden bir baş olmadığından, bastırılmış olan arzu ve tutkunun da ateşini sunmaktadır. Bataille'ın söylemiyle:

[48] H. Hamperl – W.S. Laughlin, Osteological Consequences of Scalping, *Human Biology*, Vol 31, No 1, February 1959, p. 80.

> "Çizim *La Conjuration Sacrée*[49] metnine esin kaynağı olmuştur: "İnsan suçlu bir insanın hapisten kaçması gibi kendi kafasından kaçmaktadır, arkasında bulduğu, suç karşısında yasaklamaları olan değil, yasaklamalardan habersiz olan bir Tanrı'dır. Olduğum şeyin ardında, başsız olduğu için beni güldüren bir varlıkla karşılaştım: o, beni korkuya boğdu çünkü masumiyet ve suçtan oluşmuştu; sol elinde çelikten bir silah tutuyordu, alevler saçan Kutsal Kalp ise sağ elindeydi. O bir insan değildi. Tanrı da değildi. Ben değildi ama benden fazlasıydı: karnı kendisini içinde kaybettiği, benim de onunla kaybolduğum ve içinde kendimi o olarak, başka bir deyişle bir yaratık olarak bulduğum bir labirentti."[50]

Bataille'ın karşısında duran bir yaratıktır, ancak o insani bir içgüdüyle yaratığı ilk gördüğü anda ona gülmektedir. O anda gündelik ve sıradan olana, yani toplumsal olana aykırı bir imge ile karşı karşıya kalmakta ve onu sıradanlaştırmak, normalleştirmek için ona gülmektedir. Böylelikle ondaki aykırılığı görmezden gelmiş olacaktır. Ancak tam da bu noktada Nietzsche'nin şu söylemini ele almamız uygun olacaktır: "*Canavarlarla savaşırken kendinin de bir canavara dönüşme sürecinde olmadığından emin ol. Ve uzun zaman bir uçuruma bakarsan, uçurum da sana bakar.*"[51] Bataille karşısındaki yaratığa, canavara dönüşmektedir. Çünkü uzun uzun kendisine baktığı hiçliğin labirenti, ona bakmaya başlamıştır. Burada labirentin hipnotik bir döngüsellik içinde resmedilmesinin asıl amacı da budur zaten. Toplum-dışı bir bakışla değişebilmek ve dönüşebilmek… Toplumsal ışığı terk etmek ve hiçliğin içinde kaybolarak tekinsiz ve belirsiz, sınırlanmamış-olan bir başkasına dönüşebilmek…

Bataille'ın bir Hint kültü üzerine yazdıkları aslında Acéphale'in tasvirinin eşsiz olmadığını kanıtlar niteliktedir. Duranay Kali'yi şöyle anlatır:

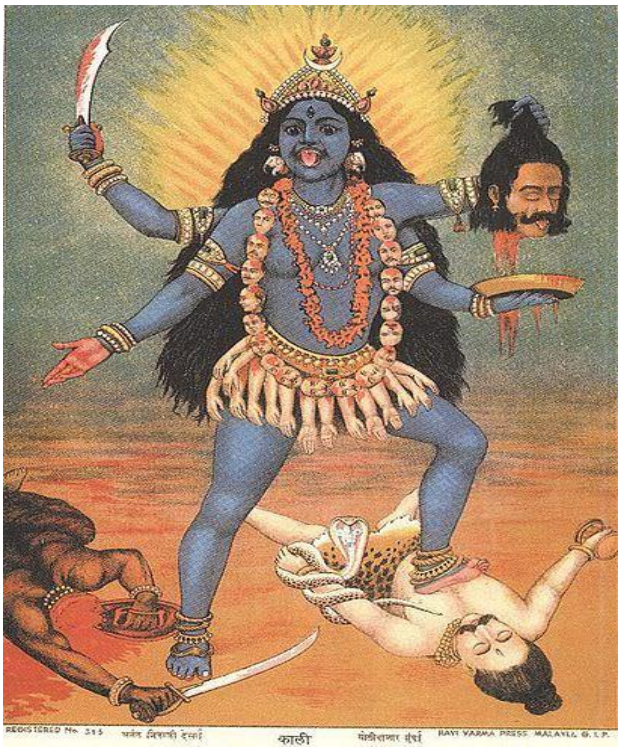
---

[49] "La conjuration sacrée," *Œuvres complètes*, vol. I, ed. Denis Hollier, Paris, Gallimard, 1970, pp. 442-46; originally published in Acéphale 1 (June 1936): 2-4. *"The Sacred Conspiracy," Visions of Excess*, ed. Allan Stoekl, trans. Allan Stoekl (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985, pp. 178-81.

[50] Georges Bataille, *Encyclopedia Acephalica*, Atlas Press, London, 1995, p. 14.

[51] Nietzsche, *Beyond Good and Evil,* trans. P. Kaufmann. New York: Vintage Books, 1989, ~ 146.

Şekil 2.2. Tanrıça Kali



https://tr.wikipedia.org/wiki/Kali (online), 12.06.2018

> "Şiva'nın karısı… karanlık olanın sembolü Kali… Tanrıça, kara-yüzlü, kir ve kanın içinde koca dilini çıkartmış olarak tasvir edilir. Dört elinden biri üzerinden kan damlayan bir insan kafatası tutar, ikinci el bir bıçak, üçüncü el ise damlayan kanla doludur, dördüncü el ise boştur… Kali, korkunun, yıkımın, gecenin ve kaosun tanrıçasıdır. Kali, mezarlıkların, hızsızların ve fahişelerin efendisiydi".[52]

Burada da açıkça görüldüğü gibi Kali elinde ganimetini tutmaktadır. Bu düşmandan alınan bir ganimetten çok, bir adak formudur. Ancak daha önce de söz ettiğimiz gibi Acéphale kendi başını kendisi kesmiştir ve bu da kendi başını adamakla birdir. Bir kurban etme durumudur. Burada dikkat çeken diğer bir unsur diğer iki elden birinin damlayan kanı toplamasıdır. Acéphale'in elinde ise kanla, kanın pompalanmasıyla ve bu anlamda yaşamın devam ettiricisi olmasıyla nitelenmiş olan kalp durmaktadır. Baş ortadan kaybolarak fallus'un durması gereken yere yerleşmiştir. Aslında tam da bu noktada bir cinsiyetsizleşme söz konusudur. Her ne kadar beden eril bir form olarak resmedilmiş olsa da, belirgin bir fallus olmaması ve bunun yerine cinsiyetsiz bir baş yerleştirilmesi vulvanın da bu konumda etkinleştiğini göstermektedir. Dahası Bataille'ın metinleri, daha sonraki bölümlerde yapacağımız incelemelerde de görüleceği gibi genel olarak kadın, fahişe, Tanrı, vulva bağlamında

[52] Halil Duranay, *Acephale*, Kült Neşriyat, Kocaeli, 2013, s.y.

değerlendirmelerde bulunmaktadır. Bu anlamda salt fallik bir değerlendirme üzerinden ilerlememiz yanlış olacaktır. Ayrıca Kali'nin de yüzünün kara tasviri bir anlamda onun da yüzünün gizlendiğini, belirlenime sahip olmadığını; aynı zamanda dışarı sarkan dili de toplumsal anlamda insani-olmaklıktan çok, hayvani ve vahşi bir forma sahip olduğunu göstermektedir. Bu tam anlamıyla bastırılan her şeyin açığa çıkmasına işaret etmektedir. Kali yıkımın, kaosun ve karanlığın kendisidir. Acéphale gibi geceye vurgu yapmaktadır. Medeni, kontrollü ve kuralcı toplumun/dünyanın dışındadır. Bataille'ın söylemi bunu en iyi şekilde ortaya koymaktadır.

> "Medeni dünyayı ve onun ışığını terk etmenin vakti. Yaşamı çekici kılmaya izin vermeyen biçimde, akılcı ve eğitimli olmak için çok geç." Dahası:" Ölüm noktasına kadar bir erkeğin bir kadını sevmesi gibi, sevilememiş olan bir dünya, yalnızca çalışmaya yönelik bencilliğin ve mecburiyetin temsili olacaktır. Eğer dünya böyle dönüp duruyorsa, bu çok iğrenç ve her şeyden daha yanlış görünüyor." Acéphale, …, "vahşice dindar", yine de bu din aslında dindışı bir şey: "Asefalik insan mitolojik olarak yıkım ve Tanrı'nın ölümüne bağlanan egemenliği ifade ediyor ve başsız adamla olan bu eşleşme üstinsanla olan eşleşmeyle bütünleşiyor ve birbirine karışıyor, ki bu bütünüyle "Tanrı'nın ölümü"dür." … Tanrı toplumun düşmanıdır, ya da yanlış toplumun yaratıcısıdır, sükûnetle, hareket yokluğuyla, bitmişlikle, zamanın sonu ile: bir hapishane ile ilişkilidir."[53]

Zaten bu nedenle çizimin altında özel bir betimleme olarak: Dionysos[54] yazmaktadır. Ölüm ve yaşam zıtlığının aynı formda bir araya gelmesini temsil eder Dionysos. Aynı Acéphale gibi varolurken-yok olmanın, yok olurken-varolmanın yansımasıdır. Bir Tanrının ölümü başka birini açığa çıkarmaktadır. Ve bu yeni ortaya

---

[53] Georges Bataille, *Encyclopedia Acephalica,* Atlas Press, London, 1995, p. 14.

[54] "Dionysos (ya da Bakkhos), en büyük Grek tanrısı Zeus ile Tebai kentinin kurucusu Kadmos'un kızı Semele'nin birleşmesinden dünyaya geldi. Semele ölürken Dionysos'u doğurdu (ölümün yeni bir yaşam getirmesi inancı).Öteki tanrılar gibi Dionysos da mitolojik bir şekilde öldürüldü, ama Zeus ona yeniden can verdi. Böylece, Dionysos, "iki kez doğan" anlamına gelen dithyrambos niteliğini kazandı… daha çok şarap ve coşkunluğu simgelerdi. Ona tapınmada coşkun danslar, coşturucu musiki ve sarhoşluğa varan bir aşırılık yer alırdı. O, aynı zamanda ağaçların da tanrısıydı. Bunlardan başka buğday ve tarımla da ilintisi vardı. Bu amaçla bereketin de sembolüydü." Çağatay Yücel, Dionysos Bayramları ve Şenlikleri, *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, SUSBID*, Sayı 3, 2015, s. 125-6. "Dionysos: şehvet ve zulüm. Fanilik, üretici ve yok edici güçlerin zevki, sürekli yaratma… birlik olma arzusu, şahsiyetin ötesine uzanma,… : daha karanlık, daha dolu… durumlara tutkulu ve acı dolu bir taşma; yaşam karakterinin tamamının, bütün değişimler boyunca aynı kalan, aynı güçte kalan, aynı şekilde çok mutlu kalan bir şey olarak coşkun şekilde olumlanması; kutsallaştıran ve yaşamın en korkunç ve en kuşkulu niteliklerinde bile iyi diye adlandırılan büyük… zevk ve üzüntü paylaşımı; ebedi üreme, verimlilik, tekerrür istenci; yaratıcılığın ve yok etmenin birlik olması gerektiğine dair bir duygu…" Nietzsche*, Güç İstenci*, çev. Nilüfer Epçeli, Say, İstanbul, 2010, s. 683. "Dionysos ortaya çıkan her şeyi, "en derin acıyı bile" olumlar ve olumlanan her şeyde ortaya çıkar… Dionysos'un görevi bizi hafif kılmak, bize dansı öğretmek ve bize oyun içgüdüsü kazandırmaktır." Gilles Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, çev. Ferhat Taylan, Norgunk, İstanbul, 2010, s. 32-4.

çıkan tanrı formu, Dionysos, yaşamı acı ve ölümle olumlamakta, aynı zamanda istenci ve gücü açığa çıkarmaktadır. Toplumsal yasalılığın Tanrısına oranla, bu Tanrı yıkımı ve ölümü kabul etme durumu üzerinden yaşamla olan bağlarını yinelemektedir. Bu anlamda gizlidir. Aynı zamanda Dionysos'un ağaçların tanrısı olması da, sürekli bir yenilenme ve canlılığa; her mevsime göre değişiklik göstermeye, bu anlamda da bir döngüselliğe vurgu yapmaktadır. Bataille'ın seçtiği gizli buluşma yeri bile bu özelliğe vurgu yapmakta gibidir. Bataille buluşma yerini şöyle tasvir etmektedir:

> "Bataklıkvari toprağın üzerinde, ormanın ortasında, kargaşanın, şeylerin genel düzenine karıştığı yerde, üzerine yıldırım düşmüş bir ağaç duruyor. Herhangi biri bu ağaca bakınca Acéphale adının üstlendiği, burada başsız biçimde kollarla ifade edilmiş olan, sessiz varlığı fark edebilir. Bu, onlara karşıt adımlarla sunulan akılcı yaşamımızın bataklıkvari varlığının karşısında durma ve onun dışına çıkma istemidir. Ormanda geçen bu KARŞILAŞMA (*encounter*) yalnızca ölümün kendi varlığını hissettirmesi bağlamında gerçek değerini kazanacaktır. Bu varlığa erişmeden önceki kısım, kendi ölümümüzü gizleyen örtünün fark edilmesidir."[55]

Bu örtünün fark edilmesiyle birlikte, ancak bu buluşmanın amacına erişilebilecektir. Yani ölümle KARŞILAŞMA durumu gerçekleşecektir.

1.5. Sosyoloji Koleji (Collège de Sociologie): Temel Fikirler ve Etkiler

Daha önce Collège de France'tan bahsederken ifade ettiğimiz gibi Kolej herhangi bir akademik birime ya da enstitüye bağlı olarak ortaya çıkmamıştır. Bu bakımdan belli bir başlık ya da alan altında toplanmalarını gerektiren bir sınırlama yoktur, zaten bu durum farklı alanlardan pek çok sanatçı, felsefeci ve edebiyatçının bir araya gelmesiyle kendisini göstermektedir. Pearce bu durumu şu sözlerle anlatmaktadır:

> "Kolej, resmi olarak herhangi bir akademik enstitüye bağlı değildir, ancak başındakilerin ünleri, bağlantıları ve çevreleri – politik, sanatsal ve akademik - ve Acéphale'deki 'not'un olağanüstü vaadi, zaten Avrupa entelektüel yaşamında etkin olan pek çok kişiyi oturumlarında toplamalarına yardım etmiştir. Dersler Bataille, Caillois, Leiris ve aynı zamanda (Kolej'le yakın ilişkiler kuran ve içindeki nüfuzu değerinin altında kalan) Klossowski, Georges Duthuit, René M. Guastella, Alexandre Kojève, Anatole Lewitzky, Hans Mayer, Jean Paulhan, Denis de Rougemont ve Jean

[55] Georges Bataille, *Encyclopedia Acephalica*, Atlas Press, London, 1995, p. 15.

> Wahl tarafından verilmiştir. Ambrosino, Monnerot, Patrick Waldberg (Kolej sekreteri), Jacques Lacan, Georges Dumézil, Jean-Paul Sartre, Claude Lévi-Strauss, Max Horkheimer, Theodor Adorno, Walter Benjamin, Paul-Louis Landsberg, Henri Dubief, Julien Benda, Drieu La Rochelle, Jacques Chavy, Pierre Prévost, Pierre Mabile ve Bertrand d'Astorg diğer üyelerdir. Bu edebi figürler, sürrealistler ve dahası, filozoflar, toplum teorisyenleri ve tarihçilerin olağanüstü bir birlikteliğidir."[56]

Kolej üyelerinin öne sürdükleri düşüncelerin temelinde başta Nietzsche olmak üzere, Durkheim ve Mauss etkileri görülmektedir. Acéphale üzerinde ortaya konan Nietzscheci fikirlerin etkisi Kolej'de de aynı biçimde devam etmektedir. Ancak Durkheim ve Mauss'la ters düşen, farklı yorumlamalar olduğu gözden kaçmaz. Bu özellikle güçler konusunda açıkça görülmektedir. Arppe'nin söylemine göre:

> "İlk olarak, Durkheim için tesirli güçlerin ahlaki doğası onların 'tipik' görünümüne dayanır, tabiri caizse: onların ahlaki niteliği onların 'doğal' (tesirli ya da canlı) temelini aşan 'psikolojik', 'ruhani' güçler gerçeğinden kaynaklanır – bu kendi özgün niteliklerini onlara veren ve onları yücelten bu güçlerin sembolik olarak 'yüceleştirilmiş' olan doğasından kaynaklı olarak, bunlara yüce bir nitelik kazandırılmasındandır. Buna karşın, Kolej'in temel bildirisinde durum bunun tam tersi gibi görünmektedir: özellikle ahlaki toplumun yaratılması gereksiniminin hayati öğeleri kötücül, yayılmacı ve 'eylemci' niteliktedir, dahası, bunlar, onun doğasında zapt edilmektedir. Kuşatılmış olan toplum kutsal olanla ilişkisini kaybettiği andan itibaren bu, isteme bağlı olan toplumun merkezinde yeniden canlandırılmaya çalışılmalı, toplumsal varlığın derinlerinde kaybolmakla ilişkili olarak aynı biçimde canlandırılması gereken insanı da içermelidir."[57]

Buna göre Durkheim için ahlaki güçler zaten kendi görünümleri içinde psikolojik ve ruhani güçlerden ileri gelen, doğal bir eğilime sahiptirler. Bu bakımdan ahlakilik zaten doğal bir oluşum olarak, her alanda etkili ve "doğal"/ "olağan" halde bulunmaktadır, bunlar edilgindir. Ancak Bataille'a göre, ahlaki toplumun açığa çıkarılması, kötücül ve etkin güçlerle olanaklı hale gelmektedir ve bunlar zaten güçlerin doğasında yatan şeylerdir.[58] Güçler, Durkheimcı sistemdeki gibi olumlayıcı, edilgin ve kendiliğinden tesirli iken; Bataillecı sistem daha etkin, saldırgan ve

[56] Frank Pearce, "Introduction: the Collège de Sociologie and French Social Thought", *Economy and Society*, 32:1, 2003, p. 2.
[57] Tiina Arppe, "Sorcerer's Apprencites and the 'Will to Figuration': The Ambiguous Heritage of the Collège de Sociologie", *Theory, Culture & Society*, 26: 117, 2009, p. 124.
[58] Bataille yaşamda kalmayı sağlayan güçleri çekici ve tiksindirici olarak ikiye ayırmakta ve düşünce sistemini bunlar üzerinden şekillendirmektedir. Denis Hollier, *The College of Sociology (1937-39)*, trans. Betsy Wing, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1988, p. 106-15.

kötücül bir oluşumu doğal görme eğilimindedir ve insan ancak böyle insani konuma getirilebilmekte, canlandırılabilmektedir.

Diğer yandan Durkheimcı toplum yapısı ahlaki bir sistemlilik sunan olumlayıcı güçlerden ileri gelen bir biçimde, bastırmaya yer ayırmamaktadır. Durkheim'da bilinçdışı ya da bilinçsiz olanın yeri yoktur. Her şey akılsaldır ve bilince dâhildir. Bu anlamda bir boşluğa, toplumu bu bilinç durumundan ayırabilecek herhangi bir festival, tören ya da tatile yer yoktur. Kısaca, tüketmeye, yıkımı gerçekleştirmeye, aşırılığı boşaltmaya yer yoktur. Arppe'nin bakış açısıyla devam edersek:

> "Durkheimcı toplum içinde bastırmaya yer yoktur, her zaman temsiller sistemine geri döndürülen… ortak "bilinçsiz"e dair, öznenin *('Je'*) hiçbir içsel boşluğu ya da 'yırtık'ı (*'déchirure'*) yoktur… 'Bilinçsiz" olan yoktur, kökensel olarak ortak bilinçlilikten ayrılmıştır ve doğrudan, Durkheimcı plandaki, kendi, indirgenemez yasalarına yönelmiştir – kökensel olarak heterojen olana yer yoktur ve böylelikle, bastırmaya gerek yoktur." [59]

Diğer yandan Bataille ritüelleri tam da yıkımın ve aşırılığı boşaltmanın yeri olarak görmektedir. Kötücüllük ve yıkım insanı insan yapan şeyi geri vermektedir. O, salt bilinçle tanımlanmakla kalmayıp; aynı zamanda duygusal olan, aşırılıkları olan bir yapıdır. Arppe'ye göre:

> "Bataille için, insanlar kurban vermek ve şölen için toplandıklarında tüketmek, yok etmek ve hayati aşırılığı ortadan kaldırmaya dair temel arzuyu doyururlar. Ritüelde yer alan birey dayandığı toplum yapılandırması içinde bu kaybın oynadığı can alıcı rolün karanlık duygusuna sahip olur. Ancak, Bataille'ın kendisinin de not ettiği gibi: Aynı sembol vasıtasıyla toplumun festival ve kurban etme için uygun zaman mı kolladığını ya da topluma olan sevginin yalnızca festival ve kurban etme ile mi kanıtlandığını bilmek zordur." [60]

Bataille'ın bu sorusu altında yatan celladın buradaki konumudur. Kurban edilenin dışında, topluma olan sevgi birini kurban etmekle kanıtlanmaktadır. Bu durumda kurban edilenin konumu nedir? Bataille ilkel anlamda bir cellat ve kurban ilişkisinin dışında bir şey gözetmekte gibi değil midir? Onun üzerinde durduğu

[59] Tiina Arppe, "Sorcerer's Apprencites and the 'Will to Figuration': The Ambiguous Heritage of the Collège de Sociologie", Theory, Culture & Society, 26: 117, 2009, p. 126.
[60] A.g.m., p. 126.

Acéphale tam da anlatmak istediği şeyi vurgulamamakta mıdır? Hem cellat hem de kurban olan, ölüm ve doğumu eş zamanlı olarak kendinde toplayan, kendisini toplumsal belirlenimlerin dışına kendi eliyle fırlatarak, yeni bir düşüş yaratan ve böylelikle içine düştüğü uçurumda kendisini yeniden yapılandıran bir kişi değil midir? Ya da biraz daha açık konuşmak gerekirse, ihlali gerçekleştiren ve kutsal olana erişmek adına karnında taşıdığı hiçliğin labirentinde kaybolan, başkalaşan bir kişi, bu kişiye dönüşen bir Bataille değil midir karşımızdaki?

Yani tam da bağırsaklarla temsil edilen bir labirenttedir kişi. Bunun nedeni de Bataille'ın vücudun tiksindirici[61] ve iğrenç bulunan tüm artıklarının güçleri temsil ettiğine olan inancıdır. Toplumsal olanın ya da toplumda bastırılması gereken şeyler olarak görülen suçlar ve cinsel edimler gibi durumların aşırılık ve fazlalık gibi görülmesine benzer olarak, bu artıklar ve söz konusu toplumsal aşırılıklar tiksindiricidir. Ancak tabuyu ihlal eden, onda çatlaklar ve kırılmalar yaratan da tam olarak bu iğrenç ve tiksindirici güçlerdir.

> "İnsan varlığının korkutucu temelinin, tiksindiriciliğinin geçici *prise de conscience* (bilinçlenme)'ı kutsal varlıkları gündelik yaşamla olan bağlantıdan (ve tersi, gündelik varlıkları kutsal güçlerin harap edici etkileriyle parçalanmaktan) koruyan sembolik tabunun (Bataille bunu psikanalitik bastırma, '*refoulement*' ile yan yana koyar) böylelikle kırıldığını varsayar. Bataillecı planda bu 'suç' eylemleri cazibe ve tiksinmenin bütün dinamikleri için bir temeldir, bu toplumsal hareketin temelini oluşturmaktadır. Bataille bu planı, zaten 1930'ların başında geliştirmeye başladığı ve savaş sonrası yazdığı başlıca yazılardan biri olan, *La Part maudite*'te doruğuna ulaşan, harcama ('*dépense'*) teorisiyle tamamlar. Kutsal olan, tabu-korumasındaki varlıklar insan bedeninin reddettiği ve keskin bir anlamda 'artık'lar ya da 'güçler' olarak tespit edilir. Tiksinme bariyeri harcama devamlılığı için bir engel oluşturur. Toplumsal dinamikleri bu şekilde görmenin iki önemli sonucu vardır: (1) üyelerinin bütünlüğü derecesinde toplumun da bir bütün olarak her zaman kutsal olanla kurduğu bağa suçun yinelenmesi (yani, tabunun ihlal edilmesi) aracılığıyla yaklaşılır; (2) bariyeri yıkmak geri dönüşte bariyeri tekrar korumayı sağlayacak biçimde, muazzam enerji fazlasından bizi kurtarır." [62]

Son cümlelerde ifade edildiği biçimiyle, aslında ihlal, ihlal durumundan geri dönüldüğünde tabuyla korunan bariyeri aynı yerine yerleştirmeyi

[61] Kutsal olanı açığa çıkaran "gerçek iletişim" düzeyinde bulunmanın belirtisi, "kalbimizi sıkan" dehşet ve tiksinmedir: "Her iletişim, intihara veya cinayete benzer. Kasvetli dehşet buna eşlik eder, tiksinti bu iletişimin işaretidir... Tiksinti içimizdeki başarısızlığa uğrayan şeydir, sabit unsurdur... Özgür Taburoğlu, Dünyevi ve Kutsal Modernlerin Maneviyat Arayışları, Metis, İstanbul, 2007, s. 247.
[62] Tiina Arppe, "Sorcerer's Apprencites and the 'Will to Figuration': The Ambiguous Heritage of the Collège de Sociologie", Theory, Culture & Society, 26: 117, 2009, p. 127.

kolaylaştırmaktadır. Çünkü baskılamanın ve buna isyan etme ihtiyacının getirdiği gerilim atılmaktadır. Ancak burada ifade edilmeyen, daha önce söz ettiğimiz biçimiyle toplumsal olanın karşısında ihlal gerçekleştirerek kendi başını kesen birey için toplumsal olan yıkılmakta; aynı zamanda toplumsal olan bu ihlalci birey karşısında kendi kendisini yıkıma sürüklemektedir. Bu durumda her geri dönüşte kurulan bariyer biraz daha başkalaşmakta ve dönüşmektedir. Aslında toplumsal bir sabiteden çok bir değişken söz konusudur. Bu nedenle içerisinde yaşamaya mecbur olduğumuz toplum, kendine çektiği her sınırlamanın bireylerce ihlal edilmesiyle kutsal olanla anlık bir etkileşim yaşamakta ancak asla kutsal olana erişememektedir. Tam da bu noktada Bataille'ın imkânsız dediği şey açığa çıkmaktadır. Buradaki imkânsızlık kutsal olanla sürekli olarak kurulabilecek olan bir bağın imkânsızlığıdır. Ancak bu anlık temasların imkânsız olduğu anlamını taşımamaktadır. Tam da yıldırımla vurulan ağacın Acéphale'i vurgulaması gibi, anlık bir vuruş, anlık bir kurban ediş söz konusudur. Ancak dikkat edilmesi gereken nokta bıçağın halen Acéphale'in elinde durduğudur. Yani, yeni gelecek olan her başı da, aynı biçimde kesmeye hazırdır. Ancak öncelikle o başı kendi bedeni üzerinde oluşturacak ve taşıyacak; ancak ondan sonra kesecektir.

Kutsal olanı temele alan Bataille'ın ele aldığı ve merkezileştirdiği bu düşünce, aslında Durkheimcı bir yansımadır. Ancak o, bu yansımanın karanlık tarafını ele almayı amaçlamaktadır. Bataille'a göre,

> "Durkheim kutsal olanı profan[63] olmayan olarak tanımlar. Bataille ret üzerinden bir yöntem sunar: "Dışkısal maddenin ya da bir hayaletin özgün niteliğinin, sınırlanmayan bir zaman ve mekânda içinde olmaları olması gibi, yalnızca ret serilerinin nesnesi haline getirebilirler, aynı bir ortak payda olarak us dışılığın yok sayılması gibi. Burada eklenmesi gereken insanın şimdiki nesnel nüfuz alanında, bu gibi öğelerin herhangi bir yer bulamadığıdır, bir anlamda onların özgün niteliğinin saf ve basit bir nesneleştirmesi anlamında bu, onların, homojen entelektüel sistemdeki başlıca kapsamıdır, başka bir deyişle, dışkısal niteliğin ikiyüzlü bir yok sayımıdır bu. Homojen kavrayış yalnızca zapt etme isteği duyan şeyi yok eder, heterojen olan asimile edilemeyendir… "Asimile edilemeyen öğelerin salgılanmasıyla… buna karşı konulabilir, ki bu yalnızca müstehcen biçimde patlayan bir kahkahanın

[63] Durkheim kutsal ve profan olanı dini bir inanç sistemi üzerinden değerlendirerek, ayinlerle kutsallaştırılan ve koruma altına alınan nesne ve sembolleri; koruma altında olmayan dünyevi olanlardan ayırmaktadır. Buna göre profan, gündelik rasyonel yapı dışında sembolik bir anlam taşımayan yapılandırmalar için kullanılmaktadır. Kutsalın dışında kalan her şeyin yerine geçmektedir.

konumlandırılmasının başka bir yolu olarak hayal edilebilir ve kesin olarak ölümcül bir sonuçtur…" [64]

Bu yaklaşım ölümcül sonuca, homojen birikim dünyası içinde yok sayıcı ve ötekileştirici bir dışsallaştırma uygulanmaktadır. Bataille için,

"Birikim dünyası… profan, homojen ve biyol olanla ilişkilendirilmiştir. Parasal ekonomi insanı küçültmekte ve tüm bunlar esas olarak insanı değiş tokuş edilen nesnelerin, şeylerin konumuna, ekonomik köleliğe ve ekonomik olarak faydalı olana indirgemektedir… Yine kutsal ve mitle doğrudan uyumlu hale gelen heterojen olanı ve egemenliği içeren dünya içindeki ilişkiler evreni faydalı olana değil de, harcama ve özgürlüğe dayanan bir dünya olacaktır: faydadan çok var olmanın değerine uygun bir toplumsal yapıyı devam ettiren ölçüsüzlük, kurban etme ve aşırılığın kodlarını içeren bir dünya… Bunun dışavurumu kendisini "üretici olmayan harcama: lüks, yas, savaş, kültler, görkemli anıtların dikilmesi, oyunlar, gösteriler, sanatlar, sapkın cinsel eylem…"de bulur." [65]

Bunlar tam da toplumun aşırılık ve tiksinmeyle nitelendirdiği, çoğunlukla suç olarak gördüğü şeylerdir. Ancak Bataille'ın güç olarak tanımladıkları tam da bu suç niteliği taşıyan edimlerdir. Bunlar üretimin değil tüketimin ve aşırılığın kendini gösterdiği eylemlerdir. Faydacı ve çalışmayı yücelten bir konumlandırmaları yoktur. Bataille yorumu düzleminde:

"Homojen toplumun yargısına göre, her insan ürettiği ile ölçülür; başka bir deyişle, kendisi için bir varlık olmayı durdurur: bir fonksiyondan daha fazlası değildir, (onu kendisinden başka bir varlık haline getiren) ortak üretimin ölçülebilir sınırları içine yerleştirilmiştir… Marks'ın yakarışı kirli bayraklar altında, kalan sınıfın, heterojen proletaryanın içine girmeyi tasdik eder. Aslında, burjuva işçiyi pislikmiş gibi düşünür: "Fabrikanın dışında, işçi, homojen kişiye (patron, bürokrat, vb.) istinaden, bir yabancıdır, doğası başka olan, indirgenemeyendir, baskı altına alınamayan bir doğaya sahipmiş gibidir. Bu nedenle proletarya geleneksel Marksçı rolünü oynayabilir ve homojen toplumun basmakalıp esasları olan, asimile etme ve uzlaşma anlamındaki demokrasiyi icra edebilir, burada yalnızca devrimsel işlev açıkta kalır."[66]

Bu devrimsel işlev de, elde tutulan bıçakla kendi başını kesme halidir. Faydacı ve itaat istemindeki burjuvaya karşı çıkarak, onların rasyonalitesine maruz kaldığı başını kendi elleriyle kesmesi, bu devrimsel açığın olanaklı kıldığı durumdur. Bataille düşüncesinde:

[64] Georges Bataille, *Encyclopedia Acephalica*, Atlas Press, London, 1995, pp. 21-2.
[65] A.g.e., p. 21.
[66] A.g.e., p. 21.

> "Homojenliğin ve heterojenliğin dünyaları eşzamanlı olarak birbirlerine bağlı ancak ayrıdırlar, örneğin " evdeyken barışçıl olan ve yalnızca çocuklarını dizlerinde bir aşağı bir yukarı zıplatma mecburiyeti taşıyan köylüler, savaşlarda şiddete, yağmaya, öldürmeye ve işkenceye kabiliyetlidirler." Bu dünyaların uyumu olmadan varlığın bütünlüğü hiçbir şekilde olanaklı olamaz: erotizm düşünceyle bir arada varolmalıdır, yine de homoloji böyle bir biraradalığa karşıdır. Kutsal olan, eninde sonunda, kendisini " izole yaşam olarak değil, iletişim yaşamı" olarak ortaya koyar, amacı yitirilen yakınlığı iyileştirmektir. Homoloji bunun karşıtını arzular, insanı kendi aracına dönüştürmeyi amaçlar ve bu yöntem daha ileri bir açıdan insanı hayvani köklerinden, kendi doğasından çeker. Daha "medeni", "daha temiz" bir toplum için, sunulan her şeyin ilerlemesi için, tarihin kendisi inkârın basit bir kaydı olur ve ona sunulan ilk şeyse insan doğasının reddidir… Çocuklara öğretilmesi gereken pislik ve dışkı korkusudur; çünkü ahlak ve toplumsal konum temizlikle ilişkilidir, hem metaforik olarak hem de gerçekten. Kilise erotizmi saf olmamak ve pislikle ilişkilendirir, cinselliğin üretimsel olmayan yönünü "faydasız" kılar, aynı ölümü ve şimdiki zamanı, ya da tuhaf ama uyulmaya elverişli bir fikirle zevki reddettiği gibi: bu reddediş ebedi yaşama kadar varır." [67]

Tam da Bataille'ın üzerinde durmak istediği nokta budur. Sonsuzluk vaadi, daha iyi bir yaşam vaadi, daha çok kazanç vaadi… Homojen toplumun bireyi bir vaat bireyidir. Kendisine vaat edilenlere erişebilmek adına insani değil araçsal bir doğaya bürünmektedir. Artık olan, üretimsel olmayan (cinsel birleşme bile) reddedilmelidir. Ancak böylelikle pisliklerden ve aşırılıklardan arınılabilir. Artık tatiller, festivaller, şölenler ve eğlence üretimden kaybetmek anlamını taşımaktadır. Bu nedenle reddedilmelidirler.

Bataille'ın görüşündeyse üretimden kayıp yaşatan her edim, insanı insani kılan asıl durumları ortaya koymaktadır. İnsana çekici gelen her şeyin, ilkel olan her güdülenmenin yok sayılmasını gerektiren homojen toplum, kendi tabusuyla heterojen olan kutsalla bir sınır çizmektedir. Oysa tiksindirici olan, çekici olan, boş zaman yaratan, şölene, eğlenceye, festivale ait her şey aynı zamanda dengesizlik, şiddet ve aşırılığı besleyerek; ölümle olan karşılaşmayı kutsal olanla bağlamaktadır. Pearce'ın bakış açısıyla,

> "Yine, hem Durkheim hem de Bataille için, kutsal olan hem çekicilik hem de tiksinme duygularını çağrıştırır, ancak Bataille için bu aynı zamanda dengesizlik, şiddet ve bunların kendi şiddetli kapsamları ile bağlanır; başkalarını kurban etmenin vahşetiyle, grup süreçlerinin tamamlanması esnasında bireylerin korkuyla ölümle karşı karşıya kalmalarıyla ve kendilerini kurban etmek istemeleriyle bağlanır." [68]

---

[67] A.g.e., p. 24.

[68] Frank Pearce, "Introduction: the Collège de Sociologie and French Social Thought", *Economy and Society*, 32:1, 2003, p. 3.

Ancak buna rağmen Hollier şunu ifade eder,

> "Heteroloji rezaleti kışkırtma tekniği değildir… Heteroloji tiksindirici olanın estetize edilmesinin ürünü değildir. Burada tartışılan estetik bir deneyim değil temel varoluşsal boyuttur. Tiksinme tepkisi teşvik edilmemelidir: Mevcut olanlarla başlanmalıdır. Onları dışarı boşaltmaktansa onlar üzerine düşünmek gereklidir. Heteroloji teorinin kovduğu bir teori olacaktır. Tiksinme meleğiyle olan savaşında, karanlığın derinlerinde, düşünce ısrarla düşünmeyi reddettiği şeylerle yüzleşir." [69]

Ve bu toplumsal değil de, Asefalik ve ihlalci bir görüntüye bürünür. Varoluşsal bir sorunsal halini alır. Bu bir birleşme değil bir ayrılmadır, aynı zamanda bir kabuldür. Reddedilenlerin sorgulanmasıdır.

Diğer yandan insanları birleştiren, bir araya getiren üzerine düşündükleri değil, ortak olarak reddettikleri şeylerdir. Ancak bu reddediş topluma karşı değil de, toplum içinde olduğunda daha farklı bir konuma erişmektedir. Pislikle özdeşleşen ve hor görülen ayaktakımı, kapitalistik düzende sınıf atladığında burjuvazik bir eğilime göre şekillenmeye başlamaktadır. Tam da bu noktada burjuvayla birleşerek, daha önce kendisine yapılanı, bu kez daha aşırı biçimde kendisi yapmakta, tam da toplumsal anlamdaki birleştirici reddi açığa vurmaktadır. Hollier'den devam edecek olursak:

> "Heterolojik stratejiyi tersine çeviren şey: Pislikle değişen kategorilerdir. Kökensel olarak pislik küçük düşürücüdür, artık olarak konumlanmıştır, ayaktakımını cesaretlendiren şeydir…"Hükümetin şiddeti uzlaşmaz otoritenin temel güçlerinin sürekli oluşumu beraberinde, pisliğe açıkça karşı durmak zorundadır." Kapitalizm pisliğin gücüdür. Kişi burjuvazik hale gelir gelmez, önceki dışkı-seviciliği dışkı-fobisine dönüşür. Sınıf değiştirir değiştirmez, önceki haldeki seviciliği hor görülenden, kendi aşağılamasına dönüşür. Onun yeni fikri, pisliğin dışarı süpürülebilir olmasıdır. Daha önceki bilgi savunucusu, şimdi "biçimsiz" yığınların şekilsiz çalkantılarını açığa vurur."[70]

Burada da görüldüğü gibi insan doğası, toplum içindeki güç dengelerine göre yeni şekillere bürünebilmekte, daha önceden kendisinin de içinde olduğu aynı durumun mevcudiyetini yok sayma ve kötüleme eğiliminde olabilmektedir. Bu bakımdan toplumsal olarak insanların aynı ret zinciri etrafında birleşmesi ve

[69] Denis Hollier, *The College of Sociology (1937-39),* trans. Betsy Wing, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1988, p. xıx.
[70] A.g.e., p. xx.

ortaklaşması açıkça anlaşılır bir hal almaktadır. Homojen toplum içindeki heterojen etkili tüm fenomenler böylelikle reddedilmeye her an açık olan ve elbette toplumsal sınır belirleyiciler tarafından kesinlikle reddedilen yapılar halini almaktadırlar. Toplumsal güç dengeleri, pislik, yasaklama ve bilgi arasındaki ilişkileri, bu örnekte de olduğu gibi değişken kılmaktadır. Oysa Bataille için, tiksinilen ve çekici gelen; ancak toplum tarafından yasaklanmış ve ötekileştirilmiş olan her şeyle, sınırı ihlal etmekle oluşturulacak her temas kutsal olana erişebilmek için atılacak adımlardan ilkini temsil etmektedirler. Bataille,

> "heterojen fenomene pek çok örnek verir; o bunu öteki ya da yetersiz olan her şey olarak tanımlar, " kendisini saldırı olarak sunan bir güç ya da bir sarsıntı…" Bu şiddet, aşırılık ve çılgınlıkla nitelendirilir, Bataille bunları şöyle sıralar: "insan bedeninin artık maddeleri ve onları andıran mutlak benzerleri (çöp, haşarat, vb.); bedenin kısımları; kişiler, sözler ya da eylemler açık saçık erotik bir değere sahiptir; rüyalar ya da nevrozlar gibi çeşitli bilinçsiz süreçler; homojen toplumun asimile etmeye gücünün yetmediği pek çok öğe ve toplumsal form; ayaktakımı, savaşçı, aristokrat ya da yoksullaştırılan sınıflar, şiddet düşkünü bireylerin farklı türleri ya da en azından yönetilmeyi reddedenler (deliler, liderler, şairler, vb.)"[71]

Tüm bunlar kaçınılmaz olarak aşırılığa doğru eğilim göstermektedirler. Bir şekilde her biri kendi sınırlanmışlıklarını ihlal etmekte ve bu anlamda toplumun kendisini yönettiği, rasyonel sınırlandırmalarla belirlemek istediği formu yok etmekte, kendi başlarını kesmektedirler. Çünkü her ne kadar reddedilirse edilsin, her ne kadar görmezden gelinmeye çalışılırsa çalışılsın, heterojen fenomenlerin mevcudiyeti sonlandırılamaz. Belki üzeri örtülebilir, ancak Bataille'ın de dediği gibi yaşamsal KARŞILAŞMA[72]'lar bu örtüyü kaldırma durumunu açık bir biçimde önümüze serecektir.

Çünkü özne, karşı karşıya kaldığı fenomenlerden, nesnelerden farklı ya da onlardan üstün değildir. Onlarla aynı düzlemdedir ve her biri birbirine maruz kalmaktadır. Arppe'ye göre,

> "Bataille'ın düşüncesini Mauss'unkinden… ayıran toplumsal deneyimin özgün doğasını kavrama biçimidir-onun "özne"si, onun geçici yapısı aynı "nesne"sininki gibidir. '*Prise de conscience* (bilinçli) ihlal anı şimşek çakmasına benzer, aynı hareket içinde bir şey göründüğü gibi yeniden kaybolur… Dahası, çakan bu şimşek özneyi

[71] Georges Bataille, *Encyclopedia Acephalica*, Atlas Press, London, 1995, p. 23.
[72] A.g.e., p. 15.

> asla el sürülmemiş halde bırakmaz-bu yalnızca bilincin *mise en jeu*'su (oyunu) olarak gerçekleşebilir ve kendi kendine yeten bir kendidir (bu bireysel ya da ortaklaşa olabilir). Ve bu deneyimin 'nesne'si, sonunda, insanın-dünyadaki-varlığının temelsiz (ölümlü) karakterinden başka bir şey değildir, yani varlığımızın yapılandırması temelden yoksundur- nihayetinde, hiçliktir ('*rien*')." [73]

Bu bakımdan, Acéphale'in kendi başını keserek ortaya koyduğu, hiçlik içindeki varlığımızın üzerine eklenen tüm toplumsal eklentileri kesip atmak ve yeniden bu varoluşsal hiçliğe dönmektir. Bu kurban etme, anlık bir çakış gibi olduğundan, şimşekle özdeşleştirilmektedir. Acéphale tek darbede kendi başını uçurmakta, ancak başsız olarak yine yaşamaya devam etmektedir. Bu, şimdiyle değil de, gelecekle ilgili bir durumdur. Çünkü şimdi içinde tanımlanan her şey toplumsal ve üretimseldir. Bu anlamda faydacıdır. Oysa kurban etme o an içinde üretimsel olmaktansa, o anı tüketmeye yöneliktir. Şimdinin yıkımıdır. Ancak elbette öncelikle kişinin, şimdinin bilincine sahip olması gerekmektedir. Bataille yorumuyla:

> "Kurban etme üretimin antitezidir, gelecek fikriyle uyum içindedir; yalnızca o anla ilişkili olan şeyin tüketilmesidir. Bunun anlamı onun bir hediye ya da vazgeçiş olmasıdır, ancak mevcut olan alıcı için bu, korunan bir nesne olamaz: teklif edilen hediye kesinlikle ani tüketim dünyası içinde geçip gider. Kutsal olanın içinde payı olduğu toplumda, kurban etme amacı "yıkıma hak ettiğini vermek, kötü etkinin ölümcül tehlikesinden geri kalanları korumak içindir." [74]

Bu anlamda kendini kurban verme bir cesaret işidir, gönüllü bir eylemdir. Ancak, bu İsa'nınki gibi bir kurban olma değildir. Burada ne Tanrısal bir vaat vardır, ne de kefaret ödeme söz konusudur. Burada söz konusu olan hiçliğin içine yeniden dönerek, bu sefer kişinin kendi gücüyle kutsal olana anlık olarak temas ederek yeniden doğmasıdır. Kendi labirentinde başkalaşmasıdır.

Tüm bu anlatımlarımız Bataille üzerinden oluşturduğumuz değerlendirmelerdir. Ancak Kolej'in en önemli temsilcilerinden biri de Roger Caillois'dır. Her ne kadar aynı grubun temsilcileri olarak bir arada bulunsalar da, Caillois ve Bataille arasında derin düşünsel farklılıklar göze çarpmaktadır. Arppe'nin aktarımıyla,

---

[73] Tiina Arppe, "Sorcerer's Apprencites and the 'Will to Figuration': The Ambiguous Heritage of the Collège de Sociologie", *Theory, Culture & Society,* 26: 117, 2009, p. 125.
[74] Georges Bataille, *Encyclopedia Acephalica*, Atlas Press, London, 1995, p. 25.

> "Caillois'nın planında tutkuların serbest hareketine yer yoktur – karşıt biçimde, isyan duygusu eğitilmeli, bir ayaklanma ruhundan emperyalist bir tavra dönüştürülmelidir; tepisel ve çalkantılı tepkiler disiplin, tahmin edilebilirlik ve sabır gerekliliklerinin hakimiyetine alınmalıdır. Bir deyişle, ayaklanma duygusu Satanik olandan Lusiferci olana dönüştürülmelidir [75]. Yine de, Lusifer'in İncil'de, kibri onu Tanrı'yla eşit olmayı istemeye sürükleyen, meleklerin başı ve koruyucusu olan, baş melek olduğunu unutmamalıyız. Tanrı onu ve cennette günah işleyen diğer melekleri sürgünle cezalandırmış ve bu nedenle dünyaya düşmüşlerdir. Tam da bu düşüşün, bu sürgünün ardından, Lusifer Satan haline gelmiştir (İbranicede, 'düşman' ya da 'suçlayıcı')." [76]

Caillois'nın öne sürdüğü toplum planında herhangi bir isyan düşüncesine yer yoktur. Aksine Caillois'nın bireyi ehlileştirilmiş, eğitilmiş ve itaat etmeyi öğrenmiştir. Bu nedenle onun toplumsal görüşü içinde, Hegelci bir köle-efendi dizgesi göze çarpmaktadır[77]. Arppe'ye göre,

> "Caillois'nın isteme bağlı toplumu yalnızca aynı ortak çalışmayı yaratma istenciyle canlandırılan, egemenlik altındaki varlıkların sınırlanmış çemberi değildir – aynı zamanda kendi sınırlarının dışarıda bırakılmaya öfke duyma edimiyle vurgulanması gerekir… Caillois'ya göre birbirlerinden hayvan türleri ya da iki ırk gibi farklı olan, varlıkların iki sınıfını ayıran sınırı belirleyen doğal bir çizgi vardır." [78]

Yani, bireyler kendi sınırlarının bilincindedirler. Bu bilinç onlara zaten toplum içinde varolmalarının ve yaşamalarının doğal bir sonucu olarak sunulmaktadır. Doğanın olağan bir durumsallıkla kendi içinde hasarlı ve eksik olanların üzerini örtmesi, onları kendileri gibi olanlarla bir arada tutması gibi; toplum da doğal bir akışla köle ve efendi arasındaki sınırı belirlemekte ve bireyleri buna göre ehlileştirmektedir. Caillois'ya göre, "*Toplum, aynı bir organizma gibi, artıklarını yok etmeye kabiliyetli olmalıdır.*[79]" [80]

---

[75] Roger Caillois, (1988c [1937]) *'The Winter Wind'*, in D. Hollier (ed.) *The College of Sociology*. Minneapolis, University of Minnesota Press. Aktaran: Tiina Arppe, "Sorcerer's Apprencites and the 'Will to Figuration': The Ambiguous Heritage of the Collège de Sociologie", *Theory, Culture & Society*, 26: 117, 2009, p. 131.

[76] Tiina Arppe, "Sorcerer's Apprencites and the 'Will to Figuration': The Ambiguous Heritage of the Collège de Sociologie", *Theory, Culture & Society*, 26: 117, 2009, p. 131.

[77] Kolej üyeleri içinde özellikle, Alexandre Kojève Hegel düşüncesi üzerinde incelemelerde bulunmuştur. Ancak Kolej'in temel düşünceleri üzerine yapılan atıflarda, Bataille ve Caillois kadar etkili olmadığından bu bölümde değil de ilerleyen bölümlerde kendi yazıları üzerinden değerlendirmeye tabi tutulacaktır.

[78] Tiina Arppe, "Sorcerer's Apprencites and the 'Will to Figuration': The Ambiguous Heritage of the Collège de Sociologie", *Theory, Culture & Society*, 26: 117, 2009, p. 132.

[79] Roger Caillois, (1988c [1937]) *'The Winter Wind'*, in D. Hollier (ed.) *The College of Sociology*. Minneapolis: University of Minnesota Press. Aktaran: Tiina Arppe, "Sorcerer's Apprencites and the

Caillois için güçlü olan efendi köle sınıflandırması içinde bulunanları özgürce kullanma ve onlardan sonuna kadar faydalanma hakkını korumaktadır. Bu nedenle toplumsal total bir enerji harekete geçirilmekte ve bu tek kişinin faydası için ilerletilmektedir. Oysa Bataillecı sistemde varoluşun değeri herhangi bir değişken çözümlemeye maruz kalmamakta, yeraltının, karanlığın, hiçliğin, asefalikliğin serbest oyununa katılmaktadırlar. Caillois için güç tek bir bireyin totaliteyi istediği gibi yönetme durumuna vurgu yaparken, Bataille ölümü tüm güçlerin üzerinde bir noktaya yerleştirmekte ve güçleri içselleştirmektedir. Ancak bu içsel güçlerin açığa çıkışı iletişimle olmaktadır, itaatle değil. Bu anlamda eylemsel ve etkin bir tablo karşımıza çıkmaktadır. Arppe için,

> "Bataillecı anlamda 'eylem' insan varlığına temel olan bir yarığın ('*déchirure*') ortak deneyim anı olarak anlaşılmalıdır. Bu toplumsal bir kendini-kurban etme deneyimidir, enerji boşaltma anı saf kayba yazgılıdır. Bu kavramlaştırma Cailloiscı anlamdaki 'eylem'den çok uzak görünür: Şamanist iktidar, güce duyulan heves, belirli bir bireyin özelliği haline gelmektedir ve bir devrim amacındadır ya da, en azından, sona doğru daha politik bir doğası vardır (ve dahası, Caillois açıkça, 'mistiklerin coşkunluk ve karmaşıklığına' karşı çıkmaktadır)." [81]

Buna göre Cailloiscı sistem daha açık ve belirgindir, aynı zamanda sınırlanmıştır. Herhangi bir tekinsizlik ya da karmaşaya yer vermemektedir. İktidarı elinde bulunduran egemene ve onun koyduğu yasalara itaat etmemek söz konusu bile değildir. Bu toplumsal yapıda, isyana herhangi bir olanak yoktur.

Arppe'ye göre, "*Bataillecı egemenlik her zaman kendi kefaretini öder – (toplumsal) 'bütünün hareketi' düşüş hareketidir, ve bunu sembolize eden 'ilahi' simgeler her zaman 'düşmüş' figürlerdir, Prometheus, Icarus ya da Acéphale gibi. Ancak onlar aynı zamanda mimesis hareketinin tökezlemeleri üzerinde 'biçimsizleştirilmiş' ve yeniden üretilmeyi reddetmiş figürlerdir – kutsal yaratıklar, kendi tekillikleri içindeki ucubelerdir (bkz. Hollier, 1993: 252-3*)."[82] Bu yaratıklar, bu toplumsal ucubeler, ya da Cailloiscı bir söylemle toplumum artıkları isyan eden,

---

'Will to Figuration': The Ambiguous Heritage of the Collège de Sociologie", *Theory, Culture & Society*, 26: 117, 2009, p. 132.

[80] Tiina Arppe, "Sorcerer's Apprencites and the 'Will to Figuration': The Ambiguous Heritage of the Collège de Sociologie", *Theory, Culture & Society*, 26: 117, 2009, p. 132.

[81] A.g.m., s. 136.

[82] A.g.m., s. 136.

herhangi bir başa itaat etmeyen figürlerdir. Homojen toplumun egemen yapısı içinde düşmüş olanlardan değillerdir. Profanla, gündelik olanla değil; kutsal olanla ilgilidirler. Caillois için profan ve kutsal olan arasında bir ayrım, mekânsal ya da zamansal bir farklılık ortaya çıkmamaktadır. Pearce'a göre,

> "Caillois için… kutsal olan hem sıradan yaşamın hem de 'ilkel' toplumlarda bulunan (ve çağdaş toplumlarda daha zayıf düzeyde olan) festivallerin anahtarıdır, ancak muazzam bir gösterge olmasına rağmen aynı zamanda böyle festivallerden farklı bir şeydir. Sıradan yaşam olağan, yoğun, güvenli ve katı olmaya eğilimlidir. 'Zaman usandırıcı ve yorucudur' ve toplumsal bir yeniden üretime gereksinim vardır. Bu festivalin 'popüler çılgınlığı'yla olanaklı kılınır. Etkin kutsal enerjiyi açığa çıkarır, zamanın olağan rotasını ve toplumsal düzenin formlarını tersyüz eder ve yaygın aşırılıklar ve saygısızlıklarla, 'tüketimin, söylemin ya da seksin ahlaksızlıkları' ve aynı zamanda 'sözler ve eylemleri içeren ifadelerin ahlaksızlıkları' ile ilgilidir… Festival 'eşzamanlı olarak saflaşan ve yenilenen' ve belki de yerleşik toplumsal düzeni bile değiştirebilen, toplum krizidir." [83]

Bataille'ın bir kutsallaşma edimi olarak gördüğü festivaller, üretimin durması ve fayda durumunun zedelenmesi nedeniyle bir başıboşluk ortaya çıkarmaktadır. Bu toplumsal olanın tersyüz edildiği bir andır. Bu nedenle de tam anlamıyla toplumsal bir krizdir. Toplumu iyileştirmek yerine, yıkıma uğratacak bir olgu sunmaktadır. Bataille için iyileştirici olan bu yıkım mitsel bir içselliğin ürünüdür. Çünkü hiçbir şekilde doyurulamayan modern insanın kendi yıkımını hazırlarken ihtiyaç duyduğu şey mittir. "*Mit – toplumsal kültürel formların en eskilerinden biridir- içsel varoluşun doğasını kavramayı sağlamakla oluşun bütününe erişmeyi sağlar*."[84] Ve bu oluşum süreci içinde, Richman'a göre, "*Caillois'nın kahramanı yasaklamaların gerekli ve kaçınılmaz olduğu toplumsal öncülle birlikte ideal bir tutarlılıkla karşılaşır. Tabuları içselleştirerek, üstün figür olan toplumsal düzeni tehdit edenleri yenmeden önce kendi şeytanlarıyla savaşır – 'Kendi içindekileri bastıramayanlar için umut edecek hiçbir şey yoktur*'."[85] Bir tarafta içsel varoluşun keşfi için bir yıkım öngörüsü yapılırken, diğer tarafta gerekli ve kaçınılmaz olarak görülen yasaklamalar karşısında ihlal söz konusu bile değildir. Aksine Caillois'ya göre, insan olmak içsel yönünü bastırmakla mümkün hale gelmektedir. Oysa, Nietzsche ve Bataillecı

[83] Frank Pearce, "Introduction: the Collège de Sociologie and French Social Thought", *Economy and Society,* 32:1, 2003, p. 3.
[84] Michéle Richman, "Myth, Power and the Sacred: Anti-utilitarianism in the Collège de Sociologie 1937-9", *Economy and Society*, 32:1, 2003, p. 35.
[85] A.g.m., s. 37.

tasvirlere baktığımızda insanın ancak başkaldırı ile insan olduğunu, insanlaştığını görürüz.

Hollier'in aktarımıyla, "*Toplumun biçimlenmesi kişisel olmayan bir ifade durumunu meydana çıkarır, birey konuştuğunda asla kendi adına konuşmaz: "Onun gücü" der Caillois, "artık o insanın değildir, ancak içinde kendisinin kişi olarak ortadan kalktığı organizmanındır.*"[86] Yani artık birey söz konusu değildir, toplumsal olan birey vardır. O topluma aittir ve her ne kadar bir birey olarak adlandırılsa da artık toplumsal organizmayla bütünleşmiş bir şey halini almakta; toplumun bir temsili olmaktadır. Bu nedenle herhangi bir boşluk ya da aralık söz konusu değildir. Hollier için;

> "İktidar (filozofların her dönemde feminen bir etkiye ışık tuttuğu) tatillerden iğrenir, aynı boşluktan, herhangi bir boş alandan, tekinsizlikten herhangi bir şeyin kendisini ifade edebileceği başka bir aralıktan nefret ettiği gibi. Tatillere böyle üzücü bir isim verecek kadar toplumdan beklenen doluluk nedir? Tatil, tanım olarak boş bir alan görünümündedir"- "bireyi tatmin edemeyen bir şey."[87]

Caillois'nın toplumunda bireyi tatmin eden tek şey üretmek ve çalışmaktır. Tatil ya da boşluk olanaksızdır. Festival toplumdışına itilmekte değildir. Ancak burada üretimin kendisi bir festival olarak karşımıza çıkmakta, mit ve ritüeller toplumsal bedene eşlik eden unsurlar olarak sergilenmektedir. Hollier bunu şöyle ifade etmektedir:

> "Mit toplumsal yaşamın asıl kabuğudur ve sonuç olarak kendi ritüel performansının dışında hiçbir şeyi yoktur. Mit kendisine birlik veren ve onu gerçekleştiren toplumsal bedenden başka bir temele sahip değildir. Etkin kılındığı toplumsal ayinlerin dışında tam anlamıyla bir varlığı yoktur. Herhangi bir nesnel destekten yoksundur, tesirini kaybettiğinde mitolojiden geriye kalan hiçbir şey yoktur. Ardında, müze ya da kütüphanede korunacak hiçbir şey bırakmadan gözden kaybolur. Yaşar ya da ölür, ancak hayatta kalmaya çabalamaz." [88]

---

[86] Denis Hollier, *The College of Sociology (1937-39)*, trans. Betsy Wing, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1988, p. xxi-xxii.
[87] A.g.e., p. xxvii.
[88] A.g.e., p. xxvi.

Caillois'nın miti, Bataille'ınkinin aksine kutsal olanla bağdaşan ve bir isyan, baştan kurtulma durumunu sembolize eden bir alan içinde değildir. Aksine üretim ve ilerleme durumunda insanları bir arada tutan gereklilik olgusu mitin özünü teşkil etmektedir. Caillois'ya göre insanlar ancak bir araya geldiklerinde insan olmaktadırlar. Buna göre insan ancak öteki insanlarla birlikte ilerleme gösterdiğinde insan olmakta ve yaşamaktadır. Bir boşluk olması durumu ya da festival halinin ortaya çıkması gereklilik halinin ortadan kalkması demektir ki; bu tam anlamıyla toplumun dağılmasına sebep olan şeydir. Aynı zamanda karmaşayı da beraberinde getirmektedir.

Caillois etnografik incelemeler üzerinde durarak, özellikle Eskimo toplumlarının mevsimsel değişikliklere göre ortaya koydukları davranış biçimlerini incelemiştir. Yaz aylarında Eskimoların gösterdiği, kışa hazırlık olarak avcılık ve toplayıcılık yapma davranışlarının; ortak bir güdülenme ve konsantrasyonla en üst seviyeye ulaşarak bir ortak eylemlilik göstermesi durumu asıl festivali açığa çıkarmaktadır.[89] Ve bu tam da kutsal olanın kendisini toplum içinde gösterdiği, açığa çıkardığı ana vurgu yapmaktadır. İhlal bu noktada söz konusu hale gelmektedir. Bir arada yaşayan ve birbirine bağımlı olan bireyler burada farklı bölgelere yayılmakta ve yaşamlarını devam ettirebilmek için kendi saldırgan tutumlarını beslemektedirler. Ancak sözünü ettiğimiz gibi bu, ayrı bölgelerde olunmasına rağmen toplumsal konsantrasyonun en üst seviyede olduğu ortak güdüyü doğurmaktadır. Burada kökensel bir kaos söz konusudur ki; bu tam olarak dünyanın yeniden üretilmesi için gerekli olan kökenselliğe dönüştür. Burada Caillois Bataillecı çekicilik ve tiksinme durumlarının da açığa çıktığını ve kökensel kaosu desteklediğini belirtmektedir. Ancak burada da açıkça görülebileceği gibi, mevcut düzenin yinelenebilmesi adına kaosa dönülmektedir. Bu döngüsellik tam anlamıyla daha önceki kurallı ve birlik halindeki yaşamsal düzleme dönebilmek adınadır. Bataille'ın düşüncesindeki gibi başı kesip atmaktansa; varlığı tehlikede olan baş için savaşma ve onu içindeki şiddeti de açığa çıkararak koruma söz konusudur. Ve bu toplumsal olan tarafından da desteklenen ve koruma altına alınan bir durumdur. Salt bir enerji boşaltımı söz konusu değildir, buradaki oluşumun bir amacı vardır.

[89] Roger Caillois, *Man and the Sacred*, trans. Meyer Barash, The Free Press of Glencoe, Illinois, 1959, p.70-4.

Caillois ve Bataille görülebileceği üzere, düşünsel bağlamda birbirlerinden oldukça farklı noktalarda bulunmaktadırlar. Grubun üçüncü önemli ismi olan Michel Leiris ise, tam anlamıyla bu tartışmaların içinde değildir. O, kutsal olana eğilmekte ve kutsal olanın gündelik hayatın içinde yer aldığını savunmaktadır. Hatta onu kendi anılarıyla bağdaştırmakta, kendi yaşamından örnekler vererek sunmaktadır. Ona göre, yolda yürürken esen rüzgârdan çalan kilise çanına kadar her şey kutsal olanı sergilemektedir. Tüm bunlara ilerleyen bölümlerde, Kolej üyelerinin metinleri de incelenerek daha ayrıntılı olarak değinilecektir. Ancak bundan önce, ikinci bölümde Kolej'in düşünsel arka planında etkin olan Durkheim, Mauss, Nietzsche ve Hegel'in görüşleri incelenecektir.

İKİNCİ BÖLÜM
SOSYOLOJİ KOLEJİ'NİN SAVUNDUĞU FİKİRLERE DOĞRU, KOLEJİ ÖNCELEYENLER

2.1. Émile Durkheim: Profan karşısında Kutsal, Yaratıcı / Yeniden Yaratıcı Ritüel

Daha önceki bölümde bahsettiğimiz gibi insan toplumun içine doğmakta ve onun kural ve kıstaslarına göre büyüyüp kendisini şekillendirmektedir. Bu şekillenme insanı toplumun bir ürünü ve bir uzantısı haline getirmektedir. Genel olarak toplum üzerine yaptığı çalışmalarla tanınan Durkheim bir sosyolog[90] olarak nitelendirilmekte ve farklı toplumlar üzerine yaptığı incelemeleri sosyolojik açıdan büyük bir önem taşımaktadır. Ancak bizim bu bolümde ele alacağımız Durkheim'in sosyolojik incelemelerinin yanında topluma olan felsefi bakışı ve bunun hangi hususlar altında şekillendiği üzerine olacaktır. Bunun için elbette toplum olgusu, ele alacağımız ilk adım olacaktır. Ancak bunun yanında toplumun profan ve kutsal olarak iki alanla çevrelenmesi; ritüel ve mitlerin bu şekillenmede kazandıkları önem ve devamında toplumsal yasalılığın oluşum biçimleri ve norm[91] belirlemeleri ele alınacaktır.

---

[90] "Durkheim için sosyoloji hem onun sosyal bilimler sisteminin hem de genel sosyoloji olarak adlandırdığı disiplinin bir parçasıdır. Durkheim genel sosyolojiye bilimler arasmda sentez yapma görevini verir: Bu haliyle de onun genel sosyolojisi felsefi bir konum üstlenir… Durkheimci sosyoloji, toplumsalm felsefesi olarak değerlendirilebilir… Fransız düşünürün, felsefenin spektilatif ve pratik alanlan arasındaki karşılıklı ilişkiyi tesis etme çabası açısından sosyolojisi merkezi bir konumda durmaktadır. Başka bir deyişle Durkheim'm felsefe algısı spekülatif alandan pratik alana dogru dikey bir inişi içeermemektedir aksine ikisinin karşılıklı ilgi ve etkileşimini konu edinmektedir." M. Ertan Kardeş, Durkheim'da Süreklilik ve Kopuş Olarak Felsefe ve Sosyoloji İlişkisi, *Sosyoloji Dergisi*, Dizi 3, Sayı 21, 2010, s. 197.

[91]Durkheim bireysel eğilimlerdense normları ele almakta, toplumsal düzen içinde resmedilen insan ilişkilerinden çok toplumsal zorunluluklara bakmaktadır. Bu toplumsal zorunluluklar aynı zamanda toplumsal olgulardır ve bu nedenle belli kıstaslara göre belirlenmelidirler.

"(1) Eylemin bireysel tekrar sıklığı 'toplumsal olgu' için yeterli bir nitelik değildir.

(2) Toplumsal bir olgunun ortaya çıkma düzeyi toplumsal gerçekliği ve onu yayan trendleri vurgulayan bir gösterge olarak sunulabilir. Bilimsel olarak ölçülmüş istatistiksel olcu 'ortak bilincin mutlak durumu'nun işaretidir.

(3) Toplumsal bir fenomenin ortaya çıkma düzeyi toplum içinde uzun bir donem üzerinden ölçülmelidir. Aynı zamanda aynı tipte başka toplumlardaki düzeyle karşılaştırılmalıdır. Her toplumda her fenomen kendi ayırıcı ortaya çıkma düzeyine sahiptir. Fenomen o tipte ortalama bir toplumlarda ortaya çıktığında normaldir. Düzeyi o türden ortalama toplumlarla ilişkili olan belirli sınırlar altında aşırılık göstermediğinde normaldir.

(4) Açıktır ki, Durkheim 'genel' terimini kullansa da bu genellikle açığa çıkma sıklığıyla ilişkilendirilmektedir, bireysel davranıştan istatistiksel düzeye toplum içinde gücün eylemin

Durkheim için toplum üç katmanlı bir yapısallık sunmaktadır, yaptığı değerlendirmeler de bu yapıya göre ortaya konmaktadır. Thompson'ın yorumlarından hareketle:

> " I. Morfoloji (öz)
>
> Nüfus yığını, yoğunluğu ve dağılımı. Bölgesel düzenleme. Araçsal nesneler topluma dahil edilirler: binalar, iletişim kanalları, anıtlar, teknolojik araçlar (bkz. makineler, vs.)
>
> II. Kurumlar (normatif alan)
>
> II- A Biçim kuralları ve normlar – değişmez yasal ve yarı-yasal formüller, ahlak kuralları, dinsel dogmalar, politik ve ekonomik formlar, profesyonel rol tanımlamaları, - … zorunlu toplumsal kategoriler
>
> II-B Önceden varolan mülklerde kabul edilmiş resmi olmayan yasa ve normlar: geleneksel modeller, ortak alışkanlıklar ve inançlar.
>
> III. Ortak temsiller (sembolik alan)
>
> III-A Toplumsal değerler, ortak fikirler; görüşler; toplumun kendinde sahip olduğu temsiller; efsaneler ve mitler; dinsel temsiller (semboller, vs.).
>
> III-B Dayanışmanın ve yine de kesin bir biçimde yakalanamayan, toplumsal yaşamın serbest eğilimleri; yaratıcı toplumsal düşünce; ortaya çıkma sürecindeki değerler ve temsiller." [92] *(tarafımızca çevrilmiştir)*

Durkheim'ın önemle üzerinde durduğu gibi insan ve toplum iki ayrı olgu olarak düşünülmekten çok uzaktır. Zaten içerisine doğmuş olduğumuz toplum bizi kültürel, bireysel ve normsal olarak şekillendirmekte ve kendisine uydurarak, bağlamaktadır. Bu aşamada Durkheim toplumun baskılayıcı ve zorlayıcı kabullendirme gücünü olumlayarak buna derin bir önem atfetmektedir. Royce'un yorumlarını dikkate alırsak:

---

evrenselliğinden onun etkilerinin ölçülmesine ve tek bir toplum içinde bir fenomen formunun sıklığından toplumsal türlerdeki sıklığına olan hızlı geçişi, bazen iki durumu da onun bu terimi kullanışı da bulanıklaştırmaktadır. 'Genel' belki de bu toplumsal tip halinde 'cinse özgü' anlamında olabilir ve *cins*in niteliksel özelliğini ifade edebilir… 'Normal' terimi eş biçimde belirsizdir. Ya durumların geneline ya da belli bir tipteki olaylara gönderme yapmakta, ya da 'ortalamayı yapılandıran şeyi ya da ölçülebilir nitelik modlarini' ifade etmektedir. Aynı zamanda normla olan ilişkiyi de göstermektedir." (Émile Durkheim, *Sociology and Philosophy*, trans. D.F. Pocock, Routledge, 2009, p. 16.)

[92]Ken Thompson, *Émile Durkheim Revised Edition*, Routledge, 2002, p. 44.

> "Bizler zaten şekillenmiş ve sıklıkla uzun-süreli toplumsal kurumları, kültürel fikirleri ve geleneksel uygulamaları yerleşik olan bir dünyaya doğarız… Toplumsal olgular bireye dışsal olmaları açısından "saygı uyandıran ve zorlayıcı bir güç"ü elinde bulundurmaktadırlar. Onlar kendilerini bireye dışarıdan baskılarlar, "bizi kendi eylemlerimizi kalıplara sokmaya zorlamak gibi". Bizler halkın görüşünün, dinsel inançların, ahlak kurallarının ve yasal belirlenimlerin düzenleyici gücüyle sınırlanırız; düşünme ve eylemenin geleneksel yollarının kutsallığı ve ortak duygu eğilimleri tarafından…" [93]

Bunun yanında toplum doğal bir durum olmaktan çok bir zorunluluk olarak karşımıza çıkmaktadır. Cladis'e göre "*Toplum ne doğaya karşıdır ne de onun bir parçasıdır; toplumsal yaşamın tohumları doğada mevcuttur, yine de ondan uzaktır*."[94] Bu bakımdan toplum, doğada kendini korumak adına bir arada bulunma güdüsü olarak kendiliğinden bir biçimde görülmekte olsa da; yasal belirlemeleri, yasaklamaları ve güdüsel olmaktan çok akılsal olan düzenlemeleri ile bir anlamda zorunlu, diğer yandan da yapılandırılmış bir oluşum halini almaktadır.

Cladis'in aktarımıyla, Durkheim'a göre, "*insan yalnızca tanımak zorunda bırakıldığı üstün bir güç üretildiğinde ve ancak bu gücü kabul ettiğinde özgürdür ve bu onun yalanlar ya da hile ile kazandığı bir teslimiyet olmamalıdır. Kontrol altında tutulduğunda özgürdür*".[95] Bu durumda kontrolsüzlük, ya da ilkel durumda olmaklık insanı özgür kılmamaktadır. Toplumsallığı yaşamamış bir insanın neyin özgürlük neyin tutsaklık olduğunu anlamaması anlaşılır bir durumdur; ancak diğer yandan, insanın kontrol altında olduğunda özgür olduğu tanımlaması biraz şüphe uyandırmakta gibidir. İnsan sınırlar içine alındığında gerçekten özgür müdür, yoksa yasalar ve yasaklamalar üzerinden yapılan belirlenimlerle her hareketi ve bu hareketlerin dışına çıkması halindeki seçimlerinin sonuçları bile belirlendiğinden, şekillendirilmiş bir yapı sunmaktan öte gidememekte midir? Bu durumda belirlenmiş olmak, aşırılıklardan arındırılmış ve toplum tarafından toplumun kendisine uygun olarak tüm köşeleri yontulmuş olmak, özgürlük olarak mı tanımlanmalıdır?

Cladis Durkheim'ı şöyle alıntılar, "*insan tüm arzularına sahiptir çünkü yalnızca sahip olduklarını arzular*."[96] Bu bakımdan insanın arzuladıkları

[93]Edward Royce, *Classical Social Theory and Modern Society Marx, Durkheim, Weber,* Rowman Littlefield, 2015, p. 57.
[94] Mark S. Cladis, What Can We Hope For? Rousseau and Durkheim on Human Nature, *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, Vol. 32(4) 456-472, October 1996, p. 456.
[95]A.g.m., p. 461.
[96]A.g.m., p. 457.

Durkheim'a göre asla toplumun dışında olabilecek ve kök salabilecek olan durumlar olamamaktadır. İnsanın arzuladıkları onun toplumsal yapısallığı içerisinde mevcut olan şeylerden öte gitmemekte ve bu nedenle arzu da yine toplumsal olmaktadır. Bu durumda toplumun kendisi tarafından yasaklamalarla sınırlanan arzu ve tutkular Durkheim'ın bakış açısına göre zaten insani olmayan durumlardır ve bu bakımdan onlara sahip olunması, ya da bunların açığa çıkarılması gibi bir şey de söz konusu değildir. Zaten burada söz konusu olan da herhangi bir bireysel arzudan ileri gelen bir sahip olma güdüsü değildir. Çünkü Durkheim'ın düşüncesine göre toplumsuz insan ve insansız toplum mümkün değildir. İkisi bir arada varolmakta ve birey denen şey zaten toplumun bir yansıması olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle onun yasaklamalarını delmesi ve aşırılıklar sergilemesi kendisini ölüme sürüklemesinden başka bir şey değildir. Çünkü Durkheim için,

> "İnsan olarak kendi varlığımızı sonlandırmayı dilemeden toplumdan salıverilmeyi dileyemeyiz. Uygarlığın bize daha çok mutluluk getirip getirmediğini bilmiyorum ve bunu sonuçlandıramıyorum; kesin olan tek şey uygarlaştığımız andan itibaren uygarlığı yalnızca kendimizi ifade ederek konumlandırabildiğimizdir. İnsanın sorabileceği tek soru toplumun dışında yaşayıp yaşayamayacağı değil, hangi toplumda yaşamayı istediğidir." [97]

Durkheim'a göre, toplum insanı destekleyen ve ona yaşama enerjisi katan bir olgu olarak nitelendirilmektedir. Buna göre kendisini toplumdan izole eden insan onun tarafından korunduğu güdüsünü de yitirmektedir. Bu nedenle kendi açısıyla baş basa kalmakta ve bu acı nedeniyle kendi yaşamını sonlandırmaya yönelebilmektedir. Durkheim'ın bakışına göre toplumun iyileştirici bir gücü olduğu açıkça görülmektedir.

> "İnsanlar kendi kaderlerinin efendisi olmaya karar verdikten sonra, kendi yaşamlarını sona erdirme ayrıcalığına sahip olurlar. Onlar, kendi acılarından kaynaklanan, yaşamın acısına katlanmak zorunda değillerdir. Sevdikleri bir gruba ait olmakla yaşama tereddütsüz bağlanırlar, bu nedenle kendi isteklerinin önüne koydukları isteklere ihanet etmezler. Ortak nedenle onları birleştiren bağ onları yaşama bağlar ve göze aldıkları yüce amaç onların kişisel zorlukları çok derinden hissetmelerinin önüne geçer. Kısacası, bağlı ve canlı bir toplumda bütünden bireye olan fikir ve duyguların daimi değişimi, ortak ahlaki bir destek gibidir ki bu kendi çaresini aramaya

[97]Émile Durkheim, *Sociology and Philosophy*, trans. D.F. Pocock, Routledge, 2009, p. 59.

> itmektense, onu ortak bir enerjide bir paylaşıma iter ve tükenmiş olduğunda onu destekler.” [98]

Bu görüşe göre insan çok küçük ve zayıftır; onun yaşama tutunmasını sağlayan şey ise toplumun kendisidir. Çünkü insan yalnızca mekânsal olarak belirlenmiş değil aynı zamanda zamansal olarak da sınırlandırılmıştır. Bu sınırlanmışlık içinde kendimizi yalıtmamız bireysel olarak ortadan kaybolmamız durumunun hiçlikte sonlanacağı düşüncesini ortaya çıkarmaktadır. Buradan hareketle yaşanan dehşet Durkheim’a göre ancak toplum yapısı altında üzerinden gelinebilecek bir durumdur. Durkheim için:

> “Kökensel olarak, toplum her şeydir, birey hiçbir şey. Sonuç olarak, en güçlü toplumsal duygular bireyi toplumla bağlayanlardır; toplum onun kendi amacıdır. İnsan yalnızca onun ellerindeki bir alet olarak düşünülmektedir; bütün haklarını ondan almakta gibidir ve onun karşısında imtiyazlı olan hiçbir şey yoktur, çünkü onun varlığından daha üstün bir şey yoktur.” [99]

Toplum ve birey arasında bir anlaşmazlığın ortaya çıkması mümkün değildir. Çünkü birey denilen şey zaten toplumun kendisinin ürünüdür. Toplum bireyin birey olmasının beşiğidir ve aynı zamanda toplum bu bireyin ve bu bireyin bireyselliğinin de koruyucusu ve devam ettiricisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Zaten bireyin kendi doğasını belirlemesinin yolu da bu toplumsal yapıdan geçmektedir. Bu anlamda toplum ve birey birbirinden ayrık ya da düşman durumlar olarak sergilenememektedir. Bizler, “*Yaratmadığımız bir dili konuşuruz; icat etmediğimiz aletleri kullanırız; belirlemediğimiz hakları talep ederiz.” Tüm inançlarımız, değerlerimiz ve normlarımız, bizi insan yapan her şey toplum tarafından asimile edilmiştir. Royce’a göre, “‘İnsan insandır,’ der Durkheim, ‘yalnızca toplumda yaşaması nedeniyle*.’ ”[100]

Tam da bu nedenle toplumsal olanın dışına çıkmak insanı insan yapan şeylerden uzaklaşmak, toplumsal anlamda bir yıkıma sürüklenmek ve bireysel olarak dışlanmayı getirmektedir. Toplumsal düzenleme ve yasalara boyun eğmek, bir yandan toplumun ötekileştirdiği ve suç niteliğinde gördüğü aşırılıklar karşısında

[98]Émile Durkheim, *Suicide*, trans. John A. Spaulding – George Simpson, Routledge, 1951, p. 168.
[99]A.g.e., p. 301.
[100]Edward Royce, *Classical Social Theory and Modern Society Marx, Durkheim, Weber,* Rowman Littlefield, 2015, p. 86.

verilebilecek cezanın bilinciyle bu aşırılıklardan kaçınmamamıza neden olurken; diğer yandan da suçların ve bu suçu isleyenlerin de daha iğrendirici gelmesi durumunu açığa çıkarmaktadır. Durkheim'a göre bu ortak bir bilinç ve dayanışma durumuyla tanımlanırken, diğer yandan bu baskılamanın korku ile birleşerek bu anlamda bir nefret doğurduğu da kaçınılmaz olarak erişilebilecek olan sonuçlardan biridir. Her ne kadar Durkheim bu durumu görmezden gelecek olsa da daha ileride özellikle konu alacağımız Sosyoloji Koleji bağlamında, insanları bir arada tutanın kötücül, ötekileştirici ve nefret unsuru barındıran durumlar olduğuna dair özel bir vurgulama olduğu da açıkça görülecektir.

Aynı biçimde Durkheim'ın ortaya koyduğu ceza teorisine göre herhangi bir suç durumunda ortaya çıkan cezalar aslında toplumsal olarak onaylanan durumun geri getirilmesi için yeni ceza durumları ortaya koyduğundan, düzene geri dönmek için gerekli olan koşullardandır ve bu bakımdan suç karşısında ortaya çıkan toplumsal onayı ifade etmektedirler. Bu bir yandan düzeni muhafaza etmek için bir cezanın ortaya konmasının onayıyken diğer yandan da toplumsal kabulün yeniden onaylanması ve bunun daha da güçlü bir biçimde yinelenmesini esas almaktadır.

İğrenme ortak bir öfke durumunun bir sonucu olarak kendisini ortaya koymaktadır. Ancak bu iki yönlü bir oluşumdur. İnsan bir yandan acı çekmekte olan suçluya karşı sempati duymakta, diğer yönden suçun şiddetinden korku duymaktadır. Bu anlamda öfkesini besleyen iki duygu korku ve sempatidir. "*Cezanın temeli olan, ortak öfkeyi tırmandıran acı çeken her insan için duyduğumuz sempati, bizi etkileyen bütün yıkıcı şiddet edimlerine karşı duyduğumuz korkudur; bu aynı sempati ve korku bu öfkeyi alevlendirmektedir.*"[101] Durkheim'ın şiddete olan nefreti ve "kabul edilen muazzam şiddet içine kendisini uydurmayı reddeden' bir toplumu düşünmesi bize onun"[102] Şiddet olgusunun olmadığı bir toplumu varsaydığı olgusunu hatırlatır. Ancak yasaklamaların ve ihlal durumları karşısında keskin cezalandırmaların olduğu bir toplumda; ceza karşısında duyulan korku ve beraberinde gelen öfke ile canlanan bir şiddet durumu kaçınılmaz olarak mevcuttur.

[101]T. Anthony Jones - Andrew T. Scull, Durkheim's 'two laws of penal evolution', *The Radical Sociology of Durkheim and Mauss*, Routledge, 1992, p. 30.
[102]Jane Kilby, Book Reviews, Rethinking Contemporary Feminist Politics, Jonathan Dean, *The Authors, The Sociological Review*, 2011, p. 386.

Ancak gerçekten de Durkheim'ın bahsettiği iki duygu durumu, sempati ve korku bu şiddet beraberindeki suç olgusunu açıklamak için yeterli midir? Daha ileride Bataillecı bakışta görebileceğimiz üzere, burada gerçekten de içimizde aynı suçları işlemek üzere hazır bekleyen, o baskılanan şiddet yanlısı duygularımızın, karşımızdaki bir yansıması olarak açığa çıkan suçluya ve bu anlamda suça duyduğumuz bir sempati de yok mudur? İnsan toplum içine doğmuş olmasından ileri gelen bastırılması gereken duygularına, tam olarak ket vurabilmekte ve bunları en keskin anlamda görmezden gelebilmekte midir? Bu aşırılıkların tümüyle yok görülmesi değil midir?

Oysa çağdaş yasal sistem aşırılıkları ortadan kaldırmaktansa bu aşırılıklarla ortaya çıkan sapmaları ortadan kaldırmak ve olağan duruma geri dönmek amacını taşımaktadır. Düzeni işlevsel kılmaktansa, düzeni bozanları cezalandırmak ve insanların bundan ibret almasını, bundan korku duymasını sağlamak ereği içindedir. Royce'a göre,

> "Çağdaş yasal sistem zararı karşılamak yerine sapmaları ortadan kaldırmak, toplumsal yaşamın düzenli biçimde işlevselleştirilmesini yenilemek yerine suçluları cezalandırmak için tasarlanmıştır. Zararı karşılayan yasa, baskıcı yasanın tersine, der Durkheim, ortak ilişkileri düzenleme amacını ortaya koyar ve bireylerle kurumların "olağan biçimde birlikte çalışmasına olanak tanır." [103]

Bunun anlamı, Durkheim'ın toplumsal yapısı baskılamayla işleyerek yalnızca aşırılıkların üzerini örtmekte ve onlara aldırış etmemektedir. Yasa ve yasaklamaları işlevsel hale getirerek aşırılıklar ve yasaklamalar arasında harmonik bir bütünlük sunmaktansa, doğrudan korkutucu ve ket vurucu biz ceza sistemini tercih etmektedir. Aynı zamanda bunların caydırıcılığını konumlandırmaktadır.

Ancak yine de, "*bireylerin çoğunluğu suç islemiyorsa, bu ne suçların normal dışı olduğunu gösterir; ne de suçsuz bir toplumun arzulanabilir (ya da, gerçekten, mümkün) olduğunu ifade eder*."[104] Çünkü sözünü ettiğimiz gibi düzenlemeler salt üzerini örtmelerden ve ötekileştirmelerden öte gidememektedirler. Bu bakımdan Durkheim'ın homo duplex olarak tanımladığı insan gibi, toplum da iki yönlü bir

[103]Edward Royce, *Classical Social Theory and Modern Society Marx, Durkheim, Weber,* Rowman Littlefield, 2015, p. 73.
[104]Émile Durkheim, *Sociology and Philosophy*, trans. D.F. Pocock, Routledge, 2009, p. 16.

oluşum sunmaktadır. Bir yandan düzenli ve baskıcı, diğer yandan kaotikçe belirsiz… Bu homojen profan yapı içerisinde açığa çıkan bir ikilik ve zıtlıktır. Böyle bir durumda insan da doğal biçimde, eşzamanlı olarak hem suçlu hem de kurban formunda karşımıza çıkabilmektedir. Bu toplumsal bir kötülüğün uzantısı olarak görülmektedir. Ancak ister suçlu ister kurban olsun bireyin içinde bulunduğu böyle bir dehşet durumu kendi yaşamının yıkımını getirmektedir. Bu yıkım yalnızca bedensel değil aynı zamanda toplumsal bir yıkımdır. Ancak ifade ettiğimiz gibi bu toplumun içinde zaten mevcut olmayan bir hal değildir. Birey mevcut olan toplumsal düzeni ona karşı koyarak reddettiği gibi, toplum da bireyi ötekileştirerek ve dışlayarak kendisinden çıkarmaktadır. Ancak her ne kadar Durkheim burada toplum ve bireyin devamlılığını esas alsa da, toplumsal olanın sürekliliği Durkheim için daha ön plandadır. Çünkü birey kendisini yıkıma uğratsa da, toplumu yıkmaya yetecek bir gücü yoktur. Çünkü birey zaten toplumun bir ürünü, içi toplum tarafından doldurulan bir kap olarak olagelmektedir. Peki, gerçekten böyle midir? Birey gerçekten bu denli önemsiz ve güçsüz müdür?

Ahlaki bir düzen içinde sözünü ettiğimiz gibi insan, hem kurban hem de suçlu niteliğini almaktayken, en büyük yıkım olarak tanımlanabilecek ölüm olgusu üzerinden gidecek olursak, kişinin kendisini ve başkasını öldürmesi iki ayrı şiddet durumunu doğurmaktadır. İnsanın açığa çıkardığı şiddet eğer toplum içinde bir dayanak bulamazsa, toplumu aşmakta ve dayanak bulamadığı aynı topluma karşı bir ihlal, bir cinayet durumunu almaktadır. Diğer yandan toplumsal bilincin baskısının yoğunluğundaki artış ise bu kez karşıt yönlü bir aşmayı getirmekte ve bireyin kendisi ihlal edilmiş olmaktadır. Böylelikle birey bu tek tipleştirme ve özgünlüğü yıkma hareketiyle, kendi kökenine geri dönerek bir kurban haline gelmektedir. Durkheim bu nedenle bu profan alanın yaptırımlarının kökenine dinsel bir ahlakilik yüklemekte ve bunu ritüellerle ortaya çıkan ve yenilenen bir dayanışma ortamıyla desteklemektedir. Böylelikle toplumsal olarak onaylanmış bir aşma ve yeniden sinir belirleme durumu söz konusu olmakta, yaratıcı bir ortak bilinç karşımıza çıkmaktadır.

Ancak yine de şiddetin mimetik dinamikleri insanlar arasında bilinçten bilince yayılarak kendilerini göstermektedirler. ‘*Mutsuzluk bilinçten bilince yankılanarak genişler ve yücelir ve o zaman coşkun ve şiddetli hareketler formunda dışa doğru ifade edilir… Sonuç mutsuzluğun telaşı gibi bir şeydir’ (Durkheim, 1915, p. 400). Bu*

telaş öfkeye dönüşmekte ve 'kişi bir şeyi kırma ve yok etme ihtiyacı hissetmektedir ve bu ya birinden ya da diğerlerinden çıkarılır'. [105] Ancak bu kırma ve yok etme tutumu topluma yöneldiğinde bireyin toplumdan uzaklaşması ve kendisini izole etmesi durumu karşımıza çıkmaktadır.

Durkheim için toplumdan kaçınmak ya da ondan sakınmak acı verici bir olgu doğurmaktadır. Bu bakımdan onun yasaklamalarına uymak da onu ihlal etmek de acı veriyor gibi görünmektedir. O toplum tümüyle yıkıma uğratılmadığı sürece bu geçerlidir. Durkheim'a göre:

> "Kaçınma ve yoksunluklar acısız gelmezler. Vücudumuzun tüm hatlarıyla profan dünyaya tutunuruz; duygularımız bizi ona bağlar; yaşamımız ona dayanır. Bu yalnızca bizim etkinliğimizin doğal bir oyunu değildir; bizi her yönden içine çeker; o bizim bir parçamızdır. Bu nedenle kendi doğamıza şiddet uygulamadan ya da içgüdülerimizi acı verici bir şekilde yaralamadan kendimizi ondan ayıramayız." [106]

Profan dünya yaşamsal olan her şeyle ilişkilidir. Gündelik dünyayla olan bağlarımız bizi yasaklamalarla sınırlasa bile; bu düzenin içine doğmuş olmamız onu bizim ayrılmaz bir parçamız haline getirmektedir. Durkheim da bunu, destekleyen bir şekilde insanın toplumsallıktan uzaklaşmayı aklına koyamayacağını söylemekle ifade etmektedir. Toplum vazgeçilemez olgudur, insan yalnızca hangi toplumda yasayacağını seçme anlamında özgürdür. Bu bakımdan toplumsuz bir bireysel yaşam imkânsız bir oluşum sunmakta, Durkheimcı bir deyişle insanı insan kılan her şeyden uzaklaşmayı gerektirmektedir. Ancak burada söz edilen acı ve yoksunluk hali Durkheim'a göre yalnızca toplumdan uzaklaşma ve kendini izole etme durumlarında görülmektedir. Toplumsal alan içinde böyle bir yoksunluk ve acı imkânsızdır. Peki, gerçekten de itaat düzlemi içinde, onaylanma açlığı ile yasayan insan; başkaları tarafından itibar görebilmek için vazgeçtiği ve üzerini örttüğü tüm aşırılıklarını geride bırakma zorunluluğundan acı duymamakta mıdır? Ya da bu acı ve yoksunluk, bastırılması gereken bu aşırılıkların bastırılma şiddetinden kaynaklanmamakta mıdır? Durkheim'ın sözleriyle:

---

[105] E. Tyler Graham, The danger of Durkheim: Ambiguity in the theory of social effervescence, *Religion 37*, 2007, p. 31.
[106] Émile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, trans. Joseph Ward 0Swain, George Allen & Unwin Ltd., 1915, p. 312.

> "Bir yandan, birey toplumdan kendisine dair en iyi yanları alır, tüm bunlar ona diğer varlıklar arasında ayrı bir nitelik ve özel bir yer sağlamaktadır, bu onun entelektüel ve ahlaki kültürüdür. Eğer insanlardan dillerini, bilimlerini, sanatlarını ve ahlaki inançlarını alırsak, hayvanlarla aynı seviyeye düşerler. Bu nedenle insan doğasının niteliksel eklentileri toplumdan gelmektedir. Ancak, diğer yandan, toplum yalnızca bireylerle ve bireyler aracılığıyla varolur ve yaşar. Eğer toplum fikri bireysel zihinler ve inançlardan, grubun gelenekleri ve isteklerinden ayrılırsa artık bireylerce hissedilip paylaşılamaz hale gelecek, toplum ölecektir. Bunun için söylediğimizi tanrısallık için de söyleyebiliriz: o yalnızca insan bilincinde yer aldığı ve biz ona bir yer verdiğimiz sürece gerçektir." [107]

Ancak bir inancın ölmesi bir diğerinin, bir toplumun ölmesi bir başkasının doğmasıdır. Bu Durkheimci görüş toplumların, dinlerin değişkenliğini ve bireysel güçlere göre yeniden düzenlenebilirliğini vurgulasa da üzerinde durduğu inanç ve toplumlar genel görüşler üzerinden bir yıkım ve yok olmayı değil de, spesifik ölümleri içermektedir. Daha önce de bahsettiğimiz gibi bir toplumun yok olması, ya da bireyin o toplumdan çıkması yalnızca baksa bir topluma girmesinin ve bağlanmasının bir yoludur. Bu aynı şekilde tanrısallık ve inanç için de geçerlidir. Aynı toplumsal payda ve aynı tanrısal düzlem etrafında birleşen insanlarla yeni bağlar geliştirme ve onlara bağlanma durumudur.

Dinsel düşünce ve dinsel tavır da, tam da bu açıdan hem toplumsal hem de ilahi kökenlere sahiptir. Daha ileride ele alacağımızın aksine Durkheim'in kutsallık nitelemesi dinsel-inançsal bir düzlemde ilerlemektedir. Bu anlamda burada bir aşırılık söz konusu değildir. Aksine din ortak inanç bağlamında toplumsal düzenin temelinde yer almaktadır. Toplumsal anlamda tekil bir birlik duygusu ve düşüncesi üretmekte; bununla birlikte toplumsal-bireysel hakları da desteklemekte ve koruması altına almaktadır. Bu anlamda din ve toplumsallık eşdeğer biçimde yan yana ilerlemektedir. Cladis'e göre, "*Din -'ortak varlığın niteliğini düşünme biçimi' Durkheim'ın da sözünü ettiği gibi- insanların sevgisini ve geleneklerini şekillendirmekle toplumsal tekilliği üretir… Ortak inanç- bireylerin haklarını ve itibarlarını destekler.*"[108]

Toplumsal dayanışma ve bunun açığa çıkmasında önemli bir rol oynayan dinsel fikir birey ve toplum üzerinde, kutsal nitelikleri beraberinde muazzam bir şiddet ve

[107]A.g.e., p. 347.
[108]Mark S. Cladis, What Can We Hope For? Rousseau and Durkheim on Human Nature, *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, Vol. 32(4) 456-472, October 1996, p. 8.

tesir göstermektedir. Aynı toplum gibi bir yandan bir koruma sunarken, diğer yandan korkutucu ve cezalandırıcı nitelikleri de göze çarpmaktadır. Bu bakımdan bireylerin hezeyanlarını tetiklemekte ve bir empati durumunu açığa çıkarmaktadır. Böylelikle bu hezeyanlardan korunmak adına yeni yasaklamalar, yeni fikirler ve elbette kendilerini herhangi bir yasaklamaya yönelmekten koruması için yeni tanrılar ortaya koymaktadırlar. Bu durum yaratıcı bir dayanışma döneminin temsilidir ki, aynı zamanda ritüeller aracılığıyla yinelenme ve yenilenme halindedir. Durkheim'a göre "dinsel fikrin" ortaya çıktığı durumlarda; Sawyer'ın yorumlarını dikkate alacak olursak; *" 'ortak yaşam onun muhteşem şiddeti ve tesirine eşlik etmek zorundadır. Durkheim bu olayların özellikle ortak temsillerin yaratımına katkıda bulunan 'sahte-hezeyanlar'dan kaynaklandığını ifade etmektedir. Yeni fikirler ve yeni tanrılar 'yaratıcı dayanışma' dönemleri boyunca ortaya çıkmaktadır ve ritüeller ortaya çıkan bu olayların yeniden yaşanma biçimidir."* [109] Bu bir yandan bir sonlanma getirirken bir yandan bir yenilenme sunmaktadır. Bu anlamda yalnızca yaşamsal değildir, aynı zamanda ölümle de ilgilidir.

Ölüm ve yaşam arasında sergilenen karşıtlık her zaman üzerinde durduğumuz ikilemelerin bir diğer sergilenimini bize sunmaktadır. Ancak ölüm ve yaşamın aynı kökene sahip olmasının gözden kaçırılması, bunlardan birinin diğerine daha üstün tutulması meselesini doğurmakta, yaşam ölümden ayrı bir oluşum olarak görülmektedir. Ancak Nietzscheci anlamda yaşamı asıl olarak kutsamamızı ve onu olumlamamızı sağlayan şey tam anlamıyla ölümün kendisidir. Bu anlamda Durkheimcı düşünün ölümden çok yaşam üzerine eğildiği ve bu anlamda yalnızca toplumsal ve toplum-bireysel devamlılığı esas aldığı gözden kaçırılacak bir durum değildir. Her ne kadar Durkheim kurban etme ritüelleri, kanın doğurduğu yenilenme ve ritüellerin şiddeti üzerinde durmasa da bu olgu kurban etme durumundan ayrı olarak düşünülemez. Kurban edilen ister insan ister bunun yerine vekil olarak tayin edilmiş bir hayvan ya da bitkilerden yapılmış temsiller olsun kurban etme ritüel kültürünün temelinde yer almaktadır. "*Kurban etme kutsal olgu üzerinde doğrudan bir etkide bulunur… Bütün gücü kendinde bulundurur ve herhangi bir ilahi etki barındırmaz. Kurban etme şeylerin mükemmel biçimli bütünlüklü kökenidir, buna*

[109]R. Keith Sawyer, Durkheim's Dilemma: Toward a Sociology of Emergence, *American Sociological Association*, 20:2, July 2002, 16.

eklenenler yalnızca insanın kökeni değil, aynı zamanda tanrıların kökenidir de…"[110] Durkheim'ın da vurguladığı gibi ritüeller yaratımın ve yinelenmenin, yeni fikirler ve yeni tanrıların açığa çıkma alanıdır.

Dinsel sembollerin kökenselliği kendisini yaşamsal temsillerin hepsinde göstermektedir. Çünkü dinsel semboller dışında yaşamsal olarak ortaya çıkabilecek olan her temsilin oluşum nedeni bu sembollerdir. Bu semboller toplumsal gruplarla olan ilişkilerimizi düzenlerken aynı zamanda onlar tarafından onaylanmamızı, itibar ve sempati kazanmamızı da sağlamaktadırlar. Bu anlamda ortak bilinç ve toplumsal bağ güçlenmektedir. Bu toplumsal bir düzenleyici olarak sunulan ahlaki bilinci geliştirmekte ve kökenselleştirmektedir. Diğer yandan ölüm durumunu da sahneleyen ve dinsel-toplumsal anlamda bütünleştirici bir yinelenme sunan ritüeller ölümü ortaya çıkararak, kutsalın şiddetini açığa çıkarmakta ve bu anlamda yaşamla ortak kökene sahip olma anlamında sonluluğu ileri süren ölümü de yaşamın içine sokmaktadır. Bu ahlakiliği destekleyen ve ortaya çıkaran ritüellerin bir yansımasını taşımaktadır. Toplumsal-yaşamsal olanın zorunluluğu ve doğurduğu şiddetin dehşetinin yanı sıra, ölümün zorunluluğu ve dehşeti de yinelenmektedir. Tole'a göre,

> "Durkheim için ahlakiliği ve dinin kutsal-profan doğasını şekillendiren çekicilik ve zorunluluk dualizmi arasında derin bir benzerlik vardır. Aynı ahlakilik gibi, dinsel fenomen bireyi belli bir "mesafe"de tutan bir otoriteye sahipken aynı zamanda bireye kendi örneklerine özenmek için erişim sunan bir arzuyu ortaya koyar, böylelikle bireyi kendilerine "yakın" tutarlar. Durkheim'in üzerinde durduğu gibi, "Kutsal varlık bir anlamda yasaklanmıştır; o çiğnenmemesi gereken bir varlıktır; aynı zamanda iyi, sevilen ve peşine düşülmesi gereken bir şeydir." [111]

Tam da bu nedenle kutsal varlık yaşamsal olanın kökeninin yanında, yaşamın tam zıttı olan ölümü kutsamaktadır. Bu nedenle peşine düşülmesi gereken bir şeydir. Buna karşı sevgi gösterme durumu her ne kadar tuhaf bir söylem olarak görülse de, -burada Durkheim'ın ifade ettiği yaşamın içinde peşine düşülmesi gereken bir olgudur ve dinsel bir yansımadır- daha ileride ele alacağımız Bataillecı ve Nietzscheci görüşler bu duruma daha açık bir görünüm kazandıracaktır. Cladis'in söylemlerine göre,

---

[110]Émile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, trans. Joseph Ward Swain, George Allen & Unwin Ltd., 1915, p. 35.
[111]Lise Ann Tole, Durkheim on Religion and Moral Community, *Sociological Inquiry*, University of Texas Press, Vol. 63, No. 1, February 1993, p. 8.

> "Durkheim insanı *homo duplex* olarak tanımlar. İnsanlar iki nitelikle belirlenmektedirler, geleneksel olarak bilindiği gibi bunlar beden ve ruhtur. İlki profandır, özgün duygulanımlar ve bencil eğilimler ortaya koymaktadır; ikincisi kutsaldır, toplumsal fikirler ve ahlaklılığı sunmaktadır. Aynı bu iki niteliğin bir savaş içinde olmaları gibi, "neşemiz asla saf olamaz; her zaman ona biraz acı karışmıştır, bu nedenle bizde mevcut olan iki varlığı aynı anda doyuramayız." [112]

İnsanın ikili yapısı bu noktada beden-ruh, akıl-duygu, bilinç-bilinçdışı/bilinçaltı ikilikleriyle sürekli bir çatışmaya sahip bir görünümdedir. Ancak gözden kaçırılmaması gereken nokta Durkheim'ın kutsal ve profan ayrımını keskin sınırlarla belirlemediği ve ruh ve beden ayrımında olduğu gibi ikisine asla kesişmeyen; birbirini reddeden konumlar sunmadığıdır. Elbette bu alanlar birbirinin içine tümüyle nüfuz etmemekte ve birbirinin yerini almamaktadırlar. Ancak kutsal olan din ve ritüel aracılığıyla profan olan içerisine dahil olmakta ve temel olarak profan yasaklamalarla da koruma altına alınmaktadır. Birey profan ve kutsalın bir sentezi halini almaktadır. Söz konusu sentez ortak duyarlılığı ve toplumsal dayanışmayı güçlendiren ritüellerle olmaktadır. İnsan bu sentezlemenin kendisi için kökensel görünen yansımasıyla; yani, toplumsallıkla şekillendirilmektedir.

Kutsal olanın profan mekân ve zamanda açığa çıktığı durumlar hezeyanlı ritüel anlarıdır ki bunlar aslında profan yasaklamaların ihlalini ve toplumsallığın dışına çıkmayı da getirmektedir. Ancak diğer yandan Durkheim'ın da üzerinde durduğu gibi bunlar ortak yaratım ve dayanışmanın yinelenmesi ve yenilenmesinin temsilleri olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Ancak bunun dışında herhangi bir durumda profan ve kutsal olanın birbirine karışması ya da iç içe geçmesi gibi bir durum söz konusu değildir. Profan yaşam homojen yapısı nedeniyle böyle dinsel-ritüelistik taşmaları kapsayabilmekte ve bunları kökenselleştirmektedir. Ancak kutsal olan asla profan olanı barındırmamakta ve heterojen bir yapısallık sunmaktadır. "*Profan şeylerin dünyası belki oldukça sınırsızdır; ancak yine de profan bir dünya olarak kalır… Kutsal güçler profan olanlardan basit bir biçimde muazzam güçleriyle ayrılmazlar, onlar farklıdır; diğerlerinde olmayan özgün nitelikleri vardır.*"[113] Ancak ifade

[112]Mark S. Cladis, What Can We Hope For? Rousseau and Durkheim on Human Nature, *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, Vol. 32(4) 456-472, October 1996, p. 15.
[113]Émile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, trans. Joseph Ward Swain, George Allen & Unwin Ltd., 1915, p. 85.

ettiğimiz gibi profanın kökensel oluşum ve yasaklamaları bu ritüeller ve kabuller aracılığıyla kökensel biçimde profanlığın temelini oluşturmakta ve bu nedenle yaşamsal bir boyut kazanmaktadırlar. Ancak bu ileride ele alacağımız gibi bir ihlal durumuyla değil de, ortak bir hezeyan ve bundan açığa çıkan bir ortak yaratım, bir dayanışma durumu ile sergilenmektedir. Ritüelde ortaya çıkan farklı bir gerçeklik olmasına rağmen, bu gerçeklik gündelik-gerçeklik ile bir keşişim noktasına sahip hale gelmektedir. Aynı zamanda yaşamsal bir gerçeklik olarak değil de, inançsal bir oluşum olarak kabul edilen güç de kendisini bu hezeyanlı durum içerisinde açığa çıkarmakta ve yaşamsal bir köken olarak karşımıza çıkan bu hezeyanlar onun bu enerjisini gündelik-profan realiteye aktarmaktadır. Böylelikle tanrısal itaat toplumsal itaate dönüşmektedir. Bunlar ritüellerle yenilenmekte, tekrar edilmekte ve canlandırılmakta; böylelikle dinsel-toplumsal temel hezeyanlı bir görünüm içinde yaratımla birleşerek yeni formlara bürünmektedir. Durkheim'ın ritüel olarak tanımladığı şey aslında toplumsal varlığın şiddetini geçici olarak yükselten ve bireylerdeki ortak inancı güçlendiren bir yapıdır. Durkheim'ın esas olarak aldığı dayanışmayı yenileyen ve yeniden kuran da bu ritüellerden başkası değildir. Bu toplumsal yaşamı sekteye uğratmakta ve yeniden ve yinelenerek kurulmak üzere askıya almaktadır. Ancak bu askıya alma bireylerin bir araya gelerek yeniden toplumsallığı kutsamaları ve onu onaylamaları; böylelikle o andan itibaren de onun onayı altına girmeleri hususunda kendini muhafaza etmektedir. Bu ritüeller toplumsallığı yıkmak ve aşırılığa yönelerek onunla tüm bağlarını koparmak esasına değil, zaten mevcut olan bağları daha da güçlü bir şekilde yeniden oluşturmak esasına dayanmaktadır. Bu ritüeller yaratıcı ve yeniden-yaratıcı düzlemde, iki şekilde karşımıza çıkmaktadır. Olaveson bu durumu şöyle açıklamaktadır:

> "Yaratıcı dayanışma aşırı duygularla nitelendirilmiştir, sonuçları belirsizdir; yeni fikirler üretebilmektedir ve aşırı duygular beraberinde heyecanı da içeren yeniden-yaratıcı dayanışma, toplumsal bağ ve üyeleri arasındaki birlik, onların ahlaki olarak güçlenmiş hissetmelerini sağlamaktadır. Yeniden-yaratıcı dayanışma dinsel ve toplumsal yaşam için gereklidir. O yeniden-yaratılan ve yeniden onaylanan ahlaki ve ruhsal yaşamın yeridir: "İnsan [yaratıcı dayanışma] içinde deneyimlediği bir anımsama ihtiyacı içinde bulunmaktadır. Böyle bir anamnesis ya da sembolik yeniden-

> yasalaştırma kutsal ritüeller aracılığıyla meydana getirilmektedir. Bu eylemlerle, insanlar ortak bağlarının farkındalığına erişirler ve onları diriltirler."[114]

Durkheim'in üzerinde durduğu da tam olarak bu durumdur. Toplumsal varoluş ve toplum içinde onaylanmanın kökeni bu ritüellerden geçmekte ve onlara dayanmaktadır. "*Durkheim için, insanların toplumda varolması ve başarılı olması için gerekli olan her şey onların ritüellerle meydana getirdikleri toplumsal dayanışma aracılığıyla açığa çıkarak onların toplumsal vaatlerini hatırlatır. Durkheim aslında kurbanların şiddet-dışı korumasını önemle vurgular*."[115] Ancak daha önce de sözünü ettiğimiz gibi bu yine de şiddet dışı ve şiddetten tümüyle arınmış bir durumsallık sunmamaktadır. Durkheim şiddet meselesinden özellikle kaçınmakta ve eserlerinde onu yok saymaktadır. Bununla birlikte toplumsal "*temsiller… dayanışma toplantıları aracılığıyla güçlenmiş ve değişmiş olur. Bu güçlenme ritüelin sonucudur*."[116]

Ritüelleri bu şekilde toplumun içine sokan Durkheim mitleri de toplumun dışında bırakmamakta, mitlerdeki halleri doğrudan toplumun içinde varsaymaktadır.

> "Mitlerde bahsedilen türden durumlar yalnızca hayali değildir, toplumsal yaşamda da fark edilmektedirler… Toplumsal düzen kategorileri için mitlerde bahsedilene paralel olarak iki tur tahrif görülmektedir. Birincisi, bütün ilişkilerin bozulduğu bir kaos donemi vardır: ensest, mülk ve toplumsal görgü kuralları geçici olarak feshedilmektedir. Diğerinde, toplumsal kategoriler arasındaki ilişkiler keskin biçimde tersine dönmekte, böylelikle efendi kendi mülkiyeti içinde köleye boyun eğmektedir."[117]

Bu dönemler toplumsal olanın yeniden düzenlenerek başkalaşmaya yöneldiği aşırılık dönemleridir ki, bu dönemlerde bütün yasaklamalar çiğnenmekte ve yok sayılmaktadır. Yapı kendi içinde bir ters-yüz olma hali içermektedir ki, bu daha sonra değinecek olduğumuz Bakhtin'in karnaval durumu nitelendirmesiyle eş özellikler sunmaktadır. Durkheim için bu ters-yüz olmaklık bir yok oluş değil yalnızca bir

[114]Tim Olaveson, Collective Effervescence and Communitas: Processual Models of Ritual and Society in Émile Durkheim and Victor Turner, *Dialectical Anthropology* 26: 89-124, 2001, pp. 100-102.
[115]E. Tyler Graham, The danger of Durkheim: Ambiguity in the theory of social effervescence, *Religion 37*, 2007, p. 28.
[116]W.S.F. Pickering, *Durkheim and Representations*, Routledge, -, p. 26.
[117]Émile Durkheim– Marcel Mauss, *Primitive Classification*, trans. Rodney Needham, Routledge, 1969, p. XXVI.

yenilenme sürecinden ibarettir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi toplum sürekli bir oluşumdur. Durkheim ve Mauss'un ortak çalışmasını izlersek:

> "Doğanın ilk tasarılarının merkezi birey değil; toplumdur… Pek çok insanın dünyanın merkezini konumlandırdığı aynı zihinsel eğilim nedeniyle, 'yeryüzünün merkezi', onların kendi politik ya da dinsel başkentleri içindedir, yani kendi ahlaki yaşamlarının merkezinde konumlanmaktadır, Aynı, ancak farklı bir fikir düzeninde, evrenin yaratıcı gücü ve onun içinde bulunan her şey ilk olarak mitsel bir ata, toplumsal bir dinamo olarak düşünülmektedir."[118]

Mitsel bir ata olarak toplumsal oluşum hem kaotik hem de düzenleyici bir karşıtlığın ürünü olarak, ölüm ve yaşamı bir arada bulunduran düzenleyici, birleştirici ve yineleyici ritüellerle dayanışma durumuna geçen yasaklayıcı, baskılayıcı; oluşumu kutsalın kökenine dayanan, ancak heterojen olmayan; homojen bir yapılanmadır. Özellikle üzerinde durduğumuz gibi Durkheim'da esas olan toplum, yaşam ve bunların devamlılığı meseleleridir. Daha sonraki bölümlerde ele alacağımız Sosyoloji Koleji üyeleri arasında bu görüşleri savunanlar olduğu gibi tam karsısında duranlar da görülecektir. Ancak bunlardan önce Kolejin düşünsel yapısını etkileyen birkaç düşünürü daha ele almamız gerekmektedir.

2. 2. Marcel Mauss, Büyü Ritüelleri Işığında Mana ve Hau

Bu bölümde Mauss'un genel düşünceleri üzerinde durarak bunların Sosyoloji Koleji'ndeki etkilerini gözlemlemeye çalışacağız. Bu incelemeyle attığımız adım, temel olarak Mauss'un armağan ve büyü teorileri üzerine şekillenecek olup; gerekli noktalarda Sosyoloji Koleji üyelerinin düşüncelerine vurgulamalar yapılarak açıklanmaya çalışılacaktır. Bu kısımda her ne kadar düşünür sosyolojik açıdan armağan teorisiyle öne çıkmış olsa da, bizim ele alacağımız daha çok büyü ve ritüel üzerine şekillendirdiği düşünceler olup; aynı ismi taşıyan *"Esquisse d'une théorie générale de la magie"* (*Büyüye Dair Genel Bir Teori Taslağı*) kitabı üzerinden ilerleme kaydedilecektir. Öncelikle genel bir toplum değerlendirmesi yapmak ve değiş-tokuş, karşılıklı etkileşim düzlemi üzerinde temellendirilen bu yapıyı incelemek daha doğru olacaktır.

[118]A.g.e., p. 51.

Toplumsal olarak düzenlenmiş ve yaşam biçimi haline getirilmiş her şey o andan itibaren doğal bir oluşummuş gibi kabul edilmektedir. Bu anlamda kabullerin oluşturduğu ve ortaya koyduğu sistemlilik sorgulanan ve üzerine düşünülen bir şey olmaktansa kendiliğinden ilerleyen bir şekil almaktadır. Mauss'a göre "*bir toplumda toplumsal yapı belirlenimlerinin tamamı eğitim aracılığıyla bireyin davranışlarına mühürlenir. Geleneksel toplumlardaki bedensel gelişim formları gözlendiğinde, bu toplumsal düzenin tek tek her bireyi kendi görünüşüne göre şekillendirdiğini gösterir.*"[119] Bu artık bir zorunluluk değil, nefes alma ya da konuşma eylemi gibi kendiliğinden bir süreç olarak işlemektedir. Bu nedenle nasıl konuşurken yalnızca kullanacağımız kelimeler üzerine kurallı bir bütünleme üzerine düşünüp, konuşma ediminin kendisi üzerine düşünmüyorsak; toplumsal düzen içinde de mecburiyetlerimizi doğal süreçler olarak algılamaya eğilimliyizdir. Toplumsal yaşamın iletişimsel ve aynı zamanda da ekonomik oluşturucusu ve işleticisi olan değiş-tokuş tam da böyle bir oluşuma ve yapılanmaya işaret etmektedir. İletişim ve etkileşim düzlemi için oldukça doğal ve kendiliğindenlik çatısı altında bütünleşmiş bir edimdir. Maurice Merleau-Ponty için:

> Toplumda yaşayan özneler; kendilerini yöneten değiş tokuş ilkelerini, konuşan öznenin kendi dilini konuşmak için dilsel bir analizle hareket etmeye gereksinim duymasından daha fazla bilmek zorunda değildirler. Bu yapıyı genelde bir rota olarak kullanırlar. Onu kavramak yerine ona sahiptirler, ki buna "sahip olmak" diyebilirsek. Bunu dille karşılaştırdığımızda, ister gündelik ister konuşmanın şiirsel kullanımı olsun, kelimelerin kendi kendilerine konuştukları ve varlıklar haline geldikleri varsayılır. [120]

Bu nedenle iletişimleri gibi, davranış ve duyguları da belli kalıplar içinde belirlenmiş olmaktadır. *"'İmkansıza' uğraş, 'katlanılamayan' acı, 'duyulmamış' zevk toplumsal onay ya da ret tarafından tasdik edilen bir kriter olarak bireysel özelliklerin işlevi olmazlar. Gelenekle öğrenilmiş ve aktarılmış her teknik, her davranış şekli, toplumsal bağlamın bütününe bağlanan, hakiki sistemleri yapılandıran belirli bir sinir ve kas uyumuna bağlı bulunmaktadır.*"[121] Daha açık

[119] Bogdan Bogdanov, Choveshkoto Tyalo, Individat i Obshtestvoto, *Kultura, Obshtestvo, Literatura*, Lik, Sofia, 2007, p. 1.
[120] Maurice Maurice Merleau-Ponty, From Mauss to Claude Lévi-Strauss, *Signs*, Evanston, Northwestern University Press, 1964, p. 117.
[121] Claude Lévi-Strauss, *Introductions to the Work of Marcel Mauss*, trans. Felicity Baker, Routledge & Kegan Paul, London, 1987, p. 7.

biçimiyle genetik ya da güdüsel bir aktarım, toplumsal yasalılık tarafından onay ya da ret durumu içine sokulmaktan bile uzaktır. Öğrenilmiş yaşamsal gerçeklik, mevcut bulunan aykırı durumları zaten doğal ve kendiliğinden bir biçimde sindirmekte ve asimile etmektedir. Bu bir çeşit üzerini örtme, bir gizleme durumu olarak açıkça karşımızda yükselen bir tablo olmasının yanı sıra, bir inkardır da. Ancak bu inkâr üzerine düşünülmemiş, toplum içine doğulduğunda doğrudan kabul edilen bir durumdur. Yaşam halidir. Bu nedenle harmonik bir bütünlük içermektedir.

Bu harmonik bütünlük toplumun katmanlı yapısının bir uzantısı olarak gelmektedir. Merleau-Ponty'ye göre, "*Yapı toplumu herhangi bir katmanı ya da tabakasından yoksun bırakmaz. Toplumun kendisi yapıların yapısıdır: bu durumda dil sistemi, ekonomik sistem ve işleyen akrabalık sistemi arasında nasıl kesin olarak hiçbir benzerlik olmayabilir ki? Bazen homolojik bir durum haline gelir. Bazen de (mit ve ritüel durumlarında) bir diğerine karşıt ya da muhalif olan bir yapı olur*."[122]

Mauss'un toplum düşüncesi üstün bir kuvvet olarak karşımıza çıkmaktadır. Toplum katmanlarla yapılanan bir oluşum sunmaktansa, bütün yapıların üstünde olan ve buna göre tüm yapıları kapsayıp onları düzenleyen genel bir durum niteliği taşımaktadır. Bu nedenle toplumsal düzenleyiciler ve toplumdaki insani ilişkiler arasında bir yakınlık ve benzerlik olmaması rastlanılır bir olgu değildir. Zaten tam da bu nedenle farklı farklı toplumsal yapılanmalar ve her toplumsal yapılanmanın kendisine göre üretip düzenlediği yasalar ve kurallar vardır. Toplumsal tabakalar arasında, özellikle ana temel insan ilişkilerine dayandığından etkileşim halindeki etki ve tepki durumları bu çizelgeyi önümüze koymaktadır. Ancak toplumsal, dünyevi ve gündelik olarak tanımlayabileceğimiz bu homolojik ve geçişli yapının yanı sıra, heterojen ve ayrık başka bir yapılanma karşımıza çıkmaktadır ki bunun tam karşılığı kutsal olandır. Mauss'a göre kutsal olanın dünyada kendisine bir alan açabilmesi, Bataillecı anlamda ihlalle, yani Mauss'un bakış açısıyla mit ve ritüelle sağlanmaktadır.

[122] Maurice Maurice Merleau-Ponty, From Mauss to Claude Lévi-Strauss, *Signs*, Evanston, Northwestern University Press, 1964, p. 118.

Maurice Merleau- Ponty için, "*Mitoloji ve ritüeller bir neden ve yönteme dayanmanın yanı sıra daha çok, küçük telafi edici mitlerin yüzeyselliği beraberinde, yaşamın profan pratiklerinin tamamını da kapsamaktadırlar*."[123] Tam da bu nedenle profan pratiklerde yüzeysel olan bir kutsal dokunuşu vardır. Genel olarak bu durumun ortaya çıkışı, mitolojik, ritüelistik ya da dinsel bir sistemle sergilenmektedir. Toplumsal ve profan olanla, kutsal olanın ayrılığı bu şekilde delinmiş; yani ihlal edilmiş olmaktadır. Burada ritüelistik bir tören durumu söz konusudur. Hatta, Mauss'un üzerinde durduğu noktaya bakacak olursak; bu tam da şamanistik bir açılıma doğru ilerlemektedir. Kutsal olanın açığa çıkışı ancak böyle bir ritüelle mümkün hale gelmektedir. Ancak bu ritüeller büyü ritüelleridir, bilindik dinsel ritüellerden değillerdir. Çünkü kutsal olanın, *mana*'nın alanıyla karşılıklılık kurabilen, toplumsal sınırları ihlal edebilenler bu büyü ritüelleridir. *Mana*, Mauss'un özellikle kutsal olanın karşılığı olarak kullandığı söylemdir. Bu emir ve yasaklamalardan uzaktadır; gündeliklikten ayrıktır. Zorunluluk düzleminde ya da emirler altında gerçekleştirilen zorunlu ya da dinsel bir ritüel olarak algılanmamalıdır. Ancak büyü ritüellerinin kökeni yine toplumsal bir uzantıyla alakalıdır. Mauss'un tanımıyla,

> Büyü zorunlu inançlar ya da ritüellerden oluşmaz; o paylaşılan fikirler ve gönüllü ritüellerden oluşur. Ona dair bir zorlama da bulunmamaktadır. Yine de, bu emirlerin varlığını yok sayabileceğimiz ya da en azından bütün toplum tarafından gözetilen belirli nesne ve eylemlere istinaden, bunlardan kaçınabileceğimiz anlamına gelmez. Aslında, onlar büyü içinde var olurlar ve büyük olasılıkla kaynakları da buradadır. Belli sistematik tabular ve 'karışık' diyebileceğimiz başka tabular içerirler. [124]

Bildiğimiz üzere tabular kutsal olanla gündelik yaşam arasına yerleştirilmiş, toplum tarafından belirlenmiş ve yasalaştırılmış sınırlardır. Kutsalın toplumdaki küçük bir tasavvuru olarak düşünülebilirler. Bu açıdan büyü ritüelleri tabuları kavramak ve anlamaktan çok onları ihlal ederek kutsal olana nüfuz etme, yani Maussçu bir deyişle bütünün özüne erişme amacını taşımaktadırlar.

Mauss'a göre,

> "İlk bakışta, büyü ve büyü ritüelleri, bir bütün olarak, geleneksel olgulardır. Asla tekrarlanmayan eylemler büyü olarak nitelendirilemez. Eğer bütün toplum eylem

[123] A.g.e., p. 125.
[124] Marcel Mauss, *A General Theory of Magic*, trans. Robert Brain, Routledge, 1972, pp. 156-7.

> grubunun etkisine inanmıyorsa, bu büyü olamaz. Ritüelin formu en üst düzeyde bulaşıcıdır ve halkın görüşü dahilinde onaylanmıştır. Bunu kesin biçimde izleyen bireysel eylemler, aynı kumarbazların kendilerine özgü hurafeleri gibi, büyü olarak nitelendirilemeyecek olan şeylerdir."[125]

Bataillecı ritüel görüşünden farklı olarak Mauss ritüelleri toplumun içinde kolektif bir hareket olarak değerlendirmektedir. Bataille'a göre ritüel daha küçük bir grubun etkin birliği ile alakalıdır. Kurban etme[126] toplum yararını gözetmek ve ortak bir oluşum sunmak için değil, aksine toplumsal kabulleri sarsmak, sınırları bozarak ihlal etmek adınadır. Bataillecı ihlal yasalarla belirlenmiş ve geleneklerle süregelmiş değildir. Bu anlamda, Mauss'un toplumunda ritüel ve büyü bir gelenek olarak devam etmekte ve kutsal olanın heterojen devamlılığı korunmaktadır. Bu bakımdan Bataille'ın keskin hatlı kutsal olan düşüncesinden toplumsal olana daha çok nüfuz eden, toplumsal olanın üzerinde yükseldiği ve elbette üzerine yüklendiği bir yapı haline gelinmektedir. Bu yüzden kutsal olan yaşamdaki her şeye nüfuz etmektedir. Yine de her şeyi kutsal olarak nitelendirmek mümkün değildir. Ancak ritüellerin ortaya koyduğu olgu, nesne ya da özneler kutsal olarak nitelendirilebilmektedir. Çünkü sıradan bir insandan farklı olarak onlar kutsal olanla etkileşim halindedirler ve bu özgün bir mekân ve zaman yaratımını içermektedir. Diğer yandan bu yalnızca özgün bir zaman ve mekâna dayalı değildir, aynı zamanda nihayete erdiğinde yeni olgular ya da düşünceler üretebilecek güce sahiptir. Çünkü "*Ritüeller en üst düzeyde etkilidir; yaratıcıdırlar; bir şeyleri oluştururlar.*"[127]

Ancak Mauss'un ortaya koyduğu ritüellerin dinsel bir düzlemdeki yaratımla eş biçimde anlaşılmaması gerektiğini zaten vurgulamış olduğumuzdan, ritüelin dinsel olanın karşısında, onun emirlerinden kaçınabilmek adına bir boşluk ve ayrıklık yaratabilmek için düzenlendiğini yeniden hatırlatmamız zorunludur. Bunlar dinsel olmaktan çok mitolojik ve yaratımsaldırlar. "*Din her zaman insanların ağıtlarını, dualarını, kurbanlarını yöneltebilecekleri bir tür ideal yaratmıştır, bu ideal emirlerle desteklenmiştir. Bu alanlardan; kabaca genel bir büyü düşüncesi beraberinde,*

[125] A.g.e., p. 23.
[126] Latince *sacrificium* ve *sacrificus*'tan alınan, Fransızca bir terim olan… sacra, sacer'i, 'kutsal olan'ı içerir ve kökeni facere, 'yapmak, oynamak'tır… Mauss da kurban etmenin kutsal olan bir şeye atıfta bulunduğunu ifade etmişlerdir. Olli Pyyhtinen, *The Gift and its Paradoxes Beyond Mauss*, Ashgate, 2014, p. 25.
[127] Marcel Mauss, *A General Theory of Magic*, trans. Robert Brain, Routledge, 1972, pp. 23-4.

insanlığın her zaman ürettiği büyü ritüellerinin bir yönü olarak, kötü olanla ilişkiye girmeye başlamasından itibaren, büyüyle kaçınılmıştır."[128] Çünkü büyüsel ritüeller dinsel anlamda kötücül ve antipatik yaklaşımlardır. Din toplumsal olanın başka bir versiyonu olarak karşımızda durmaktadır. Toplumsal anlamdaki birlikte yaşama mecburiyetinin varlığı koruma ve devam ettirme amacıyla yapılandırılması, dindeki ağıt ve dua ihtiyacıyla kesişirken; dindeki ideal ve emir, toplumda devlet ve yasa halini almıştır. Bir tarafta iyi yaşam adına kurallar gözetilerek devletten medet umulurken, dinde yine bu anlamda bir istemin insan-dışı, insan-yapımı olan ancak; insandan daha üstün olduğu düşünülmesi nedeniyle yüceleştirilen bir fikir karşısında beklenti oluşmaktadır. Ritüeller toplum tarafından yasaklanmış olmasa bile üzerinde durduğumuz gibi yaşamsal zaman ve mekan algısının dışında, özgün bir yapıya sahiptirler. Bu anlamda hem toplumun içinde hem de ondan bir o kadar uzaktadırlar. Bu dinsel anlamda da kendisini açıkça ortaya koyan bir durum olarak işaret edilmektedir.

Bunun yanında her ne kadar kutsal olana, büyüye yöneltilen bir ritüel sahnelemesi olsa da, toplumsal kökenlerinin olması bunu sistematik kılmaktadır. Özellikle büyünün eski dönemlerdeki kullanım şekillerine bakıldığında – ki bunların bazıları günümüzde de devam etmektedir, büyünün bilime oldukça yakın olduğu görülür. Çünkü büyü ritüellerini yöneten şaman, büyücü, rahip ya da bir anlamda rehber uygulamada kazandığı bilgileriyle hareket etmektedir. Yani, pratik bir yapıyı da içinde barındıran bir ritüel söz konusudur. Ancak bu ritüelin yapısıyla ilgilidir, büyücünün rehberliğiyle değil.

> "Büyücü, hediyeleri, deneyimleri ya da keşifleri aracılığıyla, doğayı ya da doğaları anlayan kişidir; uygulaması bilgisine dayanır. Büyünün bilime en çok yaklaştığı yer burasıdır. Bu bakış açısından hareketle, büyü gerçek bir bilim olmamasına rağmen oldukça bilgi verici olabilir. Burada bahsettiğimiz bilginin büyük bir bölümü deneyimle edinilmekte ve doğrulanmaktadır. Büyücüler ilk şifacılar, ilk cerrahlardır- ilkel cerrahinin oldukça gelişmiş olduğu bilgisine sahibiz."[129]

Her ne kadar kolektif bir etkinlik olarak nitelendirilse de ritüelin temel dayanağı daha önce kutsal olanı deneyimlemiş ve şu an rehber konumunda olan

[128] A.g.e., p. 27.
[129] A.g.e., p. 94.

büyücünün kendi kişisel temsilidir. Onun yaptığı seçimler kişisel arzu ve yönelimlerinin sonucudurlar. Büyü öyle bir konumdadır ki tanrılar bile yalnızca onun tasavvurundaki güçler olarak ortaya konmaktadır, bunu gerçek kılan da büyücüdür. Tanrılar açısından bakıldığında, "*büyü onlarla birer birey olarak değil de, nitelikleri kullananlar olarak alakadar olur, doğada genel ya da özel olan güçler olarak. Dahası, büyücünün amacına uygun hale dönüşebilirler ve sıklıkla yalnızca ismen anılmaktadırlar. Aynı biçimde bu büyüler şeytanlara da yakarabilirler, bu yüzden tanrılar salt büyüden başka bir şey haline gelmeden tükenebilirler*."[130] Bu büyünün dinsel alandan farklı olarak içerisinde barındırdığı "kötücül" enerjiyi açıklamaktadır. Bir yanda saygı formu olarak kullanılan, bağlılık ve itaat sınıflandırmasının en üstünde bulunan tanrısallık söz konusuyken, diğer yanda bunların yalnızca niteliksel olarak anıldığı adın kullanımına yönelik etkiler söz konusudur. Bu açıdan bakıldığında doğaya ait ya doğa-üstü olan her güç büyü söz konusu olduğunda yalnızca birer isim ve nitelikten ibarettirler. Zaten insan formunda bir rehbere sahip olan büyü, kişisel yönelimlerle de desteklendiğinden bireysel bir sergilenime sahiptir. Tanrıların ve dinin karşısında zayıf ve güçsüz olan insan; büyüde kutsal olanın kapılarını açan ve bir geçit yaratan asıl faktördür. Çünkü burada farklı bir roldedir, dinsel ve toplumsal olan normallik ve onaylanma sınırlarının dışındadır. Mauss için, "*Yalıtılma ve gizlilik büyü ritüelinin özgün karakterinin neredeyse mükemmel işaretleridir. Hem eylem hem de aktör gizemle kaplanmaktadır*."[131] Buradan hareketle özel zaman ve mekân durumlarının gerekliliğini ortaya konmaktadır. Yaşam alanı içinde ancak izole ve gizli bir oluşumsallık iletişim kurulması gereken heterojen kutsallık için farklı bir algı yaratma durumunu getirmektedir. Bu yüzden şaman rahip, kurban ve diğer tüm ritüel olguları gizemle ve belirsizlikle kaplanmakta; mevcut kimliklerinin dışına çıkmaktadırlar. Bu nedenle her ritüelin kendi dili, kendi fikirleri ve kendi oluşum süreçleri vardır. Mauss'ta, "*Büyü pratikleri bütünüyle anlamsız değildir… bütün ritüeller bir tür dil gibidirler; bu nedenle de fikirleri yansıtırlar.*"[132] Ritüel kültürü ve yapısı kendine özgüdür. Bu özgünlük gündelik yaşam standartlarına göre değerlendirildiğinde aykırı bulunmakta,

[130] A.g.e., p. 105.
[131] A.g.e., p. 29.
[132] A.g.e., p. 75.

anormal sayılmaktadır. Bu anomalite kendine özgü alanı içinde ritüelin biçtiği roller ve bu rollere girerek kendi toplumsal kimliğini reddeden aktörlerle desteklenmekte ve ortaya çıkmaktadır. Ancak üzerinde özellikle durduğumuz gibi bu kendine özgü olmaklık durumu içinde olağandır. Bir şamanın ritüel esnasında sergilediği davranışları yasalılık alanı içinde sergilemesi homojen yapılar arasındaki harmonik uyumu bozmaya yönelik olacağından, toplumsallığın dışına itilerek, delilik ya da paranoid düzlemler üzerinde değerlendirilecek, hatta kurban etme gibi bazı durumların açığa çıkması suç niteliği bile oluşturabilecek özellikte olacaktır. Lévi-Strauss'un ifade ettiği biçimde,

> "'Hiçbir şaman, gündelik yaşamında 'anormal', nevrotik ya da paranoyak bir birey değildir, eğer böyle olsaydı, bir deli olarak nitelendirilirdi, saygı duyulan bir rahip olarak değil'; o zaman o, patolojik rahatsızlık ve şamanistik davranış biçimleri arasında varolan bir ilişkiyi temellendirmektedir; ancak bu ilişki rahatsızlığı şamanizmin bir işlevi olarak tanımlamaya gereksinim duymaktansa patolojik modeller içinde şamanistik davranışın az çok asimile edilmesini içermektedir."[133]

Bu açıdan bireyselliğin gerçek anlamda açığa çıktığı alan tam da büyünün alnıdır; toplumsal ve dinsel emirlerin uzağında olur bu. Mauss'a göre, "*Dinsel yaşam… bireysel bir girişime izin vermez, ve yaratım yalnızca vahiy formu altında kabul edilir. Bireysel hisler her zaman onun gücünün dışında kalan daha düşkün güçlerdir- insanı eyleme teşvik eden güçler*."[134] Büyü inancın değil kutsal olanın karşılığıdır. Bu nedenle Mauss düşüncesinde,

> "Büyü bir bütündür, bu nedenle, inanca a priori olan bir nesnedir, kolektif ve ortak bir inanca. Büyücüleri olguları sonuçlarından ayırarak körfezi geçmeye iten bu inancın doğasıdır. 'İnanç' bütün insanları bir fikre ve sonuç olarak aynı hisse, aynı eylem istencine ve aynı zamanda da fikirsel bir fenomene bağlanmaya iter. Bu nedenle bizlerin, büyüdeki bu ortak inancın bizi toplumda bulunan kolektif bir duyguya ve kolektif bir isteme götüreceğini varsaymamız doğrudur, başka bir deyişle, özellikle peşine düştüğümüz kolektif fikirler için."[135]

Bu noktada sonuçları kolektif bir inanca ve bağlılığa teminat verse bile, büyünün kolektif olmaktan çok bireysel bir etkinliğin rehberliğinde gerçekleşen bir

[133] Claude Lévi-Strauss, *Introductions to the Work of Marcel Mauss*, trans. Felicity Baker, Routledge & Kegan Paul, London, 1987, pp. 19-20.
[134] Marcel Mauss, *A General Theory of Magic*, trans. Robert Brain, Routledge, 1972, p. 111.
[135] A.g.e., p. 119.

ihlal durumu olduğunu açıkça görmüş bulunmaktayız Bu güç denen olguyu açığa çıkarmaktadır ki, aslında bu büyü imkânından başka bir şey değildir.

> "Güç fikri… ya da tanımlandığı biçimiyle 'büyü imkânı'. Bu yalnızca, büyü öğelerine istinaden farklı ifadeler olan büyücünün, ritüelin ya da ruhun gücüne karşılık gelen bir güç fikridir. Asıl olan şudur ki bu öğelerden hiç birisi böyle değildir, ancak tam olarak böyle olmamakla birlikte mekanik güçle değil de, büyü gücüyle ortaya çıkan bir gücün varolma karakteriyle birlikte özel ritüeller ya da geleneklerle verilidir."[136]

Mauss'un farklı değerlendirmelerinin altını eştiğimizde, ilk noktada karşımıza çıkan ritüel ve gelenekle koşullanan ve toplumsal kökenlere sahip olan ritüellerin başka bir boyutunu görmüş oluruz. İlk noktada verili olunan ve gündelik yaşam diyebileceğimiz kurallı ve sistematik düzlem içinde yaşamı sürdürme durumu açığa çıkmaktadır. Bunun ardından gelecek olan kökenleri canlı olarak aktarılan bu ritüel durumu için farklı bir form, mekân ve zaman algısı yaratmaktır ki; bunun üzerine daha derin bir düşünüş gerçekleştirdiğimizde, aslında bunun bir anlamda toplumu öldürmek, ya da daha keskin bir anlamda duraksamaya uğratmak, onun içinde bir kırılma yaratmak olduğunu açıkça görürüz. Böylelikle özgür olamama söyleminin hangi bakış açısından değerlendirildiği düzlemini açığa çıkarmaktadır. Toplumsal bakış açısı elbette ortaya çıkan sonuçlara bağlılığı ve kabulü gerektirmekte ve zorunlu kılmaktadır. Çünkü daha önce de ifade ettiğimiz gibi bunun kökeni zaten toplum ve yasanın oluşumunda mevcuttur. Ancak burada rahibin, rehberin gözünden baktığımızda kurban vermekle toplumsal olandan bir kayıp ortaya konmakta; rahip kendi ölümü yerine başka bir ölümü sunmaktadır. Burası metaforik olarak toplumun başını kesme halidir. Bu noktada Acéphale çizimi üzerine gerçekleştirdiğimiz incelemeye tekrar dönmek gereklidir.[137] Burada söz konusu olan ritüelde bir yerine geçme durumu vardır. Ancak bir ölümle başka bir yaşam kazanma durumu her iki ritüel için de aynıdır, tek bir farkla. Acéphale'de hem cellat hem kurban aynı kişidir. Ancak dikkat edilmesi gereken husus, Mauss'un ritüelinde de kurbanın toplumsal olanın bir yansıması olmasıdır. Onun büyüyle bir bağı yoktur, o alanın içinde değildir. Aynı Acéphale'in elinde toplumsal olanın bir yansıması olan bıçağı tutması gibi, burada el yapımı, insan ürünü olan aletin yerini; kendisini yeni bir yaşam formu için sunan sıradan, geleneklerine bağlı ve boyun eğen bir figür vardır. Ortak olan

[136] A.g.e., p. 132.
[137] Bölüm I. d. Acéphale'in Ardındaki Anlam.

durum ölümle bir ihlal durumunun gerçekleşmesi, eşiğin atlatılması ve yeni bir yaşama adım atılmasıdır. Söz konusu yaşam artık öncekinin bir yansıması değildir. Değişmiş ve yenilenmiştir, her ritüelle de yenilenmeye ve yaratımsal gücünü ortaya çıkarmaya devam edecektir. Bu noktada kutsal olanın alanına nüfuz edebilmek için *Mana* üzerinde durmamız zorunludur. "Mana yalnızca bir güç, bir varlık değildir, aynı zamanda bir eylem, nitelik, bir durumdur. Bir nesneye mana dendiğinde, bu onun niteliğini belirtmek içindir; bu durumda kelime bir sıfat gibi eklemlenmektedir… İnsanlar bir varlığın, ruhun, insanın, taşın ya da ritüelin mana'ya sahip olduğunu söyler, 'mana her şeyi ama her şeyi oluşturur'."[138] *Mana* toplumsal olana nüfuz etse de tümüyle ayrıdır, kutsal olanın alanıdır. Heterojendir. Mauss'a göre,

> "Bu heterojenlik her zaman belirgindir ve bazen eylemde açığa çıkmaktadır. *Mana* ölümlülerin ortak dünyasından ayrıdır. O tabuya eklenebilecek olan bir saygı nesnesidir. Şunu eklememiz gerekir ki bütün tabu nesneleri *mana*'yı içermelidir ve pek çok *mana* nesnesi tabudur… *Mana* aynı zamanda çevredir, ya da daha kesin olarak çevresel işlevlerdir, bunlar kendi içlerinde *mana*'dırlar. Bu *mana* tek başına içerildiği derecede her şeyin meydana geldiği bir tür dahili, özgün bir dünyadır." [139]

Bu nedenle toplumsal bilinç alanında algılanması, değiş-tokuş düzlemine ve armağan[140] teorisine göre sistemleştirilmesi mümkün değildir. Mauss düzleminde, "*Değiş-tokuş duygusal-mistik bir sıvanın yardımıyla, verme, kabul etme ve geri çevirme zorunlulukları üzerine inşa edilen kocaman karmaşık bir yapı değildir*."[141] Bu nedenle oldukça kavranabilir ve açıktır. *Mana* gibi kavranamayan bir bütünlük değildir. Bilinç düzeyinde ve sistematiktir.

Daha önce de sözünü ettiğimiz gibi Mauss'un düşünceleri Bataille'da gördüğümüzden ve göreceğimizden çok farklı bir sistem ortaya koymaktadır. Bataillecı sistem özgürlük, şiddet, yıkım ve ihlal üzerine kuruluyken; Maussçu

---

[138] A.g.e., p. 133.
[139] A.g.e., pp. 137-8.
[140] "Armağan, Marcel Mauss'un düşüncesinin merkezi kavramı, vermek ve kabul etmekle ikili bir kurban etme durumuna maruz kaldığımızı vurgulamaktadır. Vermede, mesajımızın anlaşılacağını umarız, ancak emin değilizdir; yine de, diğerinin yanıtını bilmek için, kendimizin dışına çıkmamız gerekmektedir. Misafiri kabul ettiğimizde, armağan vermenin yanlış gitmemesini umarız, yabancının bizim mallarımıza zarar vermemesini, hatta kişi olarak bize zarar vermemesini." Christian Papilloud, Three Conditions of Human Relations: Marcel Mauss and Georg Simmel, *Philosophy & Social Criticism*, 30, 2004, p. 422.
[141] Claude Lévi-Strauss, *Introductions to the Work of Marcel Mauss*, trans. Felicity Baker, Routledge & Kegan Paul, London, 1987, p. 58.

sistemde özgürlükten çok bağlılık söz konusudur. Mauss'un özgürlüğü gizli bir bireysellik formuyla şamanistik öğeye yüklenmiştir. Yani bir tarafta ancak toplumun koyduğu tabu ya da buradaki söylemle gelenek sınırlarını aşmakla erişilebilecek bir kutsal söz konusuyken; Mauss ritüelleri geleneklerin bir uzantısı olarak görerek, ritüel sürecindense sonuçlarının toplumsal kabulle ortaya çıkan niteliğinden feyz almaktadır. Bu nedenle her ne kadar ritüel sonucunda yeni oluşumlar ve yaratımlar gözlemlenebilecek olsa da; burada asıl mesele bunların asla kabul edilen ve sürekli olarak yinelenen gelenek ve ritüellerden kopuk olamayacağı, aslında toplumsal olanın içine girdiklerinde tam da bunlara dönüşeceğidir. Bu sembolik bir sistemdir. Mauss'ta,

> "Sembolik sistemin gücü; psikolojik olarak, oldukça özgür olabileceklerini hayal eden tek tek bireylerin yaratımı değildir. Birey kendisini, geleneğe bağlı olması nedeniyle asla yeni bir forma sokmaya çalışmadığı geleneksel fikirler ve ritüellerle karşı karşıya bulur; gelenekler olmadan ne inançlar ne de ritüeller var olabilir. Bu nedenle geleneksel sembollerin yetersiz olması doğaldır."[142]

Çünkü geleneksel semboller toplumsal düzlemde ortaya konmuş ve yasaların sınırları içinde tabularla çevrelenmişlerdir. *Mana* alanının tam tersi olan, yaşamsal alanın sınırları içinde, yani Mauss'un deyimiyle *hau* alanındadırlar. Pyyhtinen'in yorumuyla, "*Özneler kendi kurallarını, ilişkilerini ve arzuladıkları toplumu geliştirmek ve yapılandırmakta özgür değillerdir. Özgürce ve otonom biçimde hau'yu üreten onların zihinleri değildir, bunun yerine hau toplum kurallarının bir yaratımıdır.*"[143]

Mauss'a göre *hau* toplumsal oluşumun temel bir hali olan armağan değiş-tokuşunda kendisini açık biçimde göstermektedir. Ancak elbette bu *hau*'yu açıklayan tek form değildir, *hau* temel bir bilinç düzeyinin yansımasıdır. Mauss için, "*Gerçekte, toplumsal yaşamın sembolü – değiş-tokuş yapılan nesnelerin etkisinin kalıcılığı- yalnızca birbirlerine içeriden bağlı olan ve birbirlerine bir şey borçlu olduklarını hisseden bölünmüş arkaik toplumlardaki alt-grupların doğrudan tavrıyla ifade edilir.*"[144] İnsanlar aynı toplum içinde bir arada yaşama durumundan da ileri gelen bir karşılıklı borç duygusu içindedirler. Bu bir mecburiyetten ve zorlamadan

[142] Marcel Mauss, *A General Theory of Magic*, trans. Robert Brain, Routledge, 1972, p. 86.
[143] Olli Pyyhtinen, *The Gift and its Paradoxes Beyond Mauss*, Ashgate, 2014, p. 47.
[144] Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris: Quadrige, 1950, p. 194.

farklı değildir. Ancak daha önce de bahsettiğimiz gibi bu zaten önceden kabul edilmiş, verili bir durumdur. Lévi-Strauss'a göre, "*Değiş-tokuş hau için ortaya konan tek açıklama değildir; o, sahip olduğu belirli bir problem karşısında, verili toplumdaki insanın bilinçli formunu ortaya koymaktadır, ki bu açıklaması her yerde bulunabilecek olan bilinçsiz bir gereksinimin kavranmasıyla olur*."[145] Bu gereksinim toplumda harmonik bir biçimde yaşayabilmek adına kabul edilen, hatta apriori nitelikli aposteriori bir durum olarak değerlendirilebilecek bir edimdir. Armağan teorisi üzerinden bir değerlendirme içinde olduğunu bilsek de, toplumsal katmanların iletişim durumu içinde olduğuna yaptığımız vurgu da açıkça göstermektedir ki; aslında bu temel anlamıyla bir armağan alıp-verme döngüsüne işaret etmektense, kendinden bir şey verme ve karşıdaki muhatabın bunu kabul ederek buna karşılık vermesi halidir ki; bu yalnızca armağanla sınırlı olmaktansa yaşamsal olan her düzlemde açıkça görülmektedir. En basit haliyle konuşma bile; sözlerin bir muhataba karşı dışarı verilmesi ve karşıdakinin bunu kabul ederek yanıtlaması haliyle açığa çıkarak bu oluşumu ortaya koymaktadır. Bu her ne kadar doğal ve kendiliğinden bir kabul olarak nitelendirilse de, bu kendiliğindenlik kabul esnasında bir bilincin ya da bir amacın olmadığına işaret etmemektedir. Tam tersine, bu oldukça bilinçli bir edimdir. Zorunluluk bilincindeki birey, kendi ihtiyaç, istek ve elbette çıkarları doğrultusunda hareket etmektedir. Diğer yandan büyü ve ritüelle açığa çıkan *mana* ise bilinçsizdir. Bilincin dışındadır. Toplumsal bir temel olan bilinçten kaçınmaktadır. Profan alan kutsal olana nüfuz edemezken, kutsal olan profan sınırlarının içine taşabilmektedir. İhlal durumu bu kaçakların bir izidir. Ancak özellikle vurguladığımız gibi bu heterojen bir taşmadır. Bir karışıma ya da geçişlilik söz konusu değildir. Bu nedenle Mauss *hau*'nun sınırlarını açıkça çizmekte ısrarcıdır.

> "*Hau* hakkında konuşacağım… *Hau* esip geçen bir rüzgar değildir- tam olarak değil. Sizin belli bir eşyaya (*taonga*) sahip olduğunuzu ve bunu bana verdiğinizi varsayalım. Onu bana herhangi bir değer yüklemeden verirsiniz. Buna dair pazarlık etmeyiz. Şimdi, belli bir zaman geçtikten sonra, bunu, bana karşılığında(utu) ödeme yapmayı kabul eden, üçüncü bir kişiye verdiğimi varsayalım. O bana bir şey (taonga) armağan etmiş olur. Şimdi onun bana verdiği bu taonga benim sizden aldığım ve ona verdiğim taonga'nın ruhudur (*hau*). (Sizden gelen) bu taonga'dan almış olduğum taonga size geri verilmelidir. Benim açımdan, arzulanır (rawe) olsalar da, arzulanır olmasalar (*kino*) da bu taonga'ları kendime saklamam adil değildir. Onları size vermem gerekir

[145] Claude Lévi-Strauss, *Introductions to the Work of Marcel Mauss*, trans. Felicity Baker, Routledge & Kegan Paul, London, 1987, p. 48.

> çünkü onlar, sizin bana verdiğiniz taonga'ların *hau*'larıdır. Bu diğer taonga'yı kendime saklarsam, ciddi bir felaket, hatta ölüm beni bulacaktır. Bu *hau*'nun, kişisel mülkün *hau*'sunun, taonga'nın *hau*'sunun, ormanın *hau*'sunun doğasıdır." [146]

Burada sözü edilen *hau* hem durumun hem de verilen armağanın kendisinde taşıdığı izdir. Bu iz toplumda zorunlu olarak mevcut olan döngünün nesnesine sinen kişisel etkileri barındırmaktadır. Toplum arasında ilişkilerin sağlamlığı ve iletişimin etkili olabilmesi için verilen ve geri dönen bir şey olmalıdır; kısaca karşılıklılık söz konusu olmalıdır. Çünkü toplumu gösteren tam da üyeleri arasındaki bu döngüsel ilişkiden ileri gelmektedir. Üçlü bir sistemin ürünüdür. Verme, alma ve geri verme. Yankova'nın yorumları uyarınca,

> "Bu üçlü sisteme göre, "veren" (*causa agens*) her zaman armağanı (*causa materialis*) armağanın "alıcısı"na "armağan eder". Mauss kendi armağan teorisini şekillendirmek için bu şemayı kullanır, ancak armağanı döngüsel bir karşılıklılık ve değişim çemberi içine kapatır, yani onu geri-dönüşlü kılar. Bu anlamda armağan vermek armağanların değişimidir ve Fransız etnolog armağanı "*potlatch*" (temel anlamda – gıda, tüketim) olarak tanımlar, çünkü armağan vermenin tek formu olmasa bile, değiş-tokuşun başlangıçtaki formu gıda üzerindendir. Mauss için önemli olan armağan vermenin gönüllü karakterini açığa çıkarmaktır, ilk bakışta karşılıksız ve teklifsizdir, ancak aynı zamanda çıkara dayanan biz zorunluluk ve güdümlülüğü vardır. Bu armağan verenler arasında, armağan verileni, kendisine verilenden daha büyük bir armağanı karşılık olarak geri vermeye zorlayan toplumsal bir ritüeldir. Bu anlamda "*potlatch*" üç temel sebepten saldırgan ve baskın bir etkileşim durumudur: verme zorunluluğu, kabul etme zorunluluğu ve geri çevirme zorunluluğu. Bu döngüye tutulan kişi toplumsal bir etkileşiminin olabilmesi için diğerine bir şey vermek zorundadır. Eğer diğeri verirse, kişi kendisine verileni kabul etmeye mecburdur." [147]

Mauss'un burada sözünü ettiği *potlatch* armağan döngüsü içindeki çatışmanın bir yansıması olarak karşımıza çıkmaktadır. Toplumdaki çatışkı burada da kendisini göstermekte ve karşımıza bir armağanlar savaşını çıkarmaktadır. Mesele tam da diğerinin üzerinde hakimiyet ve üstünlük kurma durumuna giderek şiddetin bastırılmış bir halini ortaya koymaktadır. Tüketim birinin aldıktan sonra her zaman çıkar için geri ödemek zorunda olduğu bir şeydir. Mauss tüketimi;

> "hediye sisteminin vahşi bir tür ürünü" olarak tanımlar. Rakipler diğerini ezip geçmek için ne gerekiyorsa yapmaya hazırdır. Mauss şuna dikkat çeker, 'bazı belirlenmiş tüketim biçimlerinde sahip olunan her şey harcanmalıdır, hiçbir şey geride bırakılmamalıdır'. Rekabet tümüyle yok edici bir şekilde kızıştığında, rakiplerini

[146] Marcel Mauss, *The Gift. The form and reason for exchange in archaic societies*. Translated by W.D. Walls. London and New York: Routledge, 2008, p. 14.
[147] Miloslava Yankova, Darat Mejdu Filosofiata i Religiata, *Nauchni Trudove ha Rusenskia Universitet*, 2014, tom 53, seria 6.2, pp. 43-4.

> geride bırakmak için hiçbir kural tanınmaz. Tüketim eşzamanlı olarak hem savaş hem de oyun olarak karşımıza çıkmaktadır. Mauss, buna "mülk savaşı" ve "armağanların savaşı" demektedir." [148]

Mauss hiçbir armağanın herhangi bir çıkara dayanmadan verilmediğini ifade eder. Aksine, ona göre, armağanlar her zaman bir fayda beklentisi yaratmaktadırlar. *"Armağan 'üzerine eklenmiş bir yük'le alınır'*[149] Karşılığında kefaret ödenmeyen, verici ve alıcıya bağlanmayan hiçbir hediye yoktur. Bunun yanında armağan hak edilen ya da kazanılan bir şey değildir. Armağan değişimi toplumun birincil zorunluluklarından biridir. İnsanlar arasında şeylerin alıp-verilmesiyle meydana gelen aslında saygının karşılıklı olarak gösterilmesinden başka bir şey değildir. Zaten Pyyhtinen'in yorumunu da takiben,"bir armağan, ne kadar gönüllü olarak verilirse verilsin, verilmiştir ve zorunlu olarak karşılığı verilecektir. Dahası, o, 'verili armağan'da, armağanı geri ödemeye zorlayan mutlak bir özellik olduğunu düşünmektedir. '*Armağanlar tam anlamıyla nesne değil, ancak işlevler ve toplumsal ilişkilerdirler*.' "[150] Mauss için, "*Karşılık olarak verilen armağan, gerçekten armağanı-geri çevirmektir: geri çevrilen-armağan, mecazi söylemle, ilk armağanın kendi kökenine geri dönmesinin ruhudur. 'hau […] doğduğu yere geri dönmeyi ister'*." [151] Bu istemin nedeni armağanın onu vermiş olan kişinin bir göstergesi olması ve onun izini taşımasıdır. Çünkü Pyyhtinen'in yorumlarını dikkate alarak ilerlediğimizde,

> "armağan onu veren kişiden asla tam olarak ayrılmaz, ancak bunun yerine onunla karışır, birine bir şey vermeyi her zaman birini vermek, ya da birinin verilmesidir. Bu nedenle, vermenin dışavurumu, paradoksal olarak, eş zamanlı olarak kendini ve kendinin uzamını kaybetmektir: nesnenin terkedilmesinde gerçek bir kayıp yaşandığında (diğer yandan armağan kendisini reddedecektir; malın armağan halini alabilmesi için ondan vazgeçmek gerekmektedir), verilen şey ne olursa olsun sembolik olarak kendisini veren kişiden devrolunamamaktadır (ve bu nedenle, verilen, donör her zaman alıcıdan daha üstündür). Armağan bir kerede uzaklaştırılamaz ve devrolunamaz." [152]

---

[148] Marcel Mauss, *The Gift. The form and reason for exchange in archaic societies*. Translated by W.D. Walls. London and New York: Routledge,2008, pp. 47-50.
[149] A.g.e., p. 53.
[150] Olli Pyyhtinen, *The Gift and its Paradoxes Beyond Mauss*, Ashgate, 2014, p. 6.
[151] Marcel Mauss, *The Gift. The form and reason for exchange in archaic societies*. Translated by W.D. Walls. London and New York: Routledge,2008, p. 15.
[152] Olli Pyyhtinen, *The Gift and its Paradoxes Beyond Mauss,* Ashgate, 2014, p. 43.

Bu nedenle Mauss'un da üzerinde özellikle durduğu gibi burada öznelerin hakim olduğu bir nesne düşüncesi yerine, insanların izlerini taşıyan ancak kendi içinde canlı ve etken olan bir nesne tasarısı söz konusudur. Alıp-verilen, değiş-tokuş nesnesi yapılan şeyler aktiftirler. Serres'e göre, *"'Bizler yalnızca nesneler aracılığıyla insan oluruz. Kendi düşüncelerimizle hayvan olarak kalırız. İnsanlar nesneleri bulan hayvanlardır'.*"[153] İnsani kabiliyetlerimizi ve neliğimizi şekillendiren yine bu nesnelerdir.

Armağan alıp-verme elbette karşılıklı bir ilişkinin temellerini oluşturmaktadır. Ancak armağanın neliği ve verilme amacı da göz önünde bulundurulmalıdır. İki kişi arasında değiş-tokuş nesnesini de içinde barındıran üçüncü hatta dördüncü durumlar söz konusudur. Pyyhtinen için, "*Karşılıklı bir durum olarak armağan alıp verdiğimizde, yalnızca ikimiz arasındaki ilişkiye bağlı kabul etmeyiz, burada her zaman bu ilişki içinde içerilen üçüncü bir durum vardır, vermek, kabul etmek ve geri çevirmek eylemleri temellendiği sürece örneğin belirli zorunluluklar ve kurallar üzerinde en azından sözsüz bir anlaşma işlemelidir.*"[154] Bu anlaşmanın da farklı olgular, durumlar ve ilişkilerle şekillenmesi kaçınılmazdır. Pyyhtinen'in yorumlarından devam edersek,

> "Mauss armağanı kabul etmeyi reddetmenin ya da geri çevirmenin savaş istemine eş olduğunu yineler. Arkaik armağanda, verme, kabul etme ve geri ödeme eylemleri kendilerini her an-görünür olan çatışmanın tehdidi ile ilişkilendirerek yapılandırmaktadırlar. Yine de, Mauss için arkaik armağan-değiş tokuşuna yalnızca daimi bir şiddet tehdidi eşlik etmez. Bunun yerine, Mauss için bu eninde sonunda, barış anlaşmasını ortaya koyan ve bizi şiddetten koruyan bir armağanın sunumudur."[155]

Armağan vermek tek yönlü olsa da, kabul etme içinde reddetme durumunu da barındırabileceğinden çift-katmanlı bir yapıya sahiptir. Burada belirleyici olan armağanı veren değil; armağanın kendisinin işlevi ve bu armağanın niteliklerinin karşı tarafta duran, alıcı tarafından onaylanıp onaylanmadığıdır. Şiddet durumunun da odağında olan bu karşılıklı ilişki durumunun niteliğidir. Aynı zamanda ritüelistik kurban etmenin toplumsal bir karşılığıdır. Çünkü verilen şey her zaman için kişinin

[153] Michel Serres, *Rome: The Book of Foundations*. Translated by Felicia McCarren. Stanford, CA: Stanford University Press, 1991, p. 209.
[154] Olli Pyyhtinen, *The Gift and its Paradoxes Beyond Mauss*, Ashgate, 2014, p. 96.
[155] A.g.e., p. 61.

kendine ait olan ve vermeyle birlikte artık onun olmayan bir şeyi sunmasıdır. Yani ondan vazgeçmesi gerekmektedir. Bu vazgeçiş bir kurban etmeden başka bir şey değildir. Ritüelistik anlamda öldürmenin ve yenilenmenin yerini; toplumsal anlamda böyle bir karşılıklılık almaktadır. Verilenin yerine gelecek olan, ritüel sonucunda kazanılan yeni ve yaratımsal yaşamın ekonomik ve toplumsal düzeydeki karşılığına işaret etmektedir.

Mauss düşüncesinin temelinde kutsal olanın kapılarını aralayan ve tabu eşiğini ihlal etmeye olanak sağlayan büyü ritüeli yatmaktadır. Ancak bu büyü ritüeli kutsal olan *mana*'ya erişebilmek için, kendisini gündelik yaşamın, toplumsal düzlemin alanında, yani *hau*'nun alanında açık etmektedir. Bu bakımdan *hau* ve *mana*, yani emir-buyruk-itaat düzlemi ve üzeri örtülü bir şekilde bireysel-yaratım düzlemi arasında bir karşıtlık görülmektedir. Ancak insani etkileşimlerin temelinde yatan her zaman için ister sözlü ister davranışsal olsun iletişimin kendisidir. Bu anlamda baktığımızda, kutsal olanla kurulan ilişki de yaratımsal düzlemde ihlal sonucu gerçekleşen; bireysel bir etkileşimin hakim olduğu bir iletişimden başkası değildir. Bu anlamda *hau* düzleminde sürdürdüğümüz yaşamın bu karşılıklı köklerinden kaçamayacağımız açık bir olgudur. Eğer bu sistemde yaşam sürüyor ve aynı zamanda onun içinde kendi yaratımsal boşluğumuzu, özgün bir mekân ve zamanla kurmak istiyorsak elimizde olan tek şey yine bu karşılıklılık durumudur. Bu karşılıklılık toplumsal alanı ihlal ederek ve yasalılığın gelenekle harmanlanarak açığa çıkardığı tabuları kırarak mümkün hale gelmektedir. Bu temelde Mauss'un düşüncesi karşılıklılık teorisiyle desteklenen büyü temelli bir ritüelistik yaşamı serimlemektedir; ancak bunu yaparken ritüelin sonuçlarının genelliği ve ortak inançla birleşimi üzerinde dururken; burada yapmaya çalıştığımız görünenin üzerindeki örtüyü biraz aralayarak ileride açıklığa kavuşturacağımız Sosyoloji Koleji düşüncesine yol alan bir hattı gözler önüne serebilme çabasıdır.

2. 3. Nietzsche ya da Yaşamı Olumlayan Denge Sanatçısı

Nietzsche, düşüncesinin temellerini oluştururken özellikle erken dönem insanlarından ve onların kutlamalarından, şenliklerinden, festivallerinden fazlasıyla etkilenmiştir. Onun için bu doğa ve kendiyle barışık yaşayan insanın; yaşamı ve

kendisini kabullenmesinin, olduğu gibi tasdik etmesinin temelini oluşturmaktadır. Plansız, kurgusuz, anlaşmasız ve uyumsuz bir oluşumdur. Bu bakımdan dokunulmamış, saf ve masumdur. Onun deyimiyle; "'*Erken dönemdeki insanların muazzam kutlama neşelerini yapılandıran' zulüm, 'safça' ortaya çıkar ve doğal olduğu kadar masumdur.*"[156] Bu masumiyet ortaya konan bu kutlamalardaki zulüm gösterisinin doğal bir oluşum olarak kabul edilmesinden ileri gelmektedir. Zulüm yaşamın ayrılmaz bir parçasıdır, insan kendisini korurken ve yaşamını devam ettirirken içinde mevcut olan gücü ve şiddeti açığa vurmalıdır; ancak bu en başta kendisi daha sonra etrafındakilerle ilgili bir durumdur. Söz konusu insan kendini kabullenmiştir, zalim yönlerini ortaya koyarken bunların toplumda tiksinti yaratacağı, ayıplanacağı düşüncesini bir arka plan olarak korumamaktadır. O kendi toplumsallığını kendisi kurmaktadır. Önce toplumsallığını, ardından bireyselliğini kendi eliyle kurban etmekte; sonrasında yepyeni bir oluşumla, yaratıcılıkla, aynı olanın dönüşmüş ve form değiştirmiş haliyle yeniden oluşmasını tetiklemekte – bunlara kaynaklık etmektedir. Bu aşırılıkların ve yıkımların tasdiklendiği bir yaşamdır.

Ancak bu erken dönemlerin ardından, toplumsallaşma ile ortaya konan mevcut düzen kendini kabullenmeyi değil de; ortaya konan ortak yaşam alanının düzenlenmesine yönelik her kural ve kaideye itaat etmeyi ve böyle bir kabul gerçekleştirmeyi amaçlamaktadır. Çünkü bir kez toplumsal sınırlar içerisine giren insan, artık varlığını korumaya dair tüm çabasını devlete ve yasaya teslim etmiştir. Aynı zamanda artık doğa durumunda olmayan cezalandırma ve onaylanmayan hareketler karşısında sakındırma düşüncesi de, yaşamsal rutine hakim olmuştur. Böylelikle her davranışın ardında böyle bir sınırlanma mevcut durmaya başlar. Bu yapılanma farklı insanların taleplerine cevap verdiğinden olabildiğince herkesin isteklerinin göz önünde bulundurulduğu bir ortak alan oluşturmakta; bu nedenle olağan biçimde kısıtlamalar çeşitli yönlerden baskılanmaktadır. Ancak bunun temelinde yatan düşünce, herhangi bir isyan ya da başkaldırı durumunu tetiklememek adına bir özgürlük fikriyle birlikte işlenmekte ve insanlara bu şekilde

[156] Nietzsche, *On Genealogy of Morality*, trans. Carol Diethe, Cambridge University Press, New York, 2007, p. 42 & Wolfgang Müller-Lauter, The Spirit of revenge and the Eternal Recurrence Heidegger's later Interpretation of Nietzsche, trans. R. J. Hollingdale, Journal of Nietzsche Studies, Issues 4-5, Autumn 1992/ Spring 1993, p. 145.

yansıtılmaktadır. Bu kısıtlamaların mevcut olduğu bir özgürlüktür; bu açıdan ne derecede bir özgürlük olduğu tartışmalı olsa da; söz konusu düzen içinde tartışmaya açık değildir. Sadece dışarıdan, toplumun dışından yapılan bir değerlendirmeyle tartışmaya sunulabilir.

Bu özgürlük düşüncesinin nedeni tam da seçimlerin serbest olarak yapıldığı yanılsamasının oluşturulmasıdır ki; burada amaç söz konusu ortak yaşam alanında bulunan kısıtlamaların ihlal edilmesi durumunda, bunun kişinin kendi seçimi olduğunun öne sürülmesi ve bu yüzden sakındırma amaçlı cezalandırma sisteminin devamlılığının sürdürülebilmesi; aynı zamanda kişinin itiraz etme hakkının elinden alınmasıdır. Nietzsche'ye göre, "*İnsanların 'özgür' oldukları düşünülmüştür ki yargılanabilsinler, cezalandırılabilsinler, suçlu olabilsinler: dolayısıyla her eylemin isteyerek yapıldığının, her eylemin sebebinin bilinçte yattığının düşünülmesi gerekmiştir.*"[157] Burada ortaya serilen şenlikli, ritüelistik bir cezalandırmadır.

İnsanlar, toplumsal düzen içinde hem kendilerini zarardan koruma hem de daha fazlasına sahip olma amacıyla kendilerini dizginler, doğa durumunda sapkınlık olarak görülen, toplum tarafından tiksindirici sayılan ve hor görülen her şeyden uzak dururlar. Ancak Nietzsche'nin deyimiyle, bir kez doğaya salındılar mı;

> "Tüm toplumsal zorlamalardan özgür olmanın tadını çıkarırlar orada, uzun süre toplum huzuru içine kapatılmışlığın, sıkışıp kalmışlığın yarattığı gerginliği atarlar üstlerinden yabanda, bir dizi rezil cinayet, yakıp yıkma, tecavüz ve işkenceden sonra, sanki bunlar yalnızca bir öğrenci muzipliğiymiş gibi, kibirle ve ruh sarsılmazlığıyla çekip giden, sevinçten içleri içlerine sığmayan canavarlar olarak yırtıcı hayvan insafsızlığının masumiyetine geri dönerler ve ikna olmuşlardır ki ozanlara şarkılar, övgüler düzecekleri bir şeyler çıkmıştır gene."[158]

Buradan da anlaşılabileceği gibi toplumsal düzene verilen bir molada reddettikleri tüm vahşi yönlerini böylesine ani biçimde adeta dışarıya kusan insanlar için, aynı mevcut düzene geri dönecekleri fikri; bu yaptıklarının ayrı bir alanda – toplumsal alanın dışında yapılmış olmasının rahatlığı düşüncesi, aynı masumiyeti korudukları bilincini barındırmalarından kaynaklanmaktadır. Ancak bu rahatlama anında hiçbir mesuliyetlerinin olmaması, yalnızca bir anda uyanan ve sonra yok sayılmaya devam

[157] Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, çev. Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 1947, kısım 7, s. 33.
[158] Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Bir Polemik*, çev. Zeynep Alangoya, Kabalcı, İstanbul, 2011, birinci inceleme, bölüm 11.

edilen yönlerin açığa çıkmasından ibarettir. Burada önerilen, Nietzsche'nin üzerinde durduğu Dionysosçu[159] yıkım, acı ve dehşetin yansıması değildir. Nietzsche'nin önerdiği insanın kendinde mevcut bulunan vahşi yönlerini de kabul ettiği ve bunların tiksindirici olarak tanımlanmadığı; bu bakımdan insanın olduğu gibi – her yönüyle onaylandığı yeni bir toplumsal düzene evrilmedir. Bu tam anlamıyla yaşamı kutsamak ve olumlamaya işaret eden bir oluşuma kaynaklık etmektedir. Çünkü Kain'in deyimiyle,"*Nietzsche için, yaşamımızın her anını koşulsuzca kabul etmeli, her anını sevmeliyiz, her acı çekme anını*."[160] Bunun nedeni ne yaparsak yapalım değiştiremeyeceğimiz esas noktanın; yaşamın merkezinde bulunan acı çekme hali olmasından ileri gelmektedir. Bu anlam katılan, bir sebebe bağlı olarak ortaya çıkan bir acı halinin ötesindedir; anlam verilemeyen bir acıdır. Bir çeşit doğum sancısı gibidir. İnsan her an doğurabileceklerinin acısını çekmekle yaşamını olumlamaktadır. Bu nedenle ortadan kaldırılması mümkün olmayan bu acı, ancak perdelenebilmekte, görmezden gelinmeye çalışılabilmektedir. Kain'den devam edersek, "*Nietzsche için, şunu ya da bunu değiştirebilsek de, orda ya da burada acıyı azaltabilsek bile, insanların değiştiremeyeceği şey acının yaşamın temeli ve merkezi olmasıdır. Şeylerin asli doğası, varolmanın özü, acı çekme anlamına gelir. Dahası, bunun anlamı anlamsızca acı çekmedir, tam olarak hiçbir nedene dayanmayan bir acı çekme. Bu değiştirilemez, ancak üzeri örtülebilir.*"[161] Kutlanması gereken aslında tam olarak budur; yani acının, yaşamın kendisidir. Yaşam tüm yanlarıyla kabul edilen ve olduğu gibi; bütün uyuşmazlıklarıyla onaylanan bir olgu halini almalıdır. Çünkü yaşam, her halükarda Weinecke'nin yorumlarını da takiben;

> "Kutlanması ve varsayılması gereken, arzulanabilir olan, salt bir sevinçle sevilmesi gereken şimdi yaşanan yaşamdır: yaşam, bir yılan gibi kıvrılır, o, hayret ve dahası sıradanlıkla değişken titreşimleri olan bir kurdeledir. 'Her uyuşmazlıktan armonik bir

[159] "Dionysos: şehvet ve zulüm. Fanilik, üretici ve yok edici güçlerin zevki, sürekli yaratma… birlik olma arzusu, şahsiyetin ötesine uzanma,… : daha karanlık, daha dolu… durumlara tutkulu ve acı dolu bir taşma; yaşam karakterinin tamamının, bütün değişimler boyunca aynı kalan, aynı güçte kalan, aynı şekilde çok mutlu kalan bir şey olarak coşkun şekilde olumlanması; kutsallaştıran ve yaşamın en korkunç ve en kuşkulu niteliklerinde bile iyi diye adlandırılan büyük … zevk ve üzüntü paylaşımı; ebedi üreme, verimlilik, tekerrür istenci; yaratıcılığın ve yok etmenin birlik olması gerektiğine dair bir duygu…" Nietzsche, *Güç İstenci*, çev. Nilüfer Epçeli, Say, İstanbul, 2014, s. 683.

[160] Philip J. Kain, Nietzsche, Eternal Recurrence, and the Horror of Existence, *Journal of Nietzsche Studies*, Issue 33, 2007, pp. 57-8.

[161] Philip J. Kain, Nietzsche, Eternal Recurrence, and the Horror of Existence, *Journal of Nietzsche Studies*, Issue 33, 2007, p. 52.

> ses çıkmasına izin veren heybetli sanatçılar şeyler üzerinden kendi güç ve kurtuluşlarını sunarlar: ürettikleri her sanat yapıtını sembolize ederken en derin deneyimlerini ifade ederler, myaratıcılıkları varoluşları için sundukları minnettarlıklarıdır'. Böyle bir sanatçı neşesine sahip olmak adına 'yıkımdaki neşe'nin kuşatılması hem acı hem de zevkin fark edilmesi ve sevilmesi içindir, bütün baştan çıkarmalardaki içsel aldanma… ahenk… dehşetin başlangıcı… güzelliğin şiddet olarak anlamlandırılmasıdır." [162]

Çünkü yaşamı tasdikleyen herkes birer sanatçıdır. Tüm bu tasdikleme eğilimleri yaratıcı bir düzlemde mümkün olup, ritüelistik bir yıkımla; aynı yabandaki insanın kendisini farklı – toplumdışı bir zaman ve mekan içinde saymasında olduğu gibi; bu kez toplumsallığın içinde yeni bir zaman ve mekanda salınmak ve böylelikle toplumsal olanı kendi üzerinden kurban etmek ve sonrasında kurban edileni kendine mal ederek, hem kurban hem cellat olarak yeni bir belirlenime ilerlemek maksadındadır.

Ancak her ne kadar doğa durumuna geri dönme halinde böyle bir şiddet halinin ortaya çıktığı ifade edilse de, aslında mevcut toplum da şiddetten arınmış değildir. Özellikle de burada ifade edilen durumlar, toplum içinde sapkınlık olarak değerlendirildiğinden; bunlara karşı uygulanan cezalar da aynı türden bir şiddet durumu ortaya koymaktadır. Bu bir bakımdan çalışmayla kutsanmış olan toplum yaşamının molalar, tatiller ve festivaller karşısında duyduğu sakıncadan ötürü; ortaya acının gözler önüne serildiği bir şenlik koymasıdır. Nietzsche'ye göre,

> "Acı çekildiğini görmek iyi gelir, acı çektirmek daha da iyi gelir - sert bir cümle bu; ama eski, kudretli, insanca-pek insanca bir temel ilke, hatta belki maymunlar bile bu cümlenin altına imzalarını atarlardı: çünkü acayip zalimlikler keşfetme konusunda iyiden iyiye insanın habercisi ve adeta insana bir "başlangıç" oldukları anlatılır. Zulümsüz şenlik olmaz: böyle öğretiyor insanın en eski, en uzun tarihi - ve cezada da şenlikli çok şey var!" [163]

Bu, toplumun o yasal belirlenimlerden sıyrıldığı ve toplumda bir kırılma yaşandığı ender anlardandır. Suçlu, sınırları ihlal eden bireyin yansıması olarak, festivalle amaçlanan kırılmayı bir şekilde toplumun içine sokan ve burada bir hasar oluşturan bir unsur halini almaktadır. Nietzsche için,

---

[162] Silke-Maria Weinecke, Madness in the Moral Marketplace, or Thinking is searching for the death of God, *Journal of Nietzsche Studies*, Issue 15, 2005, p. 30.
[163] Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Bir Polemik*, çev. Zeynep Alangoya, Kabalcı, İstanbul, 2011, ikinci inceleme, bölüm 6.

> "Suçlu, ona bahşedilmiş yarar ve kazançları geri ödemediği gibi, alacaklısına da saldıran bir borçludur: bu yüzden de o andan itibaren, haklı olarak, tüm bu yarar ve kolaylıklardan yalnızca yoksun bırakılmakla kalmaz, - daha ziyade bunların ne kadar önemli olduğu da anımsatılır ona. Zarara uğramış alacaklının, yani topluluğun öfkesi, onu şimdiye dek korunmuş olduğu o vahşi ve yasasız konuma yeniden geri gönderir: onu dışlar, - varsın her tür düşmanlığa maruz kalsın artık. Uygarlığın bu aşamasında "ceza'', nefret edilen, savunmasız bırakılmış, alt edilmiş, her tür haktan ve korunmadan olduğu gibi her tür bağışlamadan da yoksun kalmış düşmana karşı alınan olağan tavrın bir sureti, bir taklididir; tüm amansızlığı ve zalimliğiyle vae victis'in (yazıklar olsun kaybedenlere!) savaş kanunu ve zafer şöleni yani: - bundan da anlaşılıyor ki, savaşın kendisi (savaşçı kurban-kültü de dahil olmak üzere), tarihteki tüm ceza biçimlerine kaynaklık etmiştir." [164]

Savaş ve mücadele her zaman bir yıkımın habercisidir. Agōn (ἀγών)[165] kavramı bu mücadele ve yıkım ruhunu ortaya koyan önemli öğelerden biridir. Temelde bu savaş ve çekişme durumu kişilerin birbirlerinin sınırlarını zorlamalarını getirdiği gibi; gelişimi de tetiklemekte, çatışkı halinde olanların kendi sınırlarında çatlaklar yaratarak değişmelerine neden olmaktadır. Kültür kendi değerini belirlemesi ve bu bakımdan kendi menfaatini her an ön planda tutması nedeniyle agōn (ἀγών)'la olan ilişkisini devamlı olarak sergilemekte; bunu yaşamsal ve yasal düzlemde de korumaktadır. Kültür ve toplum kendi menfaatine olan bağlılığın ellerinde öylesine bir arzu içindedir ki; her an tiranlaşıp şiddetli ve korkutucu bir üstünlük kurabilme güdüsünü ilerletebilmektedir. Tam da bu nedenle cezalandırma bir kefaret, bir arınma olarak görülmekte; bir sakındırma aracı, bir borç halini almaktadır. Ancak, yaşamın oluşumsal kökeni göz önüne alındığında ortaya çıkan acı ve yıkım merkezi; bunun otorite üzerinden değil, her birey üzerinden açığa çıkabilecek nitelikte olduğuna vurgu yapmaktadır. Bu bakımdan, toplumda tasdiklenmeyen herhangi bir suç durumu, temizlenebilecek ya da ortadan kaldırılabilecek bir oluşum teşkil etmemektedir. Zira Nietzsche'nin söylediği gibi, söz konusu "*suçlu herhangi bir düzeyde hayatını, onurunu, özgürlüğünü tehlikeye atan cesur bir insandır. Aynı biçimde, cezalandırma bir kefaret; ya da bir borç*

[164] Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Bir Polemik*, çev. Zeynep Alangoya, Kabalcı, İstanbul, 2011, ikinci inceleme, bölüm 9.

[165] Agōn (ἀγών): Antik Yunan'da atletizm, drama ya da müzik alanlarında yapılan, sonunda ödülün olduğu yarışma. Özellikle psikolojik anlamda ortaya çıkan; çekişme, savaş, yarış.

ödeme olarak alınmamalıdır, bu suç ve ceza arasında bir yer değiştirme ilişkisi değildir; ceza temizlemez, zira suç da kirletmez."[166]

Böylelikle üstünlük kurma güdüsüyle açığa çıkan toplumsal birlik, bir özgürlük ve eşitlik illüzyonuyla bunun üzerini örterek, Nietzscheci *agōn*'un *(ἀγών)* aksine; bir zafer ve hükmetme gayesiyle açığa çıkan çekişme olgusuna hizmet eden bir yapılanmayı sergilemektedir. Bu galip gelme mücadelesinin sahnelenmesidir. Oysa "*Nietzsche mücadeleci uğraşın yaratıcı eylemi açığa çıkaran ilişkisel bağlamın yaratımında önemli bir rol oynadığını düşünür. Grek agōn'u (ἀγών), onun için, birkaç güçlü adamın karşılaşmasında gelmesinden fazlasıdır; o, anlamın üretilmesi, toplumsal düzenin ve kültürel dokunun oluşturulması ve yeniden yapılandırılması ve bireysel olanak alanlarının ifade edilmesi için bir alan olarak sunulur*."[167] diye belirtir Acampora.

Toplumda çekişmeyi, agōn'u (ἀγών) görmekle kalmaz aynı zamanda cezayla birlikte toplumsallaştırılan savaş durumundaki üstünlük kurma güdüsünü de böylelikle açıkça bulmuş oluruz. Oysa; Nietzscheci bakış açısından, agōn (ἀγών), Apollon ve Dionysosun sergilediği birbirinin yerine geçme, dönüşme ve yer değiştirme durumlarından ileri gelmektedir. Bunlar toplumun dahil olduğu kronolojik zamansallıkla değil; aksine bir zamansızlıkla işlemektedirler. Bir mola, ritüel, tatil ya da festival anında görülen aynı zamansızlığa dayanmakta, zamansız olan o an[168] içinde açığa çıkmaktadırlar. Bu Nietzsche'nin yaşamı tasdikleyen sanatçıya uygun gördüğü trajik zamanı nitelemektedir. Thomas'ın bakış açısına göre,

---

[166] Nietzsche, *Writings from Late Notebooks*, trans. Kate Sturge, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, p. 183.

[167] Christa Davis Acampora, *Contesting Nietzsche,* The University of Chicago Press, Chicago, 2013, p. 36.

[168] Şimdiki zamandan farklı olarak, yakalanan ve askıya alınan bir an, Nietzsche'nin özellikle temellendirdiği trajik insanı açığa çıkarmak için zaruridir. Nietzsche bunu şöyle ifade etmektedir: "Ama gene de günün birinde, bu çürük ve kendinden şüphe duyan şimdiki zamandan daha kuvvetli bir zamanda, gelmeli bize büyük sevginin ve aşağılamanın kurtarıcı insanı, içindeki güdücü kuvvetin onu her türlü öbür dünyadan ve beri dünyadan sürekli uzak tuttuğu, yalnızlığının halk tarafından yanlış anlaşılıp gerçeklikten bir kaçışmış gibi düşünüldüğü o yaratıcı tin - : oysa ki onun yalnızlığı gerçekliğe bir dalış, bir gömülme, gerçekliğin derinine iniştir yalnızca, ki ileride tekrar gün ışığına çıktığında o gerçeklikten hareketle gerçekliğin kurtuluşunu getirsin yuvaya: gerçekliğin, şimdiye dek süregelmiş idealin lanetinden kurtuluşunu. Bizi, bugüne değin süregelmiş idealden kurtaracağı gibi, o idealden zorunlulukla doğmuş olan şeyden de, o büyük tiksintiden, hiçlik istencinden, nihilizmden de kurtaracak olan geleceğin bu insanı, istenci yeniden özgür kılacak, yeryüzüne ereğini, insana da umudunu geri verecek olan, öğlenin ve büyük kararın habercisi bu çan vuruşu, bu Antichrist ve antinihilist." (Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Bir Polemik*, çev. Zeynep Alangoya, Kabalcı, İstanbul, 2011, ikinci inceleme, bölüm 24).

> "Nietzsche'de trajik zamanın formülasyonu, Apolloncu rüya ve Dionysosçu sarhoşluk dünyası arasındaki ilişkiyle bağlantılı olan her şeyle ilişkilidir. Zaman, aslında, yalnızca bu ikisi arasındaki ilişkiyi ifade etmektedir. Hem Apolloncu rüyalar hem de Dionysosçu özün birliği zamansız kavramlardır. Kişi ne rüyaları ne de zamanın özünün tekilliğini ölçebilir; çünkü kendilerinde mevcut olan herhangi bir nitelikleri zamansallık sınırını aşabilir – kendilerinden önce gelen her şeyi dışarıda bırakabilir ve kendilerini izleyen sonuçlara hoş bir biçimde kör kalabilir. Ne Apolloncu olan ne de Dionysosçu olan bir hafızaya sahip değildir." [169]

Trajik insan Apolloncu ve Dionysosçu olanı bir arada bulunduran bir sanatçıdır. Ritüellerde ortaya koyduğu esriklik ve düş hem kendinden vazgeçişini hem de dünyanın temeline uzanmasını sergilemektedir.

> "Apolloncu olanı ve karşıtını, Dionysosçu olanı; doğanın kendisinden, insani sanatçının aracılığı olmadan ortaya çıkan… sanatsal güçler olarak ele aldık: bir yandan, mükemmel oluşunun, bireyin entelektüel yüksekliği ya da sanatsal yetişimiyle hiçbir bağıntısı bulunmayan, düşün imgeler dünyası olarak; diğer yandan, bireyi yine dikkate almayan, hatta onu yok etmeye ve mistik bir birlik duygusuyla ortadan kaldırmaya çalışan, esriklik yüklü bir gerçeklik olarak. Doğanın bu dolaysız sanat durumlarına karşı her sanatçı bir "taklitçi"dir; öyle ki ya Apolloncu bir düş sanatçısı ya da Dionysosçu bir esriklik sanatçısıdır, ya da nihayetinde –örneğin Yunan tragedyasında olduğu gibi– aynı zamanda hem esriklik hem de düş sanatçısıdır: onu, Dionysosçu sarhoşluğu ve kendinden mistik vazgeçişi içinde, bir başına, yerinde duramayan koroların uzağında, yere çökerken ve Apolloncu düş etkisiyle kendi durumunu, yani dünyanın en içteki temeliyle bir oluşunu, benzetme türünden bir düş imgesinde açınlarken düşünebiliriz." [170] diye belirtir Nietzsche.

O, Dionysosçu esriklikle kendisini ve kendisi üzerindeki bütün toplumsal belirlenimleri yok saymakta ve devamında oluşturduğu yıkıntının harabelerini de görmezden gelmeden yeni bir düşün betimlemesini ortaya koymaktadır.

Nietzsche'nin söz konusu ettiği festivallerde toplumsal çekişme ve yıkım anlamında başkasının acısından haz duyma ve böylelikle onu hor görme, onun suçundan dolayı tiksinti ya da iğrenme duyma söz konusu değildir. Kişinin kendi acısını olumlaması, onun üzerinden yaşamını anlamlandırması ve bunun birey üzerinden topluma doğru yayılması söz konusudur.

---

[169] Douglas Thomas, The Articulation of Time in Nietzsche's The Birth of Tragedy: Rethinking Deconstruction through the Thematic of Temporality, *Journal of Nietzsche Studies*, Issues 9-10, 1995, p. 123.

[170] Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, çev. Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Yayınları, 1880, bölüm 2, 17.

İfade edilen bu tasdikleme, temel anlamıyla insanın kendi sınırlarından haberdar olma isteminin bir ürünüdür. Toplumsal sınırlamalar ve insanın sınırları ihlal etmeye yönelik eğilimiyle yaşadığı sürekli çatışmayla, Apolloncu ve Dionysosçu agōn (ἀγών)'u da yinelemektedir. Faulkner'e göre,

> "Yaşamın içgüdüsel tasdiki"ne uygun olarak bu yapılanmayı anlamak için yaşamın hem yaratıcı hem de yıkıcı dinamiklerini dikkate almamız gerekecektir. Bu bağlamda Dionysosçu etkiyi savunan, yapılanma ölüm, sarhoşluk ve ahlaksızlığı kabul etmeyi gerektirecektir – ancak, daha önemli olarak, ölümün kendi kaçınılmazlığına göre ve bedeni onu belirleyen nedenler içinde etkin bir üye haline gelmiş sayan bir bağlam içinde bu böyledir. Açıktır ki, probleme dair burada oluşturduğu romantik çerçeveyi bir kenara bıraksak bile, Nietzsche'nin meselesi birinin kendi imkanlarından ve dahası, sınırlarından haberdar olma istekliliğidir." [171]

Ancak aynı insan, toplumun kendisine öğrettiği temel özgürlük anlayışını bir kez zedelediğinde, artık onun için bu özgürlükle yetinmek söz konusu değildir. Tam da bu nedenle artık onun bu kurallar sistemine riayet etmesi mümkün olmaz. Hasar gören bu bölümden, bu çatlaktan içeri sızan yalnızlık ve bağımsızlık istenci[172] artık verili sınırları ihlal etmeyi ve kendi sınırlarını kendisi yaratmayı güdülemektedir. Festivallerle ve ritüellerle ortaya konan ve zamansızlık içinde meydana çıkan, bu yeni güdülenmeden başkası değildir. Nietzsche'ye göre,

> "Yüksek, bağımsız ruhluluk, bir başına kalabilme istemi, hatta büyük akıl tehlike olarak algılanacak; birey sürünün üstüne çıkaran ve komşusunu korkutan her şeye, bundan böyle kötü denecektir; haktanırlık, alçakgönüllülük, boyun eğmişlik, herkesi eşit kılıcı kafa yapısı, orta dereceli arzular, ahlaksal gerçeklik kazanıp saygı göreceklerdir. Sonunda son derece, barışa hazır koşullarda, insanın duygularını kesinleştirip sertleştirecek; eğitim fırsatı ve gereksinimi gittikçe azalacak ve her kesinlik, adalette bile vicdanı rahatsız etmeye başlayacak; her yüksek ve çetin soyluluk ve kendine güven hemen hemen bir hakaret olarak duyulacak, güvensizlik doğuracaktır; kuzu, dahası, "koyun" saygı kazanacaktır." [173]

Bu bağımsız ruh, toplumun çalışmaya yüklediği büyük göreve daha fazla tahammül edemeyen, kendi istemi etrafında gelişmeyen ve kendisine zevk vermeyen

---

[171] Joanne Faulkner, The Innocence of Victimhood Versus the "Innocence of Becoming*", Journal of Nietzsche Studies*, Issues 35-6, 2008, p. 77.

[172] "Yaratıcı insan "temiz" insandır: o, insanlara bulaşmaz, yalnızlığını sever ve korur. Bu yalnızlık sevgisi bir kapris değildir: o, kendisi gibi bir insan bulamadığından, kendisinden bir şey alacak canlı, dipdiri bir insan bulamadığından, yalnız kalır…."*Böyle Buyurdu Zerdüşt*, Gece Türküsü, Aktaran: Ionna Kuçuradi, *Nietzsche ve İnsan*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2009, s. 80.

[173] Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev. Ahmet İnam, Yorum, İstanbul, 2001, s. 201.

bir çabayı onaylamayan bir birey halini alır. Artık onun için molayla ya da tatille desteklenmeyen, bu bakımdan boş zamanı desteklemeyen her çaba çürümekten farksız bir durum sergilemektedir. Artık o, yaşamı tasdikleyen bir sanatçı olarak toplumsal yaşamda söz konusu adanmışlık ve boyun eğme kriterlerini kendisinde devam ettirememekte ve koruyamamaktadır. Nietzsche'nin yorumunu izlersek,

> "Şimdi nadiren de olsa işlerinde zevk almadan çalışmaktansa çürümeyi tercih eden insanlar vardır: onlar zor beğenen, tatmin etmesi zor ve eğer işin kendisi mükafatların en büyüğü değilse ödülle kandırılabilecek kişiler değildirler. Sanatçılar ve uzun uzun düşünmeyi seven insanlar bu nadir türdendir, ancak bunlar aynı zamanda yaşamlarını avlanmak, gezmek, aşk meseleleri ve ya da maceralarla geçiren, boş zamanları olan insanlardır. Zevkle harmanlandığı sürece her biri çalışmak ve sefalet çekmek isterler ve bu eğer gerekirse en ağır, en zor iş de olabilir. Diğer yandan onlar, bu sürede yoksullaşmış, şerefleri lekelenmiş, yaşamları ya da uzuvları tehlikeye girmiş olsa bile kararlı biçimde tembeldirler. Can sıkıntısından, zevk almadıkları bir işte daha çok korkmazlar; aslında, işlerinde çok başarılıysalar sıkılacak zamana ihtiyaçları vardır." [174]

Yine de, Nietzsche'nin de üzerinde durduğu gibi bunlar "nadiren" açığa çıkan ve açıkça toplum içinde çok uygun görülmeyen insanlardır. Bu toplumu yaralayan ve ona zarar veren bir oluşum sunsa da, toplumun mükemmel işleyen mekanizmi en mükemmel bireyinin bile kaybını giderebilecek bir yapılanma olarak kalmaktadır. Onu işleten boyun eğme mekanizması, kendi içinde kopuşlar ve dalgalanmalar olmasına rağmen temel iskeletini koruyacaktır. Zira Nietzsche için,

> "Bir bütün olarak toplum için en mükemmel bireyinin yitirilmesi bile sadece küçük bir kurbandır! Kurban etmenin gerekli olması ne kadar da kötü! Birey bunun aksini düşünürse ve kendini korumanın ve geliştirmenin topluma olan hizmetinden daha önemli olduğunu düşünürse bu kesinlikle daha da kötü bir hal alacaktır!' Ve böylelikle o kişi, gençlik adına üzülecektir, kendisi için değil adanmış piyonlar için, kendisine acımayanlar için –sözde 'iyi insan' olanlar onun ölümü yoluyla toplumun içinde yitip gidecektir." [175]

Çünkü insanlar önlerine çıkabilecek her durum için önceden hazırlanmışlardır. Her değişime uyum sağlayabilecek bir oluştadırlar.

> "İnsanlar üstesinden gelinmesi gereken bütün şeylere büyük oranda önceden hazırlanmışlardır; neşeleri, sabırları, tevazuları ve büyük kibirleri hor görülen insanlar,

[174] Nietzsche, *The Gay Science*, trans. Josefine Nauckhoff – Adrian Del Caro, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, p. 57.
[175] A.g.e. p. 44.

> zaferdeki yüce gönüllülükleri ve bozguna uğradıklarındaki küçük gururlarıyla gösterdikleri sabırlarıyla da oldukça kendilerine özgüdür; tüm zaferlerle ilgili keskin ve özgür yargılarla ve her zafer ve iftiharda paylaşılan talihle insanoğlu, festivalleriyle insanlar, çalışma günleriyle, sabah rutinleriyle, itaat etmeleri gerektiğinde, ikna edilerek ve eşitler olarak yönetilmeye alıştırılmış olanlar – her bir durumda, eşit biçimde gururlu, eşit şekilde kendi amaçlarına hizmet edenler; daha tehlikeye atılmış, daha üretken, daha mutlu insanlar! Zira -inanın bana- muazzam üretkenlik ve muazzam neşenin varlığından toplanacak olan gizem-tehlikeli yaşamaktır!"[176] Zira May'in söylemleri de göz önünde bulundurulduğunda; "Her yaratma edimi, ilk önce bir yıkma edimidir."[177]

Burada anlaşılması gereken Nietzsche'nin yaptığı özel vurgudur. Görüldüğü gibi insanlar toplumun içinde ister boyun eğen, ister yitip giden, ister isyan eden bireyler olarak ortaya çıksınlar çeşitlilik gösteren bir yapı içinde olduklarının bilincindedirler. Bu bilinç onları her yaşama, her tehlikeye hazır kılmaktadır. Ancak bazıları tehlikeli yaşama gözünü kapatıp, onun üzerini örterken; kimileri tehlikeli yaşamı bir yaşam biçimi halinde kabul etmekte; söz konusu her hasarda bir yaratım ve bir dönüşümle her an kendilerini öldürüp, her an kendilerini yeniden doğurmaktadırlar. Onların yaratımları ancak kendileri üzerinden yayılabilen, yansıyabilen bir oluşum olarak görülmektedir. Bireyin kendisini bu denli tehlikeli bir yaşamla sınayabilmesi için, öncelikle toplumun içinde olup, onun bakışına sahip olması gerekmektedir. Söz konusu toplumsal bakış Apolloncu yansımanın ürünü olarak kendisini ortaya koyması açısından; yaşamı olumlayan böyle bir Dionysosçu bireyin, bir sanatçının, bir denge sanatçısının yaşamının temellerinde yatmakta; onu güdülemektedir. Tongeren'e göre yalnızca; "*Apolloncu düzende duran birisi Dionysosçu olanı görebilir. Daha belirli biçimde, yalnızca acı çekme bilincine sahip olmayan, mutlu hayalcinin kategorilerinin yardımıyla acı çekmenin uçurumsal gerçekliğini algılayabilir. Yalnızca herhangi bir kötülüğün bilincine varmayan kişi kötülüğü görebilir*."[178]

Bu nedenle, Nietzsche salt Apolloncu ve salt Dionysosçu yaşamları ayırmaktadır. Nietzsche'ye göre,

---

[176] A.g.e. p. 161.
[177] Rollo May, *Yaratma Cesareti*, çev. Alper Oysal, Metis, İstanbul, 2013, s. 80.
[178] Paul J.M. van Tongeren, "A Splendid Failure": Nietzsche's Understanding of the Tragic, *Journal of Nietzsche Studies*, Issue 11, n.d. , p. 25.

> "En çok acı çeken insan güzel olanı en derinden isteyendir – onu üretendir. Temel psikolojik deneyimlere göre: 'Apollon' adı; üretilmiş, hayal-edilmiş olan dünyanın karşısında, varoluştan kurtulma anlamını taşıyan güzel bir yanılsama dünyası karşısında kendinden geçmesi gerekirken, sabit kalanı tasarlar. Diğer yandan, Dionysos, yok eden kişinin gazabını da bilen yaratıcı insanın öfkeli haz düşkünlüğü olarak, etkin biçimde kavranan, öznel olarak deneyimlenen bir varoluşla adaştır."[179]

Özellikle Zerdüşt üzerinden bir değerlendirme yapıldığında, Nietzsche'nin salt Dionysosçu bir yaşamı temele alarak, toplumsal olanın tam anlamıyla yok sayılmasını savunmadığı anlaşılacaktır. Elbette Zerdüşt, toplumdan uzaklaşarak kendi mağarasına çekilmekte ve olgunlaşmaya çalışmaktadır. Toplumun ejderiyle savaşarak kendi kendisini yıkıma sürüklemekte, böylelikle üzerinde durduğumuz kurban ve cellat rollerini her iki durumun da içine girerek oynamaktadır. Ancak yaratım meselesine geldiğimizde; Zerdüşt'ün geçmişini yadsımadığını; aksine olgunlaşabilmek için ona mecbur olduğunu ve üretimini/doğurganlığını ancak bu geçmiş formları da göz önünde bulundurarak oluşturabileceğinin farkında olduğunu buluruz. Buradan hareketle söz konusu olan yaratım hiçlik üzerinden değil; bir birikim, olgunlaşma, itaat/boyun eğme- yönetilme durumunu deneyimleme, kendine dönme, toplumsal yasalılığı çiğneme, ihlalle birlikte reddedilme-hatta alay edilerek hor görülme, olgunlaşma, yeniden yorumlama ve yaratma süreçlerini izleyerek oluşturulmaktadır. Nietzsche'nin istenci bir hiçlik istenci değildir. Dengeli bir agōn (ἀγών)'dur. Acampora'nın söylemine göre,

> "Apolloncu ve Dionysosçu gayeyi sorguladığımızda, Apollonculuk güzel bir imge kurmaya çabalarken, Dionysosçuluğun onu yıkmaya ya da yok etmeye çabaladığını görürüz. Ancak, bu güçlerin mücadele dahilinde ya da aracılığıyla ayrıştığını, aslında her bir gücün birbiri üzerinde hakimiyet kurarken mütevazılıkla yer değiştirdiğini ancak bunun tam anlamıyla trajedi durumunda görünür olduğunu aklımızda tutmaya devam etmemiz gerekirse, o zaman onların eşzamanlı çarpışmasının işleyişi düzenlediğini anlamamız gerekir. Bu trajedinin özünde agōn açısından yeni bir anlayış ortaya çıkarır. Özellikle, bu bakış açısı bizi her bir agōnistin payına düşenin ne olduğunu düşünmeye, her birinin amaçladığı ödülün ne olduğunu düşünmeye iter."[180]

Görüldüğü üzere burada hedeflenen birbiri üzerinde bir üstünlük kurma çabasındansa, temelde bir denge ve uyum halini oluşturmadır. Apollon ve Dionysos

[179] Nietzsche, *Writings from Late Notebooks*, trans. Kate Sturge, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, p. 81.
[180] Christa Davis Acampora, *Contesting Nietzsche*, The University of Chicago Press, Chicago, 2013, p. 57.

karşıtlığı, iki farklı imgenin birbiriyle çatışması – birbiriyle etkileşim halinde olması ancak birbirini yok etmemesidir. Birbirlerine verdikleri hasar giderilmekte, yeniden yapılanma sağlanmaktadır. Bu tam da Nietzsche'nin üstünde durduğu yaratıcı değişim ve gelişim durumunu, kültür ve toplumdaki yenilenmeyi ifade etmektedir. Yine de, üzerinde durduğumuz gibi burada barındırılan yıkım öğesi mutlak biçimde sağlanmalıdır. Bu bir vazgeçişi ve kurban etme durumunu içermektedir.

Kurban etme hali ritüelle birlikte ortaya çıkan bir durumdur. Bu ritüel düzeni esrik bir hali ortaya koyarak, özellikle yeni bir zaman ve mekan anlayışı içinde, hem bilinçli hem de bilinçsiz, bu bakımdan çatışkılı bir hali doğurur. Bu Dionysos ve Apollon'un, bilinç ve bilinçsizliğin, rüya ve gerçekliğin birbiri ile olan savaşını, agōn (ἀγών)'u simgeler. Ancak burada asli olarak anlaşılması gereken yeni bir yaratıcı sürece gebe olan bu esrik anın, bir yandan vahşi ve korkutucu, diğer yandan dengeli ve kurucu olduğudur. Aynı zamanda bu, Dionysosçu sanatçının kurduğu bir yaratım oyunudur, bu bakımdan şiddetini korumaktadır. Nietzsche'nin ifadesiyle,

> "Şimdi, eğer kendinden geçme doğanın insanla olan oyunuysa, o halde Dionysosçu sanatçının yaratımı da kendinden geçme haliyle oynamasıdır. Kişi bunu kendisi için deneyimlemezse, bu durum yalnızca benzeşimle kavranmış olur: bu rüya görmekle ve rüyanın rüya olduğunu hemen kavramakla benzerdir. Tam da bu nedenle, Dionysos'un hizmetkarı kendinden geçmiş olmalı ve aynı zamanda onu hazırda beklemeli, gözlemlemelidir. Bu kendinden geçme ve berraklık arasındaki bir sıralama değil, onların birbirine karışmasıdır, bu Dionysosçu sanatçılığın kendisini göstermesidir." [181]

Bu noktada istenç tam anlamıyla kendisini ortaya çıkarmakta, bütün görünümleri ve onların ötesindekileri kurmaktadır. Bu henüz belirlenmemiş olanın, kaotik olanın üzerinde sürdürülen bir egemenliği yansıtmaktadır, böylelikle her yaratıcı anla bu kaostan yepyeni bir dünya yaratılabilmektedir. Ancak, aynı zamanda eski olan da bununla birlikte yaratılmaktadır. Bu noktada yıkım ve yapılandırma, geçmiş ve gelecek eşzamanlılığı sağlanmaktadır. Ve ortaya konan istenç, Dionysosçu sanatçının eseri, Apollonculukla olan harmonisi içinde artık bir sanat yapıtı halini almaktadır. Bu sanat yapıtı bir yandan ideal olanı, bir yandan acıyı her an yeniden üreten bir oluşumu sergilemektedir. Nietzsche Greklerden aldığı bu düşünceyi kendi felsefesinde de devam ettirmektedir. Nietzsche'ye göre, "*Greklerde, İstenç kendisini*

[181] Nietzsche, *The Dionysian Vision of the World*, trans. Ira J. Allen, Univocal Publishing, Minneapolis, 2013, p. 32.

sanat yapıtına dönüştürülmüş olarak bulur: kendisini yüceltmek için, kendi yaratımını yüceltilmiş olan değeriyle hissetmesi gerekecek, kendisini daha yüksek bir yere taşıması – ideallik alanına yükselterek yeniden-tasavvur edilmesi gerekecektir… Helenistik İstenç sanatsal olanla karşılıklı bir ilişki içinde olan yetenekle, acı çekme yeteneğiyle ve acı çekmenin bilgeliğiyle savaş halindedir. "[182] Bu bir ölçüden çok apaçık bir ölçüsüzlüğü körüklemektedir. Korkunç, tehlikeli ve dehşet vericidir; yine de yaratıcı ve yapılandırıcıdır. Nietzsche'nin Dionysosçu sanatçısı Zerdüşt'tür. Şöyle seslenir ona: "*Kurduğun mağara, Bir evden daha büyük, Hazırladığın içkileri, Asla içemez dünya… Sen kasvetli bir yükselti, Sen bütünüyle dipsiz yanılsamalar, Sen bütün sarhoşlar…*"[183] Esrime, yanılsama ve kaosun sanatçısı olan Zerdüşt, şiddetin ve vahşetin ruhunu taşıyan sanatçı, yaratıcılığı elinde tutan yalnız ve sessiz gezgin: bu noktada kendini kurban eder, hem celladı hem de kurbanı kendisi olan bir istençtir. Yani o, geçmişi ve geleceği birbiri içinde dönüp duran, çelişki ve savaşın harmonisidir. "*Bu şarkı sona erdi – özlemin tatlı feryadı söylerken öldü… Şimdi amansız bir zaferi kutluyoruz, Şölenlerin şöleni… Şimdi dünya gülüyor, dehşet perdesi yırtılıyor, Aydınlığın ve karanlığın düğün günü geldi…* "[184]

Bu düğün günü Nietzsche'nin her zaman özenle yinelediği trajik insanın doğum günüdür. Bir birliğin ve kabulün günüdür, hem yıkımın hem de yapılandırmanın günüdür. Toplumun ortaya koyduğu bütün belirlenimler ve bu anlamdaki bireycilik ortadan kalkmakta, aynı birey kendi kafasını uçurmakta ve artık yeni bir yapılanmayı, esrik bir tavırla eş zamanlı gerçekleşen realiteye dair bir farkındalıkla kurmakta; artık bu belirlenimleri yepyeni bir seyre sürüklemektedir. Nietzsche'ye bakarsak,

> "Bu, imgelerde neredeyse bir seferde ve art arda uyandırılan Dionysosçu bahar festivallerinin sefahatlerinin tüm esrik tarzları ve kavrayışlarını fark ederiz: bireyselliğin yıkımı, bozulmuş birlik üzerine duyulan korku, dünyanın yeni bir üretimine dair umut, kısacası, sevinç ve dehşetin düğümlenerek birbirine bağlandığı mutlu bir ürperti duygusu. Bu esrik durumlar gizemli olanın düzeni içinde kendilerini kozaladıklarında Apolloncu dünyanın muazzam tehdidi ortadan kalkar ve şimdi devletin tanrısı ve Dionysos, devleti parçalama korkusu olmadan, kendi ortak sanat,

[182] A.g.e. p. 39.
[183] Nietzsche, *The Peacock and the Buffalo*, trans. James Luchte, Continuum, London, 2009, p. 125.
[184] A.g.e. p. 121.

trajedi eserlerini yaratmak ve trajik insandaki ikili karakteri onurlandırmak için kendi görünür ittifakını oluşturur."[185]

Esrik birey bir geçiş alanı, bir verici gibidir. Bir bireyden diğer tüm bireylere tek tek yayılan esrime hali nihayet tüm bireyleri içine alan, karışıp kaybolan bir şey halini almaktadır. Böylelikle trajik insan kendisini açığa çıkarmaktadır. Trajik insan Dionysos'un hem zaferi hem de yenilgisidir, kendi acısını içinde taşımaktadır. Onun temsilcisi ve maskesidir, bununla birlikte bu; diğer yüzü Apollon'a da dönük olan bir maskedir, ondan kopuk değildir. Bu bakımdan realiteden çok bir temsildir. "*Acımız tasvir edilen bir acıdır: temsilimiz her zaman bir temsilde durur. Yaşamımız temsil edilmiş bir yaşamdır. Bir adım bile ilerlemeyiz. Bu nedenle dehanın işi de temsildir. Dehanın bu düşünceleri görünümün yansımalarıdır… imgelerin imgesi olarak onlar oluşun en saf ertelemeleridir. Gerçekten var-olmayan – sanat yapıtıdır.*"[186] Ancak gerçekten var olmamaları var olmayacakları anlamına da gelmemektedir. Bu anlamda Dionysosçu etki her an olanak halinde olan, imkan dahilinde olanı simgeler; bu nedenle acı ve dehşeti sürekli halde üzerinde barındırmaktadır; çünkü tam olarak bir yaratım sancısının acısını korumaktadır.

Nietzsche'de, "*Temsil yalnızca bir görünüm olarak bilinç kazanır; kendisinin yalnızca tam anlamıyla yalnızca bir görünüm olması gerektiğini hisseder; acısı yalnızca temsili aracılığıyla ortaya çıkar ve böylelikle bozulmuş olur. İstenç ve onun ilk kökeni, acı, doğrudan değil, nesneleştirme aracılığıyla kavranır*."[187] Bu bakımdan Apolloncu düzlem olan görünümden ayrık olarak kavranması mümkün değildir. Böylece üzerinde önemle durduğumuz birbirine galip gelmeyen ancak birbirleriyle yer değiştiren realite ve esrimeyi yeniden gözler önüne serilmektedir. "*Temsil acının acıyı kıran esrimesidir. Bu anlamda en kötü acı bile… kırılmış, temsil edilmiş acıdır. Yanılsamalar aynı esrimeler gibi acıyı kırmak içindir*."[188]

Nietzsche'ye kulak verirsek, "*Yaşam için, vahşi güçler ve uyandırılması gereken enerjilerin kendilerinin şiddetli karakterini korumasını dilememiz gerekir. Var olma değerine dair yargı kaostaki en güçlü gerilimin en yüksek sonucudur. En*

[185] Nietzsche, *Writings from Early Notebooks*, trans. Ladislus Löb, Cambridge University Press, New York, 2009, p. 40.
[186] A.g.e. p. 53.
[187] A.g.e. p. 58.
[188] A.g.e. p. 60.

sıcak kalp, her ne kadar bu karakterde kendi kökeninin bulunmasına rağmen, bu şiddetli, vahşi karakterin yok edilmiş olmasını ister! Kendi kaynağının yok edilmesini ister! Bu nedenle akıllı değildir."[189] Yaşam acıyla yoğrulmadığı sürece, yaşam olarak adlandırılmaması gereken bir olgudur. Yalnızca gürültü ve yaşam rutini içinde kaybolup gitmenin sembolü haline gelir böyle bir yaşam; oysa birey kendi üzerinden kurban etmeyi/edilmeyi, acıyı, esrimeyi; aynı zamanda mutluluğu ve coşkuyu deneyimlemelidir. Oysa toplumun merkezinde yer alan mesele olan mutluluk kendini yüceltmenin ve tek egemen olmanın isteğiyle yanıp tutuşmaktadır. Bu uğurda, söz konusu her kurban toplumun daha da ilerlemesi, gücünü daha da arttırması üzerine olmalıdır. Ancak mevcut Dionysosçu sanatçının amacı- ki bu sanatçı yaşama sanatını ortaya koyan kesik başlı, esrik, yaratıcı ve buradan hareketle temsilleri tasdik eden bir unsurdan başka bir şey değildir; toplumca kusurlu olanı güdülemektedir. O kusurludur, o bir kaçıktır, bir yaratık ve bir katildir… Toplumca yok edilmesi gereken bir unsurdur, bir sapkındır. Onun yaratıcılığı mevcut gidişi sekteye uğratan bir dönüşümsellik içerir, bu da yıkımı önkoşul olarak ortaya koyar. Her ne kadar devamında yeniden-yaratılan bir temsil olgusu olsa da, bu eskiye hasar verilmesi olayını ortadan kaldırmamaktadır. Düşünsel ve dönüşümsel çatışkı, rutine verilen aralık, ara, çalışmanın sekteye uğraması, festival, ayin gibi molalarla eşgüdümlü olması nedeniyle; çalışmayla alevlenmiş olan gündelik düzenin köklerini sarsmakta; bu açıdan reddedilmek istenmektedir. Toplumca arzulanmamaktadır. Nietzscheci deyimle, "*Her ne kadar kaçıklar ve yaratıklar insanlığın geri kalanı karşısında aynı haklara sahip olsa da onlar sakat ve kusurlu olanların üremelerini durdurmak için onları yok edebilir… katil olmak bir kusurdur… Zulümle gerçeğe zarar verse de, bu (kendisini inançta açığa çıkaran) istencin yararınadır*."[190] Burada söz konusu edilen toplumsal ret, savaş temellerini oluşumunda bir önkoşul olarak varsayan toplumun itaat ve egemenlik durumlarını esas almasından kaynaklanmaktadır. Bilindiği üzere, *"'İtaat' ve 'egemenlik' savaş sanatının*

[189] A.g.e. p. 207.
[190] A.g.e. p. 227.

formlarıdır."[191] Ancak bu Nietzsche'nin üzerinde durduğu agōn (ἀγών)'un aksine bir dönüşümden çok, zulmü öngörmektedir.

> "Zulüm kendilerine karşı sürekli bir acımasızlık uygulamış olanların gergin, gururlu ruhlarını rahatlatabilir; onlar için bu nihayet diğerlerine zarar verecekleri, diğerlerini acı çekerken görebilecekleri bir festival haline gelir – bütün savaşçı ırklar zalimdirler. Zulüm, karşıt biçimde, bir şekilde zulmedilmiş ve zayıf-istençli varlıkların, kölelerin, harem kadınlarının, biraz buruk bir gücün dünyası haline de gelebilir – burada olan kötü ruhların zalimliğidir, alçak ve adi ruhların zalimliğidir."[192]

Oysa, Nietzsche'nin amaçladığı Dionysyak sanat acı ve yıkımı kutsarken, bir yandan da zulmü saf dışı bırakmaktadır. Şiddet ve acı kaçınılmazdır; ancak bu zulüm formunda aşağılayıcı ve üstünleştirici bir oluşum halinde değil; yapılandırıcı, kurucu ve yeniden yaratıcı bir şiddet halindedir. Özellikle bireyin kendi üzerinden ortaya koyduğu bir durumdur. Luyster'in yorumları ışığında; "*Dionysosçu insan"ın zapt etme -ve nihayet yok etme- çabasında olduğu kendi tutkuları değil ancak insanların: onda düşkün gördükleri, "tuhaf ve zayıf" gördükleridir.* "[193]

Ancak asıl sorun, toplumun bu kişilerde gördükleri sorunlardan çok, bu kişilerin toplumun kendilerine sunduklarıyla ilgili yaşadıkları tatminsizliklerdir. Weinecke'ye için,

> "Akıl, hakikat ve ahlak olmaları gerektiğini gösterdikleri şey değillerse ve delilik her zaman akıl, hakikat ve ahlakla gerçekleşen etik olmayan bir ilişkiyse: o zaman burada ya delilikten başka hiçbir şey yoktur, ya da deliliğe benzeyen hiçbir şey yoktur. Delilik ve akıl arasındaki ilişki *Putların Alacakaranlığı*'nda Nietzsche'nin formüle etmiş olduğu gibi hakiki ve görünür dünya arasındaki ilişkiye paraleldir: "Hakiki dünyayı ortadan kaldırdığımızda: geriye hangi dünya kalır? Muhtemelen görünür olan?... Ama hayır! hakiki dünyayla bir arada, görünür olanı da aynı şekilde ortadan kaldırmak gerekir!" [194]

Bu nedenle daha önce de sözünü ettiğimiz kurban etme durumu bir anda bütün bağları koparma ve kökensizleşmeyle birlikte gelmektedir. Bu kişilerin boyun

---

[191] Nietzsche, *Writings from Late Notebooks*, trans. Kate Sturge, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, p. 25.
[192] A.g.e. p. 69.
[193] Robert Luyster, Nietzsche/Dionysus: Ecstasy, Heroism, and the Monstrous, *Journal of Nietzsche Studies*, Issue 21, Spring 2001, p. 23.
[194] Nietzsche, *Twilight of the Idols and The Anti-Christ*, trans. R. J. Hollingdale, Penguin Books, London, 1990, How the 'Real World' at last Became a Myth, History of an Error, 6 & Silke-Maria Weinecke, Madness in the Moral Marketplace, or Thinking is searching for the death of God, *Journal of Nietzsche Studies*, Issue 15, 2005, p. 47.

eğmeye karşı çıkışları, kendi yalnızlıklarına çekilmeleri ve özgürlük anlayışlarındaki fark onları tekinsiz kılmaktadır. Bu gönüllü bir yalnızlık, gönüllü bir acı çekme, gönüllü bir delilik halidir. Weinecke'ye göre,

> "Gönüllü olarak deliren insanı resmeden Nietzsche deliliğin özgür düşünürler için tek teselli olduğunu ifade etmektedir ve buna sahip olmayanlar kendileri için buna yönelmelidirler. 'Ah, deliliği verin, ilahi olanlar! Delilik, böylelikle kendime inanabilirim!... Şüphe beni kemiriyor, yasayı yok saydım, bir cesedin yaşayan insanları korkutması gibi yasa da beni korkutuyordu: ben yasadan daha fazlası değilsem, o halde insanların en zavallısıyım. İçimde olan bu yeni ruh, eğer sizden gelmiyorsa kimden geliyor? Bana sizin olduğumu kanıtlayın; delilik bana tek başına bunu kanıtlıyor.'
>
> Özgür düşünür her zaman suçludur, zira "insana sunulan her şey ahlakla ilişki içindedir," ve deliliğin yoğun bağımlılığı düşüncenin özgürlüğü için tek olanaklı çaredir. Delilik bir hastalık değil devadır." [195]

Bu devayı bir kez edinebilmiş olan bu deli, bu özgür düşünür tam da Dionysosçu sanatçıya işaret etmektedir. O, toplumun dışında olduğu kadar içinde, Dionysosçu olduğu kadar Apolloncudur. O bir dengenin sanatçısıdır, yaşamı tasdikleyen insandır. Yaşamı, yaşam olduğu için, her yönüyle, onu tamamlayan ve belirleyen her bakımdan kabul eden biridir. Aylaklığa katlanamayan çalışma düşkünü toplumların karşısında, kendisini molalarla ve festivallerle ortaya koyan, kendi yalnızlığından ve düşüncelerinden sakınmayan; aksine onlara kulak veren bir delidir. Bu delilik ve tekinsizlik yaşamı tasdiklemenin temelidir. Bir kez daha yinelemek adına, Dionysosçu sanatçı, bir denge ustasıdır, özgür bir düşünür, bir vahşi, bir agōnist – savaşçı ve yaratıcılığını güdüleyen bir bireydir; hem kurban hem de bir cellattır.

2. 4. Heidegger: Toplumdaki Tekinsiz, Dasein

Ele aldığımız konunun izleyeceği patikanın en önemli adımlarından biri Hegel'in köle-efendi diyalektiği[196]nin, özellikle Kojève okuması[197] üzerinden incelenmesine dayanmaktadır. Ancak bu kısma geçmeden önce ileride önemli bir

[195] Silke-Maria Weinecke, Madness in the Moral Marketplace, or Thinking is searching for the death of God, *Journal of Nietzsche Studies*, Issue 15, 2005, p. 36.
[196] Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, B. Özbilinç, IV. A. Özbilincin Bağımsızlığı ve Bağımlılığı; efendilik ve kölelik, çev. Aziz Yardımlı, İdea, İstanbul, 1986.
[197] Alexandre Kojève, *Reading of Hegel Lectures On the Phenomenology of Spirit*, trans. James H. Nichols, JR., edit. by Allan Bloom, Cornell University Press, 1969.

kavram olarak karşımıza çıkacak olan Heidegger'in *Dasein*[198] düşüncesini ele almamız gereklidir.

Dasein insanın doğuştan sahip olduğu bir nitelik değildir. Heidegger'e göre insan doğduğu anda dünyaya fırlatılmaktadır.[199] O, fırlatıldığı dünya içinde, yaşamını sürdürdüğü topluma göre şekillenmekte ve onun oluşturduğu yasal düzlemde bulunmaktadır. Sürüp giden, kabul ve itaati gözeten bu yaklaşım her an bu biçimde, varlığını sürdürmeye devam edebilecek nitelikte değildir. Bu konumdaki insan Heidegger tarafından *das Man*[200], ya da sıradan/gündelik insan olarak tanımlanır. Gündelik insan en basit anlamıyla, sahip olduğumuz bakış açısından kendisini yaşamın akışına kaptıran, gündelik rutinlerden rahatsız olmayan aynı zamanda toplumsal kabulleri de kendisi için normalleştiren, sorgulamayan kişidir.

Bu noktada gündelik yaşam rutininde bir anda oluşan bir tekinsizlik, zamansal bir kırılma; genel akışta bir aksaklık yarattığından ve varlığı tehdit ettiğinden korkuyu getirmektedir.[201] Heidegger için söz konusu bu korku olmaksızın *Dasein*'ın kendi-bilincine erişmesi mümkün değildir. Ancak bu korku salt bir endişe hali olmaktan (*Angst*)[202] kökensel ölüm fikrine evrilmekte; böylelikle kaygı hali

---

[198] '.s Da' kavramı,… '.s In, sein' 'içerde- olma' / 'içe- meskun durum' anlamında açıklıktır. Burada sadece 'ek-sistieren' değil, aynı zamanda 'in-sistieren' kavramı da geçerlidir. Oaradalık, Hakikatin içinde meskun olma demektir; Orasıdır; O yerdir; orada bulunmayı ifade eder; Ara'da açılmıştır; Hiçlik değildir, olanaklı bir Hiç- olmadır; Hiçliğin Olanağıdır; Varlıkla tamamlanır; Varlığın Orası, Oaradası, olarak Hakikat'te sükun eder, zira Görünmenin yeridir; doğum ile ölüm arasındaki Ara'dır." Martin Heidegger, *Metafiziğe Giriş*, çev. Mesut Keskin, Avesta, İstanbul, 2015, s. 247-8.

[199] Heidegger Dasein'ı açıklarken şu söylemleri kullanmaktadır. "Nereden nereye sorusu bakımından gizlenmiş, ama kendi bakımından alabildiğine açık biçimde açımlanmış olan Dasein'ın söz konusu varlık karakterine, yani "öylelik" haline, Dasein'ın kendi şuradalığına fırlatılmışlığı diyoruz. Böylece Dasein, dünya-içinde-varolma olarak şurada var olmaktadır." Martin Heidegger, *Metafiziğe Giriş*, çev. Mesut Keskin, Avesta, İstanbul, 2015, s. 147.

[200] Heidegger das Man'ı hergünkü kendi-olma olarak ele almaktadır. "Herkes başkasıdır ve kimse kendi değil. Hergünkü Dasein kim diye sorulduğunda cevap herkes'tir. Herkes Dasein'ın beraber-olmaklık içinde zaten kendini teslim ettiği hiç kimse'dir." Martin Heidegger, *Metafiziğe Giriş*, çev. Mesut Keskin, Avesta, İstanbul, 2015, s. 135.

[201] "Neden korkulduğu tehditkarlık karakterine sahiptir… Karşılaşılanın ilintililik türü fenalık olup… fenalık, belirli bir taalluk etme dairesini hedef almakta olup… belirli bir havaliden gelmektedir… Havalinin kendisi ile bu havaliden çıkagelene "tekinsiz" denir… söz konusu "olabilir de, olamaz da" hali iyice belirir." Martin Heidegger, *Metafiziğe Giriş*, çev. Mesut Keskin, Avesta, İstanbul, 2015, s. 148.

[202] Angst'ın "havfın nedeni bizatihi dünya- içinde- varolmanın kendisidir. Havf duyma, dünyayı dünya olarak asli biçimde ve doğrudan açımlar… Havf içindeyken tekinsizlik içinde oluruz. Öncelikle burada, Dasein'ın havf içindeyken ne içinde olduğunun kendine has belirsizliği dile gelmiş olur: hiç ve hiçbir yer. Ama tekinsizlik aynı zamanda içinde - kimse - bulunmayan da demektir." (Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2008, s. 198-9). Aynı

(*Sorge)*[203] ortaya çıkmaktadır. Bu kendi yokluğunun, hiçliğinin bilincine varmayı getirmektedir ki, kişi ancak bu şekilde otantikliğe[204] erişerek *Dasein* olmaktadır. *Dasein* tam anlamıyla burada ve şimdi olana, apaçık olana işaret etmektedir. Bu konumunun farkındadır ve kendi istemini ortaya koyabilme gücüne sahiptir.

Dasein kendi ölümünü düşünmektedir ve bu onun varlığının bütününü kapsamaktadır. Ancak bu gerçek anlamda ölmekle özdeş kılınmamalıdır, ölüm deneyimini tam olarak yaşamak ölümü ve sonu gerektirmektedir. Bu anlamda gerçek olarak yaşandığında artık bir deneyimin mümkün olmayacağı bir hal ortaya çıkacağından, buradaki ölüm deneyimi kurgusal olarak ortaya çıkan bir durum olarak görülmelidir. Bu daha ileride, Bataille'da da aynı imkansızlık formunda, yani ölümün gerçekten yaşanmasının imkansızlığı; yaşandığı anda artık yaşam diye bir şeyin ortadan kalkacağı, bu bakımdan imkansız bir temasın kurgulandığı düşüncesinde karşımıza çıkacaktır.[205] John Mills, *Dasein* yorumunda bu duruma işaret etmektedir:

---

zamanda bkz: "Kaygının nedeni dünya bizatihi dünya-içinde-varolmanın kendisidir. Kaygılanma dünyayı dünya olarak asli biçimde doğrudan açımlar… Kaygı içindeyken "tekinsizlik" yaşarız. Bunda öncelikle Dasein'ın kaygı içindeyken ne içinde olduğunun kendine özgü belirsizliği dile gelmiş olur: hiç ve hiçbir yer. Ama aynı zamanda tekinsizlik evinde-yurdunda-bulunmama da demektir." (Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, Alfa, İstanbul, 2018, s. 288-9.) Burada Havf-Kaygı olarak ele alınan durum Angst'a karşılık gelmektedir. "wovor die Angst sich ängstet, ist das In-der-Welt-sein selbst. Das Sichängsten erschließt ursprünglich und direkt die Welt als Welt." (Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag Tübingen, Germany, 1967, p. 187.) Kaan Ökten Angst'ı "havf" olarak çevirmeyi tercih etmiştir. Havf, Arapça'da korku demektir. Yenilenmiş baskıda ise Havf olarak ele alınan kavram "kaygı" olarak kullanılmaya başlanmıştır.

[203] Dasein "bir Varlık tarzını, ona katlanarak içinde durduğu Varlığın açıklığı için açıkta duran Varolanın Varlığını ifade eder. Tecrübesi edinilen bu katlanmaya "kaygı" denir… O zaman Varlığın içinde açıklıkta durma… içinde durmaya katlanma (kaygı) ve en uç olana dayanma (ölüme varolma) birlikte ve Var oluşun tam özü olarak" (Martin Heidegger, *Metafizik Nedir?*, çev. Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2009, s. 16.) ele alınmalıdır.

[204] Aho'nun belirttiği üzere,"Otantikliğin birinin kendi sonluluğunun (ya da "ölüme - doğru – olmasının") apaçık ve kesin bir farkındalığını içerdiği doğrudur, ancak aynı zamanda ortak bir geleneğin içine düştüğümüzün farkındalığını da içermektedir, bu gelenek iyi yaşamın ne olduğunu anlamamıza yardımcı olabilecek arketipal figürlerin, mitlerin ve hikâyelerin zengin bağlamlarını da beraberinde üretmektedir." Kevin Aho, Chapter 5: Guignon on Self- Surrender and Homelessness in Dostoevsky and Heidegger – *Author's Proof,* Springer Science Business Dordrecht, Florida, 2015, p. 10.)

[205] Heidegger için, "Ölüm… varolduğu müddetçe Dasein'a, daha hep olabileceği şu veya bu henüz-olmamışlık aittir – buna daimi noksanlık diyoruz… Hep henüz-hitama kavuşmamış olanın hitama-kavuşması (noksanlığın varlıksal olarak ortadan kalkması), artık-Dasein olmamak karakterine sahiptir… Hitama-kavuşma, şu ya da bu Dasein'ın hiçbir şekilde vekalet ettiremediği bir varlık haline dalalet eder… Ölümle sona eren söz konusu daimi "bütün-olmayışı", Dasein'dan söküp atmak imkansızdır." Martin Heidegger, *Metafiziğe Giriş*, çev. Mesut Keskin, Avesta, İstanbul, 2015, s. 257. Dasein'ın ölmeden bütünlüğe erişmesi, yaşarken ölümü bulması bu bağlamda imkansızdır.

> "Dasein öldüğünde, artık bir dünyaya sahip olmaz, artık onun nesneleriyle ya da kendisi gibilerle çevrelenmiş değildir, ve artık kendisi olmak için hiçbir olasılığa sahip değildir. Artık bir dünyaya sahip olmamak kesinlikle onun bir ölü olarak artık Dasein olmadığı anlamına gelir, ancak ölü varolmamakta değildir… Cesetle halen bizimle birlikte olan bir şey gibi ilişki kurarız. Ölüyle olan ilişkimiz, bizim gibi olan diğerleriyle ilişkimiz kadar merak uyandırıcı olarak kalmaktadır." [206]

Ölüm *Dasein*'ın kendindeki bir olanağın imkansızlığıdır.[207] *Dasein* her zaman bir olanağı temsil etmektedir. Kendisi bir olanak olarak her zaman ileriye uzanmakta, ona erişmeye çalışmakta, kendisini her an yeniden gerçekleştirme amacını gütmektedir. Bir yandan yeni olanaklara sahip olmak amacıyla ileriye uzanırken, diğer yandan ileri gittiği her adımın da onun ölüme-doğruluğunu daha çok vurguladığının farkındadır. Bu anlamda *Dasein* hem varolmaktadır hem de oluşa-gelen bir varlık olarak mevcut bulunmaktadır.

Kaygı *Dasein*'ın kendi ölümünün sahnelemesini sunmaktadır. *Dasein* kaygı içinde kendi dünyasını, kendi yoksunluğu üzerinden anlamakta ve bilgisine eriştiği bu yaşam alanı ona daimi olarak anımsatıcı bir süreç olarak geri dönmektedir. *Dasein* dünya ve Ölüm karşısında unutkan bir tavır sergilemekten uzaktır. *Dasein* hâlihazırda dünyanın içindedir ve bunun bilincindedir; ancak aynı zamanda ölüme teslim edilmiştir. Aynı Hegel'in kölesinin kendi varlığının tehdidi karşısında takındığı korku gibi, *Dasein* da korkuyla kendi Ölümü düşüncesine sürüklenmektedir. Her an ölüm tehlikesi altında olduğunu apaçık biçimde bilmektedir. Bu deneyim ona aittir. Bu aitliğin daha açık kılınması için, John Mills'in şu söylemi faydalı olacaktır:

> "bir insan bir diğeri için ölmeye gönüllü olsa bile, bu Dasein'ın ölmesini engellemez; yalnızca onu geciktirir. Ölüm durumunda başka birinin temsilinin imkansız olmasının sonucu olarak Heidegger ölümün her durumda esas olarak benin sahip olduğu bir durum olduğunu da ifade eder. Heidegger'in ölüm incelemesinin kalıntıları esas olarak benin sahip olduğu ölüm benim kendi kendimin olanağı olmasından açığa çıkan

[206] Jon Mills, *The Unconscious Abyss*, edit. William Desmond, State University of New York Press, Albany, 2002, p. 25.

[207] "Yaşamın Varlığı aynı zamanda ölümdür. Yaşama gelip giren her bir şey, çoktan ölmeyle de, kendi ölümüne doğru gitmekle başlar ve ölüm, aynı zamanda yaşamdır." M. Heidegger, Metafiziğe Giriş, çev. Mesut Keskin, Avesta, İstanbul, 2014, s. 152. "Ölüm karşısında insan, ilkin ölüme yaklaşıp öldüğünde değil, aksine sükûnla daimi ve öze tutuklu biçimde çıkar yolsuz ve çaresizdir. İnsan [var]olduğu sürece, ölümün çıkar yolsuz çaresizliğinde sükûn eder. Böylece Oaradalık, vuku bulan gayrı-aşinalığın kendisidir." M. Heidegger, *Metafiziğe Giriş*, çev. Mesut Keskin, Avesta, İstanbul, 2014, s. 179.

hareketini yapılandırır. Bu nedenle, hem başkaları ile bir arada olmak hem de ölmek benim olanaklarımdır." [208]

Bu anlamda yalnızca *Dasein* kendi ölümünü tecrübe edebilecek bir yapılanma teşkil etmektedir. Bataille düşüncesinde ölümü tecrübe etmek, Hegel'de dünyayı dönüştürerek kendi bilincine-erişen kölenin ölüm karşısındaki tutumundan farklıdır. Heidegger'in olanaklarını ölüme-doğruluğu ve bu noktada sahip olduğu korku ve endişeden fark eden *Dasein*'ından daha değişik bir formda; Bataille'ın Asefalik bireyi hem bir kurban olmakta hem de kendisinin cellatlığını yapmaktadır. İki karşıt durumu bir arada barındırmaktadır. Her ne kadar Heidegger ve Hegel'de olan korkudan çok, tiksindirici ve çekici güçlere doğru bir çekilmeye vurgu yapsa da, bütünlenmenin imkansızlığı anlamında düşüncesi *Dasein* formuna daha yakın durmaktadır.

Hegel, Heidegger'in kendi varlığının bilincine varabilmek için toplumdan uzaklaşması gereken bir *Dasein* düşüncesine sahip değildir. Onun kölesi toplumdan ya da doğadan uzaklaşmış, kendiyle kalmış değildir, aksine doğayı dönüştürmektedir. Bir tarafta *Dasein*'ın otantikliğini sona erdiren, bir rutine bağlı kalarak yaşanmasını gözeten bir *Das Man* toplumsal yaşamı söz konusuyken, diğer yanda toplumsal yaşamdan ayrı düşünülemeyen bir kölelik-efendilik durumu; bunun yanında çalışma, üretim ve yaratıcılık düzlemi söz konusudur.

Heideger'in *Dasein*'ını, Hegel'in kölesi üzerinden ele almamız yine de mümkündür. Kölenin yaptığı üretim de onun kendi ürünü olarak ortaya çıkmakta, içeriden dışarıya bir yansıma görülmektedir. Bu içselliği[209], Heidegger'in *Dasein*'ının kendi içine dönerek kendilik-bilinci kazanması üzerinden incelendiğinde esas olarak keskin bir ayrım değil, bir benzerlik sunmaktadır. Stephan Hudson ortaya koyduğu incelemede kölenin durumunu şu şekilde yorumlamaktadır:

---

[208] Jon Mills, *The Unconscious Abyss*, edit. William Desmond, State University of New York Press, Albany, 2002, p. 66.

[209] "Bağımsız bilincin gerçekliği öyleyse köle bilinçtir. Bu hiç kuşkusuz ilkin kendisinin dışında görünür, özbilincin gerçekliği olarak değil. Ama nasıl Efendilik kendi özünün olmak istediğinin tersi olduğunu göstermişse, Kölelik de tamamlandığı zaman hiç kuşkusuz dolaysızca ne ise onun karşıtına dönüşecektir; kendi içine itilmiş bir bilinç olarak kendi içine çekilecek ve gerçek bağımsızlığa dönüşecektir." Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea, İstanbul, 1986, s. 130.

> "Efendi yalnızca geçici bir zevk elde etmekteyken, köle… kendisini dışsallaştırmakta… kalıcılık öğesine geçiş yapmakta… [ve] böylelikle kendi-içinde-olmak dahilinde kendi-için-olmanın otantik farkındalığını elde etmektedir. Artık yaşam bilinçten ayrı değildir; o "kendisini olumsuzlamayı değil kendi içinde kendisini keşfetmeyi içeren bir bilinç tarafından yönetilmektedir."[210]

Heidegger, Hegel'de olduğu gibi çatışmayı öteki üzerinden değerlendirmez; aksine bütün çatışma *Dasein*'ın kendi içinde şekillenmektedir, bu *Dasein*'ın kendi çatışmasıdır. "*Heidegger'in polemos'u Dasein'ın ötekilerle çatışma içinde üstlendiği bir şeydense Dasein'da ortaya çıkan bir şey olarak yorumlanmaya gereksinim duyar. Heidegger'in polemos ifadesi bu nedenle "istem dışı polemos"u ve birbirlerini yönetme ve yok etme arayışında olan istemler yerine "varlık uğruna çatışma"mayı ifade eder.*"[211] [212] Bu insanın kendi acısını açığa çıkarmaktadır. Aynı Nietzsche'de olduğu gibi yaşamı temellendiren şey Heidegger'de de acının kendisidir. *"Kısaca: acı yaşamdır. Acı yaşamı oluşturduğu sürece, yaşam acıya sebebiyet verir."*[213] *Dasein* asla tam olarak bir kökene sahip olmakta değildir. Kendisini kendine yabancı olarak bulmaktadır. Kendini-tahsis etme durumu *Dasein*'ın sonluluğunu ve tekinsiz halini ortadan kaldırmamaktadır. *Dasein* varlığın şiddetiyle istila edilmiştir ve ona da şiddetle karşılık vermektedirler. *"'Dasein nihai şiddet eylemini kendisine karşı gerçekleştirir' ve Dasein 'aslında varlık karşısında her şiddet eylemiyle*

---

[210] Stephan Hudson, Intersubjectivity of Mutual Recognition and the I-Thou: a Comparative Analysis of Hegel and Buber, Minerva – An Internat Journal of Philosophy 14, 140-155, 2010, p. 19-20.

[211] *Heidegger & Nietzsche,* edit. Babette Babich - Alfred Denker – Holger Zaborowski, Elementa, Band 82, 2012, p. 383.

[212] Polemos (Πόλεμος): Antik Yunan'da savaş, mücadele, çatışma anlamlarına gelen kelime. Heidegger polemos görüşünü Herakleitos düşüncesi üzerinden şekillendirmektedir. "Πόλεμος/polemos, tanrısal ve insansal olanın huzurunda işleyen bir ihtilaftır ve insani tarza göre bir savaş değildir. Herakleitos'un düşündüğü savaş, Karşıkarşıyalıkta, Özü-süreni her şeyden önce birbirinden ayırır, Özü-şimdi-buraya-süren konumu ve mertebeyi ilkin sağlar. Böyle bir ayrışmada, uçurumlar, dipsizlikler, genişlikler ve aralıklar açılır. İh-ti-lafta, dünya oluşur. (İhtilaf, ne ayırır, ne de birliği tahrip eder. Bu birliği oluşturur ve toplamadır (λόγος'tur). Πόλεμος ve λόγος, aynı şeydir." M. Heidegger*, Metafiziğe Giriş*, çev. Mesut Keskin, Avesta, İstanbul, 2014, s. 73. Burada görüldüğü gibi polemos, herhangi bir tarafın üstünlüğünü gözeten bir savaş ediminden çok, iki tarafın birbiriyle çatıştığı ancak birbirlerini ortadan kaldırmadıkları bir çatışma durumunu ortaya koymaktadır. Bu bakımdan metnin ilerleyen kısımlarında, Nietzsche bölümünde Apollon ve Dionysos'un çatışmasından bahsederken ortaya koyduğumuz iki eşitin dengelenmesi ve yer değiştirmesi anlamında çatışma kullanılacak; birincil anlam olan savaşın kullanımından söz konusu sebeplerle uzak durulacaktır.

[213] *Heidegger & Nietzsche,* edit. Babette Babich - Alfred Denker – Holger Zaborowski, Elementa, Band 82, 2012, p. 151.

parçalanmaktadır.' Dasein kendi varlığına karşı yapılan şiddetin ve kendi şiddetinin travmasının üstesinden gelemez."[214]

Dasein'ın dayandığı kendi şiddeti hiçlikten kökenselleşmektedir, tam da bu nedenle kendi yokluğunu *Dasein*'a yansıtarak kendi şiddetini kendine yönlendirmektedir. O, kendisine yönlendirilen sınırları aşmalıdır. Kendi varlığının açıklığına erişmelidir. Kendisini dünyada olmak, varolmak üzerinden yapılandıran ve sunan varolan kendi "*Da*"sı üzerinden hareket etmektedir. Açıktır ki, "*Dasein*" varlığın anlaşılması ve bunun temel anlamda dünyada-olmayı yapılandırmasıdır. O, "*Da*"sı olandır.

> "Dasein'daki "Da" ne "burada"ne de "orada" demektir, ne de mevcut olan (*anwesend*) ya da hala var olan bir şeyi ifade etmektedir: o yalnızca "örtük olmama" olgusunun tasarımıdır, bu "açıklık"tır. Ancak ne türde bir açıklık? 'Da' ifadesi açığa çıkmayı (*Erschlossenheit*) bekleme anlamına gelmektedir… "Dasein"ın "Da"sı açığa çıkmanın en saf ontolojik belirlenimine sahiptir, sürekli biçimde Dasein'a ait olduğu ifade edilmektedir… "Bu varolmanın (Da-sein) (beklenen) açığa çıkışı aracılığıyla, dünyanın Dasein'ıyla birlikte, kendisi için '(da)' olur."… Başka bir söylemle: yalnızca "Dasein"ın "Da"sının anlamını bütünleyen açığa çıkma aracılığıyla, Dasein olarak tasarlanan varolan "kendisi için Da" olur, kendisi için "açılmış" (*erschlossen*) olur ve aslında "dünyanın Da-sein'ıyla birlikte açık hale gelir", "dünyanın" "açık hale gelmesi"yle. Böylelikle, iki şey Da dahilinde açıklık olarak aydınlanır: kendi-için-açık-olmak ve dünyanın-açık-hale gelmesi." [215]

Bu açıklık öncelikli olarak kendinden geçmeyle alakalıdır, açıklık esrimeyle gelmektedir. *Das Man*'ın sıradan yaşamının kesintiye uğraması ve korkuya kapılması, böylelikle gündelik olandan uzaklaşması ve tekinsiz olanın kaygıyla açığa çıkması bu esrik süreci ortaya koymaktadır. *Dasein* kendi açıklığına erişmiş olandır. Öncelikli olarak bir varolan olan insan, kendi-varoluşu ve dünyada-ikamet etmesi yapısı dahilinde, bu etmenlerle birlikte *Dasein* olma sürecine girer; hem yaşadığı ve fırlatılmış olduğu dünya karşısında aydınlanır, hem de aydınlanmanın asıl kaynağına dönüşür. Fırlatılmışlığın farkındalığını kazanmak olgusal açıklığı kazanma, hem kendi varoluşunu hem de diğer varolanları eş biçimde kavrayabilme kabiliyetini getirmektedir. Bu açıklık varolanları ve kendi varolanlığını olduğu biçimiyle kavramayı getiren bir duruma işaret etmektedir. Böylelikle kendisini hiçliğe

[214] A.g.e., p. 387.
[215] Heidegger, *Translation, and the Task of Thinking Essays in Honor of Parvis Emad*, edit. by. Frank Schalow, Springer, 2011, pp. 214-5.

dayandırmayı başarabilmesi, özgürlüğünü kazanabilmesi, aynı zamanda da kendi yaşamını kendi tekelinde düzenleyebilme imkanına kavuşmasıdır. Heidegger için:

> "Da-sein'ın anlamı: hiçliğe dayanmaktadır… Kendisini hiçliğe dayandırır. Dasein her durumda her zaman bir bütün olarak varolanların ötesindedir. Bu varlıkların ötesindeki varlığın sınırları aştığını ifade ederiz… Dasein kendi özünün temelinde sınırları aşamazsa… kendisini hiçliğe dayandırmayı başaramazsa, o zaman ne şeylerle ilişkilendirilebilir ne de kendine doğru olabilir. Hiçliğin kökensel bildirimi olmadan, ne kendinin-varlığı [*Selbstsein*] ne de özgürlük olabilir."[216]

Dasein'ın özgürlüğü onun kendisini dünyaya doğru aşması, dünyaya doğru genişletmesidir. Bu genişleme onun burada ve şimdiliğini destekleyen ortaya çıkaran; zamansal ve mekânsal yaklaşımları esrik biçimde düzenlemeye eşlik eden bir oluşum teşkil etmektedir. Dermot Moran'ın Heidegger'in *Dasein*'ı üzerine ortaya koyduğu yorumlamada görüleceği gibi:

> "Dasein 'dünya'ya doğru sınırları aşar. Sınırları aşmak esas olarak dünyada-varlık olarak Dasein'ı karakterize eder. Bu dünyevilik kendisini nasıl bildirir? Sınırları aşmak dünyevi 'esrik' karakteri taşır: 'Dünyeviliğin esrik birliği – [gelecekte, geçmişte, şimdide] "kendinin-dışında" olanın birliği, kendi "burada"lığı olarak varolan bir varlık olabilme olasılığı için ortaya çıkan bir durumdur."[217]

Tüm bunların yanında *Dasein*'ın dünyaya doğru aştığı sınırlar beraberinde ötekilerle-bir arada yaşaması fikrini de getirmektedir. Çünkü otantikliğin kendisi meydana gelebilmek için *Dasein*'ın korku ve kaygıyla sıyrılabileceği ve sorgulayabileceği bir toplumu, tam da bu nedenle ötekilerin varlığını gerektirmektedir. Çünkü *Dasein* "*Oaradalığın temel belirlenimleriyse, aşkınlık, zamansallık, tarihsellik, birliktelik, halk ve aradır. Animal rationale belirlenimi karşısında, kaygı karakterini belirler ve Oaradalık bir gitmişlik, kaybolmuşluk, geçmişliktir [.s Weg-sein], aynı zamanda Oarada-olmamadır [.s Nicht-Dasein].*"[218] Olmak ve olmamak, varlık ve hiçlik arasındadır. Dışsal olduğu kadar içseldir. Zira, "*dünyaya dair bir şey bildiğimde, kendi iç dünyamı terk etmemem ve elde etmiş olduğum bilgi ganimetiyle "bilinç*

---

[216] Martin Heidegger, *'Was ist Metaphysik?*', GA 9, 115, Pathmarks, 1929, p. 91. Aktaran: Dermot Moran, What Does Heidegger Mean by the Transcendence of Dasein*?, International Journal of Philosophical Studies*, Vol. 22, No. 4, 491-514, Routledge, 2014, p. 508.
[217] Dermot Moran, What Does Heidegger Mean by the Transcendence of Dasein?, *International Journal of Philosophical Studies*, Vol. 22, No. 4, 491-514, Routledge, 2014, p. 509.
[218] M. Heidegger, *Metafiziğe Giriş*, çev. Mesut Keskin, Avesta, İstanbul, 2014, s. 247-8.

odama" geri dönmem gerekir."[219] Bu bilinç odası ilk olarak toplumdan oluşmakta ve kimlik bu toplumla şekillenmektedir. Douglas Giles, *Dasein* üzerine düşüncelerini ortaya koyarken konumuzda önemli bir yer tutacak olan kimlik meselesinden bahsetmektedir:

> "İlk olarak, bireyin kimliği topluluktan ve daha geniş bir toplumdan öğrenilmektedir. Kişinin kimliği pek çok yönden birey için yalnızca başka insanların değerlendirmesidir. Bireyler kendi bireysel ilişkilerini oluşturmak için başka insanlara dayanmalıdırlar. Doğumda bakıcılarla olan ilk temaslarından kaynaklı olarak, bireyler kendi çevrelerindeki insanlardan nasıl olacaklarının ve kim olacaklarının ipuçlarını alırlar. Bireyler kendi toplumsal çevreleriyle betimlenen kimlik ilişkilerinin olanakları dahilinde bir yanıt oluştururlar. Kimlik durumu bireyin esas parçasıdır yine de birey bu kimlik için ötekilere bağımlıdır, ki bu birey için huzursuzluk kaynağıdır. Bireyin kimliği umumi bir meseledir, ve bu umumilik bireyi içsel olandan çok dışsal olanı arayarak kimlik meselesine yönlendirmektedir."[220]

Yine de bu yönelim anlamın kaynağını teşkil etmekten uzaktır. Dünyevi olan bütün eylemler toplumsal yönlendirmelerle değil, *Dasein*'ın bireysel yanıtlarıyla şekillendirilebilmelidir. Bireyin yarattığı dünyanın kendisini teşkil etmektense, "benim dünyam" diyebileceği şeyi sergilemektedir; ki bu da tam olarak "hakiki" diyebileceğimiz dünyadır. Bu dünyanın, bireye dışsal olan toplumsal dünyayla olan bağımlılık ilişkisi onu "benim" olmaktan çıkarmamaktadır. Tam da bu nedenle pek çok *Dasein* olduğu gibi, pek çok farklı dünya vardır ki; *Dasein*'lar bu dünyalara "benim" demektedirler. Douglas Giles için;

> "Heidegger'in "Ötekiler" dedikleri Dasein'la karşıtlık değil benzerlik içindedir – onlar aynı bizim gibi olan başka Dasein'lardır. Bu Ötekiler bizim üzerimizde, varolanların üzerinde olduğundan daha temel bir etkiye sahiptirler… Eylemlerimizin çoğu başka insanları içerir, üzerinde çalıştığımız şey bizim için Ötekiler tarafından sağlanmıştır ve çalışmamız Ötekiler için tasarlanmaktadır. Ötekileri bizimkilerle aynı tasarıların peşine düşen- birlikte- Dasein'lar olarak anlarız ve bu Ötekiler bizi aynı şekilde anlar; yine de birini anlama girişimi birlikte-Dasein'da temellenmiştir… bu kimlikle ilgilidir. Bireyin Varlık-alanı daha geniş biçimde Ötekilerle-birlikte-Varlık olmada yapılanmıştır. Dünyada-Varlık ilişkilerimizin Ötekiler ve onların ilişkileriyle bağlantılı olduğu anlamını taşır." [221]

[219] Douglas Giles, *What Individuates Dasein?,* MA in Continental Philosophy, University of Essex, 2013, p. 7.
[220] A.g.e., p. 27.
[221] A.g.e., p. 45-6.

Dasein bir yandan toplum içinde diğer *Dasein*'larla birlikte-Varlık olarak algılanırken; bir yandan da kendi bilinç odalarına geri dönmesi gereken; her an ileriye-ölüme doğru giden; tekinsiz ve hiçliğinin-içinde bir varlıktır. Hegel'in köle efendi diyalektiğinin aksine burada bir eşitsizlik ya da bir üstünlük çabası söz konusu değildir; ancak bireysellik ve tekinsizlik göz ardı edilmemekte, böylece *Dasein*'ın "benim" diyebileceği dünya tasarısı bu ikili yönü de içererek *Dasein*'ın kendiliğinden-ileri gitmekte, dünyaya-açılmaktadır.

2.5. Fransız Felsefesinde Hegel'in Görünümleri

Fransız felsefesi bağlamında ilerlemekte oluşumuz, Hegel üzerine yapacağımız değerlendirmeyi köle-efendi diyalektiği bağlamında sınırlamaktadır. Düşüncemiz asıl olarak bu minvalde ilerleyecek olmasına rağmen başlamadan önce, Fransız felsefesi dahilinde Hegel'in nasıl yorumlandığı üzerine biraz tartışmak bu bakış açısına hakimiyetimizi arttıracak olması açısından önemlidir.

Hegel, Fransa'da özellikle Kojève'in ortaya koyduğu yorumlama üzerinden değerlendirilmektedir. Kojève tarafından yapılan yorumlamada köle-efendi diyalektiği mücadele ve savaş üzerine kurulu bir baskılama ve şiddet içermektedir; bu anlamda tahakküm içeren eşitsiz bir ilişkidir.[222] Oysa Hegel'in tanıma üzerine kurduğu bu metaforun ardında yatan özneler arası ilişkiye yapılan açık bir gönderimdir. Hegel'e göre gerçek anlamda tanıma ve tanınma ilişkisi karşılıklı ve özgürlük anlamında eşit konumdaki özneler arasında gerçekleşmelidir. Zaten Hegel'in efendinin tanınma anlayışında bir sorun olduğundan bahsetmesi, efendinin kendi eşiti olmayan köle tarafından tanınmasının anlamsız olduğunu vurgulaması, tanınmayı tahakküm durumundan kurtarmak isteğini göstermektedir. Hegel'in tanınmada ortaya koymaya çalıştığı, Kojève'in söyleminin aksine ölüm-kalım

[222] "İnsan varlığı ancak başka bir İsteğe yönelen bir İsteğin, yani -sonuç olarak- kabul edilme isteğinin bir ürünü olarak oluşur. O halde, insan varlığı eğer bu İsteklerin ikisi karşı karşıya gelirse oluşabilir. Ve madem ki bu tür İsteği duyma yeteneğinde olan iki varlıktan her biri doyumu için sonuna kadar gitmeye, yani kendisini diğerine "kabul ettirmek", kendisini diğerine üstün değer olarak kabul ettirmek amacı ile hayatını tehlikeye atmaya – ve sonuç olarak diğerininkini tehlikeye atmaya- hazırıdır, onların karşılaşması ancak ölesiye bir savaş olabilir." Alexandre Kojève, *Köle-Efendi Diyalektiği*, çev. Tülin Bumin, YKY, İstanbul, 2010, s.10-11.

savaşına dayanmamaktadır. Karşılıklı olarak onaylanmayı içermektedir.[223] Bu ilişki Hegel'e göre yüz yüze gerçekleşen karşılıklı ilişkileri – aşk, evlilik, aile vb. içerirken [özellikle aile vurgusu daha sonra inceleyeceğimiz Sofokles'in Antigone metninde daha açık bir biçimde görülebilecektir], diğer yandan kurumlar ve devlet arasındaki, ben ve biz arasındaki ilişkileri de kapsamakta ve otantik bir tanıma sunmaktadır. Alişan Şahin çağdaş Fransız felsefesinde Hegel üzerine yaptığı değerlendirmelerde şunu ortaya koymaktadır:

> "Bugünün gözüyle Hegel'i yeniden yorumlama yoluna gidersek öznelerarası ilişkiyi ve Hegel'in bu minvaldeki tanıma felsefesini şöyle de okumak mümkündür:
>
> 1 Güç ve tahakküm içermeyen ve karşılıklı bu güç ilişkilerinin ötesinden oluşan ilişkiler (Ona göre bunlar birey-birey, birey-toplum-kurum-devlet ilişkileri ve devlet-devlet ilişkilerdir)
>
> 2 Güç ve Tahakküm içeren ilişkiler (köle-efendi ilişkisi adı altında sembolleştirilen- aslında Fransız filozoflarında bu minvalde en azından Kojève dolayımıyla Marksist bir söylemi de ardına alarak, tamamıyla Hegel'i bundan dolayı yorumladıkları – patron-işçi ilişkisi olarak da yorumlanabilecek karşılıksız her türlü ilişki)"[224]

Hegelci metin bu dille okunduğunda dönüşüme uğrayarak kendisine yeni anlamlar ve uğraklar bulmaktadır. Bu doğrultuyu takiben, Sartre *No Exit* oyununda göze çarpan "cehennem başkalarıdır" söylemini oluşturmakta, Foucault "iktidar her yerdedir" diyerek buradaki tahakküm ilişkisini yineleyecek, Hegelci diyalektik saldırgan tavırdan sıyrılamayacaktır. Kendi Hegel görüşünü, Kojève okuması üzerinden temellendiren Bataille; Hegel'in dönüştürücü ve üretken Olumsuzlama fikrini ele alarak bunu hiçliğe evriltmektedir. Kojève de Olumsuzlama olan insanın hiç olduğu görüşünü desteklemektedir. Uzam karşısında zamanın sahip olduğu özgürlüğe sahiptir, kısaca var-olmayandır ya da başka bir söylemle insan

[223] "Efendi salt kendi-için- varlıktır, ve bu onun için özseldir; o arı olumsuz güçtür ki onun için şey bir hiçtir, ve öyleyse o bu ilişkideki arı, özsel eylemdir; oysa Köle arı olmayan, özsel olmayan eylemdir. Ama asıl tanınma için şu kıpı eksiktir: Efendi ötekine karşı yaptığını kendi kendisine karşı da yapmalı, ve Köle kendisine karşı yaptığını ötekine karşı da yapmalıdır. Böylelikle tek yanlı ve eşitsiz bir tanınma ortaya çıkmaktadır. Bu tanınmada Efendi için özsel olmayan bilinç nesnedir ki onun öz-pekinliğinin gerçekliğini oluşturmaktadır. Oysa açıktır ki bu nesne kendi Kavramına karşılık düşmemektedir, ama burada içinde Efendinin efendiliğini yerine getirdiği nesne onun için gerçekte bağımsız bir bilinçten bütünüyle başka birşey olmuştur. Karşısına çıkan bağımsız bir bilinç değil, ama tersine bağımlı bir bilinçtir; bu yüzden kendi-için-olmaktan kendi gerçekliği olarak pekin değildir; tersine, gerçekliği aslında özsel olmayan bilinç ve bunun özsel olmayan eylemidir." Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea, İstanbul, 1986, s. 130.

[224] Alişan Şahin, *Çağdaş Fransız Felsefesinde Hegel Etkileri*, 2014, p. 2.

tamamlanmamış olan arzunun kendisidir. Olumsuzlamayı öyle bir noktaya taşımaktadır ki artık kendi-varlığını olumsuzlamaktadır. Bu nokta da Hegel'in kölenin doğayı dönüştürerek ve üreterek ilerlemesiyle tarihin sonuna ve tamamlanmışlığa erişeceği düşüncesi farklı bir noktadan değerlendirilmektedir.

Gemerchak'ın yorumuna göre, "*Bataille ve Hegel, yara ve dikiş. Bununla birlikte, yara, Hegel tarafından 'olumsuzluk' adını taşıyan kılıçla açılmıştır, akan kan ise – 'arzu'dur. Bununla birlikte bu, Hegel için bir çatışma doğurmaktadır, yarayı açan kılıç aynı zamanda onu kapatmaktadır, bu mucizevi-işleyiş Bataille'ın patlayan bir kahkahayla selamladığı şeyin ta kendisidir*."[225] Bataille felsefesinde asli bir öneme sahip olan arzu düşüncesi Hegel'de bastırılan bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Kojève okuması Hegel'in tam aksi yönünde ilerleyerek, köle ve efendi ilişkisinde asıl güdüleyicinin arzu olduğunu ifade etmektedir. Kojève okuması Hegelci anlamda aşırılıklara temas ederken; Bataille ise bunu taşkın bir zirveye taşımaktadır. Gemerchak'ın söylemiyle devam edecek olursak; "*Hegel 'aşırı olana temas edildiğinde… delirileceğine inanır,' hatta muhtemelen "sistemi bundan kaçınmak için işlevselleştirmekte"dir. Onun 'deliliği', Bataille'a göre, evrensel olanın halen gereksinim duyulan öznelliğinin bastırılmasının 'imkansızlığı'nı fark etmesinden ileri gelmektedir.*" [226]

Hegel için gerçek olan en başından itibaren arzu ya da taşkınlık değildir. O her zaman rasyonel olanın kendisidir, bu bakımdan Hegelci yöntemin benimsediği gerçekliğin sınanması değil de onaylanmasıdır. Özne ve nesne arasındaki çelişki, düşünce ve bilgiyle ortadan kaldırılmakta, Olumsuzlama tam da bu işe yaramaktadır. Bunlar Bataille'ın tam anlamıyla kaçtığı şeylerdir. Gemerchak bunu şöyle ifade etmektedir:

> "Hegel bilgiden başka bir amaç görmez ve varoluşun bütünlüğünü ortaya çıkaran aracı bilgidir, kendi-içinde-olmak ve kendi-için-olmak arasındaki ayrımı etkili bir biçimde ortadan kaldırmaktadır. Eğer Varlık bilinir-olanda içerilmekteyse ve bilinir-olan benim-olanla eşse, o halde Varlık bütünüyle öznelliği bilmek için onun sahip olduğu anlama indirgenmelidir. Burada, Bataille'dan tekrar bir haykırış yükselir – anlamın

[225] Christopher M. Gemerchak, *The Sunday of the Negative Reading Bataille Reading Hegel*, State University of New York Press, 2003, p. 26.
[226] A.g.e. pp. 28-9.

> sona erdirilmesi gereksinimi karşısında değil de, anlamın kendisine gereksinim duyulması karşısında."[227]

Burada asıl ayrımı teşkil eden mesele kendini öncelikli olarak Bataille'da değil, Kojève'de göstermektedir. Burada görünenin aksine, Kojève olumsuzlamayı yadsımaktadır. Doğa karşısında olumsuzlamayı yadsımaktadır, böylelikle bu varedici bir güçtense hiçliğe evrilmektedir. Olumsuzlama ve hiçlik insanın kendisine dönüşmektedir. Bataille da bu noktadan hareketle insanlığın kendisini olumsuzlama olarak alıp kelimenin tam anlamıyla, insanın kendi varlığını olumsuzlamasını teşkil ettiğini ortaya koymaktadır. Anlamdan ve bilgiden çok, esrime ve anlamsızlığa gitmektedir. Bu anlamda elbette Mutlak Bilgi anlayışı da ortadan kalkmaktadır. Gemerchak'ın deyimiyle, "*Aslında Bataille'a göre 'efendi ve köle diyalektiği tarihte kendilik bilincinin ortaya çıktığı andır ve hiç kimse insanın sürekli olan olanaklarını belirleyen ve sınırlayan bu hareketi anlamadan kendisine dair bir şey bilemez.'" (Bataille, Inner Experience, p. 109)* [228] Bu onun profan alanda öngördüğü iktidar mücadelelerinin bir yansımasıdır. Hegel'in aksine onun ilgilendiği rasyonel gündelik dünya ve onun zamansal ve mekânsal ilerleyişi/değişimi değil; irrasyonalite, arzu, taşkınlık ve esrimedir. Hegel'in insanı kendi yok oluşundan kaçmakta, her durumda varlığını korumaya ve devam eden süreçte doğayı dönüştürmeye ve kendisini tamamlamaya yönelmektedir. Oysa Bataillecı insan, varlığının yok olduğu anda varolmayan dair yakıcı bir arzu beslemeye başlamaktadır. Arzu yokluğun farkındalığını getirmektedir.

Aynı biçimde Bataille'ın egemeniliği de Hegel'in efendilik görüşünden farklı bir noktadadır. Tanınma arzusuna yabancıdır. Gemerchak, Bataille'ın efendilik üzerine görüşünü şu şekilde yorumlamaktadır: Egemenlik bütünüyle güçsüzlüktür, hiçbir şeye yaramaz, yaşama kayıtsızdır. Bu iki özellik -güçsüzlük ve amaçsızlık- aslında egemenlik görüşünü efendilikten ayırmaktadır.

> "Hegel'e döndüğümüzde, arzu eden varlığın ilkece arzu ettiği nesne tarafından belirlendiğini biliyoruz. Aynı zamanda kölevari bilinç kendi olumsuzlamasını

[227] Christopher M. Gemerchak, *The Sunday of the Negative Reading Bataille Reading Hegel*, State University of New York Press, 2003, p. 38.
[228] A.g.e. p. 42.

> çalışmayla, bağlı olduğu verili dünyanın bağımsızlığını olumsuzlama (eylem, dönüştürme) gücünü kullanmakla açığa çıkarmalıdır. Onu böyle yapmaya zorlayan emir altına girmesine neden olan aynı korkudur-ölüm korkusu… Bu nedenle köle kendi hakikatine (olumsuzlama) yalnızca dolaylı olarak sahiptir çünkü o halen efendiye aittir." [229]

Kojève de ilişkinin temelini ölüm ve özgürlük durumları üzerinden yorumlamaktadır. Kojève için

> "İlk kez bir başka insanla karşılaşan 'ilk' insan kendisine şimdiden özerk, mutlak bir gerçeklik ve bir değer yüklemektedir. 'İlk' diğer insan kendini kabul ettirme edimiyle başlayacaktır. İlk kuaterner (insanın ortaya çıktığı jeolojük bakımdan dördüncü dönem olarak sayılan Fanerozoyik Devrin son alt dönemi-yeryüzü bugünkü haline oldukça yakın bir yapılanmaya kavuşmaktadır) edim zorunlu olarak savaş biçiminde olacaktır: kendisinin insan olduğunu ileri süren iki varlığın birbiriyle öldüresiye savaşı; düşman tarafından 'kabul edilmek' amacıyla yapılan salt bir saygınlık savaşı"[230]

söz konusu olacaktır. Ancak burada temel bir farklılık göze çarpmaktadır, çalışmayla doğal dünyayı dönüştüren köle özgürlüğüne erişmekten yoksundur; çünkü, bunu halen efendinin emri altında gerçekleştirmektedir. Kojève'e göre ölüm özgürlüğün nihai ve aynı zamanda otantik sunumudur. Kojève'e göre insan

> "henüz diğeri tarafından gerçekten kabul edilmediği sürece, onun eyleminin hedefi bu diğeridir ve onun insan olarak değeri ve gerçekliği bu diğeri tarafından kabul edilmesine bağlıdır, hayatının anlamı bu diğerinde yoğunlaşır. O halde o 'kendisinin dışında'dır. Ama onun için önemli olan kendi öz değeri ve gerçekliğidir ve bunları kendisinde bulundurmak ister. O halde o, kendisinin bu 'diğer varlığı'nı yoketmek durumundadır."[231]

Ancak böyle kendisini ve diğerini, insan ve sonlu olmaklıkları üzerinden kabul edebilecek ve bu artık iki eşitin deneyimi olacağından Heideggerci otantik tavrı da taşımaktan öte durmayacaktır. İnsan yalnızca kendi ölümünün bilincine vararak kendilik-bilincine erişebilmektedir. Yani, kendini Arzu ve Hiçlik olarak bilmektedir. Bu nedenle, Hegel'in kölesinin ölümü reddetmesi, Kojève'e göre onu özgürlükten yoksun kılmaktadır. Zira, ölüm bildiriminin vurguladığı hiçlik, muğlaklık ve

[229] A.g.e. p. 46.
[230] Alexandre Kojève, *Köle-Efendi Diyalektiği*, çev. Tülin Bumin, YKY, İstanbul, 2010, s.14.
[231] Alexandre Kojève, *Köle-Efendi Diyalektiği*, çev. Tülin Bumin, YKY, İstanbul, 2010, s.15-6.

imkansızlık Hegel için kabul edilebilir değildir.[232] Ölüm bir bilince erişmeyi Hegelci anlamda imkansız kılmaktadır. Diğer yandan Bataille bu durumu yaşarken ölümü deneyimlemek, varlığın kesintiye uğraması ve ölüm bilincinin kendilik-bilincine dönüşmesiyle çözümlemeye girişmektedir. Tüm bunların yanı sıra, Hegel'in köle-efendi ikiliğini; kutsal ve profan ayrımı üzerinden temellendirme çabası beraberinde, Hegel'de olmayan bir ayrımı gerçekleştirmekte, aynı zamanda Hegel'de uzak durulan aşırılıkları kutsal olana erişme yolu olarak görmektedir. Bu erişim biçimi onun için ihlaldir ve bu tanımlamayı gerçekleştirirken Hegel'in *Aufhebung*'unu kullanmaktadır. *Aufhebung* ortadan kaldırmak, yürürlükten kaldırmak demektir. [233] Hegel bu kullanımı dönüştürücü Olumsuzlama hareketi için kullanırken bu yaşamsal alana sabitlemektedir. Bataille ise aksine, Hegel'in *Aufhebung*'unu kendi ihlal hareketiyle eş tutmakta[234], ancak bu hareket Hegel'de olduğunun aksine insanı hiçe götürmekte; aynı zamanda yaşamsal, gündelik-profan alandan uzaklaştırmaktadır. Hegel'in efendisi karşısında, Bataille'ın egemeni hiçle olan karşılaşmasında kendisini bulmaktadır. Hegel'in düşüncelerinin temel tezi olan rasyonalite egale edilmektedir. Mete Ulaş Aksoy'un Hegel ve Bataille ilişkisi üzerine kurguladığı tezinde yer alan önerme şöyledir:

> "Hegel'in sistemindeki otonomi bilincin yardımıyla fark edilmekteyse, Bataille'da egemenliğin başarısı çöküşünde öncelenir. Bu noktada en önemli şey, yalnızca kabul ve itirazı seçme kapsamındaki farklılık değildir. Bu en iyi Bataille'ın egemenliğinin karşıt teze olan minnettarlığını fark ettiğimiz anda anlaşılır: egemenlik bilincin çöküşü, çalışmadan kopuş ya da rasyonalitenin sona ermesi olarak tanımlanırsa, bunu doğrudan doğruya bilincin varlığının ortadan kalması olarak anlarız, bu olmaksızın bir

---

[232] Hegel için, ölüm yalnızca 'kutsal vahşet'tir. Yalnızca ıstırap ve anlaşmazlığı görür. *Hegel After Derrida*, edit. by. Stuart Barnett, Routledge, NY, 2001, p. 229.

[233] "Ortadan kaldırmak" eylemi de, *aufheben* gibi, hem silmek, yok etmek, değillemek, yadsımak, hem saklamak, korumak, muhafaza etmek, el altında tutmak (kışın yazlıkları sandığa kaldırmak), hem de yükseltmek, yüceltmek, daha yüksek bir düzleme çıkarmak (aşmak) anlamlarını içerir. Ayağa düşmüş haliyle "tez – antitez – sentez" biçiminde betimlenen diyalektik süreç, anlama yetisinin (*der Verstand*) gözünde birbirlerini dışlıyormuş gibi görünen bu üç olguyu içinde taşır: yok etmek, saklamak, yükseltmek. Aufhebung, hem yok etmek, hem saklamak, hem yükseltmektir. Ragıp Ege,"Jacques Derrida'nın, Hegel'in 'Aufhebung' (ortadan kaldırma)
kavramını soruşturması üzerine ", *Kaygı*, 2005, s. 8.

[234] Hegelci Aufhebung her yönüyle Bataille'ın "çalışma dünyası" dediği şeye aittir, bu yasaklar dünyası, kendi bütünlüğü içinde kavranmış değildir. "İnsan topluluğu, kısmen çalışmaya adanmıştır, esas olarak çalışma dünyası haline gelmeden daha çok yasaklamalarla tanımlanmıştır"… Bataille yalnızca Aufhebung'un boş bir formunu kullanabilir… Anlamsızlık dünyasını anlam dünyasına bağlayan ihlal ilişkisini tasarlamak için. Jacques Derrida, *Writing and Difference*, trans. by. Alan Bass, Routledge, Great Britain, 1987, pp. 348-9.

> çöküş olamaz: rasyonalite olmadan hiçbir sınırlama olmayacaktır ve çalışma olmaksızın, ondan kopuş da olmayacaktır." [235]

Bu kopuş Bataille'da arzu duyulan ve tiksinilen güçlerle mümkün hale gelmektedir. Tüm bunlar aynı zamanda kendilerini Arzu dahilinde ortaya koymaktadır. Aynı Kojève'de olduğu gibi arzu Bataille'da en temel itkiyi sunmakta ve ölüme yaklaşma olanağı vermektedir. Jenks'in yorumundan hareketle, *''Kojève'in dediği gibi 'Başka bir Arzu'ya yönelen Arzu, Arzu olarak alınıp, kendisini tatmin eden reddetme ve sindirme eylemiyle, esas olarak hayvani 'Ben'den farklı olan Ben'i yaratacaktır.''*[236] Kojève insandaki hayvansı yönün tekilliği koruyan ana etmen olduğuna inanmaktadır. *''İnsan isteği başka bir isteğe yönelmelidir. İnsan isteğinin varolması için, o halde bir İstekler (hayvan) çokluğu mevcut olmalıdır. Başka bir deyişle, Özbilincin Özduygudan doğabilmesi, insan gerçekliğinin hayvan gerçekliği içinde kurulabilmesi için, bu gerçekliğin özsel olarak çoğul olması gerekir.''*[237] Tam da bu nedenle insan arzularına değil savaş ve çatışmaya yönelmektedir. Kojève için asıl olan çatışma durumu değil, Bataille'ın düşüncesine benzer olarak otoriteyi aşmak ve dünyaya aracısız biçimde erişmek üzerinedir.

Hegel'in bundan tümüyle farklı bir noktada olduğunu söylemek mümkün değildir. Hegel asıl tanınmanın eşitler arasında olacağının, ancak bunun öncelikli olarak ölümden kaçınma ve emekle dünyayı değiştirmeye dayandığını vurgulamaktadır.

> "Efendinin bilincinde isteğe karşılık düşen kıpıda, öyle görünmüştü ki, şey ile özsel olmayan ilişki yanı hizmet eden bilincin payına düşmekteydi, çünkü o ilişkide şey bağımsızlığını koruyordu. İstek nesnenin arı olumsuzlanışını ve bu yolla katıksız özduyguyu kendine ayırmıştır. Ama bu doyumun kendisinin salt bir yitiş olmasının nedeni de budur, çünkü onda nesnel yan ya da kalıcılık eksiktir. Öte yandan Emek durdurulmuş İstektir, geciktirilen yitiştir, başka bir deyişle, emek oluşturur ve şekillendirir. Nesne ile olumsuz ilişki onun biçimi ve kalıcı birşey olur, çünkü nesne bağımsızlığını ancak emekçi karşısında taşımaktadır. Bu olumsuz orta terim ya da biçimlendirici etkinlik aynı zamanda bilincin bireyselliği ya da arı kendi-için-varlığıdır; ve bu bilinç şimdi dışındaki emekte kalıcılık öğesine girmektedir; emekçi

[235] Mete Ulaş Aksoy, Hegel and Georges Bataille's Conceptualization of Sovereignity, *Ege Academic Review* 11, 2, April 2011, p. 222.
[236] Chris Jenks, *Transgression*, Routledge, London, 2003, p. 36.
[237] Alexandre Kojève, *Köle-Efendi Diyalektiği*, çev. Tülin Bumin, YKY, İstanbul, 2010, s.10.

bilinç öyleyse bu yolda bağımsız varlıkta kendi öz bağımsızlığını görmeye başlamaktadır."[238]

Böylelikle baskı altında olan her bilinç dönüştürdüğü dünya ve nesneler üzerinden kendilik-bilincini kazanacak ve tarihsel anlamda tamamlanmaya erişecektir.

Diğer yandan Fransız düşüncesi Hegel'in çatışmaya yönelik ve gündelik yaşama ve rasyonaliteye dayanan görüşünde yukarıda anlattığımız biçimiyle kökensel değişimler ortaya koymuş, yaşama sıkı sıkıya bağlı olan düşüncesini ölümle kıyaslamış; arzu, hiç, başkaldırı ve ihlale dayanan bir yapı olarak sunmuştur.

2.6. Hegel: Köle (Efendi) - Efendi (Köle) Diyalektiği

"Savaş her şeyin babası ve kralıdır: Kimini tanrı, kimini insan olarak ortaya çıkarır; kimini köle, kimini özgür kılar." (Fragman 53)[239]

Çatışma daha önce de bahsettiğimiz biçimiyle yaşamın temelinde yer almaktadır. Bu ister Nietzscheci bir anlamda eşitlerin çatışmasının gözetilmesi olarak yansıtılsın, ister Mauss'unki gibi üstünlük kurma güdüsünü gözeten bir armağan verme ilişkisiyle ortaya çıkan bir iletişim durumunu ortaya koysun her anlamda karşılıklı bir duruşu, bir iletişim halini ve iki karşıt arasındaki ilişkiselliği içerir. Hegel felsefesinin temelinde yatan köle efendi diyalektiği de bu düzlemde ortaya konan bir yaklaşımın ürünü olarak görülmektedir. Daha ileride ele alacağımız Kolej üyeleri göz önünde bulundurulduğunda, Hegel'in felsefesinin bütününü ele almak yerine, köle efendi diyalektiği üzerine yoğunlaşmak daha doğru bir yaklaşımdır. Bu düşünsel yapının sunduğu diyalektik farklı kilit noktalara sahiptir. Gi Bung Kwon'un yorumunu gözetecek olursak, *"a) insanlar araçsal ve toplumsal olarak dışavurulmuş varlıklardır, b) kendi varlıklarını onaylamak amacıyla ötekilere şiddet uygularlar… c) sonuç olarak bağımlı ilişkilerin oluşturulmasına odaklanmışlardır, d) ölüm korkusu ve çalışma disiplini kölenin maddi somutluğu elde etmesini sağlamaktadır,*

[238] Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea, İstanbul, 1986, s. 131.
[239] Herakleitos, *Fragmanlar*, çev Cengiz Çakmak, Humanistas Yunan ve Latin Klasikleri, Kabalcı, İstanbul, 2005, s. 137-8. Aynı zamanda bkz: Herakleitos, *Fragmanlar*, çev. Cengiz Çakmak, Alfa, İstanbul, s. 140-1.

e) evrensel öznelliğin nihai biçimde gerçekleştirilmesi mülk haklarının toplumsal yapılanmalarıyla desteklenmektedir."[240] Toplumsal anlamdaki bu yapılanmanın gerektirdiği, zorunlu kıldığı karşılıklılık durumu iki bilincin kendilerinin farkındalığına varması durumunda bir yansıtma halini ortaya çıkarmaktadır. Bu anlamda iki kendilik-bilincine sahip varlık birbirlerinin aynası konumunda bulunmaktadır. Ancak Hegel'in köle-efendi diyalektiğinde de önemli bir noktalardan biri, iki varlığın karşılıklı olarak eşitliği amaç edinilse de bunun bir felç ve döngüsellik yaratmasıdır. Bu anlamda elde edilebilecek olan hiçbir şey yoktur; savaş durumu ise yansımayı kırmakta ve çatışma körüklenmektedir. Böylece bilgi ve emek temelli dönüşüm faktörü ortaya çıkmaktadır. Yine de bu iki bilinç birbiriyle yaşamayı öğrenmelidir. Eric Steinhart'a göre,

> "İki kendilik-bilinci birbirinin aynası gibidir. Her bir ayna ötekini yansıtır; ancak aynı zamanda kendisini yansıtan ötekini yansıtır; ötekini yansıtan kendisinin ötekindeki yansımasını yansıtır. Bu böyle devam edip gider ve hem çılgınlığı hem de bir felç halini üretir. Yansımayı kırmanın tek yolu savaşmaktır: kazanan efendi, kaybeden köledir. Ancak bu tamamlanmış bir çözüm üretmemektedir. Sonunda, iki kendilik-bilinci nasıl birlikte çalışacaklarını öğrenmelidir." [241]

Ancak bu eşitsiz bir ilişkiyi açığa çıkarmaktan başka hiçbir şeye yaramamaktadır. Bu noktada aklımızdan geçen soru tam olarak şudur: karşılıklı sürüp giden, döngüsel bir yansıtma ve onun getirdiği çılgınlık ve felç hali gerçekten de bu denli yıkımı gözetmesi gereken bir şey midir? Eşitsizlik ve karşılıklı iletişimde üstünlük gözetme, karşısındakini yıkma güdüsü toplumsal olarak desteklenen bir işlev değil midir? Böylelikle toplumsal düzeylerde konumlanan bireyler aynı yasanın belirlenimi halinde itaat düzleminde eylemek zorunda kaldıkları gibi, bu eşitsiz ilişkide de itaat düzleminde salınarak, kendilerini buna zorlanmış ve bu görev dizgesiyle sınırlanmış hissetmeyecekler midir?

Zira O'Neill'ın açık yüreklilikle ortaya koyduğu üzere,

---

[240] Gi Bung Kwon, Re-conceptualizing Hegelian Master-Slave Dialectic as Diachronic Systems Theory of Inter-societal Relations, *The Korean Journal of International Relations*, Volume 46, Number 5, 2006, p. 21.
[241] Eric Steinhart, *The Master / Slave Dialectic*, William Paterson University, 1998, p. 2.

> "köle kendisine efendinin ona davrandığı gibi davranır: kendisini bir köle olarak tanır. Eylemleri efendininkilerin aynısıdır; kendi anlamlarını taşımazlar, ancak efendinin temel eylemine dayanır. Ancak köle efendiye onun kendisine davrandığı gibi davranmaz, ve efendi kendisine köleye davrandığı gibi davranmaz. Gerçek efendinin bilincinin kölenin esasını yitirmiş olan bilincinde yattığıdır. Ancak kölenin bilinci kendisine yabancıysa ve varlığı kendisinin dışındaysa nasıl kendilik-bilincinin hakikatini teşkil edebilir? Yine de bu ilerleme dahilinde, kendisinin ortaya koyduğu bilinçli aracılığı ile, özgürlüğü gerçek kılar. Bunu üç anla gerçekleştirir: korku, hizmet ve çalışma."[242]

"Hegel diyalektiği üzerine oluşturulan bu söylem kölenin güdülendiği korku, yaşamını koruması istemiyle mecbur kaldığı hizmet ve buyruklar nedeniyle; uygulamaya baskılandığı çalışmanın üretimiyle özgürlüğüne eriştiği üzerinedir. Ancak bu gerçek bir özgürlük müdür, yoksa yanılsama mıdır? Yoksa efendinin kendisinin tekelinde gördüğü özgürlük mü bir yanılsamadır?

Efendi ve köle arasındaki temel fark kölenin güçsüzlük ve baskılanma hissine olan teslimiyetinin onun deneyimlerini bir bütün olarak algılamasını engellemesidir. Efendi kendi eylemlerinin bütünlüğünü tehlikeye atabilecek şeyleri unutmaya meyilliyken, diğer yandan köle buyruk altında her an konumunun hatırlatılmasına maruz kalmakta, böylelikle hiçbir şeyi unutmayarak hınç duygusunu edinmektedir.[243] Derda Küçükalp'in aktarımıyla:

---

[242] John O'Neill, *Hegel's Dialectic of Desire and Recognition*, State University of New York Press, -, p. 83.

[243] Unutmamak aynı zamanda hatırlamaya işaret etmektedir. Bu noktada Hegel'in bahsettiği bir bakımdan da Mnemosyne'dir. "Mnemosyne, Hatırlamak ya da Anımsamak, şairlerin, sanatçıların ve filozofların edin perisinin annesidir. O, onların ilkel bilgeliğe, bütün olarak bilgiye erişimidir." G.A. Magee, *Hegel and the Hermetic Tradition*, Cornell University Press, 2001, p. 87. Bu açıdan incelendiğinde Mnemosyne (μνεμοσυνη) belleğe karşılık gelmektedir. Onun kızları olan ilham perileri *Muosa (μουσα)* 'lar aynı zamanda *μνεναι(mnenai)*, yani "hatırlatıcılar" ismiyle de anılmaktadırlar. Lethe'nin çözümleyicisi Mnemosyne yani bellektir. "*Μνήμη [Mnēmē]* sözcüğünün en belirgin ilk anlamı sözlüklerde hafıza/bellek olarak geçmektedir. *Μνήμη [Mnēmē]* sözcüğü ilk anlamının dışında şu anlamlara da gelmektedir: "anı, hatıra; hatırlatma." *Μνήμη [Mnēmē]* sözcüğüyle aynı kökten gelen ve yine hafıza/bellek, hatırlama anlamlarına gelen başka sözcükler de vardır; örneğin *μνημονικός [mnēmonikos]* sözcüğü." (Güvenç Şar, *XIV. DİSSOİ LOGOİ - IX. HAFIZA HAKKINDA*- Doktora Tezi, s.235.) Bu noktada kölenin "dünyanın efendisi" olarak tanınmasındaki yaratıcı yönünün vurgulanması anlaşılır hale gelmektedir. Hegel'in kölenin durumunu olumlaması kendi sözlerinden de anlaşılabileceği gibi, teorisi üstün olan gücün yanında olmaktansa, üstü kapalı biçimde itaatkar Ben'in kendi arzularına erişememekten duyduğu acı ve hınçla bir araya getirildiğinde, yaratıcı bir yaklaşımı güdülemekte gibidir. Bu bir anlamda Nietzscheci bir yaklaşımdır. Nietzsche Ecce Homo'da şöyle demektedir: "Öç ve hınç duyguları zayıflıktan nasıl ayrılmazsa, saldırganlık tutkusu da öyle ayrılamaz güçten." Nietzsche, *Ecce Homo*, çev. Can Alkor, Türkiye İş Bankası, İstanbul, 2014, s. 16-7.

> "Nietzsche'nin ifadesiyle, her soylu ahlâk, kendine zafer kazanmış bir biçimde evet demekle gelişirken, köle ahlâkı, daha başında; dışarıda olana, farklı olana, kısaca kendi olmayana hayır der. Nietzsche'ye göre, bu hayır kölenin yaratıcı eylemidir. Köle ahlâkının var olmak için, hep karşı koyan dış dünyaya gereksinimi olmuş ve kölenin eylemi, temelde tepkiden kaynaklanmıştır. Soylu değerlendirme biçiminde ise, tersi söz konusudur. Soylu, eyleme kendiliğinden geçer ve karşıtını 'yalnızca kendine daha minnettar, daha sevinç dolu evet demek için arar. Olumsuz kavramları 'alçak', 'sıradan', 'kötü' yalnızca baştan aşağı yaşam ve tutkuyla dolu, olumlu temel kavramların, 'biz soylular', 'biz iyi, güzel ve mutlular'ın soluk bir karşı görüntüsüdür." [244]

Nietzsche'nin de ortaya koyduğu gibi soylu ahlak[245] olarak tanımlanan efendilik bilinci acı çekmekten uzak, mutlu ve kendinden memnundur. Bu onun etrafındakileri olumlamasını, onları kendisine verildikleri gibi kabul etmesi, sorgulamaması ve sahip olduğu gücün kaynağının kendisi olduğu yanılgısını taşıması nedeniyle aldatıcı bir yapılanma sunmaktadır. Çünkü o, "Hayır" deme gücünü elinde tutamayan, yalnızca kabul eden ve tasdikleyendir. Aynı zamanda kabulleriyle, kendisini bu aynı kabulleri şiddetle ve acımasızlıkla yansıtmaya yetkin görür. Toplumsal yapılanmanın güdülediği üstünlük itkisiyle ötekiler üzerinde hakimiyet kurma istemini açığa çıkarır. Öteki olanı, farklı olanı hakimiyet altına almaya, domine etmeye çalışır. Şahin Özçınar'ın Hegel felsefesi üzerine yorumlamasında görüldüğü gibi:

> "Kendini kendi içinde ya da özdeşliğinde, bir başka özbilinci kendinin başkalığında ve kendine karşıt bir biçimde öteki olarak kavrayan özbilinç, kendinin ve ötekiliğinin karşıtlığını kendi içinde bir uyumsuzluk ya da bir mutsuz bilinç olarak duyumsamakta ve bu rahatsız edici durumu aşmaya çalışmaktadır. Özbilincin Ben'i, kendi içinde bölünmüşlüktür; tam ve yetkin bir Ben olmaktan uzaktır. Özbilincin gerçekleşmesi

[244] Derda Küçükalp, Efendi-Köle Ahlakı vs. Efendi Köle Diyalektiği, Uludağ Üniversitesi, *İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, Cilt XXIX, Sayı 1, 53-63, 2010, s. 56.

[245] "'Soylular' kendilerini 'mutlu olanlar' olarak duyumsuyorlardı; mutluluklarını düşmanları üzerinden yapay olarak kurgulamaları, sırası geldiğinde kendilerini mutlu olduklarına inandırıp kandırmaları (tüm hınçlı insanlarda adet olduğu gibi) gerekmiyordu; bunun yanı sıra, canlı, güçlü kuvvetli, bu yüzden de kaçınılmaz bir biçimde etkin insanlar olarak, eylemde bulunmayı mutluluktan ayrı tutmamayı biliyorlardı, - etkin olmak zorunlu olarak mutluluğa dahildir onlara göre (εὐ πράττειν'nin [eu prattein: iyi yapmak] kökü de buna dayanır) - tüm bunlar, acizlerin, ezilmişlerin, zehirli ve düşmanca duygularla kıvrananların seviyesindeki 'mutluluk'a; bir uyuşturucu, hissizleşme, sükunet, huzur, 'Şabbat', ruhu dinlendirme, kasları gevşetme olarak, kısacası edilgin bir şekilde beliren "mutluluk"a nasıl da zıt. Asil insan kendisine karşı açık yüreklilik ve inançla yaşarken (γενναῖος [gennaios] "asil soydan gelme" sözcüğü "samimi" nüansını ve büyük bir olasılıkla da "saf'ı vurgular), hınçlı insan ne samimidir ne saf ne de kendisine karşı dürüst ve açık Ruhu şaşı bakar; tini, gizli delikleri, arka yolları, arka kapıları sever; saklanmış her şey onun dünyası, onun güvencesi, onun merhemi gibi gelir ona; iyi bilir susmayı, unutmamayı, beklemeyi, geçici olarak kendini küçültmeyi ve alçaltmayı." Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Bir Polemik*, çev. Zeynep Alangoya, Kabalcı, İstanbul, 2011, s. 35-6.

> kendinde bir şiddeti ve olumsuzlamayı içermekte, kendi özdeşliğini, kendi ötekiliğiyle ve başkasının varlığıyla karşıtlık içinde bulmakta, bu karşıtlığı ortadan kaldırmak istemektedir. Bu şiddet ve olumsuzlama her şeyden önce bilincin kendine yönelik diyalektiğidir. Özbilinç, kendi başkalığından acı duymakta ve bu başkalığı ortadan kaldırmak için olumsuzlayıcı şiddete başvurmaktadır. Onun varlığı, kendinin tam olamamasından, henüz kendinin gerçekleşememiş bütünsel varlığının yoksunluğundan kaynaklanan huzursuzluktur."[246] [247]

Bu başkalık gerçekten bu biçimde olumsuzlanması ve ortadan kaldırılması gereken bir şey midir? Kendilik-bilincinin herkes için aynı kılınmasının getirdiği rahatlama bütünlenmeyi getirecek midir? Böylelikle sürecin sona ermesi söz konusu olmayacak mıdır?

Oysa bilinç tamamlanmışlığı gözetmektense her an yarım kalmaya ve bundan dolayı acı çekmeye mahkumdur. Zira bilinci sürekli kılan ve yenilenmeye, dönüşmeye iten onun sabit bir konumda yerini koruması değil, kendi ölümüne doğru her an kendisinde yarıklar açmaya devam etmesi ve kesintiler ortaya koymasıdır. Adkins'in gözünden,

> "Bilinç tamamlanmamış olmaktansa kendisine şiddet uygulamaktadır. Kısa bir süreliğine kendi şiddetinden saklanabilir ve düşüncesiz bir uyuşukluk içinde kalmaya çabalayabilir, ya da kendine özgü konumunun muazzamlığının bilincini temin eden abartılı bir duygusallık içine batabilir. Buna rağmen, er geç, bilinç 'kendi ölümünü kökünden yok et'se bile, kendi mevhumu için uygun hale gelmekle duyduğu hazzı aramaktan duyduğu tatmini yok sayar… arzu yoksunlukla yüklemlenir."[248]

[246] Şahin Özçınar, *Kendinin-Bilinci ve Öteki Diyalektiği: Hegel Felsefesinde Bilincin Dolayımı ve Nesnelleşmesi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe (Sistematik Felsefe ve Mantık) Anabilim Dalı, Temmuz, 2007, p. 226.

[247] Burada özbilinç olarak alıntılanan "self-consciousness" metnin tamamında kendilik-bilinci olarak kullanılmıştır. Bunun nedeni kişinin öteki üzerinden kendisine dönerek kendi farkındalığına erişmesi olarak tanımlanan sürecin, özbilinç olarak tanımlanmasının tümüyle ötekilerden ayrık, salt özsel biçimde hiçbir ilişkiyi kabul etmeyen bir yapılanma sunuyormuş gibi algılanabilecek olmasıdır. Bu kişiye özsel olmaktan çok sonradan farkedilebilecek bir durum olarak, kendilikle tanımlandığı sürece, ötekini de bir başkalık/kendilik konumlanmasında kapsamaktadır.

[248] Brent Adkins, *Death and Desire in Hegel, Heidegger and Deleuze,* Edinburgh University Press, Edinburgh, 2007, p. 77.

Zira Hegel *Fenomenoloji* eserinde ölümü "doğal bir olumsuzlama" hali olarak ortaya koymaktadır. Bir yandan yaşam bilincin doğal biçimde konumlandığı bir oluşum alanı olarak ortaya çıkarken, diğer yandan ölüm aynı bilincin doğal bir olumsuzlaması olarak görülmektedir. Ölüm bilince karşı ortaya konan bütünüyle kendi gücünün dışında bir şeydir, bilinci geliştirmektense onu yıkan kaçınılmaz bir olgudur. Tam da bu noktada Hegel'in en önemli metaforlarından birisi devreye girmektedir. Yaşam ve ölüm, üstünlük ve itaatkarlık arasındaki değişken, belirsiz ve kırılgan bir çizgide köle-efendi diyalektiğinin adımları atılmaktadır. Bir tanınma (*Anerkennung*)[249] ve bilinme sürecinin gösterimi olan bu yaklaşım yaşamını devam ettirme ve onu tehlikeye atmış olma hususlarında şekillenerek, üstünlük kurma çabasını ve bunun ölüm tehdidiyle gerçekleştirilmesini sergilemektedir. Bu ilişki ilk bakışta çok açık bir metafor olarak görülse de, ikili bir yöne sahip olduğu da görülecektir. Adkins'e göre:

> "Ölüm, köle ve efendi arasındaki ilişkide kendisini gösterir. Bu bağlamda ölüm tanınma çabası içinde gördüğümüz doğal olumsuzlamanın tanınmayan gücü olarak kalır. Efendi kölenin kendisi için çalışmasını ölüm tehdidiyle sağlamaya çalışır. Köle, yok olma olasılığıyla yüzleşmektense, yaşamını korumayı seçer ve efendi için çalışır. Hegel kölenin etkisi altında çalıştığı korkunun ölüm korkusu olması gerektiği konusunda açıktır. Hatta ölüm korkusunun köleyi motive ettiğini, ölüm korkusunun mutlak efendi olduğunu söyleyecek kadar ileri gider. Köle kendi korkusunu kabullenir ve efendi adına tabiatına uygun olarak çalışmaya başlar. İş aracılığıyla, ölümün doğal olumsuzlaması kölenin inkar gücüne dönüşür. Köle, arzuda olduğu gibi, doğayı yok etmeye çalışmaz, bunun yerine doğayı efendinin nesnesi haline getirmeye çalışır. Çalışma aracılığıyla köle efendisini eğlendirmek için şekillendirdiği doğadan bütünüyle serbest bırakılmış olarak görmeye başlar. Aynı zamanda efendi, doğa üzerinde çalışmayıp bundan zevk aldığı derecede, doğadan serbest bırakılmışlığını da kaybeder. Efendi şimdi kendi adına doğa üzerindeki özgürlüğünü deneyimlemek için köleye bağımlıdır. Kendi yaşamını tehlikeye atarak efendi yaşamdan serbest bırakılmış olduğunu kanıtlamaktadır. Bu tehlike ona, kendisine hizmet etmeyen köleyi yaşamıyla tehdit etme gücünü vermektedir. Buna rağmen, kölenin hizmeti dahilinde, efendi kölenin doğadan bağımsız olması nedeniyle ona bağımlı hale gelmektedir." [250]

[249] Hegel için efendi ve köle arasındaki ilişkinin tek taraflılığı bu yapılanmanın içsel oluşumunu ortaya koyar. Kendisi için yaşayan bağımsız kendilik-bilincine sahip olan efendinin konumu ötekini bozguna uğratmasıyla ortaya çıkar, ve emir altında olan kölenin konumu acı çektiği anda kurulur.
Ancak efendilik ve hizmetkarlık dahilinde, efendi kölenin tanıması aracılığıyla kendi-belirlenimini edinir, ve kölenin ürettiği faydalar ve hizmetleri efendinin tüketmesi basitçe tam olarak kölenin kendi emeğini efendinin yararına kurban etmesidir. Theodore D. George, *Tragedies of Spirit Tracing Finitude in Hegel's Phenomenology*, State University Press, Albany, 2006, p. 61.

[250] Brent Adkins, *Death and Desire in Hegel, Heidegger and Deleuze*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2007, p. 83.

Burada da açıkça görüldüğü gibi metaforun, söz konusu köle/efendi diyalektiğinin çizdiği sınırlar içinde ikircikli pek çok durum karşımıza çıkmaktadır. İlk olarak yaşamsal düzlemde üstünlük/egemenlik/efendilik ve itaatkarlık/kölelik hususları yaşam ve ölüm dizgesi üzerinden ele alınmaktadır. Hegel'in yorumuyla bu durumu ele alacak olursak:

> "Efendi Köle ile bağımsız bir varlık [emeğin nesnesi olarak şey] yoluyla dolaylı olarak ilişkidedir; çünkü Köle ancak bununla köle olarak tutulmaktadır; bu onun zinciridir, kavgada ondan kurtulamamıştır, bu yüzden kendini bağımlı olarak, bağımsızlığına şeylikte iye olarak tanıtlar. Ama Efendi bu varlık üzerindeki güçtür, çünkü kavgada bunun onun için salt bir olumsuz olarak geçerli olduğunu tanıtlamıştır; Efendi varlık üzerinde güç ve bu varlık ise öteki [köle] üzerinde güç olduğu için, Efendi… ötekini kendi altında tutar."[251]

Buna göre çatışma dahilinde kendi yaşamının elinden alınması tehlikesiyle yüz yüze kalan kişi yaşamını devam ettirmek adına köleleşmeyi kabul etmekte; bu kabulle birlikte artık efendinin hizmetine girmekte ve özgürlüğünü yitirmektedir. Diğer yandan efendi artık köleleştirdiği bu kişi karşısında yaşamını tehlikeye atma cesareti gösterdiği için özgürlüğünü korumakta ve ötekileştirdiği bu kişi üzerinde egemen olmaktadır. İlk adımda karşımıza çıkan sahneleme bununla sınırlıdır. Ancak bu konu irdelenmeye devam edildiğinde efendinin artık tüm hizmetlerinin köle tarafından yapılması, efendinin nesneyle, doğayla ve bu anlamda özgür olduğu yaşamla ilişkisini engellemeye başlamaktadır. Artık söz konusu olgularla olan ilişkisi bir aracı tarafından sağlanmaktadır. Bu bakımdan efendi artık özgürlüğünü kendi tekelinde tutmaktansa, aldatıcı bir özgürlük görüşüyle görüşüne bir perde çekilmiş, yanılsama içinde köleye bağımlı hale gelmiş efendi konumundaki bir köle halini almıştır. Diğer yandan köle nesneler ve doğayla olan serbest ilişkisi dahilinde, bu ilişkiyi her ne kadar efendinin tekelinde kurmaya zorlansa da çalışmayla kendisine serbest ve üretici bir alan oluşturmakta, üretimle kendisini özgürleştirmekte, böylelikle onun köleliği de üzerine bir örtü serilmiş bir özgürlük halini almaktadır.[252]

---

[251] Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea, İstanbul, 1986, s. 129.

[252] "Hegel için, kölenin konumunun tersine çevrimi özgürlük çabasındaki can alıcı, birincil adımı açığa çıkarır. Oysa efendinin egemenliği bu ani, doğal arzulara köle olan figürünki gibi dağıldığı yerde; efendinin onu bir disiplin ve yetenek geliştirmeye zorlaması, kölenin çalışma yaşamında

Tüm bunların yanında başka bir durum daha söz konusudur. Hegel'in dediği gibi asıl efendinin, asıl kralın Ölüm'ün kendisi olduğu, bu anlamda yaşam alanında kazanılan hiçbir özgürlüğün ya da hiçbir bağımlılığın ölüm korkusu ve dehşeti karşısında anlamlı olmadığıdır. Ölüm kaçınılmaz olarak en üstün ve yıkılamayan, yeri başka bir şeyle doldurularak kendi konumundan edilemeyen tek güçtür. Kişinin kendilik-bilincini kazanmasının tek yolu da bu güçle karşı karşıya kalmasıyla açığa çıkmaktadır. Bu doğal bir olumsuzlamadır. Adkins'in yorumuyla:

> "Ölüm, iki kendilik-bilinci arasındaki ilişkinin zorunlu bir koşulu olarak ortaya çıktığından beri… çatışma durumundaki iki savaşçı ölümü herhangi bir biçimde görmezden gelemez. Bu yaşam-sisteminin bilincine dönüşen doğal bir olumsuzlama gücü olarak kalır. Bir kendilik-bilinci öldüğü sürece, bilinç gelişemez. Kendilik-bilinci ölümün bir nesnesi haline gelmekle ölüm tarafından kapsanamaz… Eğer efendi köleyi öldürürse, o zaman arayışında olduğu tanınmayı yitirecektir. Buna rağmen, efendinin yapabileceği şey ölüm tehdidi savurmaktır. Efendi kendi yaşamını tehlikeye atmak istediği için efendidir. Köle bunu yapmayı reddettiği için köledir. Efendi, köleyi yaşam ve hizmet etme arasında seçim yapmaya zorladığından kendi konumunu korur."[253]

Açıkça görüldüğü gibi ölüm hiç kimsenin tekelinde değildir. Efendi ölümü gerçekleştirme, performe etme gücüne sahip değildir; onunkisi bir tehdit olmaktan ileri gidememektedir. Zira o, kendisini tanınma dizgesi içine soktuğu andan itibaren köleye bağımlı hale geldiğinden, onu öldürerek kendi tanınma ve egemenliğini yansıtma durumunu yitirmekten kaçınmak zorunda olduğunun bilincindedir. Bu anlamda bakıldığında, açıkça görülmektedir ki; ölüm gerçekten her biri üzerinde egemenliğini kurmuş olan ve bunu devam ettirecek olan asıl efendi, asıl kraldır. Hegel için,

---

gerçekte kendine-yeterliğine giden bir yolu açar. Yine de, Hegel'in efendi ve köle tartışması efendinin de kölenin de talihlerinin trajik bir yönü olduğunu ifade eder. Hizmetkarın yaşamındaki tersyüz oluşu görürüz, örneğin, özgürlük ve ölüm arasındaki samimi bağda bir dönüm noktasındadırlar. Efendiler ise kendi güçlerini ölüm tehdidi aracılığıyla köleler üzerinde kullanmaktadırlar ve bu nedenle ölümden kurtulmak için köleliğe razı olanların, hizmet etme bilinci, şimdi kendi ölüm ihtimali tarafından yönlendirilen yaşam seyrini bulmaktadır. Ancak, bu tam olarak efendinin, kendi istekleri karşısında kölenin boyun eğmesini tehditle sağlaması ve bu figürün özgür olma potansiyelini uyandıran işlere girişmesidir. Hegel yaşamlarımızın özgürlükle olan tamamlanmışlığını aklına getirirse, o zaman denebilir ki köle – ölüm tarafından yönlendirilen figür – tam anlamıyla tastamam yaşamaktadır." Theodore D. George, *Tragedies of Spirit Tracing Finitude in Hegel's Phenomenology*, State University Press, Albany, 2006, p. 126.

[253] Brent Adkins, *Death and Desire in Hegel, Heidegger and Deleuze*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2007, p. 83.

> "yaşam nasıl bilincin doğal koyuluşu ya da olumlanışı ise, saltık olumsuzluk olmaksızın bağımsızlık ise, gene öyle, ölüm de bilincin doğal olumsuzlanması, bağımsızlık olmaksızın olumsuzlamadır, bir olumsuzlama ki, bu yüzden istenen tanınmanın imleminden yoksun kalır. Ölüm hiç kuşkusuz şu pekinliği yaratır: her ikisi de yaşamlarını ortaya koymuşlar ve onu hem kendilerinde hem de ötekinde küçümsemişlerdir; ama bu o kavgadan sağ çıkanlar için değildir."[254]

Yaşam bilinçle nitelendiğinden burada söz konusu olan, kendilik-bilincinin kazanılmasından çok bilincin sahip olduğu dünyanın tanınmasıdır. İnsanı insan yapan budur. "*Kendinde yaşamın bilinci, insan olmanın bilinciyle aynı şey olacaktır.''*[255] Hegel'in bireyi, "*kendini keşfedendir*"[256]. Nesneler ve toplumsal normlarla kurulan ilişki, kendilik-bilincinin dışsal olduğu kadar içsel dünyayla da ilişki kurmasını tetiklemektedir ki, bu arzuyla kurulan bağı ortaya koymaktadır. Burada söz konusu olan ilişki, dışsal olarak nesneleştirilerek ötekileştirilen birey ya da nesneyle açığa çıkan oluşumun, içsel bir arzuyla kapsanarak kendilik-bilincine erişilmesidir. Burada asıl olan nesneleştirmeyi destekleyen arzunun kendisidir. Çünkü Ben tanınmak adına Öteki'ne mecburdur ve bu mecburiyet öncelikle Ben'in kendisini Öteki içinde kaybetmesini getirmekte ve devamında arzu kendiliğin yeniden bulunmasını destekleyerek kendilik-bilincinin oluşumsal temelini ortaya koymaktadır. Mills'e göre,"*Ben ötekinde kaybolmalıdır ve böylelikle kendi kökensel birliğini geri kazanmak adına kendisini kendi kaybolmuşluğundan hareketle yeniden bulmalıdır. Arzu güdülerin, dışsal bir görünümü, sabit bir istemin döngüsel hareketi haline gelir.*"[257] Bu nedenle bilinç kendisini kendi ötekiliği içinde bilmeye başlar; öteki kendinin nesnel belirlenimine aracılık eder, ancak kendisi yalnızca ötekinin olumsuzlaması, öteki içindeki egonun kendilik-tasarısının bir olumsuzlamasıdır.

Mills için bu üç aşamalı bir oluşumdur:

---

[254] Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea, İstanbul, 1986, s. 128.
[255] Hegel, *Early Theological Writings*, trans. T.M. Knox, Chicago University Press, Chicago, 1948, p. 254.
[256] Hegel, *Jennenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*, edit. G. Lasson, Liepzig, 1923, p. 13. Aktaran: Jean Hyppolite, *Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar*, çev. Doğan Barış Kılınç, Doğubatı, Ankara, 2010, s. 47.
[257] Jon Mills, *The Unconscious Abyss*, edit. William Desmond, State University of New York Press, Albany, 2002, p. 140.

> "(1) İlk olarak, kendilik-bilinci dışsal bir nesneye bağlandığı andan itibaren, kendisi bir karşıtlık haline gelen bilinç beraberinde; basit bir kendilik-özdeşliği biçiminde yeni bir ortaklık içinde yıkıma uğrar. Genel nesne onu hükümsüz kılan bir özgürlük görünümüne sahiptir ve bu arzuyu yapılandırmaktadır. (2) İkinci olarak, nesnel ego, tanınma sürecine rehberlik eden bir kendilik-bilinci ve bir başkası arasındaki özneler arası bir ilişkiyi ortaya çıkaran başka bir egoyla karşılaşır. (3) Son olarak, iki özgür varlık olarak benler evrensel kendilik-bilincinin doruk noktası olan, karşılıklı bir özdeşleşim halini alır." [258]

Kendilik-bilincine bu yolla erişen özne dolaylı olarak nesneleştirdiği ötekiyle özdeşleşmiştir. Bu nesneyle olan ilişkisi kendilik-bilincinin kazanılması için özneye zorunludur. Zira özne, ötekinde kendi özüne ait bir şeyi bulur, kendinde yoksun olan bir şeyi… Mills'in yorumuyla:

> "Egonun kendisiyle-bütünleşme süreci bir olumsuzlama hareketidir. Ötekini mağlup etmekte ve nesnel bir gerçeklik olarak tatmini yaşamaktadır. 'Arzu bu nedenle genel olarak kendi tatmini içinde yıkıcıdır, aynı genel anlamda kendilik-arayışında olduğu gibi.'[259] Bir kez daha görürüz ki "olumsuzlamanın muazzam gücü" olarak; her şey ölüm ve yıkımla ilgilidir- yaşamı ayakta tutan her şey. Ölüm yaşamı beslemektedir; dünyanın bütünlüklü yapısı kendi-tasdikini başarmak için yok edilmesi gereken zıtlık ve karşıtlıkla doludur. Ölüm bizim içsel varlığımızdır."[260]

Söz konusu bu ölüm kendilik-bilincinde açığa çıktığından, ötekinde gördüğü kendindeki yoksunluğu açığa çıkaran arzuda görülmektedir. Egonun kendini bulması ve kendilik-bilincine erişmesi ötekini reddederek ve olumsuzlayarak yok etmesiyle açığa çıkmaktadır. "*Egonun kendini-öne sürmesi aynı zamanda ötekini reddetmesidir. Ötekini olumsuzlamak ya da yok etmekle (vernichten), ego kendini ortaya koyar."*[261] Zira kölenin yaptığı efendinin emirlerinden başka bir şey değildir, ve köle efendi için bir hiçtir. "*Kölenin yaptığı aslında Efendinin edimidir; Efendi salt kendi-için-varlıktır ve bu onun için özseldir; o arı olumsuz güçtür ki onun için şey bir hiçtir, ve öyleyse o bu ilişkideki arı, özsel eylemdir; oysa Köle arı olmayan, özsel*

[258] A.g.e. p. 141.
[259] Hegel, *The Encyclopaedia Logic*, Vol.1 of the Encyclopaedia of the Philosophical Sciences, trans.T. F. Geraets - W.A. Suchting - H. S. Harris. Hackett Publishing Company, Inc., 1991, §428.
[260] Jon Mills, *The Unconscious Abyss*, edit. William Desmond, State University of New York Press, Albany, 2002, p. 144.
[261] Leo Rauch – David Sherman, *Hegel's Phenomenology of Self- Consiousness*, State University of New York Press, NY, 1999, p. 82.

olmayan eylemdir."[262] Bu doğrudan bir olumsuzlama teşkil ederek; ancak ve ancak olumsuzlama aracılığıyla kendisini kazanabilecek bir egoyu ortaya koymaktadır. Ancak bunun yanında ötekileştirilen, köleleştirilen varlık kendini dönüştürmekten uzak durmamakta, çalışma ile dönüşmektedir. Kalkavage'ın Hegel üzerine yaptığı yorum şöyledir:

> "Çalışma şeyi olumsuzlayarak onu dönüştürmektedir… Çalışmada, köle de dönüşmektedir: ölüme dair duyduğu içsel korkuyu açığa çıkarmaktadır. Ancak, yinelemek adına, bu korku deneyimlenmediği sürece gerçekleşmeyecektir. Kölenin üzerinde çalıştığı şey yaşama, onu köle kılan- ölüm korkusu, nihai olumsuzlamanın şiddetini ekleyerek dışa vurmaktadır. Çalışmada, köle "kendisini şeylerin daimi düzeni içindeki olumsuz bir şey olarak konumlandırmakta ve böylelikle kendisi için meydana gelmektedir. [263] Bu nedenle dışsal olan şey artık yabancı değildir: o kölenin kendisinin kendi-için-varolmasıdır. Yapmış olduğu şeyde, köle yaşam ve ölüm savaşında kaybetmiş olduğu özgürlüğünü geri getirmektedir. Kendisini yeniden bulmaktadır." [264] [265]

Açıkça görüldüğü gibi Hegel için, özgürlüğü elde etmenin ve bu bakımdan üstünlük kurmanın yolu salt biçimde yaşamın-tehlikeye atılmasından kaynaklanmamaktadır. Tüm bunların yanında yaşamsal düzlemde açığa çıkan üretim ve nesneyi dönüştürme süreci de köle için efendi-için-varolma sürecini desteklemek yerine, kölenin kendisi-için-varolmasının anahtarını sunmaktadır.[266] Kölenin kendisini bulması/tanıması nesneyi dönüştürmesi aracılığıyla açığa çıkan bir oluşumu sergilemektedir. Aynı zamanda insanlar arasındaki farklılıklar çalışmayla konumlandırılır, 'kişilikler'

---

[262] Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea, İstanbul, 1986, s. 130.
[263] *Lectures on the History of Philosophy*, vol. 3, trans. E. S. Haldane - Frances H. Simson, University of Nebraska Press, 1995, p. 196.
[264] Peter Kalkavage, *The Logic of Desire An Introduction to Hegel's Phenomenology of Spirit*, Paul Dry Books, Philadelphia, 2007, p. 124.
[265] "Öte yandan çalışma, kısıtlanmış ve ket vurulmuş arzudur, geciktirilmiş ve ertelenmiş bir yitimdir; başka bir deyişle çalışma şeyi şekillendirir ve ona form verir. Nesneyle kurulan olumsuz ilişki, nesne formuna, kalıcı olan bir şeye dönüşür; çünkü nesnenin sahip olduğu bağımsızlık yalnızca çalışan için geçerlidir." Hegel, *The Phenomenology of Mind*, trans. J. B. Baillie, Blackmask, 2001, p. 238.
[266] Bird-Pollan'ın Hegel yorumuna göre, "Köle efendinin emirlerini yerine getirebilir ancak efendinin düşüncelerini düşünmesi gerekli değildir. Hegel … şöyle der, "Kendisine geri dönmeye zorlanan bilinç olarak, [köle] bir içe dönüş yaşayacak ve gerçekten kendi-kendine yeten birine dönüşecektir" (PhG 193: GW 9:114). Köle, çalışma aracılığıyla kendi eylemlerinin arkasındaki tek otoritenin efendi değil de kendisi olduğunu anlamaya başlar. Başka bir deyişle, köle efendinin kendisine bir hak olarak ifade ettiği onaylamanın yansıtıcı eylemine egemen olan efendinin sözünü kabul ettiği basit bir edilginlikten hareket etmelidir." Stefan Bird-Pollan, *Hegel, Freud and Fanon the Dialectic of Emancipation*, Rewman & Littlefield, London, 2015, p. 32.

şekillendirilir. Bu nedenle köle kendi kişiliğinin bilincine varır. Köle kendine özgü değeri fark ettiğinden, bu anlamda efendiden daha özgürdür. Zira Kalkavage'a göre,

> "çalışma, arzu gibi olumsuzdur, ancak aynı biçimde değil. Arzu nesneyi onun formunu yok ederek olumsuzlamaktadır. Ancak çalışma nesnenin doğal formunu ona yeni bir form kazandırmak adına yok etmektedir, bu kurnazca – insana hoş görünen bir formdur. Bu sabit nesneyi insani çalışmanın ürünü haline getirmektedir, ki bu insan çalışanın ruhunu ya da kendiliğini dışa vurmaktadır… Kendisini tam olarak çalışma ve üretime adamakla ve arzuyu kurban etmekle, kendisini, kendisi için bağımsız durumda kalan nesnede bulmak için kaybetmektedir. Çalışmasının bağımsız nesnesinde, köle kendisinin kendisi-için-varolmasını görür. Kısaca, köle, bu sahnelemede ruhsal bir başarı ve kendini-aşma anlamında çalışmanın bütün anlamını kavramakta başarısız olsa da, dünyanın ilk sanatçısı ve "dünyanın efendisi"dir."[267]

Bu yaratıcı ve üretimsel yapılanma daha sonra Bataille'da göreceğimiz bir dönüşümle ritüelistik bir kurban durumu düzleminde, dünyanın efendisi olmayı, sanatçı olmayı toplumsal olanı kurban etmek ve kendini yeniden tanımlamakla ortaya koyacaktır. Her ne kadar Hegel düşüncesinin bir uzantısı olarak görülebilecek olsa da, Bataille'da Hegel'in gözettiği üretici yaratımın aksine bir boş zaman, bir festival yaratıcılığı söz konusudur. Hegel bu noktada daha çok Durkheim gibi çalışmayı olumlayarak, toplumsal yapılanmayı hem efendi hem köle bakışıyla desteklemekte; ancak aynı zamanda kölenin çalışmayla asıl üretimi açığa çıkararak toplumu ilerleten asıl teker olduğuna işaret etmektedir. Bu sebeplerden özgürlük Kamal'ın yorumu üzerinden ilerlersek, efendi için beş sebeple bir yanılsamadır:

> "İlki:
>
> Efendi tanınmak için köleye gereksinim duyar… Ancak bu tanınma karşılıklı değildir, efendi tanınmayan biri tarafından tanınmaktadır, bu tanınma tek yönden işlemektedir. Efendi başka bir kendilik-bilincine sahip varlık karşısında arzusunu yönlendirmekle kendilik-bilincine sahip bir varlık olarak eylemde bulunmak ister. Ancak burada durum tamamıyla farklıdır. Köle efendi tarafından kendilik-bilincine sahip olabilecek bir varlık olarak düşünülmemekte ve şeylik seviyesine indirgenmektedir. Şimdi efendinin arzusu, bir nesneye yönelmektedir ve kendisi bir nesne tarafından tanınmaktadır. Efendi başka bir kendilik-bilincine sahip varlık tarafından tanındığını düşünmekte hatalıdır… Köle tarafından tanınmakla asla tatmin olamayacaktır.
>
> İkincisi:

[267] Peter Kalkavage, The Logic of Desire An Introduction to Hegel's Phenomenology of Spirit, Paul Dry Books, Philadelphia, 2007, p. 155.

> Köle olmadan efendi olmaz. Kişi yalnızca köle tarafından tanındığında efendi olur. Buna göre, efendinin efendi olabilmesi köleye bağlıdır. Belki de buna biçimsel bir bağımlılık denebilir.
>
> Üçüncüsü:
>
> Diğer yandan, efendi köleye maddi olarak bağımlıdır. Yaşamı ve hazzı tümüyle kölenin ürettiklerine bağlıdır. Sahip olduğu her şey köle tarafından üretilmiştir. Bu nedenle efendi bağımsız değil, köleye maddi olduğu kadar biçimsel olarak da bağımlıdır.
>
> Dördüncüsü:
>
> Efendi… aylaktır, onun Varlık'la olan ilişkisi kölenin çalışmasıyla oluşmaktadır. Aksine, köle etkindir ve Varlık'la doğrudan bir ilişkiye sahiptir. Kölenin Varlık'la olan ilişkisi diyalektiktir, çünkü Varlık onun çalışmasıyla olumsuzlanmakta ve dönüştürülmektedir. Varlığın olumsuzlanmasının arkasında yatan asıl güç efendi değil köledir. Kölenin efendi için çalıştığı doğrudur, ancak çalışırken kendini tasarlamakta ve sunulan gerçekliği aşmaktadır.
>
> Beşincisi:
>
> İnsanlar Arzu aracılığıyla kendilik-bilincine erişmekte ve ölüm korkusu ya da Hiçlik kuruntusuyla köle olmaktadırlar. Ölüm birinin varlığı ya da otantikliğinin açığa çıkmasının zorunlu koşuludur. Heidegger' hak verirsek, kendini hiçlik olarak kavrayan efendi değil köledir ve o ölümü fark etmesi aracılığıyla kendilik bilincine erişmektedir. Hiçlik ve çalışma köleyi kendine getirmektedir. Bu anlamda, Hegel kölenin toplumsal devrimin temsilcisi olması gerektiğini düşünür."[268] *(tarafımızca çevrilmiştir)*

Nietzsche'deki istem, güç istemi; burada yerini arzuya bırakmakta, böylelikle kendilik-bilincine, ya da Nietzsche'nin deyimiyle üst-insana erişmeyi getirmektedir. Hegel felsefesi Heidegger'in Dasein fikriyle düşünüldüğünde bireyin otantikleşmesiyle nitelenmektedir. Ölüme-doğru-bir-varlık olmaklığın ve bundan duyulan dehşetin deneyimlenmesi hiçlik fikrini getirmekte ve bu ancak kölenin deneyimleyebileceği bir hali ifade etmektedir. Bu noktada Hegel ve Heidegger düşüncesi paralel olsa da, Heidegger'de özel bir çalışma vurgusu görülmemektedir. O aynı Bataille'da olduğu gibi, çalışma ve üretim temelli toplumdan uzaklaşarak, daha açık bir şekilde toplumsal bilinçten sıyrılarak; uzakta kalma ve bu uzaklıktan duyulan korkuyla birlikte öncelikle ölümü fark etme ve bundan duyulan dehşetle de kendi hiçliğine erişerek otantikleşme durumuna gönderme yapmaktadır. Aynı

[268] Muhammad Kamal, *Master-Slave Relationship in Hegel's Philosophy*, Indian Philosophical Quarterly, Vol. XXV, No. 4, October 1998, p. 463-4.

zamanda otantikleşme Hegel'in efendi ve kölesinin içinde olduğu ilişki düzleminde ortaya çıkan eşitsizliğin aksine, muhatapların karşılıklı olarak birbirlerinin özgürlüklerini tanımalarını getirmektedir. *Dasein*'ın muhatabı da yine otantik bir *Dasein*'dır.

Esas olarak burada söz konusu olan durum efendi ve kölenin nitelemelerinin baki kalarak yerlerinin değişmesidir. Daha önce Durkheim'da bahsettiğimiz karnaval durumu burada üzeri örtük olarak görülmektedir. Hegel'in düşüncesinde efendi köleye hizmeti için muhtaçken, köle de efendinin buyrukları dahilinde olsa bile nesneyi dönüştürerek ve yaratıcı bir yaklaşım benimseyerek "dünyanın asıl efendisi" olan bir sanatçıya dönüşür. Bu durumda artık efendi köle, köle de efendi halini alır. Hegel'in söyleminde böyle bir yaklaşım bu denli apaçık biçimde dile getirilmese de, Hegel'in Bataille'daki tezahürü boş zaman, kurban etme ve festival temaları üzerinden bu yer değişimine ve bu altüst oluşa kaynaklık edecektir. Bu karnaval kültürünün gizli kökenini sezmemize kaynaklık eden bir ilişkiyi açık biçimde ifade etmektedir. Orhan Düz'ün derlemesinden edindiğimiz izlenim ışığında:

> "Karnaval hayatı alışıldık seyrinden çıkmış bir hayat olduğu için, bir ölçüde "ters yüz edilmiş bir hayat"tır, "dünyanın tersine çevrilmiş yüzü"dür *(monde a l'envers*).
>
> Sıradan hayatın, yani karnaval-dışı bir hayatın yapısı ve düzenini belirleyen yasalar, yasaklar ve kısıtlamalar, karnaval boyunca askıya alınır… karnaval-dışı hayatın perspektifinden *tuhaf* ve uygunsuz hale gelir… insan doğasının gizli saklı yönlerinin kendilerini – somut duyumsal bir biçimde- açığa vurup ifade etmelerine izin verir… Karnaval, kutsalı dünyevi olanla, yüceyi aşağıyla, önemliyi önemsizle, bilgeyi aptalla bir araya getirir, birleştirir, ilişkilendirir ve birbirine bağlar." [269]

Bu noktaya kadar ele aldığımız ilişki iki farklı konumda bulunan, eşit olmayan bireylerin durumunu vurgu yapmaktadır. Ancak bu ilişkinin başka bir boyutu olduğu da açıktır. Tek yönlü olarak ele aldığımız kendilik bilincini Öteki'nin gözünden de incelemek gereklidir. Çünkü buradaki karşılıklı bir ilişkiyi içermektedir. Aynı zamanda da eşitsiz olan ilişkinin iki eşiti içermesi hali söz konusudur. Hegel'e göre;

[269] Orhan Düz, *Dostoyevski Hayatı, Eserleri Üzerine Makaleler ve Aforizmalar*, 184-5.

> "Ötekinin eylemi söz konusu olduğu sürece, her birey ötekinin yıkımı ve ölümünü amaçlar. Ancak burada ikinci bir tür eylem daha vardır, kendini-gerçekleştirmek; zira ilki kendi yaşamını tehlikeye atmayı da beraberinde getirir. İki kendilik-bilincinin ilişkisi bu yolla yapılandırılarak kendilerini kanıtlarlar ve her biri bu yaşam-ve-ölüm çatışması aracılığıyla bunu yapar. Onlar bu çatışmaya girmelidir, zira kendi kesinliklerini, kendileri için varoldukları kesinliğini, nesnel gerçeklik düzeyinde sunmalıdırlar ve bunu hem kendi adlarına hem de öteki adına yapmalıdırlar." [270]

Burada Ben'in kendisi için dışsal olanı ortadan kaldırmak amacı taşıdığı bir gerçektir ve yıkımı amaçlamaktadır. Kendini-gerçekleştirme dışsal olanla özdeşleşme amacını taşımaktadır. Kendini-gerçekleştirmek bu noktada öteki ve ben özdeşliğini ortaya koyan tek bir birey olma durumunu sunmaktadır. Ancak bu özdeşleşme tam anlamıyla gerçekleşebilir mi? Daha önce ele aldığımız gibi köle ve efendi arasında bir özdeşlikten çok buyruk ve itaat düzlemi ortaya konmaktadır. Bunun yanında efendinin buyruğu ve köle üzerindeki tanımlaması köle için de bir kabul halini almakta ancak dönüştürücü güç yine de kölenin söz konusu üretimiyle ona bağımsızlığı getiren bir yapılanma sunmaktadır. Bu noktada unutulmaması gereken kendilik-bilincine erişme esaslarının yalnızca Ben için değil, aynı zamanda öteki olarak kabul edilen Sen için de geçerli olduğudur. Tam da bu noktada metne başlarken konu aldığımız felç ve çılgınlık halinin neden daimi olamayacağı meselesi devreye girmektedir. Nietzsche'de ele aldığımız iki eşitin yer değiştirmesi hali olarak savaş ve çatışma durumları neden toplumsal bağlamda ifade edilebilecek eşitsizlik durumuna mecburdur; çatışma durumunda mutlak bir galibiyet ve mutlak bir mağlubiyet zorunlu mudur? Basit anlamda bir Ben'in varlığı zaten zorunlu olarak Sen'in varlığına bağımlıdır. Farklı olanın görülmesi ve onun farkındalığına erişilmesi; kendi'nin ondan olan başkalığını keşfetmeyi getirmektedir. Böylelikle oluşan kendilik-bilinci başkasının yokluğundan değil, başkasında görülen kendisinin yokluğundan, tam da mevcut farktan kendi yoksunluğunu, ölüme doğruluğunu duyumsar. Söz konusu ölüm-tehdidi bir efendi tarafından değil; bireyin kendi yoksunluğunu öteki üzerinden deneyimlemesiyle gelen dehşetin asli kaynağı olan Ölüm'den gelir. Hegel için,

[270] Hegel, *The Phenomenology of Mind*, trans. J. B. Baillie, Blackmask, 2001, p. 66.

> "Kendilik-bilinci aslında basitçe benin varlığıdır, her bir ötekiyi kendinden dışlamakla gelen kendi-özdeşliğidir. Kendi esas doğası ve mutlak nesnesini Ego olmak için ele alır; ve söz konusu ortaklık içinde, bu onun kendi-varlığının apaçık gerçeğidir, bu bireyin kendisidir. Ki bu öteki için temelsiz bir nesne, olumsuzlama karakteri ve etkisi beraberinde nesne olarak kalmaktadır. Ancak öteki aynı zamanda bir kendilik-bilincidir; birey kendi görünümünü bir bireyin antitezi içinde oluşturmaktadır."[271]

Bu açıdan Öteki hem Başkası olandır hem de Aynı olandır. Kendilik-bilinci bu bakımdan iki karşıtın karşılıklı savaşı ve çatışmasından çok; Ben ya da Sen olarak adlandırılan varlığın, karşısındakiyle olan Aynılığı ve Başkalığını görerek bu durumlar arasındaki çatışmayı kendinde içselleştirmesi ve böylelikle Kendinin farkındalığına açık biçimde erişmesidir. Kalkavage'ın yorumunu dikkate alırsak, *"Kendilik-bilincine sahip olan bir varlık olarak, kendimi ötekinde görürüm, ve öteki kendisini bende görür. Karşıtlığımız içinde, bizler ortak bir öze sahibizdir*."[272] Hegel'in de ortaya koyduğu biçimiyle bireyler arası özdeşlikler azımsanamayacak niteliklerdir.[273] Ancak onun gözden kaçırdığı farklılıkların olumlanmamasıdır. Diğer yandan Nietzscheci ya da Bataillecı bir bakışla değerlendirdiğimizde, Aynı olandan çok Farklı olan öne çıkmakta; kabullerden çok isyanlar ve başkaldırılar anlam kazanmaktadır. Aynı zamanda köle efendi diyalektiğinin Fanon tarafından ortaya konan sömürge ve efendi yorumu kölenin başkaldırarak efendiye isyan edeceği durumu koşullamaktadır. Rollins'e göre, *"Fanon'un kölesinin ortak amacı efendiyi, efendinin kültürünü ortadan kaldırmak ve yeni bir toplum yaratmaktır… Nietzsche*

---

[271] A.g.e. p. 66.

[272] Peter Kalkavage, *The Logic of Desire An Introduction to Hegel's Phenomenology of Spirit*, Paul Dry Books, Philadelphia, 2007, p. 111.

[273] Kalkavage Hegel'in tanınma üzerinden kurduğu ilişkiyi şöyle yorumlamaktadır: "Tanınma… yalnızca farkındalık değil itibar ya da onurdur… İki ben birbiri "için", kendilik-bilincinin bildirimi olarak, kesinlikle özdeş biçimde varolmaktadır: bir ve aynı ben her ikisi için de geçerlidir… Mutlak kendi-özdeşliği, Ben=Ben, benin esasıdır: beni karşıtım olan öteki bu eşitliği yanlışlar ve kendi yerine eşitsizliği yerleştirir… Hegel tanınma sürecini her iki ben üzerinde çalışmaktansa, birinin bakış açısından göstermeye çalışır… O andan itibaren her şey çift hale gelir. Kendilik-bilincine esas olan bu ikilik iki kendilik-bilincinin görünümü dahilinde gerçekleştirilir." Peter Kalkavage, *The Logic of Desire An Introduction to Hegel's Phenomenology of Spirit*, Paul Dry Books, Philadelphia, 2007, p. 111.

şöyle yazar: 'Zayıf insanlar bugün yarın güçlenmeye kararlıdırlar, şüphe yoktur ki, bir gün kendi 'krallık'larını kuracaklardır…[274] Aynı biçimde Hegel'e göre;

> "Kölenin bağımsız bilinci efendiye karşı direnme ve isyan ruhunu sergiler. Bu isyan aracılığıyla köle kendisinin kendi korku nesnesini, yani efendiyi olumsuzlayarak kendi kendine varolduğunu görür… Sonuç olarak, efendi köle için öteki haline gelir, ki bu aynı zamanda kölenin şeyliğe girişini ilan etmektedir. Köle halen efendiden korkar, ancak efendiyi bir nesne, yani bir şey olarak görmekle korkusunun üstesinden gelir. Şey kölenin isyan aracılığıyla sahip olduğu bir şey olarak belirtilmekte ve bunun doğası artık onun meydana getirdiği bir şey halini almaktadır. Köleye göre, şeyin doğası nedir? Cevap oldukça ironiktir, zira şeyin şekli şimdi kölenin kendisinin ayna imgesidir[275], yani efendiye, reddedilmeye ve yok edilmeye gereksinim duyan bir nesnedir. Liberman[276] bu anı en iyi şekilde ifade eder, 'her özne Öteki'ni nesneleştirir, yani her bir özne nesneyi üretir.'"[277]

Kendinde Öteki'ni, Öteki'nde kendini oluşturur. Onu Kendi'ne göre dönüştürür, Kendi'ni de ondan dönüştürmeye çalışır. Buradaki efendi ister toplumsal anlamda, farklı bir sınıfa ait egemen bir varlık olsun, ister devlet ya da yasanın kendisi olsun varlığı zorunludur. Heidegger'in ifade ettiği biçimde insan dünyaya-fırlatılmakta; bu bakımdan eşitsiz ilişkilerin hakim olduğu toplumun bünyesinde yetişmekte ve ona göre şekillenmektedir. Bu bakımdan bu bir tarafın üstün gelmek zorunda olduğu ilişki düzeninin önceden-gerektirildiği bir ortam doğurmaktadır. Kişi ancak böyle bir yaşamsal alanla farkındalığını ortaya koyacak olan korkuyu duyumsamaya başlayarak, ardından asıl olan Ölüm'ün dehşetine erişmektedir. Tam da bu nedenle kişinin öncelikle öğrenmesi gereken Hayır demeyi ve sorgulamayı bilmektir. Duquette Hegel'in tanınma kavramı üzerine yazdığı eserinde, bu durumu şöyle yorumlamaktadır:

> "Üstünlük ve itaat arasındaki, yasa koyucular ve özneler arasındaki ilişki, kendini Devlet'te yasalar ve kurumlar arasındaki ayrımda gösterir, emir ve onaylamalar dahilinde onları kabul ettirmekten sorumlu olan makamlarla kendilerini dışa vurur ve itaat etmeye zorlananlar, özel statüde bir vatandaş olma gücünü kendilerinde

[274] Judith Rollins, 'And the Last Shall Be First' The Master-Slave Dialectic in Hegel, Nietzsche and Fanon, *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, V, Special Double-Issue, 163-77, Summer 2007, p. 175.
[275] Hegel, *Phenomenology of Spirit*, trans. A.V. Miller, Oxford University Press, 1977, p. 118.
[276] K. Liberman, The Dialectics of Oppression: A Phenomenological Perspective, *Philosophy Today*, 43 (3), 272 – 282, 1999, p. 272.
[277] Charles Villet, *Hegel and Fanon on the Question of Mutual Recognition: A Comparative Analysis*, -, 2008, p. 4.

barındırdıkları düşünüldüğünde Devlet kurumlarını temsil eden bireyleri de içerir. Bu ayrım bu koşulların Devlet'in özneleri üzerinde hükmetme yetkisine sahip olanlar tarafından kurulmuştur ve bu özneler gerçekte kendi eylemlerine sınırlama getiren bu kısıtlamaları görüp, diğer yandan böylelikle otoriteye atfedilen anlamıyla itaat etme nosyonundaki zorlamayı görmezden gelirler." [278]

Efendi bu zorlamaları görmezden gelen öznenin tam da kendisidir. Zira o daha önce bahsettiğimiz gibi unutmaya daha yatkındır. Köle gibi sürekli hatırlatılan bir buyruk sistemi içinde değildir. Kendisini üstün olarak görmesine, özgür hissetmesine olanak verilmemektedir. Onun etrafındakileri, çektiği acıyı ve duyduğu hıncı görmezden gelmesi imkansızdır.

Bataille'ın bahsettiği boş zamana sahipmiş gibi görünen efendi bunun tam tersine, verili olan her şeyi kabul eden bir organizmadan ileri gitmemektedir. Burada çalışmayla öne sürülen köle kendini kurban etmesi ve yaptıklarını adanmışlıkla değil korkuyla yapması bakımından Bataille'da bahsedilen asefalik varoluşa, ya da Heideggerci anlamda otantik olmaya/Dasein'a, Nietzsche'nin Hayır demeyi bilen, başkaldıran ve bir denge sanatçısı olan üstinsanına daha yakındır. Trahair'e göre, "*Hegel ve Heidegger ölümün farkına varmanın insanlık için kurucu olduğunu ifade eder, bu "bizi bir korunak olarak toplumu yaratmakla, bu içsel olumsuzlama karşısında tepki göstermeye iter", diğer yandan Bataille "bir savunma mekanizması olarak onun belli noktalarda boşa çıkabileceğini görür (festivaller, erotizm, gülme, sarhoşluk, kurban etmede)."* [279]

Metnin devamında tam da bu savunma mekanizmalarının ihlal edildiği anların nasıl bir işlev sunduğu ve Bataille'ın asefalik bireyinin nasıl bir anlayışa sahip olduğu açık biçimde ele alınmaya çalışılacaktır. Bireyler arası karşılıklı tanınma ve Ölüm'ün dehşetiyle karşılaşılan bir toplumsal kurban etme söz konusu olduğu sürece, ihlalleri kapsayan, yaratıcı ve dönüşümsel yeni bir birey ve toplum

[278] David Duquette, *The Political Significance of Hegel's Concept of Recognition*, ed. G.K. Browning, *Hegel's Phenomenology of Spirit: A Reappraisal*, 119-141, Kluwer Academic Publishers, 1997, p. 129.
[279] Lisa Trahair, The Comedy of Philosophy: Bataille, Hegel and Derrida, *Angelaki*, 6:3, 155-169, 2001, p. 160.

anlayışı ortaya çıkacak; böylelikle eşit bir çatışma ortamı ve birbirini yok etmekten çok bir yer değiştirme durumu açıkça görünür hale gelecektir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SOSYOLOJİ KOLEJİ ÜYELERİ VE SORUNSALLARI

3.1. Karşılıklılık ve Uzaklık: Mimetik Öteki

"Ritüeller yalnızca teatral anlamdaki performanslar değillerdir,

bunun yerine… performatiftirler…

bir ritüeli yönettiğinizde, ritüel de sizi yönetir."[280]

Buraya kadar gelirken ele aldığımız bütün düşünürler ve düşünce tarzları, Sosyoloji Koleji'nin düşünsel yapısının temelini oluştururken, özellikle Bataille üzerindeki etkileri ve dönüşümleri dikkat çekicidir. Kurduğumuz kavramsal belirlenimler ve yaptığımız benzetmeler metnin bu noktasından sonra devamlılık gösterecek olup, Sosyoloji Koleji üyelerinin incelenmeleri dahilinde zeminsel dönüşümleri gösterilerek ilk adım atılmaya çalışılacaktır.

Ancak bu dönüşümler konu edinilmeden önce, Hegel'in köle efendi diyalektiğinin ele alınmasının Dasein düşüncesini konu edinmeyi gerektirmesi gibi; Bataille'ın incelenmesi de öncelikle *mimesis* fikrinin ele alınmasını zorunlu kılmaktadır.

Gebauer-Wulf'a göre, Antik Dönem öncesinde, "*Homerik tarzdaki karakteristikler kendi nedenlerini dünyanın yorumunda bulurlar. Auerbach bu iddiayı koşulların basit bir ilişkisiyle temellendirmektedir: dünyanın yorumlanma tarzlarından birinin seçimiyle ve bu tarz aracılığıyla verili olan gerçekliğin bir benzerliği yapılandırılır.*"[281] Bu bakımdan görünür olan gerçekliğin yorumlanması söz konusudur. Esas olarak nesneleri algılama biçimimiz ele alındığında bile, kavramsal olarak değil ama imgesel olarak her bireyin bakış açısı farklı bir noktada

[280] Dan Whisker, The Possibility of Shamanism: A Genealogy of Anthropological Appropriations, *History and Anthropology*, 24:3, 344-362, 2013, p. 347.
[281] Gunter Gebauer- Christoph Wulf, *Mimesis: Culture Art Society*, trans. Don Reneu, University of California Press, London, 1995, p. 13.

işlemekte, hayali yeniden-üretim başkalaşım göstermektedir. Bu mimetik, taklitsel ya da ikincil bir oluşumu; bir temsili yaratmaktadır.

Zaten, *"Mimesis-öykünme [Alm. Nachahmung] [Fr. İng. imitation] [Lat. imitatio] [Yun. mimesis] [es.t. taklit]: Örnek alınan şeyi yeniden yapma"*[282] olarak ele alınmaktadır. Antik Dönem boyunca mimesis üzerine farklı nitelemeler yapılmıştır. Özellikle Platon İdealar kuramı üzerinden oluşturduğu yaklaşım gereği mimesis'i ötelemektedir. Platon düşüncesine göre İdealar dünyası yaşam esnasında erişilebilecek bir alan değildir. Yaşamın tekrarı görüşünü iddia eden Platon için ruh Yeraltı Dünyası'nda Mnemosyne Irmağı'nın suyundan içerek yaşamda yaptığı ve İdealar Dünyası'ndan edindiği mutlak bilgiyi anımsamakta, yaşamdaki eylemlerinin kefaretini ödemektedir. Ardından yeni yaşamını seçen ruh, Lethe olarak adlandırılan Unutuş ırmağının suyundan içerek tanık olduğu ve anımsadığı bütün bilgileri unutmaktadır. Sokrates'in[283] sorgulama ile bilgiyi doğurtma olarak ortaya koyduğu Maiotik (*μαιευτική*-doğurtma) yöntemi, unutulan bilgilerin soru sorarak anımsanması durumuna işaret etmektedir. Bu durumlardan ileri gelen bir düşünceyle Platon *Devlet* (πολῑτείᾱ-*polīteíā*) kitabında, yaşamakta olduğumuz dünyanın yalnızca İdealar Dünyası'nın bir taklidi, bir yansıması olduğunu tasavvur etmekte, bu nedenle zanaatkarların üretimlerini bir taklit olarak görürken, sanatçıların üretimlerini var sayılan nesnelerin bir uzantısı olması itibariyle yansının yansısı, taklidin taklidi olarak düşünmektedir. Şiray'ın yorumuyla, Platon'un mimesise olan bu yaklaşımı temel olarak şu maddelerle ele alınabilir:

> "1. Benzerliğin ölçütü olarak mimesis: kahramanlar ve Tanrıların gösterimi benzerlik ilkesine göre gerçekleştirilir. "İmgelerin üretimi" artık hakikat ve bunun mimetik gösterimi arasındaki ilişkiye dayanmaz. Buna göre, benzerlik aracılığıyla yaratılan imge gerçekliğin kopyası değil, ancak bir imgesidir.
>
> 2. Mimesis aynı zamanda gösterim formundan belirlenen sesler ve eylemler aracılığıyla, benzeşimin gösterilmesidir. "Mademki hiçbir gösterim diğerine eşit değildir, yeni unsur kendisinin her bir gösteriminin tutumu içine girer. Herhangi bir

[282] Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılap, İstanbul, 1998, s. 143.
[283] "Sokrates gösterir ki, mimesis yalnızca bir imge/ ya da bir temsil değildir, aynı zamanda bir temsil etme biçimidir. Tanım basittir: hikayenin mimetik biçimde sergilenmesi anlamını taşır… yani doğrudan ya da doğrudan olmayan bir konuşmada kendi sesini kullanmkatansa, doğrudan bir konuşmada başkasının sesini kullanmaktır." Arne Melberg, *Theories of Mimesis*, Cambridge University Press, NY, 1995, p. 6.

durumda, gösterimin tutumu ve modu "enfeksiyon sürecinin" nasıl ilerlediğini belirler."

3. Bire-bir eşitliği gerektiren mimesis, en çok polis'teki çocukların eğitimi için önemli olduğundan "istenmeyen yan etkiler" ortaya koymadan taklit olmalıdır."[284] *(tarafımızca çevrilmiştir)*

Bu noktada özellikle "enfeksiyon" tanımlaması dikkat çekicidir. Platon burada mimesis'i bir hastalık, vücudu zehirleyen kötücül bir oluşum olarak ele almaktadır. Mimesis'in ilerleyen görüşlerdeki ele alım biçiminde bu etkisi ve karşıt biçimli betimlemesi daha açık biçimde ele alınacak ve bu yorum anlam kazanacaktır. Ancak görüldüğü üzere Homerik ve Platonik yaklaşım temelinde Mimesis basit bir yeniden gösterim olmaktansa; belli bir tarzı benimseyen, buna göre bir yeniden-üretim ortaya koyan, bu bakımdan da değişim etkisi sergileyen bir şeydir. Onun ortaya koyduğu gerçek, asıl gerçekten Başka'dır; hatta onun ötekisidir. Gebauer – Wulf yorumuyla, "*Mimesis hem teorik hem de pratik unsurları kapsayan, sembolik bir dünya yaratma eylemiyle karakterize edilir*."[285] Bu sembolik dünyayı oluşturan, "mimesis hareketler kırılmalar, konsantrasyon ve yer değişimleriyle karakterize edilir; onlar ne öznenin ne de eşyaların olmadığı boş alanlar karşısına yüklenirler; mimetik bir oyunda karşıtlıkların birbirleriyle birleştiği paradoksal takım yıldızları içine düşerler." [286] Bu noktadaki mimesis tanımlaması özellikle yer değiştirmeye yaptığı vurgu bakımından dikkat çekicidir. Zira Nietzscheci anlamda Apollon ve Dionysos arasındaki eşitlerin çatışması anlamındaki agon tavrını ortaya koymaktadır ki, daha önce bahsettiğimiz gibi bu ikisi arasındaki dengeyi meydana getirmektedir. Bir yanda gerçek olanın gösterimi anlamında temsilleri ortaya koyan olan Apollon; diğer yanda da esrik, hayali ve rüyavari, hatta biraz da zehirleyen bir yaklaşımla Dionysos. Bu noktada özellikle vurgulanmakta olan Apollon'un temsil uzantısı, mimetik bir oluşum anlamında gerçek dünyaya atıfta bulunmaktadır. Apollon olgusal olanı gösteriyorsa ve olgusal olan bir temsilse; bu bakımdan olgu mimetik bir yaklaşım olarak sergilenmektedir. Öyleyse, yaşam alanındaki olgusal gerçeklik apaçık biçimde mimetiktir, temsilidir. Bilindiği üzere Nietzsche Apollon'dansa Dionysos'un asli

[284] Mehmet Şiray, *Performance and Performativity*, Peter Lang, Meinz, 2007, p. 66-7.
[285] Gunter Gebauer- Christoph Wulf, Mimesis: Culture Art Society, trans. Don Reneu, University of Callifornia Press, London, 1995, p. 3.
[286] A.g.e. p. 307.

olanı açığa çıkardığını, yaşamın asıl Dionysosçu bir esrimeyle ve bir başkaldırıyla ortaya konabileceğini ifade etmektedir. Böylelikle açıkça görürüz ki esrik, zehirli olan ve temsili olan arasındaki bir denge halidir burada söz konusu olan.

Diğer yandan Melberg'in mimesis teorileri üzerine kaleme aldığı eseri dikkate alındığında,

> "Aristoteles'in mimesis'i mitos ve praksis tarafından tanımlanmıştır, bunlar zaman ve eylem alanlarına yakın kavramlardır – imgeye, hayal gücüne ve taklide yakın olan Platonik mimesis'le karşıtlık içindedir.
>
> Mitos yapılandırılmış bütünler olarak yazınsal çalışmaların ortaya çıkmasını olanaklı kılan, düzen kavramıdır.
>
> Praksis anlamlı ve yanıt verilen bir amaç olarak algılanabilecek olan, olay dizileri ya da zaten yapılandırılmış olan olayları ortaya koymaktadır… Aristotelesçi mimesis, basitçe taklit ve temsile dayanan Platonik versiyonuyla karşılaştırıldığında yaratıcı ve üreticidir… Aristoteles sanatı mimesis, sanatçıyı da yaratıcı olarak tanımlar, bu nedenle mimesis yaratıcıdır… Aristoteles'in mimesis'i olguyu yaratır." [287] (tarafımızca çevrilmiştir)

Apollon'un temsili gibi, Aristoteles'te gördüğümüz de olgunun mimetik anlamda oluşturulmasıdır. Tümüyle yaşamsal olanın bir uzantısı olarak görülmektedir. Hem bir düzen oluşturması anlamında, hem de olgusal yaratım ve üretimi gözetmesi anlamında burada açıkça ortaya konan tam da Apolloncu bir yansımayla yaşam düzlemine aittir; Dionysosçu esrikliğin ya da Platoncu anlamda ötelenmek istenen bir taklidin neticesi değildir. Derrida'ya göre, "*Temsil yalnızca bir imge değildir, ancak bu bağlamda varsaydığı dünya öncelikle görünür olarak yapılandırılmaktadır.*"[288] Bu görünürlük öncelikli olarak bir olguyu varsaymaktadır. Karşı karşıya kalınan bir olgu olmalıdır ki, onun yeniden-üretimi, mimetik bir yapılandırması söz konusu olabilsin. Melberg'e göre,

> "Heidegger, Antik Yunan, özellikle de Platonik mimesis üzerine tartışırken, bu kavramın hakikate yöneldiğinde, ancak hakikatten olan uzaklığa dayandığında ısrar eder: "temsili" (*Nachahmung*) taklit etmek bunun oluşturmaya çalıştığı şeyi göstermez. Karşıt biçimde; mimesis sanatçının bir benzerlik olarak hakikati yeniden üretemeyeceği olgusuna dayanır. Heidegger için mimesis'i "ilkel" taklitle

[287] Arne Melberg, *Theories of Mimesis*, Cambridge University Press, NY, 1995, p. 45.
[288] Jacques Derrida, Sending: On Representation, *Social Research*, 49:2, 1982, p. 312.

(*Nachbilden*) ilişkilendirmek yanlıştır. Bu daha çok "ardından-yapmadır: sonradan gelen üretimdir. Mimesis esasında uzaklık aracılığıyla konumlanır ve tanımlanır."[289]

Aynı zamanda Heidegger Sanat Eserinin Kökeni'nde bu durumu şöyle vurgulamaktadır:

"Heidegger, A. Dürer tarafından söylenmiş olan 'Sanat gerçekten doğada gizlidir. Onu doğadan alabilen ona sahip olur' sözünü alıntılayarak, sanatın doğada yattığını düşünür. Doğadaki hakikatin ortaya çıkması için esere gerek vardır, çünkü 'hakikat eserdedir', onun için toplumsal veya bireysel köken aramamak gerekir. Buradan gerçeğin basitçe doğadan taklit edilmesi veya sanatsal yoldan yeniden üretilmesi anlaşılmamalıdır."[290]

Heidegger de dikkat çeken bu biçimiyle mimesis bir karşılıklılık ve uzaklık ilişkisini eşzamanlı olarak içermektedir. Bu yalnızca nesnelerle olan ilişkilerimiz dahilinde değil, kişilerle olan ilişkilerimizde de kendisini göstermektedir. Ronen'in yorumu gözetilirse:

"Öteki olarak ötekinin temsili imkansızdır… Ötekinin düşünce ve duygularına birmiş gibi, kendi bedeni ve aklındaymış gibi sahip olmak, ne zorunludur ve de ötekini bilmek için yeterlidir: yetersizdir, çünkü bu ötekini, o yaşamın ayrılığını ve dışsallığını, onun hislerini tam olarak bilmek anlamına gelmeyecektir; öte yandan zorunlu değildir, çünkü esas olarak kişilerin yaşamları hakkındaki merkezi olguya sahip olmanın imkansızlığını kabul etmek anlamında, sahip olmayı gerektirmediğinden bilgiyi tasavvur edebiliriz."[291]

Bu nedenle Öteki'nin bilgisine erişmemiz yalnızca kendimiz üzerinden oluşturacağımız bir mimetik yansımayla anlaşılabilir kılınmaktadır. İletişimi doğura Öteki ile karşılıklılığımız ve uzaklığımız yalnızca bu biçimde anlam kazanmaktadır. Böylece Ötekinin bizden farklılığının bilincini korumakla birlikte, onu yalnızca kendimiz üzerinden anlamamız söz konusudur. Hem bir ayrım hem de bir özdeşleşim mevcuttur. Burada sahip olunan ikili doğa; *mimesis*'in olgusal ve esrik doğayı eşzamanlı olarak barındırmasında görüldüğü gibi görünmektedir. Hall'a göre, "*Temsil kültürün üyeleri arasında üretilen ve değiş tokuş edilme anlamında ortaya*

[289] Arne Melberg, *Theories of Mimesis*, Cambridge University Press, NY, 1995, p. 3.
[290] Heidegger, *Sanat Eserinin Kökeni*, çev. Fatih Tepebaşılı, De Ki, Ankara, 2007, s. 110-1.
[291] Ruth Ronen, Incommensurability and Representation, *Applied Semiotics/ Sémiotique appliquée*, 2:5, 177-195, 1998, p. 188.

çıkan sürecin esas kısmıdır. Bu, şeyleri simgeleyen ya da temsil eden imgeleri, işaretleri ve dili kapsamaktadır."[292]

Üzerinde durduğumuz biçimiyle mimesis'in ikili doğası onun bağdaştırıldığı başka bir kavramın gereği olarak karşımıza çıkmaktadır. Derrida'nın gözünde, "*Mimesis… ilaçla-pharmakonla*[293] *ilişkilendirilir. Kavramın kendisi kendi karşıtını da içeren 'akış'a dönüşür: zehirli bir ilaç olduğu kadar bir iyileştiricidir de*."[294] Bir yandan anımsamayla ve devayla ilişkili olan mimesis, diğer yandan keyfilik, oyun ve esrimeyle; zehirle ilişkilidir. Akışkan, değişken bir belirsizliği sunmaktadır. Onun ürettiği benzerlik, kaçınılmaz ve engellenemez biçimde farkı da barındırmakta; aynı olanın üretimindense bir ötekiliği desteklemektedir. Her yeniden-üretim kendinden öncekinin yerini almakta, böylelikle öncülünü yok etmesi değil onunla yer değiştirmesi söz konusu olmaktadır. Her zaman kendi karşıtını ve ötekisini de kapsayan bir yapılanma meydana getirmektedir. Bu bir oyun halidir. Potolsky'nin Mimesis eserine göre,

> "Platon'un salt fiziksel doğanın yeniden üretimi için mimesis aynasını ileri sürdüğü yerde… sanatçının mimesis'i, kendi deliliğini açığa çıkarmasındaki gibi, insan doğasının gizli gerçeklerini de açığa çıkarmayı ifade eder. Oynamak mimetik olduğu kadar, seyircinin gizlemiş olduğu gerçeğin maskesini çıkarma biçimidir de."[295]

---

[292] Stuart Hall, *Representation*, Sage Publications, 1997, p. 15.

[293] "Pharmakon ölümü buyur eder ve barındırır. Kadavraya iyi bir görüntü sağlar, onu maskeler ve makyajlar… Yunanca'da, pharmakon resim anlamına da gelir; doğal renk değil, yapay boya; şeylerin rengini taklit eden kimyasal boya anlamına gelir… Bu "pharmakon", bu "ilaç", aynı anda hem deva hem zehir olabilen bu iksir, daha o anda tüm muğlaklığıyla söylemin vücuduna girer… Sperm, su, mürekkep, resim, parfümlü renk: pharmakon daima sıvı gibi nüfuz eder, içilir, emilir, içeri girer, içeriyi tipin sertliğiyle belirler ve ardından onu istila eder ve ilacı, içkisi, içeceği, iksiri, zehriyle kaplar." Jacques Derrida, *Platon'un Eczanesi*, çev. Zeynep Direk, Pinhan, İstanbul, Mayıs 2012, s. 20-108. Aynı zamanda, Dr. Tacettin Ertuğrul Derrida üzerine yaptığı çalışmalarda farmakonun, teknoloji ve kültür anlamında hem iyileştirici hem de bozucu niteliklerin bir arada bulunması esasında tanımlayıcı bir gösterge niteliği taşıdığını ortaya koymaktadır. Kültürle ve toplumla bağlantılı olarak Freudyen görüşten destek alan Ertuğrul, "kültürün itkiler üzeirndeki etisinin çoğul sonuçlarını dikkate almak gerekir. Öyel görünüyor ki Freud için kültür hem ilaç hem zehir karakteri taşımaktadır. Dolayısıyla da kültür sadece övülecek ya da sadece yerilecek bir şey olmanın ötesinde karmaşık etkiler taşıyan bir farmakon özelliği sergiler." Tacettin Ertuğrul, Ummak, Beklemek: Savaş Karşısında Sigmund Freud, *Savaş ve Psikoloji: Psikoloji Bilimi Çerçevesinden Birinci Dünya Savaşı'na Bir Bakış*, edit. Göklem Tekdemir Yurtdaş-Tevfika İkiz, Hiperyayın, İstanbul, 2018, s. 67. Bu örneği ele almak kutsal ve profan arasındaki değişken ilişkiyi anlamamız ve toplumsal yapılanma üzerinden bu ilişkiselliği metnin genelinde gözlemlememiz açısından oldukça önemlidir.

[294] Arne Melberg, *Theories of Mimesis*, Cambridge University Press, NY, 1995, p. 32.

[295] Matthew Potolsky, *Mimesis*, Routledge, NY, 2006, p. 80.

Platon'un bu noktada Potolsky tarafından ele alınan ifadesi sanatçının ve seyircinin delilik ve oyun arasındaki gelgitinin, hakikati ortaya çıkardığından bahsetmesi tiyatroyla sınırlanmakta gibidir. Ancak asıl olarak ele alındığında, mimesis'in olgusal alanda söz konusu olması, sanatçının deliliğinin her an ortaya çıkmasını olumlamaktadır. İnsan doğasının gizli gerçeklerinin kendisini açığa çıkarması aktör ve seyirci arasındaki karşılıklılık ilkesini baz almakta, böylelikle Ben olan aktör ve Öteki olan seyirci arasında hem özdeşleşim hem de ayrım korunmaktadır. Yaşam alanında "*alet ve giysi bakımından, sonsuz biçimde zengin bir çevre asla sona ermeyen bir süreç olarak bizi çevreler. Bu bir tiyatro değil midir? Biraz sessiz olan aktörler kendi gündelik davranışlarında, tiyatronun 'gerçekte olduğu şeyden daha farklıymış gibi yapma' ilkesine itaat etmemekte midirler?*" [296] İnsanlar aynı tiyatro metni üzerinden rolünü oynayan aktörler gibi, yasal ve toplumsal roller uyarınca belli bir role girmemekte midirler? Onların yaptığı da "gerçekte oldukları şeyden farklıymış gibi yapmak", başka biri gibi davranmak değil midir? Hem bu kadarla da sınırlı değildir. Zira Ben gibi Öteki de aynı rolleri paylaşmaktadır. Evreinoff şöyle der:

> "aynı anda hem aktör hem de seyirci oluruz: 'büyüklük, çekicilik, baskılanan ağırbaşlılık ve hükmü taklit ederiz.'[297] Her durumda, ne yaptığının farkında olmayan aktör doğanın verdiklerini dönüştürmeye çalışır, kendisinin görünüşünü değiştirip, başka biri ya da başka bir şey olmaya çalışır. 'Bizim için asıl olan' diye yazar, 'kendimiz olmamaktır. Bu ruhlarımızın teatral zorunluluğudur'"[298]

Bu anlamda teatral sahnelemeyle yaşamsal düzen paralel bir yapılanma izlemektedirler. Artaud tiyatronun yeniden "*ilkel büyü törenlerindeki etki gücüne kavuşturulma*"sı[299] gerektiğini savunmaktadır. Ancak böylelikle aktörler ve sahne asıl gücüne kavuşacak, kendilerine biçilmiş sınırları aşacak ve kendileri olabileceklerdir. Kendilerine biçilen bütün rollerden arınacaklardır. Aynı biçimde Bataille da kurban ritüellerine geri dönüşü kapsayan, insanın hem kurban hem de cellat olarak kendisine konulan sınırları ihlal ettiği bir düşünce yapısı ortaya koymaktadır. Sosyoloji Kolej'inin ilkesini bile bu şekilde belirlemektedir. Bataille

[296] Matthew Potolsky, *Mimesis,* Routledge, NY, 2006, p. 87.
[297] N. Evreinoff, *The Theater in Life*, trans. A. I. Nazaroff, Benjamin Blom, NY, 1970, p. 51.
[298] A.g.e. p. 65.
[299] Antonin Artaud, *Tiyatro ve İkizi*, çev. Bahadır Gülmez, Yapı Kredi, İstanbul, 1993, s. 8.

üzerine yapılan derlemede gördüğümüz haliyle,"*Kolej'in kendisi gibi, toplum bir efendiye, bakana, bir Führer'e hizmet etmemelidir: başsız olmalıdır. Hollier'in not ettiği gibi, Kolej tek bir sese, konu ya da programa değil, pek çok karşıt sese sahiptir: onun 'yapısı', daha çok bir 'kolaj' gibidir, asefaliktir, başsızdır*."[300]

Tiyatro ya da ritüel, kısaca toplumsal rollerin dönüştürüldüğü, kronolojik ve belirlenimli zaman ve mekandan farklı bir yapılanma sunan her an ve her yer gerçek yaşamı teşkil etmektedir. Tam da bu nedenle insan her zaman kendi dışında olduğu gibi, kendi içinde de bir Öteki, bir ikiz benlik içermektedir. Kendine güvenen, toplumsal olan bütün gösterimlerle uyumlu ve iradeli yaşamsal benin ardında, korkudan titreyen bir ben saklanır; bu ben her an korkusunun boyutlarının büyüklüğüyle boğularak, diğer beni de boğabilecek potansiyeldedir. Artaud için, "*Bu titremeler, bu çocuklara yaraşır pavkırmalar, zincirinden boşanmış biliçaltının özdevinimine göre ritimli olarak yere vuran bu topuklar, beklenilmedik anda kendi öz gerçekliğinin ardına saklanan bu ikiz, işte her iklimde geçerli olan ve insansal olduğu denli insanüstü şeylerde de… bir korku betimlemesi*."[301] Tüm bunlar tam da etrafı çevreleyen aletlerin ve giysilerin nitelemesidir. Buna göre, rollerin, toplumsal rollerin ve ihtişamın, "*kostümlerin gösterişi, her oyuncuya ikiz bir gövde ve ikiz organlar kazandırır,*"[302] zira çıplaklık toplumun kaçındığı ve üzerini örttüğü bir olgudur. Toplumsallığın başlangıcında giyinmek vardır. Çıplaklık ilkelliğin, belirsizliğin, aylaklık ve başıboşluğun, arınmışlığın ve elbette Bataillecı anlamda erotizmin ilkesidir. Tüm bu duygular, toplumsal artıklar, güçlü duygulardır. Güçlü duygular tatmin edilemeyen, doldurulamayan boşluklar açmaktadırlar. "*Dehşetin, kanın, nefretin, gülünç düşürülen yasaların, son olarak da başkaldırının kutsallaştırıldığı şiirin doruk noktasına ulaştığımızı sandığımızda, hiçbir şeyin engelleyemeyeceği baş döndüren bir sarhoşluk…*"[303] olarak ortaya çıkmaktadırlar. Bu güçlü duyguların her biri arzuyu, tutkuyu, Eros'u nitelemektedir. Artaud'ya göre,

[300] *The Bataille Reader*, edit. Fred Botting – Scott Wilson, Blackwell, London, 1997, p. 6.
[301] Antonin Artaud*, Tiyatro ve İkizi*, çev. Bahadır Gülmez, Yapı Kredi, İstanbul, 1993, s. 48.
[302] A.g.e., p. 51.
[303] A.g.e. p. 27.

> "Eros'un arzusu bir vahşettir, çünkü olağanlıkları yıkar geçer; ölüm bir vahşettir, yeniden diriliş bir vahşettir, güzelliğe dönüşüm bir vahşettir, çünkü her yönde ve dönüp duran kapalı bir dünyada gerçek ölüme yer yoktur, çünkü bir yükseliş bir iç paralanmasıdır, kapalı uzam insan yaşamlarıyla beslenir, ve çünkü, her daha güçlü yaşam, öteki yaşamlarla iç içe geçer, daha doğrusu onları, güzelliğe dönüşüm ve iyi bir şey olan bir kıyımda yer bitirir. Kötü, gerçek dünyada ve metafiziksel anlamda sürekli olan yasadır, iyi olan bir şeyse bir çaba, yani buna sonradan eklenmiş bir vahşettir." [304]

Bataille'ın bize gösterecekleri karşılıklılık ve uzaklık anlamında mimetik bir yer değişimini içeren yapılanmada, kurban ve erotizmin ikiliğinin; iletişimsel ikiliğin getirdiği başkalığın ve aynılığın keşfiyle desteklenen bir ölüm ve tutku isteminin, insanı sürüklediği dehşeti, kaygıyı, vahşeti ve yıkımı sergileyerek; tabuları, sınırları ihlal eden ancak hiçbir şekilde yaşamsal anlamda imkansıza erişemeyecek olan; yine de buna erişme çabasını ve cesaretini yitirmeyen başsız; yani asefalik bireyin dönüşüm süreçleridir.

3.2. Bataille: İhlalin İki Yüzü, Kurban ve Erotizm

"Varlık bize varlığın dayanılmaz bir kendini aşması içinde verilmiştir;

ölüm kadar da dayanılmazdır.

Ve, bu varlık mademki ölümle, verildiği gibi de bizden alındığına göre,

onu ölüm duygusu içinde, öldüğümüzü sandığımız o dayanılmaz anlarda aramalıyız, çünkü tiksintinin eksiksizliği ve neşenin eksiksizliği aynı zamana rastladığında,

içimizdeki varlık artık yalnızca fazlalıktır."[305]

Hegel'de olduğu gibi Bataille düşüncesinde de toplumsal temelde karşılıklı iletişim insan ilişkileri için bir temel sunmaktadır. Bataille'ın toplumsallığın yitimini ve harap edilmesini gözettiği bir gerçektir. Ancak bunun için öncelikle bir toplumun

[304] Gunter Gebauer- Christoph Wulf, *Mimesis: Culture Art Society*, trans. Don Reneu, University of Callifornia Press, London, 1995, s. 91.
[305] Georges Bataille, *Annem*, çev. Yaşar Avunç, Ayrıntı, İstanbul, 2011, s. 14.

içine doğmuş olmak gerekmektedir. Aynı Heidegger düşüncesinde olduğu gibi ilk adımda toplum içinde şekillenmek, ikinci adımda gündelik rutine ket vurulmasıyla toplumsal düzenden ve yasalılıktan sıyrılarak ondan şüphe duymak ve korkuya kapılmak, üçüncü bir adım olarak ise kendisini kurban ederek hem kurban hem de cellat formunu kendi bünyesinde özdeş kılmak amacı mevcuttur. İnsanlık tarihi, ya da başka bir deyişle toplumsallaşma tarihinin kökeninde ilk olarak üretim, ikinci olarak da yasalılaşmanın getirdiği yasaklamalar söz konusudur.[306]

"*İnsanlık tarihi çalışma ve yasaklamayla başlar. Çalışma ölümü şiddet olarak açığa çıkarır ve şiddetin reddi çalışma davranışında gösterilir. Bu ret bizi bireysel olarak ani bir tatmine götürür ve şiddetin her yardım istemini kınar*."[307] Zira toplumsal yapılanma hayvansılıktan ve doğadan uzaklaşmayı getirmekte; bu bakımdan da insanlar bu oluşumlardan farklı olarak; insan yapımı bir düzen içinde yeniden şekillenmektedir. Bataille için, "*İnsanlar kendilerini hayvanlardan çalışmayla ayırır. Aynı zamanda tabular olarak bilinen kısıtlamalarla baskılanmışlardır.*"[308] Burada da belirtildiği gibi sınırlamalar Bataille düşüncesinde tabular olarak nitelenmektedirler. Bataille'a göre toplumsal/gündelik yaşam alanı profan olarak nitelenmektedir ve bu bakımdan aynı zamanda homojendir. Diğer yandan homojen dünyanın karşısında insan yapımı olan hiçbir şeyi içermeyen heterojen kutsal dünya bulunmaktadır. [309] Bataille'a göre,

---

[306] Direk'in yorumuyla, "Yasa önünde olmak ve ona girmek, sembolik düzenin temel deneyimi bir travmadır. Çalışma dünyasında, özne olmanın dünyasında, kişi güç çehresinde birini kurban etmelidir, onun mevcut arzularını baskılamalı, otoriteyle barışık olmalı, onun tarafından ödüllendirilmeyi ve cezalandırmayı kabul etmeli ve ifade edecek bir şeyi kalmayana kadar kendisini özgürce ifade etme istemini geciktirmelidir." Zeynep Direk, Bataille On Immanent and Trancendent Violence, *Bulletin de la Societé Américaine de Philosophie de Langue François*, Vol. 14, No. 2, Fall 2004, p. 36.

[307] Georges Bataille, *The Unfinished System of Nonknowledge*, trans. Michelle Kendall – Stuart Kendall, University of Minnesota Press, 2001, p. 237.

[308] Georges Bataille, *Erotism Death & Sensuality*, trans. Mary Dalwood, City Light Books, San Francisco, 1986, p. 30.

[309] "Çalışma kutsal ve profan olan arasındaki ayrımı kurmaktadır. Bu insanın doğayı reddetmesini sağlayan tabuların kökenidir. Diğer yandan, çalışma dünyasının sınırları aynı zamanda kutsal dünyayı betimleyen bu tabular tarafından doğa karşısındaki bir çatışmada desteklenmekte ve temellendirilmektedir. Bir şekilde kutsal dünya bir hiçliktir ancak doğal dünya çalışmayla, profan dünyayla vazgeçilen düzeni tam anlamıyla zayıflatamadığı derecede doğal dünya direncini koruyacaktır. Ancak bir anlamda yalnızca kutsal dünya doğal dünyadır. Diğerinde daha önceki dünya oluşturulan çalışma ve tabularla ihlal edilmektedir. Bun anlamda kutsal dünya profan için yadsımadır, yine de reddettiği profan dünyaya karşı duran karakterini benimsemektedir. Kutsal dünyanın da çalışma sonucu açığa çıkan kökeni ve belirlenimi doğanın yaratımının şimdiki varlığında değil şeylerin doğuşa gelen yeni düzeninde, ereksel etkinlik dünyasının doğasının karşıtı olarak geri dönen

> "Heterojen dünya üretken olmayan harcamadan ortaya çıkan her şeyi içerir… Bu homojen toplumun artık ya da üstün aşkın değer olarak reddettiği her şeyi içerir. İçerdikleri insan bedeninin artık ürünleri ve belli benzer maddeler (çöp, haşarat vs.); bedenin bölümleri; kişiler, sözler, ya da açık saçık erotik değerler; rüyalar ya da nevrozlar gibi çeşitli bilinçsiz süreçler; homojen toplumun asimile etmekte güçsüz kaldığı toplumsal formlar ve çeşitli öğeler: ayaktakımı, savaşçılar, aristokrat ve yoksul sınıf, farklı tipte şiddete başvurabilen bireyler ya da en azından yasayı reddedenler (deliler… şairler vb.)… Şiddet, ihlal, çılgınlık, delilik çeşitli derecelerdeki heterojen öğeleri karakterize ederler: kişiler ya da ayaktakımı olarak, etkin olanlar, toplumsal homojenliğin yasalarını yıkarlar."[310]

Açıktır ki Bataille'ın üzerinde durduğu heterojen kutsal alan gündelik olan, rasyonel olan yapılanmadan ve bu yapılanmaya itaat eden bireylerin görüşlerinden, dolayısıyla da erişim alanlarından oldukça uzaktadır. Özellikle yasayı reddedenlerin, bu nedenle de toplumun üretici temellerini reddedenlerin ortaya koyduğu bir oluşuma işaret etmektedir. Daha önce Hegel'in köle efendi diyalektiği üzerinde ele aldığımız gibi, burada herhangi bir üstünlük kurma güdüsü, ya da karşılıklı iletişimde karşındakini yok etme itkisi söz konusu değildir. Zira örnek olarak verilen deliler ve şairler hiçbir zaman yasal sınırlamaların içinde değildirler; her an bir ihlal[311] durumunu yinelemekte ve bunu doğal bir biçimde yapmaktadırlar. Çünkü bunlar zaten toplum tarafından düzen ve yasanın dışında olarak kabul edilmişlerdir. Böyle bir belirlenimde eşitlerin, toplumsal artıkların ilişkileri söz konusudur. Bu anlamda bir efendi ve köle tanımlaması gereksiz olacaktır. Ancak yine de Bataille bu konuda

---

getirilerde aranmaktadır. Kutsal dünya doğadan çalışmayla ayrılır; bu çalışmanın kendi doğası ve varlığını ne kadar ötede belirlediğini görmezsek bizim için hiçbir anlam taşımaz." Georges Bataille, *Erotism Death & Sensuality*, trans. Mary Dalwood, City Light Books, San Francisco, 1986, p. 115.

[310] Georges Bataille, *Visions of Excess Selected Writings, 1927-1939*, trans. Allan Stoekl – Carl R. Lovitt – Donald M. Leslie Jr., Theory and History of Literature, Vol. 14, 1985, p. 142.

[311] "Bataille bizim, sonlu varlıkların, her zaman bizleri belirleyen sınırları aşmayı istediğimizde ısrar eder. Tutkuyla çevrelenen bu ıstırap imkansız olanın karşısındadır. Bu anlamda, ıstırap varlığın temel koşuludur. Bu oluşun tamamlanmamışlığının tanınması, kayıp devamlılığa karşı arzu duymaktır. Aynı zamanda varlığın çıplaklığıyla ilişkili olan varlığımızı tanımlayan sınırlarımızın ötesine geçmeye duyulan tutku olarak ıstırap duygusu, Bataille için parçalanan ve acı dolu bir çıplaklıktır." Mehmet Şiray, *Georges Bataille's Notion of Transgression: The Question of a Possible Experience Concerning Art and Philosophy*, The Deprtment of Graphic Design and The Institute of Economics and Social Sciences of Bilkent University, The Degree of Master of Fine Arts, May 2000, p. 18.

görüşlerini gizlememiştir. Bataille gündelik yaşamda egemenliği[312] kazanmayı şu biçimde anlatmaktadır:

> "Gündelik yaşam karşılıklılığın olmadığı bir hakimiyet ihtiyacıyla yönetilmektedir: mantıksız talepler maddi menfaatler ve psikolojik varlığın birikimi açısından görülen oluşum dışında bir geri dönüş sağlamayarak bizim üzerimizde oluşturulur – ki bunun nitelikleri, uzun vadede bizim içim bir hiçtir. Bu gibi taleplerin reddi dünya nüfuzunun reddidir ve bu zorunlu olarak egemenliğin elde edilmesinin ilk ilkesidir."[313]

Egemen kendi hakimiyeti için bütün sınırları yok saymakta, kendi karşısındaki hiçbir varlığı kabul etmemektedir. Onun dışında kalan şeylerin ve kişilerin hiçbiri öneme sahip değildir. Gündelik yaşamın tabuyla oluşturulan sınırları içinde değerlendirildiğinde, Hegelci bir bakışın uzantısı olarak Bataille şu ifadelere yer verir:

> "Efendi kutsalsa, köle profandır, her şey bu yolla çarpıtılır: (a) efendinin kutsallığı köleye hükmetme hizmetidir; (b) kölenin profanlığı onun içinde, gizli bir durumda, profanlaştırılamayacak bir şey olarak sürdürülür. Ancak başlangıçtan itibaren, köle bu gizli (en azından açıkça ortaya çıkmayan) şeyleri birbirine karıştırır. Bu nedenle köle efendiyi tam olarak reddetmelidir, ancak ilk olarak köle efendiyi bu hizmet etme kutsallığında reddeder. O, asıl efendiyi onun içindeki fayda istemini reddetmek için reddeder."[314]

Köle bir artıktır, toplumun bir üyesi değildir. Tam da bu nedenle fayda üreten çalışmayı gözetmez. Onun yaptığı yalnızca buyrukları yerine getirmektir. Ancak tam da burada Nietzscheci anlamda efendiye hınç duyduğunu görürüz. Bu nedenle kendi istemi ve arzusunun efendininkilerden farklı olduğunun bilincindedir. Başkaldırma ve isyan etme itkilerini her an için canlı ve olanak dahilinde tutmaktadır. Bu görünüm onun her an bu doğrultuda daha da ilerlemesini ve bunu daha çok arzulamasını getirmektedir. Bataille yorumu itibariyle,

---

[312] "'Egemen olma' insana diğerleri karşısında bir üstünlük ya da sınırları aşma hissi veren şiddetin tasdiki anlamı kazandığında yanlış okunmuş olur. Bataille 'egemen olma'yı 'içkin şiddet' olarak tasarlar. Kurban etme fenomenindeki soruşturma içkin şiddete erişmenin tek yoludur, zira gülme ve erotik deneyim içkin şiddetin kendini açığa çıkardığı diğer deneyimlerdir." Zeynep Direk, Bataille On Immanent and Trancendent Violence, *Bulletin de la Societé Américaine de Philosophie de Langue François*, Vol. 14, No. 2, Fall 2004, p. 30.

[313] Georges Bataille, *The Absence of Myth*, trans. Michael Richardson, Verso, NY, 1994, p. 24.

[314] Georges Bataille, *The Unfinished System of Nonknowledge*, trans. Michelle Kendall – Stuart Kendall, University of Minnesota Press, 2001, p. 238.

> "Hegel'e göre, efendi hatalıdır, köle onu bozguna uğratmaktadır. Ancak köle her şeye rağmen ve kendisinin bozguna uğratılmasına olanak sağlayan efendiyi bozguna uğrattıktan sonra bozguna uğramaktadır. – O, efendi gibi değil bir asi gibi davranmalıdır – her şeyden önce, asi efendiyi durdurmak, dünyadan kovmak ister – ancak aynı zamanda ölüme meydan okuduğundan beri kendisini efendi olarak idare etmektedir. Bu nedenle, asi, bu durumdaki en çift yönlü figürdür."[315]

Yine de Bataille'ın ortaya koyduğu biçimiyle bu çift yönlülük, efendinin yerine geçmeyi içerdiğinden yine bir fayda gözetmeye dönüşmektedir. Diğer yandan Bataille'ın peşine düştüğü başsız bir yaşamdır, bu anlamda köle bir artık olduğunun bilincinde, her an ölümden korku duyarak yaşarken; başkaldırıyla efendiyi yok etme atılımıyla kendi içindeki efendiyi de öldürmeli, bu nedenle de kendisini de efendiyle birlikte kurban etmelidir. Kölenin amacı efendininki gibi hiçbir zaman tatmin edilemeyecek ve kendi yıkımını getirecek olan egemenliğin sürekliliğini gözetmek olmamalıdır. Bu profan alanda bir yıkımı getirmekte, efendi tatminsizliğiyle yok olmakta ve bunu yaratıcı bir yok oluşla değil; mutlak bir yok oluşla yapmaktadır. Sonrasında onun yerini başka bir efendi almakta aynı egemenlik istemi onu da yok oluşa sürüklemektedir. Bu düzlemde kölenin amacı böyle bir egemenlikten çok, bir başın kabul edilmediği; kişinin kendi dünyasında bir değişim ve dönüşümün hakimiyetini devam ettirme gücünü; daha açık söylemek gerekirse yinelenen başı her zaman kurban edebilme cesaretini taşıması üzerine bir egemenlik olmalıdır. Yani o hem kurban hem de cellat olarak ikili bir yapıya sahip olmalıdır. Celladı da kurbanı da atama isteminde bulunan ve kendisi bunu, kendi oluşturduğu yasa için yapan efendi haline gelmemelidir. Bataille'ın da deyimiyle, "*Konumumun beni suçlu konuma düşürdüğü ötekiler karşısındaki egemenliğimden daha saçma bir şey yoktur. Kendimi boşlukta kaybetme hissi "formsuz ve şekilsiz" hafifliği getiren bir aydınlanma sunar. Memnuniyetle kendinden geçmeyi tanımlarım: ölçülemez aptallığımdan kaynaklanan-neşeli ancak ıstıraplı bir his.*"[316] Zira yaşamın asıl kaynağı ıstırabın ve bu ıstıraptan[317] neşe duymanın kendisidir. Bu hiçbir zaman

[315] A.g.e., p. 131.
[316] A.g.e., p. 83.
[317] "Bataille için… insani arzu neşeyle değil, ıstırapla gelişir. Yıkıcı ve olumsuz olmaya eğilen tüketim eylemlerini yüceltir. Bu gibi eylemler maksatlı biçimde yıkıcı olarak tanımlanmıştır, olumsuzlukları onların onur sembolleridir. "Birinin acı çekmesine" neden olmaktan, başkalarına olduğu kadar, kendine de acı çektirmekten uzak durmaktan çok, acı muhtemel asıl neden olarak, bir

tamamlanmamaya ve bu tamamlanmamışlığın arzusunu sürdürmeye yöneliktir. Çünkü asıl ihlal tamamlanmışlığın kendisidir. Tamamlanmak ölümü bir olanak halinde değil, asıl biçimiyle deneyimlemektir.

Ancak buradaki tamamlanmamışlığın ortaya çıkardığı çelişki durumu bir savaş hali değildir. Zira savaş da toplumca düzenlenmiş bir oluşumdur. Aynı zamanda ötekiler karşısındaki üstünlüğün Bataille tarafından suç sayılması gibi savaş da bir suç durumudur. Cinayete teşvik etmesi ve karşıtı yok etme çabasını körüklemesi; aynı zamanda da toplum tarafından düzenlenerek yasa dahilindeki şiddetin kendini koruma dizgesini açığa çıkarması nedeniyle de tabuları aşması olağan karşılanan bir yapılanma teşkil etmektedir. Böylelikle toplumun şiddet karşısındaki ikiyüzlülüğünü ortaya konmaktadır. Bir yandan toplumsal düzen içinde suç olarak tanımladığı eğilimler dururken; diğer tarafta onun varlığını ve egemenliğini tehdit eden herhangi bir durum karşısında sınır davranış olarak gördüğü davranışları olumlaması ve hatta bunları kahramanlık olarak nitelemesi söz konusudur. Bataille'a göre,

> "Savaş saldırgan yaptırımların toplumsal düzenine göre bir şekilde kısıtlanır. Çalışma gibi bu da toplum tarafından düzenlenmiştir; çalışma gibi onun da bir amacı vardır, bu onun düşünülmüş amaçları için savaşanlara bir cevaptır. Bu nedenle bu savaş ve şiddetin çatışma dahilinde olduğunu söyleyemeyiz. Ancak savaş şiddet tarafından düzenlenmiştir. Tabunun ihlali hayvani bir şiddet değildir. Bu yine de şiddettir, akla kabiliyeti olan bir yaratık tarafından kullanılmıştır… Tabu cinayeti olanaklı kılan eşiktir; ve toplum için savaş söz konusu olduğunda eşik aşılmaktadır."[318]

Savaşta aşılan bu eşik insan zihnini gerçek ve hayali sonuçlar arasında avare bir gezintiye sürüklemektedir. Sarsıntılı ve şiddetli bir patlama oluşmakta, bu toplumsal düzen içinde bir kırılmaya gebe olmaktadır. Tüm bunlar tabuların varlığını tekrar tekrar hatırlatan taşmalar olarak görülmektedir. Bu söz konusu tabular kaçınılmaz biçimde ihlali tetiklemektedir. "*İhlal tek başına tehlikeli doğasına rağmen kutsal dünyanın kapısını açacak güce sahiptir*."[319] Kutsal olana ancak bu ihlal aracılığıyla

---

zevk ve insanlığın ana kaynağı olarak düşünülmüştür." Ishay Landa, Georges Bataille: The Master, the Slave and Consumption, *Critical Sociology*, 1-16, 2014, p. 11.

[318]Georges Bataille, *Erotism Death & Sensuality*, trans. Mary Dalwood, City Light Books, San Francisco, 1986, p. 64.

[319] A.g.e., p. 122.

erişilebilir. Aynı zamanda o kaçınılmaz olanı sunmaktadır. Bir kez toplumsal akışta bir kırılma yaşandığında, kişi bir kez korkuya kapıldığında artık bunun devamında ortaya çıkacak hiçbir toplumsal tasdik, hiçbir caydırıcı ceza etkin olmayacaktır. Kişi, uçuruma yuvarlanan bir taş gibi giderek hızını arttıracak, hayal ve gerçek arasındaki ayrımı yitirecek, bir sarhoşluk haline, bir esrime[320]ye kapılacaktır. Bataillecı,

> "İhlal… yapılmış olan bir eylem olarak kabul edilmelidir, o, yalnızca duyusal bir istem değildir, aksine bile bile, ağır ağır çalan uyarı çanına rağmen tamamıyla kaçınılmaz olan bir şeydir. Otantik ihlal temel bir endişeye neden olur, ancak boş zaman kapsamında, içsel coşku bunu kısmen giderir. Bu ihlal… kendinden geçme hissiyle ilişkilidir, ki bu esrimenin… kaynağıdır."[321]

Buradan da anlaşılabileceği gibi bir kez korkuya ve devamında kaygıya teslim olan kişi, parçalanarak tamamlanamaz bir hal içine girer. Böylelikle esrime ve kendini yitirmeye, bu bakımdan bir kurbanın yerini almaya başlar. Ancak bunu ölüme-doğruluğunun farkındalığı içinde devam ettirdiğinden aynı zamanda kendi kendisinin celladı olmaktan da uzak kalamaz. Bu durumda Heideggerci bir otantiklikle kendi hiçliğine erişmiş olur. Bataille'a göre, "*Hiçlik: sınırlanmış oluşun ötesindedir… hiçlik olmamayı sınırlayan şeydir. Bunun yokluk olduğunu, sınırın yokluğu olduğunu söyleyebilirsiniz… hiçlik olma arzularını sınırlayan şeydir, onun nesnesine sahip olma arzusu arzulamayı gerçekleştirmeyen bir şeydir*."[322] Bataille'ın konumlandırdığı hiçlik arzusunu tetikleyen korku toplumsal düzenin yıkımını getirdiğinden, toplumun karşı olduğu her şeyi onaylamakta ve olumlamaktadır. Başka bir deyişle, toplumun artık ya da kötü görüp yasakladığı ve sınırlandırdığı şeyleri temel olarak içermektedir. Arzu toplumsal olan bir yapılanmaya duyulmamaktadır; aksine bir yandan saptırıcı biçimde çekici, diğer yandan istenmeyen şekilde tiksindirici ve karşı karşıya gelinmek istenmeyecek

---

[320] Ruhsal olan esrime kurban etme, trajedi, şiir, kahkaha ya da endişenin ürünüdür. Tüm bunlar imkansıza, yaşam boyunca gerçekleşmesi imkansız olan ölüme yapılan vurgular ve atılımlardır; tam da bu nedenle imkansızda payı olan formlardır. Aynı şekilde imkansız olanın örtüsü suç, çıplaklık ya da cinsellik gibi toplum tarafından üretimi ya da varlığın devamını amaçlamadığı sürece yasaklı sayılan durumların esrikliğiyle açılmaktadır. Esrime düşünceyi, yani rasyonaliteyi bozguna uğratmakta, bu nedenle de saçma olarak görülen toplumsal artıklar kişi için daha önemli ve can alıcı hale gelmektedir.

[321] Georges Bataille, *The Great Centuries of Painting Prehistoric Painting Lascaux or The Birth of Art*, Skira, 1955, p. 38.

[322] Georges Bataille, *Guilty*, trans. Bruce Boone, Gallimard, USA, 1988, p. 157.

şekilde korkutucu olan şeylerin temsili olarak açığa çıkmaktadır. "*Tiksindiriciliğin ve korkunun arzumun asıl nedeni olduğunu söyleyebilirim, böyle bir arzu yalnızca onun nesnesi ölümün, benim içimde açtığı derin çukurdan daha az derin olmayan bir yarığa neden olduğunda uyandırılır*."[323] Bu en asli formuyla yasa tarafından sınırlanmış ve ötelenmiş formların benimsenmesi ve kucaklanması durumunu getirmektedir. Çünkü toplumsal düzen kaçınılmaz bir biçimde hem davranışı hem de bedeni kendi eğilimleri ve belirlenimleri kapsamında damgalamakta ve şekillendirmektedir. Toplumsal normlar arzuyu bu düşkün ve küçümsenen yapılanmalardan kendisinin hükmettiği bir düzeye çekmekte ve bedeni de yalnızca kendisinin nitelendirdiği ve değerli kıldığı noktalara çekmektedir. Zevnik'in yorumuyla:

> "Lacan'a göre, 'İlk olarak, yasa belli toplumlardaki toplumsal normların sınırlarıyla ilişkili biçimlerde, arzuyu sınırlamakta ya da 'arzuyu toplumsallaştırmakta'dır. İkinci olarak, yasa topluma girdiği anda beden üzerine 'işaret'ini koyar; bu işaret bedeni belirli yasal norm anlayışına ve ritüellere ve belli zevk biçimlerine bağlar. Bu ilk olarak, karakteri belirler ve öznenin varlığını sınırlar, ve ikinci olarak bedeni sahip olunan nesne dahilinde dönüştürür."[324]

O andan itibaren bu sınırlandırmalar ve bu işaretlemelerin belirlenimlerinin dışına çıkma çabasına giren, ya da durdurulmaz ve kaçınılmaz biçimde buna sürüklenen kişiler; gerçek anlamda insan ve birey olma yolundaki asli adımlarını atmış olurlar. Bu ister Heideggerci anlamda kaygıyla kendine yönelen ve ölüme-doğruluğunu keşfederek kendi Varlık'ının bilincine vararak yaşamını düzenlemeye başlayan, burada ve şimdi olarak *Dasein* olsun; ister Nietzscheci bir bakışla toplumdan uzaklaşarak yalnızlaşan, normların dışına çıkarak onlara Hayır deme cesaretini kazanan ve aldırmazlığı kazanabilme kabiliyetini edinerek Dionysosçu bir Üstinsan'a dönüşebilen bir insan olsun; Bataille'da olduğu gibi öncelikle acı çekme ve toplumun dışına çıkma nedeniyle küçümsenme ihtimalini kabullenmelidir. Bataille için,

> "Bizler acı çekme olasılığına ilaveten kendimizdeki küçük düşme olasılığını kavrayana kadar insan olamayız. Bizler yalnızca cellatların olası kurbanları değilizdir,

[323]Georges Bataille, *Erotism Death & Sensuality*, trans. Mary Dalwood, City Light Books, San Francisco, 1986, p. 59.
[324] Andreja Zevnik, Life at the Limit: Body, Eroticism and the Excess, *Theory & Event*, Vol. 16, Issue 4, 1-10, 2013, p. 2.

> aynı zamanda cellatlar bize en yakın-yaratıklardır. Kendimize somamız gereken soru şudur: doğamızda böyle bir korkuyu imkansız kılan bir şey var mıdır? İçimizden buna karşı binlerce engel yükselir… Yine de onu imkansız kılmaz. Bu nedenle olanağımız yalnızca basit bir acı değildir, ıstırabın hiddetine doğru genişlemektedir." [325]

İnsan olmak Nietzsche'nin de öne sürdüğü şekliyle, Bataille için de acı çekmeye bağlanmaktadır. Çünkü insan yalnızca acı anında gündelik akıştan ve aldanımlardan arınmakta, acısıyla birlikte Ölüm'e yakınlaşmaktadır. Acı ve ıstırabın kökeninde yatan şey Ölüm'ün şiddetinden başka bir şey değildir. Istırapla açığa çıkan ölüm korkusu zamanla önlenemez bir endişeye dönüşmekte, böylelikle kişi aştığı sınırların bilincine vararak ihlali oluşturan unsuru ortadan kaldırmaya yönelmektedir. Söz konusu durum Bataille'ın özellikle üzerinde durduğu kurban etme durumunu açığa çıkarmaktadır ki; açıkça vurgulamaya çalıştığımız eş zamanlı olarak hem kurban hem de cellat olma durumu bu noktada gerçekleşmektedir. Toplumsal tüm temsiller ortadan kaldırılırken, bu kişinin kendi eliyle olmaktadır. Artık dönebileceği bir toplum söz konusu olmamasıyla birlikte, geri dönmesi halinde o eski haliyle kalan toplum tarafından kabul edilmeyecek, bir artık ya da norm-dışı bir varlık olarak kabul edilecektir. Zira kurban etmenin kendisi bile, toplumun sahip olduğu zaman ve mekandan farklı bir oluşuma sahiptir. Kurban Durkheim ve Bataille'ın yaratıcı olarak tanımladığı ritüel kapsamında gerçekleşmektedir. Kurban etmenin amacı profan dünyadan sıyrılarak kutsal olana erişmektir. Ölüm de kurban etme de ete, bedene yöneliktir. Bunun nedeni toplumun yaptırımlarının en genel anlamıyla her zaman beden üzerinden şekillenmesidir. Bütün yasaklama ve sınırlamalar bu düzlemde şekillendirilmekte ve baskılanmaktadır. Kurban etme yaşamın, yine yaşamın kendisi için yok edilmesini amaçlamaktadır ve kaçınılmaz olarak kendini-kurban etmeyi getirmektedir. Kurban eden cellat ve kurban edilen arasındaki özdeşlik, kurban etmeyle kendini ihlal etme durumuna açıldığından, her iki durum da kişinin kendisini kendi dışına atma özgürlüğünü getirir. Connolly'ye göre, "Kurban etme bir bütün olarak eninde sonunda kendini-kurban etme formudur – aslında kendi kendiliğinin kurban edilmesi-dir ancak kendini-kurban etme süreci

[325] Georges Bataille – Elizabeth Rottenberg, Reflections on the Executioner and the Victim, Yale French Studies, No. 79, *Literature and the Ethical Question*, 15-19, 1991, p. 18.

iki şeyin eş zamanlı olarak meydana geldiği ve paradoksal olarak, ikisinin tek ve hiç olduğu diyalektik yapıyı izler: kurban ve cellat, yaşam ve ölüm, kendi ve öteki." [326]

Kurban etmenin temelinde yatan bir üretim durumu değildir, onun amacı bir şey açığa çıkarmak değildir; aksine o bir boşluğa düşmedir. "*Kurban etmeyi uygulayan ve kurban etmeye tanık olan kişi kurbanla özdeşleşmesini getirir; idam anında, ikisi de kendi hiçliklerine eğilirler. Tanrılarının ölümü giyindiğini anlarlar.*"[327] Böyle bir anlayışın açığa çıkmasıyla birlikte, sonlu olan varlıkların sonsuzluk anını yaşaması, profan anlamda sınırlanmış olan her şeyden arınması söz konusudur. Bu aynı zamanda toplumun diğer üyelerini, yani ötekileri de etkileyen bir durumdur. Ötekiler, ritüelin izleyicileri konumundadır. Kurbanla birlikte ortaya çıkan *katharsis (Κάθαρσις)*[328], dolaylı olarak seyircileri de etkilemekte ve bir özdeşleşim durumunu ortaya çıkarmaktadır. Bataille'a göre,

> "Kurban etmede, kurban yalnızca giysilerinden değil yaşamından da yoksun bırakılmaktadır (ya da bir biçimde cansız bir nesneymiş gibi yok edilmektedir). Kurban ölür ve seyirciler onun ölümüyle açığa çıkanı paylaşırlar. Bu kutsallıktır. Bu kutsallık devamlılığın, görkemli bir töreni izleyenlerin sonlu varlıklarının ölümü aracılığıyla ortaya çıkışıdır. Şiddetli ölüm yaratığın sonluluğunu altüst etmektedir; izlenen sessizlikte geride kalan, seyircilerin deneyimlediği gerginlik, şimdi kurbanın da içinde yer aldığı bütün varlıkların devamlılığını gösterir."[329]

Bu kutsallık anının karşılıklı ve özdeş bir etkileşim oluşturmasının nedeni iletişim durumunun kaçınılmaz bir yapılanma sunmasıdır. İletişimin doğurduğu karşılıklılık ihlal davranışının da kaçınılmaz temelini açığa çıkaran ilk noktadır.

---

[326] Sean P. Connolly, Georges Georges Bataille, Gender and Sacrificial Excess, *The Comparatist*, Vol. 38, 108-127, The University of North Carolina Press, 2014, p. 112.

[327] Georges Bataille, *The Unfinished System of Nonknowledge*, trans. Michelle Kendall – Stuart Kendall, University of Minnesota Press, 2001, p. 29.

[328] Kelime olarak Grekçe, kathairein (καθαίρειν) "arındırmak" ve katharos (καθαρός) "saf" kelimelerinden türemiştir. Katharsis korku ve acıma duygularıyla ortaya çıkan bir arınma halidir. "Katharsis öğretisinin Aristoteles'teki biçimiyle yalnızca tragedyaya, korku ve acıma duygulanımlarına uygulanması estetik yazınında yaygın bir gelenektir. Buna karşılık bize göre katharsis kavramının kapsamı çok daha geniştir. Estetiğin önemli kategorilerinde olduğu gibi bu kategori de birincil olarak sanattan yaşama değil, ama yaşamdan sanata geçmiştir. Katharsis, toplumsal yaşamın sürekli ve önemli bir öğesi olduğu, bu niteliğini de koruduğu için, yansıtılmasının sanatsal yaratma sürecinde hep yeniden ele alınan bir konu olması zorunludur; ama katharsis bununla da kalmayarak, gerçekliğin estetik aracılığıyla yansıtılmasının biçimleyici güçleri arasında yer alır." Georg Lukacs, *Estetik III*, çev. A. Cemal, İstanbul: Payel Yayınevi, 2001, s. 19.

[329] Georges Bataille, *Erotism Death & Sensuality*, trans. Mary Dalwood, City Light Books, San Francisco, 1986, p. 22.

Çünkü "*İnsanlar yalnızca kendilerinin dışındaysalar "iletişim kurabilir"ler - yaşayabilirler- ve o andan itibaren "iletişim kurmalı"dırlar*,"[330] İletişim açıkça yaşamın kökenine ve kaynağına işaret eder. Bataillecı anlamda iletişim kurmak yaşamakla özdeş kılınmaktadır. Aslında yaşamak aynı zamanda ölümle iç içedir. İletişim dahilinde öznenin karşısındakine sunduğu bir anlam değildir. Aksine rasyonel ve yasalı düzlemde bireylerin yer değiştirmesi ve bu anlamda ikisinin de kendinin dışına çıkarak kendilerini kurban etmeleri anlamındaki iletişim, anlamın çözülmesini getirerek mimetik bir kaos yaratmakta ve gündelik anlamda kurulan bütün anlamlar ölüme mahkum olmaktadır. "Ben" ve "öteki" arasındaki "içsel" ve "dışsal" ayrımlar ortadan kalkmakta, kişiler kendi hiçlikleriyle/yokluklarıyla karşı karşıya kalmaktadırlar. Ross'a göre, "*Kurban etme iletişim yapılanmasının modelidir çünkü onun kendisi bir temsildir, tüketilen kurbanla ortaya konan özdeşleşme aracılığıyla, öznenin tehlikeyi deneyimleme anı dahilinde ortaya çıkar*."[331] Aynı zamanda Biles'ın bakış açısıyla,

> "İletişim, Bataille için, kendisinden önceki Nietzsche için olduğu gibi, ötekinin ayrık benliğinin sınırlarını ihlal eder ve çabucak yayılır, bu ötekinin davranışlarını mimetik olarak taklit eden özneye önderlik eden istemsiz refleks mekanizmasına yüklemlendiği derecede böyledir. Aracılık-etmeyen, psiko-fizyolojik mimesis, ötekinin özne içindeki etkisinin belirmesinden sorumludur, bu çocukluktan gelen, bireyselliğin sınırlarını geçen ve yeniden-karşısına geçen mimetik ve kişilik dışı etkidir. Ve bu öznenin teşvik edilen, ya da Nietzsche'nin deyimiyle "canlandırılmış" olan etkin yaşamının ihlal edici iletişimi aracılığıyla olur."[332]

Söz konusu mimetik deneyimin temelinde öznenin öncelikle ötekinin etkisini hissetmesi söz konusudur, onu görmesi değil. Tanınma ancak bunun sonraki adımıdır. Hegel düşüncesinin aksine burada egemen olma isteminden ileri gelen bir karşılıklılığı içermemektedir. İletişim insan gerçekliğine sonradan eklemlenen bir olgu değil, onun kurucu etmenidir. Lawtoo için, "*Mimetik iletişim deneyimi Bataille'ın kavramsal tasarrufunda özneyi bir kutuptan diğerine atan genel bir*

[330]Georges Bataille, *The Unfinished System of Nonknowledge*, trans. Michelle Kendall – Stuart Kendall, University of Minnesota Press, 2001, p. 30.
[331]Daniel Ross, *Risking the Gift Reading Mauss through Lévi-Strauss, Georges Bataille and Derrida*, Bachelor of Arts, Department of Political Science, University of Melbourne, 1993, p. 29.
[332] Jeremy Biles, *Does the Acéphale Dream of Headless Sheep?, Negative Ecstasies Georges Georges Bataille and the Study of Religion*, edit. Jeremy Biles – Kent L. Brintnall, Fordham University Press, NY, 2015, p. 76-7.

dayanak noktasıdır: çalışmadan oyuna, tasarıdan şansa, zamandan ana, kölelikten egemenliğe."[333]

Mimetik yapılanmanın kendisinin bir temsil olması gibi kurban da kathartik bir temsil olarak görünmektedir. "*İletişim kurmaya yelteniriz, ancak aramızdaki hiçbir iletişim temel farklılığımızı ortadan kaldıramaz. Eğer sen ölürsen, bu benim ölümüm değildir. Sen ve Ben sonlu varlıklarızdır… bunu hissetmek bu hususta hakikatin bütünüdür… ölüm hipnotize edicidir.* "[334] İletişimin bu temsili yapısı kurban anında deneyimlenin başkasının ölümünü içermesindendir. Kendi ölümü olarak ortaya konan asefalik yaklaşım, her ne kadar kişinin kendi başını uçurmasını gözetse de burada başı uçurulan kişi; toplumsal nitelendirmelerle oluşturulan benlik yapısıdır. Korku ile toplumdan uzaklaştığı anda kişi artık toplumun ötekisi olduğu gibi kendi ötekisi de olmakta, böylelikle kendi hiçliğiyle/yokluğuyla karşılaşmaktadır. Bu nedenle ölen değil; başı uçurulan bir beden olmakta, nitelemelerin ve belirlemelerin uzağında kalmaktadır. O, artık ötekinde deneyimlediği hiçliği, kendi başsız bedeniyle yaşama dönüştürmektedir. Artık tam olarak kendi hiçliğine erişmiştir. Bunu da ölümle yapmıştır. Bu bakımdan da açıkça anlaşılabileceği gibi öteki üzerinden deneyimlenen hiçlik yaşamsal bir ölüme doğruluğu nitelese de; kişinin kendi içindeki yabancı olarak, korku duyduğu kendi ötekisi ölümle yok edilmelidir. Böylelikle yasalılıkla baskılanan artık olarak nitelenmiş yönlerinin açığa çıkması söz konusu olacak; kendi içsel yapısını sergileyebilecektir. Çünkü kişisel içsel yatkınlıklar, toplumsal dışsallığın bedensel baskılamalarıyla birlikte baskılanarak belli sınırlar içine alınmışlardır. Bu sınırları belirleyen egemen karşısında Bataille'ın öne sürdüğü bireysel egemenlik ise başka bir düzleme işaret etmektedir. Bataille için egemenlik kendi ölümü üzerinde söz sahibi olmaya dayanmaktadır; ölüm toplumun nitelendirmeleri ve egemen formlarının etkisiyle bir tekele alınmamalı, egemenin aracı olarak görülmemelidir. Ölüm yalnızca kişinin kendisinin asli anlamda deneyimleyebileceği bir olgudur. Ölüme-doğruluk korkuyla gelen yaşama tutunma istemini açığa çıkarsa da; yaşamın bir kez tehdit edilmesi ona bir daha asla aynı biçimde bakamamayı getirmektedir. Tam da bu bakımdan artık gündelik rutinler,

[333] Nidesh Lawtoo, Georges Bataille and the Birth of the Subject, *Angelaki*, 16:2, 73-88, 2011, p. 84.
[334]Georges Bataille, *Erotism Death & Sensuality*, trans. Mary Dalwood, City Light Books, San Francisco, 1986, p. 13.

çalışma ve üretim durumlarındansa; yaratıcı/kurban edici, vazgeçmeyi ve aylaklığı da getiren bir yaşam söz konusu olacaktır. Aynı zamanda böyle bir yaşam arzuları ve toplumun artıklarını da içerecek, hem arzuyu hem de tiksinmeyi güdüleyecektir. Zira yaşam yalnızca devlet, inanç, ahlak, egemen, kral, patron idaresindeki "iyi" tanımlaması etrafında şekillenmeyi sürdüremeyecek; bu kuralları sürdürmek için uyguladığı şiddet patlak verecektir. Ancak böyle bir patlak verme onun karşısında kendi şiddetini duraksatan kişilerin şiddetini de açığa çıkaracaktır. Zevnik'in sınırda yaşama kavramı üzerine yapılandırdığı eserinin ışığında:

> "Bataille şöyle der: 'her insan potansiyel olarak egemen bir varlıktır, ancak köleleştirilmektense ölmeyi tercih etmektedir.' Ölümü hizmetkarlığa tercih etmek ilk bakışta muhtemelen oldukça radikal bir karardır… ancak nihai seçim özneyi ölümü hafifletmeye gönderir, özne nerede ve nasıl öleceğini seçebilir, ve bu sayede korku içinde ölmeyecektir bunun yerine kendi egemen iradesiyle bir insan gibi ölecektir."[335]

Tüm bu iradi yaklaşımlar aynı zamanda onun tutkusunun eseridirler. Hegel'deki arzunun yerini, Bataille'da şiddetli tutku almaktadır. Bu ilk elden kurban etme, rasyonaliteyi yok etme, mimetik bir kaos dahilinde deneyimlenen dolaylı katharsis'in yalnızca endişeyi daha da körüklemesiyle ortaya çıkan bir patlamadır. Tutku deliliği beslemekte, delilik başsız bir bedeni, asefalik bir bireyi nitelemektedir. Korku ve delilik anlarında "Organların dokusu insan davranışının bilinmeyen ve olağan seyri arasındaki tepkimeleri açığa çıkarır. Kanın hızlanması yaşamın dayandığı dengeyi bozar. Delilik aniden kişinin mülkiyeti halini alır. Bu delilik bizim tarafımızdan iyi bilinmektedir ancak bunu bilmeyen birinin ne kadar şaşıracağını hayal edebiliriz."[336]

Aynı ölüm gibi delilik ve tutkuyla desteklenen, yaşamın dengesini bozan ve içsel şiddeti açığa çıkaran; bu anlamda kendini kurban ederek, ölümle özdeşleşmeyi getiren bir an daha söz konusudur. Bataille buna erotizm der. Erotizm Bataille'ın düşüncesindeki çekici gücü temsil eder. Bunun öncesinde ele aldığımız kurban durumu, toplumsal artık olarak görülen toplum-dışı insan olmaklık ve bunun yanında toplumun onaylamadığı ihlalleri gerçekleştirme; yasal bir söylemle tiksindirici olana

[335] Andreja Zevnik, Life at the Limit: Body, Eroticism and the Excess, *Theory & Event*, Vol. 16, Issue 4, 1-10, 2013, p. 3.
[336] Georges Bataille, *Erotism Death & Sensuality*, trans. Mary Dalwood, City Light Books, San Francisco, 1986, p. 106.

duyulan bir tutkuyu gözler önüne sermektedir. Bataille'ın tanımladığı iki güç: tiksindirici ve çekici olana duyulan tutkuları nitelemektedir. Kan dolaşımını yasayı aşmanın korkusu, suçun tiksindiriciliği ile ortaya koyan ilk ihlal durumu, toplum tarafından dışlanmayı ve küçük görülmeyi içeren tabuya karşı gelme halidir. İkincisi ise üretici olmadığı takdirde, özellikle de inanç düzleminde hoş görülmeyen bir ayartıcı, çekici bir güç olan erotizm olarak sergilendiğinde, bunun çok da anlamsız bir yapılanma olmadığı görülmektedir. Bataille erotizmi "*le petité mort*", "küçük ölüm" olarak nitelemektedir. Bataille'a göre,

> "Aslında, erotizmin nüfuz alanı şiddetin nüfuz alanıdır… hepimiz için en şiddet dolu şey, kendi sonlu varlığımızın bitimliliğiyle çok kuvvetli bir bağ kuran sürekli endişemizi ani ve şiddetli biçimde açığa çıkaran ölümdür… Erotizmin bütün işi iştirak edenlerin normal yaşamlarındaki gibi kendini-kapsayan karakterini yok etmektir… Çıplaklık; kendine-hakim olmak, başka bir deyişle sonlu varlığın karşıtını sunar… Bedenler müstehcenlik hissi veren gizli kanallar aracılığıyla süreklilik durumuna açılırlar… erotizmde kadın partner bir kurban, erkek ise bir cellat olarak ortaya çıkar, ikisi de tüketim boyunca ilk yıkıcı eylem tarafından konumlandırılan süreklilik dahilinde kendilerini kaybederler." [337]

Erotizmde birinin şiddeti ötekinin şiddetiyle karşı karşıya gelir. Burada söz konusu olan bireysel anlamdaki sonluluğun sınırlarının dışına çıkan içsel bir zorlama, bir güç, yıkılmaz bir tutku halidir. İki varlığın karşılaşması orgazmla kendi sınırlarının ötesine geçer. Burada söz konusu olan birleşme anında mevcut anlık sonsuzluk kapsamında birbirine çekilen iki varlık değildir; buradaki gerçek bir birliktir, her iki birey de kendilerinin ötesine geçtikleri, kendilerini kaybettikleri, esrik ve sarhoş bir kriz durumu içindedirler. Nietzsche'nin özellikle Dionysos'la nitelediği bu esrime durumu, daha önce bahsettiğimiz gibi Bataille tarafından özel bir vurguyla ele alınmaktadır. Bu esrimenin, Dionysos'la bağlılığı, onu doğrudan yaşam ve ölüm arasında bilinçsiz bir gelgite sürüklemektedir. İki bedenin sürekliliğe açıldığı an bu anlamda bilincin yitirilmesini de kapsadığından, esrik bir yaklaşımla mükemmellik-dışı bir farkındalığa isabet etmektedir. Bu kutsal ve el değmemiş bir kriz halini nitelemektedir. Bu kriz imkansızın farkındalığını getirmekte ve beslemektedir. İmkansız, erişilme olan, kutsalın kökeni olarak Ölüm karşıda durmaktadır; ancak deneyimlenen bunun ancak küçük bir parçasıdır. Tam da bu nedenle başından beri

[337] A.g.e., p. 16-8.

vurgulandığı üzere, ıstırabı besleyen tamamlanmamışlık yaşamın temelidir. Kurban ve erotizm bireyin kendisini kaybetmesi ve esrik bir hale bürünmesiyle ancak bir parça deneyimlenebilmektedir. Nihayete ererek, ölmek tamamlanmışlığı ve doğrudan kutsalın sonsuzluğuna erişmeyi getirecek olan tek yapıdır. Tutkuyla beslenen tabuların ihlalleri karlısında, Ölüm mutlak ihlali gözler önüne sermektedir.[338] "*Yaşam kendini yalnızca yarılma anlarında istemektedir; aynı akarsuların, haz nehrine akarken korku çığlıklarını yitirmeleri gibi. Haz ve ölüm, şiddetin sınırsızlığında birbirine karışmaktadır*."[339]

Bataille yaşamdaki bu yarılmaları ve tutku aracılığıyla ortaya çıkan bu zamansal ve mekânsal kırılmaları mitle özdeşleştirerek yaşamın asli kaynağının ancak mitle açığa çıkabileceği düşüncesini savunmaktadır.

> "İlk bakışta, mit yalnızca yaşamla değil yaşamın kaybıyla – itibarsızlık ve ölümle özdeşleşir. Buna tahammül eden kişiden başlamak üzere, söz konusu bu şey bütünüyle dışsal bir ürün değildir, ancak bu, varlığın kendi kaypaklığından, müstehcen ve çıplak bir kurban olarak kendisini meydana getirdiği esrik armağandan şekil alır – ve kurbanın karanlık ve maddi olmayan gücünden önce değil, ancak fahişenin[340] kahkahasının[341] büyük ulumaları öncesinde oluşur."[342]

---

[338] Ölüm şiddettir ancak aynı zamanda iletişimdir. Toplumu bir olanak kılan ölüm bilincidir. Onun ihlal edici rolü dahilinde, cinsellik hem ölüm farkındalığını ve çalışma ihtiyacını hem de ölümün tanınmasını bir araya getirir. Duyusallığımız ölüm karşısındaki farkındalığımızla çerçevelenmiş kayıp devamlılığa bağlanır. Sonlu varlığı yok etmekle, ölüm varlığın temelinde yatan devamlılığı kabul eder. Erotizm kendi sınırlarından anlık olarak taşan yaşamdır, ancak bu olanaklar ölüm farkındalığı ile çevrelenmektedir. Cinsel eylem ölümü karşımıza çıkarmaktadır." Mehmet Şiray, *Georges Bataille's Notion of Transgression: The Question of a Possible Experience Concerning Art and Philosophy*, The Deprtment of Graphic Design and The Institute of Economics and Social Sciences of Bilkent Unıversity,The Degree of Master of Fine Arts, May 2000, p. 30.

[339] Georges Bataille, *The Unfinished System of Nonknowledge*, trans. Michelle Kendall – Stuart Kendall, University of Minnesota Press, 2001, p. 234.

[340] "'Bataille'in aynı adı taşıyan öyküsünde Madam Edwarda vajinasını erkeğin bakışına açtığında da mutlak bir Öteki olur, Tanrı haline gelir… Blanchot'un bu karşılaşmalarda belirteç olarak farkına vardığı şey bu erkeğe kendini açma anında kadının doğrudan gizlenmiş, örtülmüş olanı açığa çıkarmasıdır. Erkeğin cinselliğinin karmaşıklığı ile, erkeğin arayan bakışı ile, kadın kendisini bu gözün kaçındığı şeye bırakır ve bu zevk halinde kadın erkeğe asimile- edilemeyen bir tekillik, dünyada oluşan gerçek bir kırık olarak sunulur.' Peter Gunn, Woman as the Face of God: Blanchot, Lacan and the Feminine Impossible, *Colloquy, text theory critique* 10, 2015, p. 213. Bataille bu bakımdan Madame Edwarda adlı öyküsünde Tanrı'yı bir fahişe olarak ele almaktadır. "Burada fahişe Tanrı'dır, çünkü eş zamanlı olarak hem arzu nesnesidir hem de eşbiçimde bu arzuyla ilgisizdir. Bir nesne formunu alırken hem bolluk hem imkansızlıktır ve yine de böyle yaparak pek çok nesnelleştirmeyi anlamsızlaştırmaktadır. Fahişe Tanrı'dır çünkü, Bataille'in "Madame Edwarda"nın önsözünde yazdığı gibi, Tanrı bir fahişedir: "Halkın fahişesi, hiçbir biçimde umumi bir fahişeden farklı değildir". Çünkü ne "Tanrı" belirteci ne de "fahişe" belirteci kutsal olanı ya da arzunun gizlerini bir gerçeklik olarak kabul etmektedir. Kutsal fahişe (yani Tanrı ya da Edwarda) sınıflandırılmış, ölçülü bir bilginin, korku içinde bireyleşmiş, cinsiyetleşmiş, duyusal, feneomenal öznenin – kısaca, insanın- ve onu ve onun belirlenim tasarruflarını aşan şeyin emilimi olarak işlenmektedir: … bu bir

Açıktır ki mitin kökeni hem yaşam ve ölümü hem de esrimeyi ve erotizmi bir bütün olarak korumakta ve sürdürmektedir. Bataille'ın düşüncesinin ana hattı bu anlamda bir yasaya değil mite dayanmaktadır. Hatta insan üzerine olan benzetmelerini Platon'un mutlak iyi, erişilebilecek en nihai bilgi olarak tanımladığı Güneş metaforuyla[343] eş biçimli olarak mitolojik bağlamda dönüştürmekte; güneşi gökyüzünün dibinde, bir çukurun içinde; bu bakımdan karanlıkla çevrelenmiş olarak hayal etmektedir. Bu hem erotizmde kadını sergileyen oyuk ya da çukurla; hem de kurban etmede bireyin ayaklarının altında açılan uçurumla nitelenmektedir. Bataille için,

> "Güneş mitolojik olarak kendi boğazını kesen insanla ifade edilir, aynı antropomorfik varlığın başından yoksun kalması gibi. Tüm bunlar insanın yükselebileceği zirvenin uygulamada duyulmamış-bir şiddetle karışmasıdır… Güneş, gökyüzünün dibinde çukurun dibindeki kadavra gibi konumlanır, bu insani olmayan ağıtı bozulmanın hayaletimsi çekiciliğiyle yanıtlar. Uçsuz bucaksız doğa kendi zincirlerini kırar ve sınırsız bir boşluğa çöker. Sertleşmiş penis, yumuşak ve kanlı, şeylerin alışılmış düzeninin yerine geçer. Ağrılı ağızların halen ısırdığı, cerahatli, tükürüklü ve larvaların biriktiği, büyük sineklerin toplandığı, ağıllarında resmedilen, dışkı benzeri bir göz, bu Güneş, şimdi görkemini ölümden alarak varlığını gecenin pis kokusuna gömer."[344]

Kendi boğazını kesen Güneş, kendisini gökyüzünün dibine, karanlığa, pis kokulu geceye teslim etmektedir. Toplumsallıkla, gündelik olanla, aydınlık olanla simgelenen ve her zaman yaşamın simgesi olan Güneş burada yıkıma uğratılmakta

---

uçurumdur, "hem feminen cinsin hem de ölümün bir metafor olarak işlediği bir uçurum"." Andrew Kingston, *Bataille and Feminist Theory*, 2014, p. 5.

[341] Kahkaha ya da diğer bir çeviri biçimiyle gülme, zevkle acının karşıtlığını ortaya koymaktadır. Acıyla ölüm saygınken, zevk gülünçtür ve küçük görülmektedir. Gülme tiksindirici olan karşısında kabul ettiğimiz bir uzlaşma halidir. Bataille'a göre sonsuz zevkle sonsuz acının özdeşliği kahkahanın asıl nedenini açığa çıkarmaktadır. Aynı asefalik beden karşısında bir kahkahaya kapılarak ardından onunla özdeşleştiğini ifade eden Bataille'ın yazdığı gibi.

[342] Georges Bataille, *Visions of Excess Selected Writings*, 1927-1939, trans. Allan Stoekl – Carl R. Lovitt – Donald M. Leslie Jr., Theory and History of Literature, Vol. 14, 1985, p. 82.

[343] Platon'un mağara alegorisinde zincirlerinden kurtarılan kölenin/tutsağın, "Rahatça görebildiği ilk şeyler gölgeler olacak. Sonra insanların ve nesnelerin yansımaları, sonra da kendileri. Daha sonra da, gözlerini yukarı kaldırıp, güneşten önce yıldızları, ayı, gökyüzünü seyredecek... En sonunda da, güneşi; ama artık sularda, ya da başka yerlerdeki yansılarıyla değil, olduğu yerde, olduğu gibi (Devlet 516b)." "Alegorideki" güneş bütün ideaları görünür kılan şeyin "imgesi" olarak görülmektedir. O bütün ideaların İdeasının imgesidir.

[344] Georges Bataille, *Visions of Excess Selected Writings*, 1927-1939, trans. Allan Stoekl – Carl R. Lovitt – Donald M. Leslie Jr., Theory and History of Literature, Vol. 14, 1985, p. 58/84.

ve dönüştürülmektedir. Aynı kendi başını kesmekle ya da erotik anlamda yarığın içine çekilmekle kendisini dönüştüren insan gibi…

Bataille için ölümün farkındalığına erişme olarak egemenliğin yolu; bu bakımdan toplumun baskılayıcı şiddetine karşı bir başkaldırı sunan ve kendisinin celladı olurken aynı zamanda da kurban olmaktan kaçınmayan –ölümle ve erotizmle yüz yüzeliği karşısında bir delilik ve esrimeye kapılmaktır. Esrime hayalin, gecenin ve rüyanın yansımasıdır. Bu bakımdan bilincin değil, bilinçle gizlenenlerin/üzeri örtülenlerin açığa çıktığı bir oluşum sergilemektedir. Onun bireyi pis kokulu yolların, karanlık yarıkların, uçurumların, oyukların, kanlı sunakların insanıdır. Onun insanı başkaldıran, isyan eden insandır. Zira "*yürek başkaldırdığı ölçüde insanidir (bu şu demektir: İnsan olmak 'yasaya boyun eğmemek'tir).*"[345]

Bataille profan ve kutsal arasındaki ayrımın özel olarak üstünde durmakta ve profan alanın kutsal olanın alanını ihlal edemeyeceğini ortaya koymaktadır. Kutsal olana erişmek profan alan sınırları içinde imkansızdır; bunu mümkün kılan şeyler ölüm ya da anlık bir kopuş olarak nitelendirilebilecek olan erotizmdir. Bu bağlamda aslında Bataille'ın savunduğu her zaman için profan alanın ihlali ve toplumsal alanın yasalılık düzleminden sıyrılmaktır. Herhangi bir şekilde yasayı çiğneyen herkes ihlal durumuna girecek ve bu bakımdan toplumdan, yasadan ve düzenden dışlanacaktır. Bataille'a göre kutsalla temas etmenin ve insan olabilmenin temel koşulu budur. Bu Nietzsche'nin toplumdan ayrı bir konumda kendiliğini ortaya koyabilme becerisini gösteren Üstinsanı ve Heidegger'in otantik Dasein'ı düşünüldüğünde daha iyi kavranılabilecek bir süreçtir. Aynı bu örneklerdeki gibi Bataille'ın ortaya koyduğu insanın içinde bulunduğu ötekileştirilme, sıyrılma ve kendini ortaya koyabilme süreçleri arasındaki bağlar döngüsel ve süreklidir.

3.3.Roger Caillois'da Mimetik Yıkım, Festival ve Oyun

Bataille'ın düşüncesini ele alırken konu edindiğimiz mimesis, taklit düşüncesi Caillois'nın felsefesinin temel noktalarından biridir. Ancak bu düşünceye gelmeden önce dikkate almamız gereken nokta Caillois'nın da daha önce ele aldığımız

[345] Georges Bataille, *İmkânsız***,** çev. Mukadder Yakupoğlu, İstanbul, Kabalcı, 1999, s. 164.

düşünceleri temellendirmekte uzak olmadığıdır. Caillois, Durkheim ve Bataille'ın özellikle üzerinde durduğu profan ve kutsal[346] ayrımını korumaktadır. Onun düşüncesine göre profan alan yasal belirlenimlerin düzenlediği ve kontrol altında tutulan bir ortam teşkil ettiğinden bu alanda, yani gündelik dünyada eylemlerini gerçekleştiren insanlar endişe taşımamaktadırlar. Bunun yanında gündelik dünyada eyleyen insanların benleri, yüzeysel olarak açığa çıkmaktadır. Bu anlamda gündelik dünyada bağımlılıktan çok, baskılanma, zorlanma ve boyun eğme söz konusudur. Ancak kutsal alana gelindiğinde burada açığa çıkan derin ve içsel bir bağımlılıktır. Daha önce de bahsettiğimiz gibi, kutsal olan profanın olumsuzlanması olarak görülmektedir. Caillois için,

> "Kutsal varlık… Dehşet ve saygı duygularını teşvik etmektedir; bu "tabu" haline gelir. Bununla olan ilişki tehlikeli hale gelir. Doğrudan ve anlık ceza tedbirsiz bir izlenim bırakacaktır, bu ele değen alevin yakması kadar kesindir. Kutsal olan her zaman az çok "kişinin ölmeden erişemeyeceği bir şeydir"… Diğer yandan, profan her zaman kutsal olana gereksinim duyar, her zaman hevesli bir biçimde ona sahip olmaya zorlanır ve bu nedenle bu, kutsalın değerini düşürme ya da onun tarafından yok edilme tehlikesidir. Karşılıklı ilişkileri, bu nedenle, keskin bir biçimde ayarlanır. Bu kesinlikle ritüelin işlevidir. İlk olarak, ritüelin olumlu işlevi profan ya da kutsalın doğasını toplumun ihtiyaçlarına göre dönüştürmektedir. İkinci olarak, ritüelin olumsuz işlevi, karşıt biçimde, profan ve kutsalı oldukları gibi tutmakta, bunu onların uygunsuz bir ilişki kurmalarıyla birbirlerini yok etmeleri korkusunu taşıyarak yapmaktadır."[347]

Caillois'nın teorisi dikkate alındığında insan, bu kutsallıkla tam anlamıyla bir temas kurmadan bu ediminden vazgeçirilmelidir. Ona göre kutsal olana erişmek bir engelleme içermelidir. Zira toplumsal akışa bir ara vermek olarak değerlendirdiği festival ya da tatil dönemi yine toplumsal yapılanmanın temeli olan yasalılık tarafından düzenlenmiş olmalıdır. Zaten festivalin nihai amacı, dünyanın/yaşam alanının, yani sıradan gündelik dünyanın yeniden üretiminden başka bir şey değildir. Zira Caillois için,

---

[346] "Temelde, kutsal inananda tam olarak ateşin çocukta yarattığı aynı duyguları yaratır – yanmanın yarattığı korkunun ve onu yakmaya dair duyulan arzunun aynısı; yasaklı olanın cephesindeki anksiyetenin, güç ve saygınlık getiren zaferdeki tutkunun, başarısızlık durumundaki ölüm ve haksızlığın aynısı. Aynı ateşin iyi ve kötüyü üretmesi gibi, kutsal olan doğru ve yanlış eylemi içerir ve saf ve saf olmayan, kutsal ve kutsala saygısızlığın karşıt niteliklerini aşılamaktadır, bu onların en uç sınırlarının dinsel düzene kadar uzatılabilecek olan sınırlarını tanımlar." Roger Caillois, *Man and the Sacred*, trans. Meyer Barash, The Free Press of Glencoe, Illinois, 1959, p. 37.

[347] Roger Caillois, *Man and the Sacred*, trans. Meyer Barash, The Free Press of Glencoe, Illinois, 1959, p. 21-3.

> "İnsan profan alanda endişe hissetmeden eyler, ancak eylemleri yalnızca "yüzeysel" benini içerir. Kutsal alanda insan derin bir "bağımlılık" duygusuyla motive edilmekte ve ertelenmez bir biçimde eylemlerini gerçekleştirmektedir. Dahası, kutsal olan yalnızca profanın olumsuzlanmasıyla açığa çıkabilir. Caillois'nın ifade ettiği gibi: "İnsan tanrısal olana erişmeden vazgeçirilmelidir." Caillois'nın festival teorisine ("ihlal" olarak kutsal) göre… Yaratım, ölüm, kaos ve altın çağın dinsel fikirleri festival yapısı ve betimlemesinde kökenselleşmektedir, zira festivalin en temel işlevi dünyanın sürekli yeniden üretimidir." [348]

Yalnız ve yalnızca toplumsal olanın yeniden üretilmesi, toplumsal bağın yeniden güçlendirilmesi amacını taşımaktadır. Mukherjee'nin yorumuna göre, "*Caillois'nın festival görüşü toplumsal enerjilerin basit bir toplamı ya da bir içki budalalığı olmayacaktır, bunun yerine o Durkheim'ı da yenilgiye uğratacak olan epileptik bir krizdir. Caillois yalnızca toplumsal olanla ilgili değildir, başkalarının Tanrılar için delirmesiyle, diğerlerinin kendilerini aşan ve hep aşacak olan şeyler için delirmesiyle eş biçimli olarak toplum için delirmektedir.*"[349] Caillois'nın olumladığı gündelik/profan yaşam, Bataille'ın temele aldığı gibi uzaklaşılması gereken ve bireyin kutsala erişme çabasının kökenselleştirildiği bir düşünceyi paylaşmaz. Bataille gibi dengeli güçlerin birbirleriyle yaratıcı bir çatışma içine girmesini de savunmaz. Ona göre profan yaşam üstünlük anlamında bir egemenlik ve hiyerarşiyi içermelidir. Bataille'ın atılımı insanlar arasındaki farkların yok edilmesine daha çok yönelmek üzerine olsa da, Caillois tam da Bataille'ın olumladığı şeylerin karşıtına hizmet etmektedir. Toplumun artık olarak gördüğü şeyler Bataille için insan yaşamının temeli olan tiksinme ve arzulama ilkelerini -ki bunlar aynı zamanda Bataille tarafından güçler olarak tanımlanmaktadırlar- güdülerken, Caillois için bunlar tam da toplumsal tanımlamaların bir kopyası olarak alınmakta; ölüm düşüncesindense gündelik yaşam kabul edilmekte, kutsal karşısında profan yüceltilmekte ve özellikle erotizm düşüncesi altında temellenen zevk faktörü küçük düşürücü bir durum olarak alınmaktadır. Caillois'nın bu yaklaşımı Antik Yunan düşüncesinden tanıdığımız beden-akıl ayrımını anımsatmaktadır. Sokrates ve Platon'un özellikle küçümsemeyle andığı bedensel zevkler karşısında rasyonalitenin yüceltilmesi, "kutsal" olarak tanımlayabileceğimiz, Platon'un yücelttiği İdealar

[348] A.g.e. p. 132.
[349] S. Romi Mukherjee, Festival, Vacation, War: Roger Caillois and the Politics of Proxysm, *ISSJ* 185, Blackwell Publishing, 2009, p. 122.

dünyasına erişmenin bir yolu olarak tanımlanmaktadır. Tabi burada ele aldığımız kutsallık tarifi Bataille'ın rasyonel anlamda yasalılığın tümüyle ortadan kaldırılmasıyla elde edilmeye çalışılan bir kutsallıktan bütünüyle farklıdır. Ancak Sokrates ve Platon'la ortak olan bir yönü de yok değildir: bu ölümdür. Caillois'nın kullanmaktan uzak durduğu bu terim, Antik dönemde özel bir konum kazanmakta, asıl bilgiye ancak öldükten sonra erişilebilmektedir. Aynı biçimde Bataille da kutsallığa tam anlamıyla erişmenin imkansız olduğunu, yaşamda deneyimlenebilecek olanın ancak "imkansız" olan olduğunu ve aynı şekilde "imkansız" olan kutsala erişmenin ancak gerçek anlamda yaşamdan kopmakla, ölmekle mümkün olduğunu özellikle belirtmektedir. Attali'nin bakış açısından:

> "Caillois'ya göre farklılık hiyerarşiden ve kişiyi kalabalıktan ayırması gereken hayat enerjisinden ayrı olamazken; Bataille için, farklılık hayati güçlerdense, her zaman sembolik olanla bağlanmaktadır, böylelikle hiyerarşik oluşumlar burada insan toplumunun kökeninde yatan karnavalvari itkilerle paramparça edilmelidir... toplum müzik ve kurban etmenin sonucu olarak görülmelidir."[350]

John Lehte ise şu yorumlamayı yapmaktadır:

> "Buna rağmen, Caillois egemen rasyonalizm karşısında, Bataille'ın girişimini insani farkları yok edermiş gibi görünen güçlere fazlasıyla teslim olmuş olarak görür – bu güçler, örneğin zevk ilkesinde biçimlenmektedirler, Caillois'nın fikrine göre zevk, köleler için – kendilerini ayıramayan ve farklılığı meydana getiremeyenler için itici bir gücü oluşturur… Böylelikle Bataille içsel-deneyimin ifadesinin ölümde bulunduğunu söylemekteyse, Caillois mit ya da Dionysosçu erdemlerden bahsederken ölüm ya da kurban etmeden neredeyse hiç bahsetmez." [351]

Bir kez daha tekrarlamak gerekirse; Bataille'ın yaşamı, bu anlamda onun kökeninde yatan karşılıklılık ve iletişim ilkesi, bir hiyerarşi düşüncesinden tam anlamıyla ayrıdır. Onun düşüncesi toplumsal değil, kişiseldir. Sarhoş edici, zehirleyici, esrik ve erotiktir; korku ve iğrenmeyi, faydacı olmamayı, kurban etmeyi, hem kurban hem cellat olmayı, tam da bu nedenle her an ölümle iç içe olmayı kapsamaktadır. Caillois hiçbir zaman Bataille'da olduğu gibi yaşamın tehlikeye atılmasını istememekte, bunu

[350] J. Attali, *Noise: The Political Economy of Music*, trans. Brian Massumi. Manchester: Manchester University Press, 1985, p. 21-45.
[351] John Lechte, Bataille and Caillois: Communication and Chance, *Thesis Eleven*, Number 83, November 2005, p. 96.

uygun görmemektedir. Kişi hiçbir şekilde kendi ölümüne inanmamaktadır. Bu nedenle sürekli olarak ölümü kendisinden uzaklaştırmaya çalışmakta, bu durumu askıya alma uğraşını gerçekleştirmektedir. Bu durum ölümün bir başkası üzerinden deneyimlenmesi ile mümkün olmaktadır. Ölüm, başkasının ölümü üzerinden askıya alınmaktadır. Hamilton'ın yorumu şöyledir: "*Birinin kendi ölümlülüğüne inanma kabiliyetsizliği, kişinin tam anlamıyla başkasının ölümüne seyirci kalmakla ölümle 'flört etmesi'-ciddi sonuçları olmadan, temsil edilemez olanı tasarlama ve bu nedenle temsil etmenin estetik yöntemidir. Kendi sonumuz -ölümlü telosumuz- bu estetize etme hareketinde askıya alınabilir.*"[352] Böylelikle kişi kendi korkularından bu şekilde arınmak görüldüğü üzere şiddeti de içeren bir oluşum teşkil etmektedir. Festivalin temelinde de böyle bir enerji boşalması durumu söz konusudur. Caillois'nın festivali uygarlık ve barbarlık arasındaki bir geçişliliği yaratmaktadır. Hamilton'ın yorumundan devam edecek olursa: "*Çalışma zorunluluğuna bir ara, sınırlamalardan ve insani koşulların engellemelerinden kurtuluşu teşkil ederler: bu mit*[353] *ve rüyanın yaşadığı andır. Kişinin şeyleri kullanma ve kendine harcama zorunluluğu dahilinde bir zaman ve koşul dahilinde varolur. Elde etme güdüleri artık kabul edilebilir değildir; kişi harcamalıdır ve herkes altınını, mallarını, cinsel ya da güce dair enerjileri harcamada ötekiyle yarışmalıdır*."[354] Toplumsal düzlemin krizlerine dayanmanın, çalışmanın verdiği tekdüzeliğin, yabancılaşma ve bunalımın,

[352] John T. Hamilton, "The Luxury of Self-destruction: Flirting with Mimesis with Roger Caillois", Flirtations: Rhetoric and Aesthetics This Side of Seduction, *a Poetics and Theory/Comparative Literature Workshop*, Draper Program, New York University, 2012, p. 2.

[353] "Mit mucizevi olan, oyun, rüya ve psikopatolojiyle ilişki içinde incelenir… onun mitolojisi mitin içeriğini incelemek istemez, artık onun "çılgın içerikleri"ni üretme niyetinde değildir, ancak tam anlamıyla biçimsel bir tavır takınmayı amaçlar… Caillois'ya göre, "zihnin ruhsal yetisi"nin analizini gerektiren mit incelemesi, hayal gücü olarak adlandırılır. Onun için, bu yeti saf ve tansandantal bir hayal gücünü yapılandırmaz ancak partie vécue'ye dayanmaktadır, bu gerçekliğin kendisinden alınan "saf olmayan" ve öznel öğeleri ifade eder… Caillois'ya göre, mit-oluşturmak doğayı, içgüdüleri ya da itkileri sembolize eden bir yöntem değildir, bunun yerine insanın hayal gücünün ürünleri dahilinde doğanın doğrudan bir etkisinden kaynaklanır." (Rosa Eidelpes, Roger Caillois' Biology of Myth and the Myth of Biology, *Anthropology & Materialism* [Online], 2 | 2014, p. 3-5.) Caillois'ya göre mit hayal gücünün ve kültürün bir ürünü olmaktan ileri gidememektedir. Bu nedenle insanın ve çevresinin bir yansıması olarak, içsel bir yeti olma bağlamında hayal gücü etkinliğiyle birleşerek açığa çıkan insan-yapımı bir olgudur; açık biçimde ortaya konan bir "ürün"dür. Aynı zamanda da mimetik bir yansımadır. Ancak içsel bir etkinlik olması onu aynı zamanda "arzu"ya bağlı kıldığından, toplumsal "sapkınlık"ları da içermektedir. Tam da bu nedenle, kültürün ürünü olmasına rağmen, yalnızca festival halinde açığa çıkabilen bir oluşumu simgeler; festival-miti, toplum-yasa ve düzeni açığa çıkarır ve destekler.

[354] John T. Hamilton, "The Luxury of Self-destruction: Flirting with Mimesis with Roger Caillois", Flirtations: Rhetoric and Aesthetics This Side of Seduction, *a Poetics and Theory/Comparative Literature Workshop*, Draper Program, New York University, 2012, p. 123.

elde etme tutkusunun oluşturduğu baskılamaları ortadan kaldırmak; bir anlığına üzeri örtülen enerji fazlasını ortaya çıkararak ondan kurtulmak olarak görülebilecek olan festival gündelik yaşama katlanabilmenin esasını oluşturur. Bu epileptik bir kriz gibidir. Bedensel bir acı, vücudun kasılması, yaşamsal dengenin bozulmasıyla sergilenen ve başlayan bu süreç, özellikle bir gösteri gibi açığa çıkmaktadır. Bu gösterinin temelinde, aynı kurban etme ya da tiyatroda olduğu gibi seyirci olma durumu mevcuttur. Dışarıdan izleme, kendini yerine koyma, mimetik bir benzerlik oluşturma[355] halleri festival durumunun sona ermesiyle birlikte bir rahatlama, arınma, bir katharsis; bir rüyadan uyanma vaziyetini sunmaktadır. Zira bir kez uyandıktan sonra artık toplumsal olana karşı tazelenen bir inanç ve bağlılık söz konusu olacaktır. Burada ortaya çıkan toplumsal yaşamda bir canavar gibi görülen şenlik ve başıboşluk durumunun, iyileştirici bir travma meydana getirmesi ve toplumu, toplumsallığı ve yasalılığı yeniden doğurmasıdır.

Hamilton'ın Caillois düşüncesinden hareketle oluşturduğu yaklaşımı uyarınca:

> "Festival toplumsal bedenin paroksizmidir[356], bunu meydana getirecek olan kaçınılmaz kriz ritüelin arındırması/yaratımı aracılığıyla modern zaman krizlerine dayanma kabiliyetindedir; epilepsi zorunludur. Bunun klinik kökeni dahilinde, paroksizm organizma ya da bedene ıstırap veren kasılma ya da çırpınmadır; bu bedensel dengede bir kırılma ya da kopmadır ve düzenleyici bir işlevdir, yaşamı-koruyan güçleri yapılandırmada ani bir depremdir."[357]

---

[355] "Freud için, başkasının ölümüyle zarar görmeden oluşturulan mimetik imge, mimesis fikri farklı bir benzerlik kurma yoluyla idare edildiği sürece ruhsal bir strateji olarak işler. Bu bilinci gözlemlemeye tekabül eden imgeyi sunar, herhangi bir özdeşleşme, düşünme aracılığıyla bozulurken, bu düşünceyle özdeşleşmeye yol açar. Ötekinin ölümünün tasarlanmasında, imge ölümü hayal edilebilir kılar; bu resim birinin kendi ölümündeki bilinçsiz inancı tasdik eden yeterli farklılığa işaret ettiğinden öznenin olası yıkımına tekabül eder." John T. Hamilton, "The Luxury of Self-destruction: Flirting with Mimesis with Roger Caillois", Flirtations: Rhetoric and Aesthetics This Side of Seduction, *a Poetics and Theory/Comparative Literature Workshop*, Draper Program, New York University, 2012, p. 2.

[356] "Paroksizmde, arınma yalnızca bedensel bir ihlal ve akışkanlık meselesi değildir, aynı zamanda bütün totemleri yıkmaya bir davettir; bu totemler gerçek politik düzene ve aynı zamanda süper-egonun ruhsal düzenine aittir; bu çürütülmesi gereken mutlak konum talebini gerçekleştiren bir şeyin değerini yok etmenin yeridir ve değiş-tokuş, tüketim, sınırlandırma ve formun normatif çerçevelerini altüst eden tersine çevrilebilirlik ayinidir." S. Romi Mukherjee, Festival, Vacation, War: Roger Caillois and the Politics of Proxysm, *ISSJ* 185, Blackwell Publishing, 2009, p. 128.

[357] John T. Hamilton, "The Luxury of Self-destruction: Flirting with Mimesis with Roger Caillois", Flirtations: Rhetoric and Aesthetics This Side of Seduction, *a Poetics and Theory/Comparative Literature Workshop*, Draper Program, New York University, 2012, p. 123.

Daha önce de bahsettiğimiz gibi, Bataille'ın toplumun artıkları olarak görüp, festival düşüncesiyle olumladığı her şey; aynı toplumsal yasalılık düzleminde olağan biçimde reddedildiği haliyle, Caillois için de reddedilmesi ve olumsuzlanması gereken durumlar olarak su yüzüne çıkmaktadır. Ritüel enerji fazlasını atmanın yolu olduğu gibi, aynı zamanda gündelik yaşamın olumsuzluklarını karşılamanın, onlarla yüzleşmenin ve bu festival hali sona erdiğinde onları aynı daha önce olduğu gibi konumlandırmanın, dışlamanın ve ötekileştirmenin sahnelemesidir. Mukherjee'nin yorumuna göre, "*Toplumsal olanın olumsuzluğu; ritüel biçiminde saf dışı bırakılması gereken (ölüm, şiddet, travma, dışkı, idrar, suç, ataların suçları, trajik olan, anksiyeteyi etkileyen) gündelik yaşamın her anına sürekli olarak dadanan bir kara leke ve bir karşılaşmadır.*"[358] Söz konusu olan kara lekeler yalnızca aşırılıkların ifadeleridir. Zira aşırılıklar çalışma ve üretim alanının yansımalarını sunmaktan çok uzaktırlar. Burada aşırılıklar değil, kurallar, görevler, hiyerarşi, bürokrasi, ast-üst ilişkisi, efendilik ve boyun eğme yaklaşımı ve en önemlisi arzuyu bastırma ve sorgulamama etmenleri ön plandadır. Diğer yandan aşırılıklar Caillois'nın deyimiyle -ki bu Durkheimcı bir etkinin görünürlüğünü apaçık biçimde sergilemektedir, yeniden-üretici bir yapılanma teşkil etmektedirler. Mukherjee bunu şöyle açıklamaktadır: "Aşırılık yeniden üretim anında konumlanır… toplumun varolduğu kritik evrededir, dünya bocalamakta genç ve aşırı enerji akınıyla yeniden yaratılmalıdır.[359]

Aşırılıkların hakim olduğu festival, ilkelliği ve insanların birbirinden farksız olmasını, ötekiliğin olmamasını güdülediğinden, hayvani ya da sapkın olarak nitelendirilen her yapılanmayı kendi bünyesinde barındırmaktadır. Tam da bu nedenle Caillois bunları yansıtan her oluşumu kaosun ürünü saymaktadır. Zaten kutsal olan da insani olmayan bir şeye gönderme yapması nedeniyle, Caillois'nın bakış açısı değerlendirildiğinde kaotiktir; zira, insani olarak tanımlanabilecek olan her şey "toplum" adının kazanılması, ilkellikten çıkılması ve düzenin kurulmasıyla kökenselleşmiştir. Kısaca insan, eşitsizliği ve farklılığı deneyimlediği ve bunları sürdürmek için özellikle çalışıp ürettiği derecede insandır. Arzu, tutku, beden ve

[358] S. Romi Mukherjee, Festival, Vacation, War: Roger Caillois and the Politics of Proxysm, *ISSJ* 185, Blackwell Publishing, 2009, p. 124.
[359] A.g.e. p. 122.

artıkları, çılgınlık, cinnet, delilik ve elbette yasanın olumlamadığı şiddet – bu bağlamda suç, insani olmayan uzamların yükselişini aydınlatmaktadır. Mukherjee Caillois'yı yorumlarken şunu belirtmektedir:

> "Festival, bu nedenle, dışardan içeri hayali bir yolculuktur, kaosun ritüelize edilmesi… fiili performatif özdeşleşim dizileri (hayvan olmak, kahraman olmak, egemen olmak) aracılığıyla toplumsal ve bireysel olanın diyalektiğini çözümlerler; "oyuncular kahramanın eylem ve davranışlarını taklit ederler. Kendilerini bu yarı-hayvan, yarı-insan olanla özdeşleştiren maskeler giyerler"… Zamanın yeniden üretilmesi eşzamanlı olarak ölüme doğru giden insan yaşamının kara lekesinin kathartik arınmasıdır; festival sonluluğun üzerinden toplumsal coşku ve serbest oluşagelmenin teatral taklidi aracılığıyla geldiği simya alandır; bu üretimin işlevini karakterize eden sonsuzluk ve ölümsüzlüğün oyununa karşı gerçek bir arınmadır."[360]

Görüldüğü gibi festival alanı aynı zamanda şiddeti de potansiyel olarak taşımaktadır. Suçluların, günah keçilerinin hatta kralların kurban edilmesi ruhsal ve sembolik bir şiddeti ve aynı zamanda ölümün şiddetini gözler önüne sermektedir. Bu noktada artık herhangi bir uygarlaşma ya da yenilenme iddiası değil, kaotik bir yıkım söz konusudur. Burada yok olan kültür, zaman, tarihsellik ya da dünyanın kendisi olmasının yanı sıra, insani olarak adlandırılan her şeyi de içermektedir. Saldırganlık ve yasasızlık böylelikle dramatize edilmektedir. Karanlık bir eğilim sergilenmektedir. Aynı zamanda Caillois'nın maskeye yaptığı özel vurgu da, bu karanlık eğilimlerin ortaya çıkmasıyla birlikte açığa çıkan insanlıktan-çıkma durumunu, bir anlamda yüzünü kaybetme haliyle sergilemekte, bu da festivalde görülen mimetik-dramatize etme faktörünü güçlendirmektedir. Maske giymek Dionysosçu güçleri açığa çıkarmakta, böylelikle yeni bir bedenleşme söz konusu olmaktadır. Bu toplumsal bir beden değil, dramatik, trajik, aynı zamanda da esrik bir bedendir. Mimetizm ve delilik bir taşkın gibi kabarmaktadır. Ancak modern anlamda, ilkelliği reddeden toplumda Caillois için;

> "Cinnet ve taklit artık hiçbir şeye önderlik etmez ancak akıl almaz sapkınlık, fani olan ve savaş kadar korkunç olan bir şey olarak, ilkel festivallerin modern karşılığıdır. Deli artık hükmü altında olduğu tanrıların vasıtası sayılmaz. Bir kahin ya da şifacı olarak görülmez. Ortak anlaşmaya göre, otorite sessizlik ve akla bağlıdır, çılgınlığa değil. Bunun aynı zamanda çılgınlık ve festivalle ilişkilendirilmesi gereklidir – her

[360] S. Romi Mukherjee, Festival, Vacation, War: Roger Caillois and the Politics of Proxysm, *ISSJ* 185, Blackwell Publishing, 2009, p. 127.

> Dionysosçu alem, kalabalığın afyonunu ya da hükmedilen kişinin çılgınlığını doğurmaktadır.” [361]

Ancak yalnızca festivalin ya da ritüelin esrik ve cinneti açığa çıkaran bedeni maske giymez. Maskelenmek ritüelin bir yansıması olarak toplumda kendini göstermekte ve eşitlenme ya da kendi bedenini dönüştürmektense, statünün sembolü olarak karşımıza çıkmaktadır. Ritüelde olduğunun aksine eşitsizliği tetikleyen bir yaklaşımdır. Caillois'da,

> “Maske üstünlüğün en iyi sembolüdür. Maskelenmiş toplumlarda, temel soru kişinin maskelenmiş olup korkuya ilham verip vermediği, ya da maskesiz olup bu nedenle korkak olup olmadığıdır. Daha karmaşık bir düzende kabul derecesine göre, bazıları korkutulurken bazıları korkutur. Daha yüksek bir dereceye geçmek daha gizli bir maskenin gizeminde kavranılır… maske toplumun üyesi olmayanları ya da daha-alçak düzeydeki üyeleri dehşete düşürmek için kullanılır.”[362]

Gerçeklik olarak tanımladığımız, yaşam alanını teşkil eden dünya maskelerle doludur. Profan alanın içinde apaçık bir biçimde bulunup, desteklenen savaş olgusu belki de festival durumunu en iyi yansıtan öğelerden biridir. Savaş aynı şekilde insani olarak temellendirilen nitelemelerin temelinde yatan ve elbette cezaya tabii olan öldürmeme ilkesini çiğnemektedir. Aynı zamanda bir maskeleme durumunu da barındırmaktadır. Zira bir korunma, düşmanlar karşısında bir üstünlük kurabilme amacıyla giyilen giysiler ve onların görkemli süslemeleri bir yandan bir role-girme eğilimini yüceltirken diğer yandan da yüzü gizleyerek, hayvani içgüdüleri ortaya çıkarmaya vurgu yapmaktadır. Zira yüzü gizleme bir yandan bir başsızlık durumunu gösterirken, diğer yandan da rasyonel olanı gizleyip, hayvani olanı ve elbette hayvani şiddeti canlandırmayı amaçlamaktadır. Bu benzerlik yalnızca biçimsel değil, bu sebeplerden ileri gelen bir yansımayla kökenseldir. Ritüeldeki sarhoşluk ve bir anlamda zehirlenme durumu, savaş çılgınlığına evrilirken; alemler tecavüze, oyunlar işkenceye ve ölüye saygısızlığa dönüşmektedir. Yaşayan bedene atfedilmeyen, ancak toplum içinde ölü bedene yüklenen kutsallık; savaş durumunda rakibin cansız bedeninin profanlaştırılmasını betimlemektedir. Nihai anlamda şiddetin doruğuna

[361] Roger Caillois, *Man, Play and Games,* trans. Meyer Barash, University of Illinois Press, 2001, p. 127.
[362] A.g.e. p. 105.

erişen kutsal ve profan bu noktada paralel bir yapılanmayla baş döndürücü oluşumlarını tüm yıkıcılığıyla ortaya koymaktadır. Yine de "savaş her şeyi durdurur… savaş festivallerle açılan sınırları kapatır. Bir kez daha anlaşılır ki savaş festivallerin bütün güçlerini miras alır ancak onları karşıt bir amaçla kullanır."[363] Zira, Mukherjee'ye göre, "*savaşta kutsal olan da çift-yönlü ve değişkendir, yalnızca ölüm değil öldürme cesaretini de sorgulamaktadır… kutsal hem verilmekte hem de alınmaktadır. Barışın iffetsizlikleri saf şiddetin saf muhteşemliğiyle aşılır ve savaş kendi yüceltilmesi derecesinde bir vaftiz ve buyurma sunar. Homo festivus'un güçleri homo bellicosus olarak yeniden doğar*." [364]

Homo bellicosus[365] aynı *homo festivus* gibi trajik olduğundan mimetik etkinliği bir araç gibi kullanmaktadır. O, toplumda ortaya çıkan kabul edilebilir bir tüketime gönderme yapar. Onun temin ettiği, bir yandan sadistik bir yıkımı güdülerken, diğer yandan mazoşist bir durumu açığa çıkarmaktır. Caillois bunu özellikle böceklerin dünyasını inceleyerek açıklamaya çalışmaktadır. Caillois'nın böceklerde gözlemlediği mimetik durum, sınırların/tabuların ihlalini gözetmekte, bu nedenle de kendinin-yitimine yol açmaktadır. Ona göre, böceklerin kendilerini gizlemeleri, doğada kendini düşmanlarından korumak için değildir. İddiası, doğal kamuflajın kendini savunmayı tetiklediği değildir; aksine yenmeyen/yemek için tercih edilmeyen türler kendini kamufle etme yetisine sahiptir. Caillois'ya göre bu mimesis'in doğasını bozmaktadır. Ancak gerçekten de böyle midir? Savaşçının kendi gündelik bedenini zırhla kamufle etmesi ve yıkıcı bir makine gibi görünmesi ona yenilmez bir görüntü katmamakta mıdır? Burada kendini korumanın ötesinde, ihtişamlı bir görüntüyle düşmanlarını yok etmekten çok – kendi yenilmezliğini ve kudretini sergilemekten duyulan zevk yok mudur? Hamilton için,

> "Yaprağı taklit etmekle böcek yaprağa dönüşür. Kendi çevresine karışmakla, bireyselliğini tanımlayan sınırları yok eder. Caillois… buna "boşluğun çekici çağrısı" der, burada birey artık hareketin kökeni değildir. Boşlukta kaybolan -boşlukta yok olan- mimetik böcek yalnızca ötekiler arasında bir noktadır, bir nokta, dahası, onun hareketi başka bir kaynak tarafından belirlenir… ruh zafiyeti… Caillois için bu "boşlukta asimile olmak aracılığıyla kişiliksizleşme"den fazlası değildir. Eninde

[363] A.g.e. p. 177-8.
[364] S. Romi Mukherjee, Festival, Vacation, War: Roger Caillois and the Politics of Proxysm, *ISSJ* 185, Blackwell Publishing, 2009, p. 134-5.
[365] Latince bir tabir olan *homo bellicosus*, savaşçı, asker, nefer anlamlarına gelmektedir.

> sonunda, mimetik itki kendini-unutma ya da kendini-kaybetme güdüsü– güçlü bir güdü olarak dikkate alınmalıdır."[366]

Bu betimleme savaşçı ya da homo festivus değerlendirildiğinde çok anlaşılır bir yaklaşımdır. Zira ikisinde de temel olgu kişiliksizleşmeden gerçekleşmedir ki, burada kişilik olarak tanımlanan şey tam da toplumda yaşamakla edinilen bir şeydir. Toplumda kazanılan görünüm karşısında, kendi çevresiyle ve hiçliğiyle bütünleşen, eşitlenen ve dengelenen yeni bir oluşum göze çarpmaktadır. Bu bir kişilikten çok belirsizliktir, ya da Heideggerci bir bakışla değerlendirdiğinde hiçliğiyle karşılaşan Dasein'ın otantikliği, Nietzscheci anlamda toplumdan uzaklaşan ve ona meydan okuyan vurdumduymaz ve aldırış etmeyen bir çocuk, Bataillecı bir açıdan kurban ve celladı aynı bedende yansıtan asefalik bireydir. Heidegger, Nietzsche ve Bataille açısından çevresiyle bütünleşen birey, hiçliğiyle ya da yokluğuyla bütünleşmiş olan, bu anlamda ölüme-doğruluğunun farkına varan ve bunu uygulamaya koyan bireydir. Oysa Caillois bu mimetik yaklaşım dahilindeki çevreyle bütünleşme hareketini toplum-dışılıktan çok toplumsallığı temellendiren bir şey olarak görür. Ona göre mimesis, kişiye-özgü olmadıkça ortaklığı yaratmaktadır. Bataille faydalı olana değil, faydasız ve irrasyonel olana yönelir ki, bu kendini kaybetme güdüsüyle ilişkilidir. Bu anlamda Caillois da mimetizmin ölüm-güdüsüyle desteklendiğinin bilincine erişmektedir. Yani mimetizm temelde, kaotik, imkansız, yani kutsal olanla ilişkilidir. Burada bireyler kendi yoksunluklarının ve baskılanmışlıklarının bilincini kazanmaktadırlar. Tam da bu açıdan toplumsal mekan bir yok edici unsur olarak kendisini sunmaktadır; hem böcekler, hem de insanlar için böyledir. Caillois insanlar için bu durumu bir felç hali olarak nitelemektedir, ancak bu felç yalnızca hiçliğe erişmenin, ölümle karşı karşıyalığın bir sonucudur. Caillois'nın ruhsal olarak tanımladığı etkinlik devam etmekte, ancak toplumsal anlamda rasyonalite ve kişilik felce uğramaktadır. Burada toplumsal anlamda görünmez olmaktan bahsedilmektedir. Ancak kaotik anlamda büyük bir cinnet söz konusudur. Caillois bu durumu şöyle açıklar,

---

[366] John T. Hamilton, "The Luxury of Self-destruction: Flirting with Mimesis with Roger Caillois", Flirtations: Rhetoric and Aesthetics This Side of Seduction, *a Poetics and Theory/Comparative Literature Workshop*, Draper Program, New York University, 2012, p. 5.

> "Yoksun bırakılmış ruhlar için, mekan yok edici bir güç teşkil eder. Mekan onları takip eder, çevreler, onları kocaman bir fagositoz içinde sindirir. Bu onların yer değişimiyle sona erer. Ardından beden kendini düşünceden ayırır, birey bedeninin sınırlarını aşar ve diğer yandan duyuları işgal eder. Kendisine mekânsal herhangi bir noktadan bakmaya çalışır. Kendisinin mekana, şeylerin yerleştirilemeyeceği karanlık bir mekana dönüştüğünü hisseder. O benzerdir, herhangi bir şeyle benzer değildir, yalnızca benzerdir. Ve "çırpınma içeren bir cinnet" haline düştüğü mekanları yaratır."[367]

Söz konusu cinnet mekanı bir hiçlik mekanına vurgu yapması, içine şeylerin yerleştirilememesi ve karanlık olması açısından; aydınlık ve düzenle kurgulanan ve nesneleri içeren yaşam alanının karşısındadır. Bu bakımdan buradaki doğaçlama, anlık olarak ortaya konan, dönüşümsel ve kuralsız bir dünya varsayımı ortaya konur. Buradaki mimetik varsayım hem insanlar hem de hayvanlar üzerinden değerlendirildiğinde, Caillois'nın da dediği gibi bu kendini-korumaktan çok kendi-yıkımına yönelmektedir. Bu nedenle de zamansal ve mekânsal devamlılığın terkedildiği bir durum söz konusudur. Caillois bunu yalnızca mimetik etki üzerinden değil oyun kuramı üzerinden de değerlendirmektedir. Toplumdaki hiyerarşik düzeni de göz önünde bulundurarak oluşturduğu bu kuram üç insan tipini gözetmektedir. Oyun kuramı olarak sergilediği düşüncesi, bu paralellik nedeniyle toplumsal-hiyerarşik-oluşumun ve insanlar arasında gözetilen ayrımsal sınıflamaların bir özetini sunma niteliğini de taşımaktadır. Bu bakımdan oyun yaşamın, yaşam da oyunun parodisidir. Aynı nedenden festivalle edinilen ihlal halini içerdiği gibi, her şeyin üstünde salınan bir kural sistemini de varsaymaktadır. Caillois'ya göre,

> "Oynayan ya da oyunda kesin bir rol edinmeye girişen üç tip insan mevcuttur: Bu üç tipi ayıran karakteristikler bazen bir araya gelebilir, ancak, genellikle ayrı güçler oluştururlar. İlk tip kendisini dışarıdan cezbeden her şeyi şiddetle dönüştüren silahlı hödüklerdir, bunlar içsel olan hiçbir çatışmayı kabullenmedikleri gibi ölümü de dışsal zevklerin bir kaynağı olarak görürler: Ölüm, silahlı insanlar için, her şeyden önce, düşman için hazırladıkları bir şeydir.
>
> İkinci tip, dehşet veren her şeyi ötekilere bir şakaya çevirerek fırlatmayı düşünen trajik insandır: Trajik insan esas olarak insan varlığından haberdar olan kişidir. Kendisini harekete geçiren şiddetli ve karşıt güçleri görür; insani saçmalıklara şükrettiğini, doğanın saçmalıklarına şükrettiğini bilmekte, ancak yine de kendisine suç dışında bir çıkış bırakmayan bu gerçekliği kabul etmektedir.

[367] Roger Caillois, *Mimicry and Legendary Psychasthenia*, trans. John Shepley, October, Gallimard, 1984, p. 30.

> Üçüncü tip yasa ve söylev insanıdır. Bizim seyir noktamızdan bugün onu komedinin insanı olarak alabiliriz. Söylev insanının kendi hizmetine sokmakta zorluk çekmediği hödüğü fark etmemizin kolay olduğunu düşünüyorum; ancak trajedi insanı herhangi bir koşul altında buyruk altına alınamaz. Trajedi insanı yalnızca kendisinin fark edilmesi için hayatta kalıp gürültü yapmalıdır; insanların biri kendini var ederken ikincisi yalnızca elde edilebilir bir güçtür, hizmet edecek olan bir varlığı arayan bir güçtür." [368] *(tarafımızca çevrilmiştir)*

Açıktır ki üç insan tipi arasında kendi özgürlüğüne en yakın olan ve dehşet veren şeyi (ölümü) dönüştürebilen, ancak her şeyden önce bunun farkında olan trajik insandır. Yasa insanı ve silahlı insan arasında görülen hizmet etme ilişkisi zaten Hegel'de de açıkça gördüğümüz efendi/köle, buyruk/hizmet ikilemelerini ortaya koymaktadır. Burada silahlı olarak tanımlanan insan yalnızca bir savaşçı gibi düşünülmemelidir, temelde bu noktada nesnelerle ilişki içinde olan ve onları araçlar olarak kullanan insanlar söz konusudur. Aynı nesneleri dönüştüren kölede görüldüğü gibi onlar da yalnızca buyrukları yerine getirmektedirler. Ancak buradaki fark buna dair eriştikleri bilincin, kölede de görüldüğü gibi efendiye hizmet etmenin devamlılığını bozmadığı aşikardır. Toplumun festivallerle enerji fazlalarını boşaltmaları gibi bu insanlara da enerjilerini atabilecekleri alanlar yaratılmaktadır. Bu yaklaşım festivale ya da ritüele en yakın temelde bulunan trajik insanın mimetik bir yaklaşımla ortaya koyduğu başkalaşımı, seyirci konumundaki iki insan tipiyle paylaşarak kathartik bir endişe ve rahatlama sunmasıyla mümkün hale gelmektedir. Kuralların kendileri bu tipten kurgulamaları zorunlu hale getirmektedir. Caillois'nın oyun kuramı da bunu göstermektedir. "*Kuralların kendileri kurguları yaratır… oyunun yaşamı taklit ettiği her an, oyuncu, bir yandan gerçekte varolmayan kuralları nasıl yaratacağı ve izleyeceğinin bilgisinden yoksundur ve diğer yandan oyuna eşlik eden; oyunun gereği olan davranışın role girme, ya da basit bir taklit olduğu bilgisini kazanmamıştır*."[369] Ancak Caillois'nın bu noktada gözden kaçırdığı şey oyunların gerçekliğin bir simülasyonu olduğu ve aynı zamanda toplum-dışı sayılan festival olgusunu da kapsadığıdır. Başka bir deyişle oyun, kronolojik zaman ve

[368] Roger Caillois, *Brotherhoods, Orders, Secret Societies, Churches, Saturday*, March 19, 1938, *College de Sociology*, The University of Minnesota Press, 1988, p. 147.
[369] Roger Caillois, *Man, Play and Games*, trans. Meyer Barash, University of Illinois Press, 2001, p. 8.

mekan anlayışının dışında, yaşam ve ölümü, toplumsal yasalılık ve festivalin kuralsızlığını aynı temelde birleştirmektedir.

Oyun Caillois'ya göre esas olarak şu özelliklere sahip bir etkinlik olarak tanımlanmalıdır:

1. Özgür: oyun zorunlu değildir; öyle olsaydı, çekiciliğini ve bir eğlence olarak neşeli karakterini kaybederdi;
2. Ayrılmış: zaman ve mekan sınırları içinde belirlenmiştir, peşin olarak tanımlanmış ve sabitlenmiştir;
3. Belirsiz: ne gidişatı belirlenebilir, ne de sonucu önceden kestirilebilir ve bazı değişiklikler oyuncunun inisiyatifine bırakılmıştır;
4. Verimsiz: hiçbir mal, zenginlik ya da herhangi bir türden yeni elementler üretmez; ve oyuncular arasındaki mal değiş-tokuşu dışında, oyunun başlangıcındaki duruma üstün gelmeyen, özdeş bir durumla sona erer;
5. Kuralların hakimiyetinde: sıradan yasaları askıya alan anlaşmalar altındadır, ve tek başına önem arz eden yeni yasaların kurulduğu bir ana aittir;
6. İnandırıcı: gerçek yaşamın karşısında, ikincil bir gerçeklik ya da bağımsız bir gerçek dışılığın özgün bir farkındalığı tarafından kendisine eşlik edilmektedir."[370] *(tarafımızca çevrilmiştir)*

Bu simülasyonda kişi toplumda olduğunun aksine özgürdür. Ancak bu gerçek anlamda bir özgürlük müdür? Oyunu istediği zaman bırakabilme, baştan başlayabilme ve değişiklikler yapabilme durumu gerçekten özgürlük müdür? Aslında temel bir gözlemle incelenecek olursa, oyunun kurallarının, zaman ve mekanının belirlenmiş olması, kurallar hakimiyetinde olması bunların daha önce birisi tarafından belirlendiğini açıkça göstermektedir. Burada söz konusu olan bir özgürlük yanılsamasından başka bir şey değil midir? Zira yapılacak seçimlerin bütünü daha önceden olasılıklar dahilinde düzenlenmiştir, ancak bunlar oyuncu tarafından bilinmemekte, tesadüfi oluşumlar olarak görülmektedir. Buraya kadar ortaya konanlar toplumsal düzende kendi seçimlerini yaptığı yanılsamasına düşen kişilerde yaşanan durumla aynıdır; kişinin yaptığı verili durumlardan bir seçim yapmadır. Söz konusu yaklaşım yalnızca gidiş yönünü farklılaştırmaktadır, ancak her yolun sonunda hareketlerin varacağı sonuç bellidir. Festivalle olan benzerliği kendisinin verimsizliği, zamansal ve mekânsal değişikliği ve ikincil bir gerçeklik oluşturmasıdır. Caillois oyun üzerine yaptığı belirlenimleri dört gruba ayırmaktadır:

[370] A.g.e. p. 9-10.

> "Farklı olasılıkları göz önünde bulundurduktan sonra, üzerine düşündüğüm oyunların dayanaklarını, yarış, şans, benzerlik ya da baş dönmesinin egemen olduğu dört bölüme ayırıyorum. Bunlara sırasıyla agon, alea, taklit ve ilinx diyorum. Birileri futbol, bilardo ya da satranç oynar (*agon*); rulet ya da piyango (*alea*); birileri Neron ya da Hamlet'i oynar (*mimesis-taklit*); ya da kişinin kendinde ortaya çıkan, hızlı bir dönüş ya da düşüş anı, bir baş dönmesi ve hastalık hali söz konusudur (*ilinx*)… Her bir bölüm aynı türden oyunları içermektedir… Eğlence, kargaşa, serbest çağrışım ve kaygısız neşede ortak olan nihai, neredeyse bölünmez bir ilke egemendir. Bu *paidia* terimiyle tasarlanabilecek olan kontrolsüz bir tür fantezi sunmaktadır. Karşıt uçta, şen ve tepisel canlılık neredeyse bütünüyle tamamlayıcı bir biçimde kendine katılmış ya da disipline edilmiştir ve bir bakımdan tersine, kendi isyankar ve kaprisli doğasına eğilmektedir: burada kendi arzulanan etkisinin daha belirsiz bir kazanımını oluşturmak için keyfi, zorunlu ve kasten can sıkıcı anlaşmalarla bağlanma eğilimi büyümektedir. Bu son ilke daha büyük bir çaba, sabır ya da maharet gerektirmesine rağmen, bütünüyle elverişsizdir. Bu ikinci unsur *ludus*'tur."[371]

Agon bir yarış hali olarak üstünlük kazanma dürtüsüne işaret etmektedir. Oyuncu yalnızca kendine eğilmekte ve kendi çabalarının sonucunda galibiyet kazanmayı amaçlamaktadır. *Agon* üstünlüğü geçerli kılan dengeli bir yarış halini sunmaktadır. *Alea* edilgin bir davranışı ortaya koymaktadır; zira, kendisi şansa tekabül etmektedir. Burada kişinin kazanç elde etme istemi kendisini şansın çekiciliği ile sunmakta, gelişigüzel bir görünüm mevcut hale gelmektedir. Aynı zamanda *alea*'ya yönelen kişinin sonucun belirsizliği karşısında yaşadığı bir endişe durumu da görülmektedir. Akla bile getirilemeyecek güçlere boyun eğme durumu görünür hale gelir. *Mimesis* durumu ise tam bir sahneleme ve gösteriyi açığa çıkarmaktadır. Bu etkinlikte kişi kendisinin dışına çıkmakta, başkalaşmakta, başka birine dönüşmektedir. Yabancı birine dönüşme arzusunun bir yansımasıdır aynı zamanda hayali bir evren yaratılmaktadır. Doğaçlamadır. *İlinx* olarak nitelenen oyunlarda, kişinin dengesini kaybetmesi, esrikleşmesi, sarhoşluk yaşaması söz konusudur ki, bu bedensel dengeyi geçici olarak yok eden bir arzuyu nitelemektedir, kendi bilincinden kaçma hareketi görülmektedir. Zihin bulanıklığı, zevk verebilen bir işkencedir bu.

Agon üstünlük peşinde koşulan bir çatışma ve savaş halini ortaya koyarken; alea sabrı, çalışmayı ve deneyimi olumsuzlamaktadır. *Alea*'nın ortaya koyduğu şans faktörü toplumsal yaşamda olumlanan çalışma, disiplin ve bitkinlikle açığa çıkabilecek kazançtan daha fazlasını verebilecek niteliktedir. Ancak bu kazanç arsız

[371] A.g.e. p. 13.

bir özellik taşıması ve egemeni alaşağı etmesi açısından toplumda onay görmemesi gereken bir varlık sunarken; tam tersine toplumca beğeni ve takdirle karşılanmaktadır. Toplumda haklı bir kazanç olarak görülen *agon*'un sonucu gibi, alea da onaylanmaktadır. Ancak oyuncunun *alea*'daki kazancı kesinlikle *agon*'un karşıtıdır. McDonald'ın Caillois yorumuna göre,

> "Yarışma belli bir alan ya da nitelikte yarışmacıların birbirleri karşısında kendi yetenek ve uzmanlıklarını yarıştırdıkları bir oyunu içerir… Caillois'nın ikinci kategorisi, şans, yine kazananların ve kaybedenlerin olduğu bir oyunu içerir, ancak netice oyuncuların etkisinden bağımsızdır… Bu gibi oyunlarda oyuncular "kaderin tercihini [açığa çıkarmak]" sıradan dünyanın monotonluğundan kaçma ihtimali için kendi isteklerinden vazgeçerler. Üçüncü türden oyunlar hayal gücüne, inanca ve Caillois'nın taklit ya da benzerlik dediği eyleme dayanır ve bu oyunlarda oyuncu yeni bir şeye dönüşür. Eğer hem yarış hem de şans genel olarak kurallar tarafından yönetiliyorsa, taklit oyuncu ya da oyuncular için halen bir seyir temin eden, "-mış gibi" yapma davranışının niteliğini kullanır… Caillois'nın son kategorisi "algı sabitliğini anlık olarak yok etme girişimini içeren" baş döndürücü oyunlardır… bu en tuhaf katkıları ortaya koyan ve göreli olarak en marjinal olan oyun alanlarından biridir."[372]

Mimesis, alea unsurunda olduğu gibi bir boyun eğmeyi içermez, aksine bir başkaldırıdır. Şansta kadere boyun eğmek söz konusuyken, taklit onu dönüştürmeye çalışmaktadır. Bu nedenle karşıttırlar. *İlinx* olarak nitelenen baş dönmesi, sarhoşluk, esrime hali agon'da görülen yetenek, güç, kendini kontrol etme gibi koşulları yok etmektedir; kurallara saygı bu noktada söz konusu değildir, aynı taklitte olduğu gibi baş dönmesinde de boyun eğme olası değildir. Mcdonald'ın yorumundan devam edecek olursak:

> "Yarış ve şans… taklit ve baş dönmesi… birincisine *ludus*, ikincisine *paidia* der, ve bunlar uygarlaşma/ilkel yaşam karşıtlığına dayanır… Diğer bir eksen özellikle öznellikle ilişkili olduğu derecede yaratıcı/yıkıcı bir çifti ileri sürer. Başarma tutkusu ve kendine güven yarışın yaratıcı öğesidir, diğer yandan şans oyunlarında oyuncu maksatlı olarak hiçbir şey yapmaz. Taklitte oyuncunun konsantrasyonu ve temsildeki zekası sanat yapıtının daimiliği dahilinde ele alınabilir, diğer yandan baş dönmesi bütün konsantrasyonu yok eder ve yalnızca istemini değil kendini düşünmeyi de bırakır." [373]

[372] P. McDonald, "Dizziness and Disorder", *Aporia as Genre in Roger Caillois*, 2012, p. 2-3.
[373] A.g.e. p. 7-8.

Bu noktada Caillois'nın *ludus* ve *paidia* arasında yaptığı ayrım özel bir önem teşkil etmektedir. Paidia teriminin kökleri Antik Yunan'daki çocuk[374] kelimesine dayanmaktadır. Zira çocukların amacı yetişkinleri taklit etmektir. Bu noktada çocukluk ve yetişkinlik arasındaki sınır aşılmakta, tanımlamalar belirsizleşmektedir. Aynı çocuğun yetişkinlerin kıyafetlerini ve eşyalarını kullanarak bir dönüşümü temellendirmesi gibi, oyuncunun da kullandığı giysi ve maskeler bir dönüşümü, başkalaşımı amaçlamaktadır. *İlinx*'te görülen baş dönmesi ve sarhoşluk halleri de benin yitimini güdüleyerek, başkalaşımı getirmektedir. *Paidia* içgüdüsel bir neşe, aldırmazlık ve çocuksuluğu içermektedir. Aynı Nietzsche'nin dönüşümsel yaklaşımında üçüncü ve son aşamayı niteleyen çocuklaşmada görüldüğü gibi, Caillois da eşbiçimle bir oluşum sunmaktadır. Aynı zamanda Nietzscheci bir bakışla paidia Dionysosçu olana gönderme yapmaktadır, esrik ve yaratıcıdır.

Diğer yandan *ludus* incelik kazandırılmış, kurgulanmış ve disipline edilmiş bir olguyu açığa çıkarmaktadır. Dionysosun karşıtı olan, hesap ve taktik içeren Apollon'un karşılığıdır. Hem *agon*'da hem de alea'da görülen bir netice olarak efendiliğin, üstünlüğün ve galibiyetin amaçlanmasıdır. *Ludus* keyfidir; sürekli olarak yinelenen engellemeler ve baskılar karşısında, neşe ve eğlence ruhunu canlandırmaya yönelik ilkel arzuyu tetiklemektedir.

Tüm bunlar göz önünde bulundurulduğunda ihlal durumu kaçınılmaz olarak kendisini göstermektedir. Oyunun kurallarını ihlal etme durumu, hile yapmakla kendisini açığa vurmaktadır. Ancak ihlal durumu söz konusu olsa bile, kişiden bu kurallara yine de saygı duyması beklenmektedir. Kişi, ihlal "*girişimiyle, ihlal ettiği anlaşmaların geçerliliğini korur ve ilan eder, çünkü ötekilerin boyun eğdiği kurallara bağlıdır. Yakalanırsa, atılır. Oyun evreni el sürülmemiş kalır. Profesyonel oyuncu bile oyunun doğasını hiçbir şekilde değiştiremez.*"[375] Aynı toplumdan dışlanan ve ötekileştirilenler gibi, topluma karşı işlenen suç ortaya çıkana kadar

[374] Herakleitos, Fragman 52: Αιών παις έστί παίζών, πεσσεύων" παιδός ή βασιληίη (aion pai" esti paizon, pesseuon: paidos h basileie). Yaşam, taşları ileri geri sürerek oynayan çocuktur. Krallık çocuğundur. Herakleitos, *Fragmanlar,* çev. Cengiz Çakmak, Kabalcı, İstanbul, 2005, s. 134-5. Herakleitos'un bu fragmanında da görüldüğü haliyle, oynamak ve çocuk paizon ve paidos olarak eş kökten türetilmişlerdir.

[375] Roger Caillois, *Man, Play and Games,* trans. Meyer Barash, University of Illinois Press, 2001, p. 45.

rahatsızlık verici bir durum görülmemektedir; ancak suç açığa çıktığında ceza gereği, suçlu toplumun dışına atılmaktadır. Böylelikle toplumsal yasalılık evreni de, oyun evreni gibi kurallara boyun eğen kişilerin bağlılığının bir yansıması olarak, ötekileştirilenin atılmasıyla kendisini olduğu gibi korur. Böylelikle ihlali gerçekleştiren oyunda hilebaz; toplumda suçlu ya da deli olarak görülür. Onlar artık mevcut kuralların yönettiği toplumun üyesi olmazlar, öyle görülmezler.

Kısaca oyunun teşkil ettiği büyü alanından çıkıldığında, simülasyondan ya da ritüelden, festivalden çıkıldığında yanılsama sona erer. Bataille'dan farklı olarak topluma geri dönüş ve eski kişiliğin yeniden kurulması söz konusudur; Nietzscheci bir bakışla çocuksuluğun görmezden gelinmesi ve toplumun yükünü taşımaya geri dönülmesi; ya da Heideggerci Dasein'ın otantikliğini kaybederek yeniden Das Man/ sıradan insan olmaya geri dönmesine dair bir beklenti sunulmakta gibidir. Caillois'ya göre eski kişilik kurulmak zorundadır. Kurulmadığı sürece ötekileştirme söz konusu olacaktır. Ancak Caillois'nın düşüncesinde amaçlanan açıkça, oyun, festival ya da ritüelde enerji fazlasının atılması ve kişinin eski haline dönmesinin gözetilmesidir. Artık başkaldırı ya da ihlal durumunun ortadan kalkmasıdır. Zaten Caillois'nın oyun ve kültür arasında kurduğu bağ bunu açıkça göstermektedir. Mcdonald söz konusu bağı şöyle yansıtmaktadır:

> "Caillois oyunlar ve kültür arasındaki ilişkinin iki okumasını sunar: ilki taklit ve baş dönmesinin, ikincisi ise yarış ve şansın toplumsal rolünü inceler… Taklit-baş dönmesi toplumunun temeli Caillois'ya göre dört mantıksal an içermekte gibidir. İlk olarak, toplumsal grup festivalde bir araya gelmelidir. İkincisi, festival müzik, dans, büyü ve maskeleri içeren baş döndürücü duruma neden olan bütün kullanım anlamlarını içermelidir; bu maskeleri takan insanlar tanrıları ve efsaneleri taklit etmeye çalışmalı, bunu yalnızca izleyicileri aldatmak için değil kendi cinnetlerini de hızlandırmak için yapmalıdırlar. Üçüncü olarak, baş dönmesinin yarattığı kendinin ve kendilik-bilincinin yıkımı kolektif olarak grup tarafından yaşanmalıdır. Son olarak, maske bundan böyle grubu simgeleyecek olan kolektif özdeşleşmenin, kendi-çıkarlarını gözetmeyi olumsuzlamaktan geriye kalan boşlukta grubu işlevsel olarak birleştiren kolektif korku ve dehşetin temelini teşkil edecektir. Genel olarak, gerçekte oyuna dahil olan bu iki form, toplumsal grubun olayların ve kendilerinin gündelik yorumlarını unutmalarına sebep olur ve kökensel olarak başka bir yoruma açık kılarlar. Oyun her bir bireyi toplumla özdeşleştirerek, kendilerine dair yeni bir görüşe götürerek birbirine yaklaştırmaktadır."[376]

[376] P. McDonald, "Dizziness and Disorder", *Aporia as Genre in Roger Caillois*, 2012, p. 10.

3.4. Torero[377] Olarak Leiris: Maske, Tiyatro ve Ölüm

Sosyoloji Koleji bağlamında ele alacağımız üçüncü düşünür Michel Leiris'tir. Leiris Caillois'nın da açıkça üzerinde durduğu önemli bir fikri devam ettirmektedir. Felsefesinin temeline mimesis düşüncesini yerleştirmektedir. Ancak yalnızca mimetik yapılanmayla kalmayarak, bunun Bataille ve Caillois'da görüldüğü gibi teatral ve aynı zamanda onlardan ayrı olarak poetik yönüyle de ilgilidir. Diamond'a göre, "*Pek çok sürrealistin aksine, o… şiirin, taklit etkisindeki yaratıcı dönüşüm olarak, taklit, pantomim ve tiyatroya bağlı olduğunu kavramıştır.*"[378] [379] Şiirde ortaya çıkan hakikat, aynı formda tiyatroda kendisini göstermekte; nihai olarak kathartik bir etki yaratmaktadır. Ancak teatral yapı kendisini yalnızca sahneleme üzerinden bir başkalaşımla, role girmekle ve sahnelenen oyunu izlemekle ortaya çıkan bir kathartik etkiyle mi sınırlamaktadır?

Leiris için mimetik yapı ya da role girme salt teatral değildir; yalnızca bu alandaki bir başkalaşım temele alınmamaktadır. Aksine, yaşamın kendisi bu başkalaşımı ortaya çıkaran ikinci bir sahne kurmaktadır. Leiris bunu kendi söylemiyle açık kılmaktadır, zira maskesiz bir insanın kendine bakacak cesareti yoktur, üzeri örtülmeyen hakikat, yani ölüme doğruluğunu açıkça gören varlığın deneyimi, vurucu bir etki tayin etmektedir. Bunu şöyle anlatır,

---

[377] Leiris metinlerinde torero'nun tutumuna özellikle dikkat çekmektedir. Boğa güreşi arenasını, yanı corrida'yı gerçek yaşamın bir temsili olarak alan Leiris için arena ölüm ve ölümsüzlük arasındaki sınırın aşıldığı, ölümün simgeselleştiği hatta cinsel bir noktaya evrildiği bir düzlem sunmaktadır. Torero hem boğanın hem kendisinin yazgısını, hem ölümün hem de ölümsüz bir namın işaretini elinde barındıran birey olarak dikkat çeker. Torero kendini gerçekleştirir.

[378] Marie J. Diamond, The Poetics of Michel Leiris: Ritual and Last Rites, *Dialectical Anthropology* 11, Mortinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, pp. 145-150, 1986, p. 146.

[379] Şiir hakikati ve bilinmeyeni ortaya çıkarma biçimidir, burada söz konusu olan hakikat apaçık bir gerçeklik değil Heideggerci anlamda bir aletheia'dır, üzeri örtülmüş olandır. Zira şair Antik Yunan düşüncesinde bir kahinle eş biçimli olarak tasvir edilmektedir. Çünkü şair görünmez olanı sezmektedir. İlham perileriyle, esin kaynaklarıyla görünmeyeni, orada duran ancak erişilmez olanı gün yüzüne çıkarmaktadır. "Hatırlamanın, Eski Yunanca tabiriyle Mnemosyne' nin kutsal kudreti sayesinde kahin kadar şair de öte dünyaya doğrudan erişiyor, görünmezi seziyor,"olmuş olanı,şu anı ve olacak olanı" beyan ediyordu." (Marcel Detienne, *Arkaik Yunan'da Hakikatin Efendileri,* çev. Adem Beyaz, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2012, s.16). Heideggerci anlamda, "Varlık düşünme dahilinde dillendirilmektedir. Şairler ve düşünenler bu dillendirmenin sahipleridir. Şairler varlığı ortaya koyan, onun özünü oluşturan dilin bekçileridirler. Varolanı aydınlatmak ve hakikati ortaya koymak onlar şiir yazdıkça mümkün olur. Böylelikle hakikat kendini yapıt içinde gösterir ve açığa vurur. Heidegger için şiir uyumlu söz dizilerinden öte bir anlamdadır. Onun için şiir aydınlatıcı, kathartik bir etkinliktir. Aynı tiyatroda olduğu gibi.

> "Her zaman küçük tiksindirici yüzüme uymayan maskeler seçtim ve kahramanların kolayca taklit ettiği şeyleri taklit ettim.
>
> Asla kendimi asmayacak, kendimi zehirlemeyeceğim, ne de bir düelloda öldürüleceğim.
>
> Hiçbir maske ya da biçim-bozucu bir lens takmadığımda kendime bakmaya nasıl cesaret ederim?
>
> Benim yaşamım düz, yavan, tatsız. Yalnızca gözlerim onun içinde bir felaketi arıyor. Aslında yalnızca iki şeyden korkuyorum: ölüm ve fiziksel acı. Diş ağrıları beni uykumdan uyandırıyor: ahlaki ıstıraplarımın neredeyse hiç böyle olmadığını söyleyebilirim.
>
> Bu keşiften sonra, aslında intihara kalkışmalıydım, ancak bu en son yapacağım şeydi." [380] *(tarafımızca çevrilmiştir)*

Bu noktada da görüldüğü gibi ölüm ve fiziksel acı dehşetin temelini öne sürmektedir. Maskeler ölüm ve acı karşısında bir siperdirler. Leiris'in de deyimiyle tiksindirici olarak nitelenen her şey, ölüm gerçeği ve acının getirdiği kırılma bu maskelerin ardına saklanmaktadır. Ya da yaşama uyum sağlamak ve toplumun içinde salınmak için bir gereklilik teşkil eden bu gizlenmeler Bataillecı bir deyişle profan alanın bir eklemi halini almaktadır. Kutsalı ortaya çıkaran ölümü, bütün maskelerin düştüğü ölümün dehşetini Leiris kısa bir hikayeyle açıklamaktadır.

"*Aşırılığın İhlali*" (*Excès de Propreté*) [381] hikayesi, on dokuzuncu yüzyılda ölüm üzerine olan bir hikaye derlemesinden ileri gelir. Bir kadının, kasap tezgahında bir parça sığır eti görmesi ve ona bakarken bayılmasını anlatır. Kendine geldiğinde, şunu sorar "*Bizler de bedenlerimizin içinde böyle iğrenç şeyler taşıyor muyuz?" Hikaye şöyle sona erer: "Ona verilen yanıt onu ölüme açlık duymaya ikna eder."* [382] Bu açlık toplumda üzeri örtülen bütün "iğrenç ve tiksindirici" şeyleri açığa çıkarır. Yani Bataillecı bir deyimle toplumun "artıkları"nı açığa çıkarır. İnsan ilk kez bir cesetle, ölüyle olan benzerliğini deneyimler ve ölüme yakınlığını fark eder. Böylelikle kendisinden geçer, bir anlamda esrik bir hal kazanır. Palermo'nun Leiris'in bilme kavramı üzerine ele aldığı eserinde ifade ettiği biçimiyle, "*Hikaye*

[380] Michel Leiris, *Entry in a Diary 1924, Manhood A Journey From Childhood Into Fierce Order of Virility*, trans. Richard Howard, The University of Chicago Press, London, 1983, p. 104.
[381]
[382] Michel Leiris, "Man and His Insides," *Brisees: Broken Branches*, trans. Lydia Davis, North Point Press, San Francisco, 1989, p. 41.

biraz gizemlidir. Elbette kadın kendi bedeninde kan, kan taşıyan damarlar, kaslar, organlar ve sindirim sistemini taşıdığını bilir… Eş biçimde bu cesetle karşılaşmadan önce etin neye benzediğini bildiğinden de oldukça eminizdir. Onu ne şaşırtabilir? Yanıt… kadının kendisini ilk kez sığırla eş konuma yerleştirdiği hipotezidir – ki bu ölüme kadar varan bir benzerliktir."[383] Bu bir yandan cesetle kurulan bir benzeşimi kapsaması anlamında dikkat çekici olsa da, öykünün temelinde yatan tek benzeşim bu değildir. Aynı zamanda insanın kendisini hayvanla eş kılması, bu anlamda toplumsal bakımdan rasyonel bir insan olma fikrini belirleyen ve hayvansılığı reddeden sınırların ihlalini de içermektedir. Bu noktada kahramanın kadın olması da özellikle dikkat çekicidir. Ancak bu metnin daha ilerisinde ele alacağımız bir noktadır.

Leiris üzeri örtülmeye çalışılan bu bağdaştırmalar için yalnızca maskeyi ortaya atmamakta; aynı zamanda tiyatro sahnesinin de önemli bir ürünü olan makyajı da gözden kaçırmamaktadır. Buradaki kullanım da maske gibi bir başkalaşımı amaçlamaktadır. Palermo'nun yorumuyla devam edecek olursak,

> "Kozmetik "*Aşırılığın İhlali*"nde kadını altüst eden rahatsız edici olgunun unutulmasında, kullanana yardımcı olur: bu keşif birinin insanlığını bir ölüm cümlesinin kabulünde toplar. Kozmetik ölümlülüğü görüş dışında tutmakla, kişinin onun karşısında yaşamasına yardım eder… Leiris'in dokunduğu nokta kozmetiğin çekiciliğinin, insanda ağırlık yapan çaresizlik karşısında etkisiz bir kurtuluş durumunda insanlığı açığa çıkardığıdır."[384]

Palermo'nun aktarımıyla, Leiris bunu gündelik yaşamdaki deneyimleriyle aktarmaktan da geri durmamaktadır:

> "Cildim sık sık tıraş bıçağından tahriş olduğundan, (on beş yaşından beri) yüzümü pudralamak huyunu edindim, aynı onu bir maskenin altına saklamaya çalışıyormuş gibi ve yara bandının kişiliğimi açığa vurmamaya yetmesi gibi. Bu içsel zayıflığım ve kendimi tehdit altında hissettiğim yıkım karşısında bir savunma-tepkisi, sembolik bir mineralize etme girişimine tekabül eder; bir tür zırh ararım, şiirsel olarak peşine düştüğüm sertlik ve katılığın eş fikrini kendi sonsuz *persona*mda başarmaya çalışırım." [385]

[383] Charles Palermo, Michel Leiris on Knowing, *MLN*, vol. 120, no. 4, French Issue, pp. 825-848, 2005, p. 829.
[384] A.g.e. p. 832.
[385] A.g.e. p. 834.

Açıkça görüldüğü gibi gündelik yaşamda sergilenen görüntü, bir çeşit zırhtır. Zira kendini kesmek, kana dokunmak, onu profan alanda sergilemek bir zayıflık ve yıkımı açığa çıkarır, insanın ayaklarının altında bir uçurum açar. Yine de bu başkalarından gizlense de insan ikili bir karakter sunduğunun bilincindedir. Kendi zırhını şiirsel olarak yapılandırmaya çalışması, maskesini gizli olan ikinci karakterinden yola çıkarak oluşturmaya çalıştığının bir göstergesidir. Maskenin değişken-olmayan yapısı ve tekil bir yansımayı temsil etmesi bir sabitliği teşkil ettiği gibi; bir yandan da ölü olanın hareketsizliğini gündelik olana taşımaktadır. Hareketsizlik Leiris için ölümle ve aynı zamanda maskelenmeyle eş zamanlı olarak bütünleşmeyi getirmektedir. Kendi deyimiyle bunu şöyle anlatır:

"*Her zaman zalimdim, çocukken bile… tek sevgi duygum cansız nesnelere ayrılmıştı… kendi bedenimi bile saf bir retle karşıladım ve ona bir granit görünümü veren bir madde aradım, beni daha çok bir heykel kılacağına inandığımdan sıklıkla saatlerce hareketsiz kalırdım.*" [386] Hareketsizliğin özellikle vurgulanması zalimlikle olan birleşimi ile, ölümün dehşetini ve özellikle de dinginliğini vurgular. Böylelikle yaşam ve ölüm arasında bir eşik açılmış olur. Leiris kendi sınırını ortaya koyar. Bu ritüelistik yapılanmayla ortaya konan profan/kutsal ayrımında görülen bir ayrıksılığı teşkil etmez. Aksine burada Leiris'in ortaya koymaya çalıştığı ikisinin de belirsizleştiği ancak aynı anda kapsandığı başka bir alan oluşturmaktır. Buradaki alan ne tam anlamıyla homojen ne de tamı tamına heterojendir. Yaşamın, toplumun, akıp giden zamanın içinde; dingin, sessiz ve donuk olan cansızlığı açığa çıkarmaktadır. Bu noktada artık Leiris'in kendisini cansız bir nesneye dönüştürmesi; ilk noktada onu insan olarak tanımlanma sınırlarının dışına atmakta; toplum tarafından tasdiklenmeyen hayvansılığıyla da ilişkilendirmeden bir nesneye gönderim yapmaktadır. Zira insan olan, Leiris için bir canavardan başka bir şey değildir. Yaşam ölümü kapsadığı sürece, insan bir canavardır.

> "Gündüz ve gece ölüm kederli bir tehdit gibi üzerime asıldı. Muhtemelen kendimi minerallerin onu atlatmama yardımcı olabileceğine, bir tür zırh oluşturacağına ve aynı zamanda ölümün yer değiştiren ancak şaşmayan saldırılarından bir gizlenme-yeri sunacağına kendimi inandırdım… Korkutucu ölüm, yaşamı hiç sevmedim… - bu

[386] Michel Leiris, *Aurora*, trans. Anna Warby, Atlas, 1990, pp. 88-89.

> nedenle korkum soyundan geldiğim bütün bu canavarımsı insani varlıklardan geliyor ve kendini canavarlaştıran bu varlıklar, asla yeni canavarlar doğurmaktan geri kalmıyorlar, çünkü benim başını çektiğim, yaşamı içinde ölümü beklemeyi kapsayan, herhangi bir varlık, bir canavardan başka bir şey olamaz."[387]

Ölümün yüzüne bakma cesareti insanda yoktur. O bir canavardır, çünkü kendisini gerçek haliyle ortaya koyamaz; üzerine mutlaka bir zırh giymeli, yüzüne bir maske takmalıdır. Zira Leiris'in de deyimiyle maskesini çıkardığı zaman insan olarak tanımlanan şeyden geri kalan tiksindirici bir şeydir. Bütün artıklarıyla kendisini açığa çıkaran bir canavardır. Leiris insanları sevmemesine rağmen, toplumsal kabulü de göz ardı etmemekte, kendisini maskesiz olarak görmeye katlanamadığını özellikle vurgulamaktadır. Bir yandan kendinin canavarımsı yapısını kabul etmekte, diğer yandan maskesini, zırhını ya da kozmetiği bir kenara bırakamamaktadır.

Leiris'e göre, "*Ölümün yüzüne bakmanın imkansızlığı, (bir arka plan gibi) belirsiz bir ölüm değil aniden gelen yakında olmasından korkulan ölümdür, sırtımı duvara yaslayan ölüm, beni ondan ayırabilecek başka hiçbir şey olmayan ölüm*."[388] Bu noktada da açıkça görüldüğü gibi kişiyi ölümden ayırabilecek olan hiçbir şey yoktur. Mimetik yaklaşım her ne kadar ölüm karşısında bir korunma olarak kullanılsa da bunun tam anlamıyla bir koruma sunmadığı açıktır. Mimetik temsil bir olumsuzlama sunmaktadır, zira ölümün olumsuzlandığı kaçınılmaz bir gerçeklik olarak karşımızda durmaktadır. Esas olarak bu temsil, temsil edilemez olanla karşı karşıya kalmamızı tetiklemektedir. Zira kaçınılan şey her zaman oradadır; birey bu kaçınma halinin bilincini kendisinde taşımakta, ancak bir aldanma hali olarak temsili korumaktadır. Leiris'in canavarımsı yönün her an açığa çıkabileceğine dair endişesi, temsille birlikte kathartik bir yansımayı güdülemektedir. Ancak bu daha önce de belirttiğimiz iki sahnenin çatışmasının sunumudur. Bir yanda gündelik yaşamın temsili destekleyen yapısı, diğer yanda ölüme-doğruluğun getirdiği canavarımsı yapının açığa çıktığı sahne ve nihayet bunların ikisi arasındaki çatışmanın devamlılığıyla açığa çıkan bir eşik hali; yani iki durumun birbirine karışması ve

[387] A.g.e. p. 90.
[388] Michel Leiris, *Rules of The Game Scratches*, trans. Lydia Davis, The John Hopkins University Press, London, 1991, p. 212.

elbette üzeri örtülen endişe halinin bir anlığına yok sayılmasıyla gelen rahatlama. Poiana'nın Bataille ve Leiris üzerine yorumlarda bulunduğu eserine göre,

> "Bütün temsil tarihi kendisinin şiddetli kökenini destekler… Bataille ve Leiris'le birlikte, acı dolu bir biçimde açık hale gelir ki hiçbir açık hüküm temsilin olanaklı olduğunu hesaba katmaz, zira otoritenin kabul edilen formları kabul edilen bu gibi hükümleri ortadan kaldırır… Bataille ve Leiris temsilin, şimdi endişe-dolu tasarılarla yakalanan bir olgu olduğunu kabul etmelidirler, o karantinaya alınamaz. İnsanların bakışlarını kendi kökeni olan korkudan ayıracakları… bir alanla çevrelenemez. Bu krizle yüzleştiklerinde, Bataille ve Leiris'in ilişkisi Apollonculukla karşılaşan Dionysosçuluğa bir yanıttır."[389]

Daha önce bahsettiğimiz şekliyle, bu noktada açığa çıkan Nietzsche'nin kendi düşüncesini temellendirirken ele aldığı Dionysosçu endişe ve esrime karşısında, Apolloncu temsilin çatışması ve dengesidir. Aynı zamanda da şiddetin açığa çıktığı alandır. Poiana aynı zamanda şunu savunmaktadır:

> "Şiddet kendisini üreten ve eş zamanlı olarak reddeden ikili bir hareket olarak bilinir. Temsil bunu bir değişim durumunu öne sürmeden "gösteremez", aynı bir şeyi açıkça göstermektense gizleyen lekeli bir ayna gibi… Heidegger… temsili, bir imge üretimi, aynanın sunduğu gerçekliğin bir yeniden üretimi olarak sunmaz, ancak bunun yerine sanatın kendisinin, onu çevreleyen her şeyin karşıtında bir görünüm olarak ortaya koyduğunu vurgular. Gizlilik bir çerçevedir, eserin kendi görünürlüğü içinde kendisini yerleştirdiği boş bir alandır. Gösterme/gizleme ikiliği bu nedenle Leiris ve Bataille'ın varoluşsal bir kriz olarak deneyimledikleri içsel (geçici) bir parçalanma olarak kavranır. Aynı biçimde, bunun ilk bildirimi haykırışın rahatsız edici, davetsiz motifidir… bir zamanlar popüler olan kadın şarkıcıların seslerindeki açık seçik titreşimleri anıştıran tartışan fahişelerin haykırışları; çocukların neşeli haykırışları… kız ve erkek gruplarının şiddetli atışmaları; güzel bir kadınla eşleşen dehşeti taklit eden ifade… aynı tiyatro sahnesinde görülür."[390]

Şiddet, ölümün şiddeti; temsili/mimetik yapılanmayla gösterme/gizleme ikiliği içinde, kendisini her zaman karşıtında yani yaşamda, ya da başka bir deyişle şiddetin kaosu kendisini toplumun düzeninde gizlemektedir. Heideggerci şiirsel yapılanmadan etkilendiği görülen Leiris, aletheia anlayışının yanı sıra; bu noktada onun imgeleme düşüncesinden de etkilenmiş görünmektedir. Boş alan fikri özellikle üzerinde durduğumuz teatral sahnelemeyle kendisini açığa çıkarmaktan geri

[389] Peter Poiana, Violence and Representation in the Works of Georges Bataille and Michel Leiris, *MLN*, vol. 128, n. 4, French Issue, pp. 900-916, 2013, pp. 915-6.
[390] A.g.m. p. 908.

durmazken; şiddeti, Artaudcu dehşet ve zalimliği teatral sahnelemeden yaşamsal sahnelemeye aktarmakta; ölümün açığa çıktığı bir dehşet sahnelemesi olarak asıl hakikatin alanı olarak Artaud tarafından gösterilmeye çalışan teatrallik; bir temsil olarak kendisini gizlenmenin alanı olan yaşamda göstermeye başlamaktadır.

Leiris kaotik içsel dehşeti ve şiddeti ele alırken bunu bir çatışma ve savaş alanı olarak bulmaktadır. Bu noktada ortaya çıkan çatışma durumu içsel yapı ve dışarıda toplumun belirlenimlerine uygunluk durumları arasında temellenmektedir; ya da daha açık bir anlatımla ben ve öteki arasındaki bir ayrımdır. Bu bir yandan gizlenen canavar ve onu gizleyen maske arasındaki bir ayrılığı simgelerken, diğer yandan da karşılıklı olarak maske takan kişiler arasında görülmektedir. Bunun nedeni ben ve ben olmayan arasında her zaman bir anlamama ilişkisi içerilmesidir. Zira öteki hiçbir zaman anlaşılamaz. Leiris için,

> "Öteki şeyi asla anlayamayız, bu nedenle de bizim varlığımızdan ayrı olan, bize aldırmayan, bilinmezlerle birlikte böylesine uzak ve soğuk olan yabancıyı anlayamayız. Birer aracı olarak davrandıklarında, öteki insan yaratıklarının varlığıyla ilişki kurma olanağını bize sunan şey bizden başka bir şeydir, çünkü bir yandan doğaya katılmaktadırlar (bize dışsal olduklarından beri bu böyledir), diğer yandan da (kendi yapıları az çok bizim yapımızla benzer olduğu andan itibaren) bize katılmaktadırlar." [391]

Buradan hareketle anlarız ki öteki, bize dışsaldır ve bundan dolayı bizden ayrıdır; ancak aynı zamanda bizimle olan benzerlikleri onların bize katılmasını da getirmektedir. Öteki, benin ortaya koyduğu arzuların bir tasarımı halini almaktadır, zira onu tam olarak kavramamak yalnızca ona dair varsayımlarda bulunmayı gerektirir; bu varsayımlar da ancak ben'in kendisi üzerinden olabilir.

Leiris'e göre, "*Öteki, hakim biçimde benin arzusunun hayali tasarımıdır – ve potansiyel olarak ölümcüldür – toplumsal teorinin eşiğine varan bu tasarı, kendi-sezisi ve kendi-ifadesi üzerinde Öteki'ni belirleyen olguyu kabul eder*."[392] Öteki kaçınılmaz biçimde ölümcül olma potansiyelini barındırdığından, savaş ve çatışma halinin Hegelci bir boyuttaki tezahürünü bize verir. Ancak buradaki çatışma hali

[391] Michel Leiris, *"Man and His Insides," Brisees: Broken Branches*, trans. Lydia Davis, North Point Press, San Francisco, 1989, p. 40.
[392] Michel Leiris, *Writing on Self*, trans. Sean Hand, Cambridge University Press, 2004, p. 44.

daha farklı bir düzlemde sergilenmektedir. Bir oyun gibidir. Efendi ve köle ilişkisinde olduğu gibi, birinin üstünlüğü söz konusu değildir; aksine devamlı bir ölüm tehlikesi altında iki gücün sürekli çatışması söz konusudur. Çünkü karşıdakinin benzerliği düşüncesi her zaman belirsiz kalır. Bu herhangi bir gerçeklik içermez; her an tersi bir yapılanmayla karşı karşıya kalınabilir. Palermo için, "*Leiris benin ötekiyle olan… benzerliğinin… spekülatif (ve berbat, zannedersem, yanıltıcı) bir mesele olduğunu iddia eder – böylelikle, ortaklığın kişinin şüphelerini ortadan kaldırdığını öne sürse bile, bunun yalnızca rahatlama sağlamak için olduğunu kavrar.*"[393] Bu rahatlama, aynı ölüm karşısında olma durumunun getirdiği endişenin toplumsal görünümlerle örtülmesi gibi anlık ve geçicidir. Tiyatro sahnesinde yaşananların izleyicilerde yarattığı etkinin, oyunun bitimiyle bir rahatlamaya dönüşmesi; yani katharsis durumu bununla eş biçimlidir.

Leiris, Artaud gibi bunu anlatmak için tiyatroyu kullanmaz. Bunun yerine bir gösteri ve izleyicilerin olduğu başka, daha vahşi (belki de Artaud'un betimlemesine daha da uygun olan vahşiliği açığa çıkaran) ve daha şiddetli bir betimlemeyle sunar. Bir boğa güreşi[394] gösterisiyle. Leiris için,

> "Tanrısal olanın ortaya çıktığı anlar – daimi olarak yakarılan ve kurtuluşa erilen bir felaket duygusunun derinliklerinde, korku ve zevkin tesadüf ettiği bir kendinden geçme yaratır – torero'nun ölümle oynadığı, yalnızca mucizevi bir şekilde ondan kaçtığı, onu cezbettiği anlardır; bu suretle bir kahramana dönüşmekte, kendisine ölümsüzlük atfeden kalabalığı cisimleştirmekte, yalnızca bir boyun bağı geçirmekle daha da sarhoşluk veren sonsuzluğa geçmektedir." [395]

Tanrısal olan, Bataille'ın kutsalı gibi, hem bir felaket, korku, zevk üçlemesinin ürünüdür; hem de esrimeyi getirmektedir. Zaten "*esrime halinde, Leiris ölümden*

---

[393] Charles Palermo, Michel Leiris on Knowing, *MLN*, vol. 120, no. 4, French Issue, pp. 825-848, 2005, p. 831.

[394] Leiris bu metaforu özellikle boğanın kılıçla öldürülmesi nedeniyle seçmektedir. Zira çocukluğunda karşı karşıya kaldığı bir resim bu olguyu güçlendirmektedir. "Çocukken, onu etkileyen "İntihar" isimli bir resmi hatırlar. O, kendisini kılıçla öldüren bir Hint racasının eşleriyle birlikte, büyük bir cenazede bir odun yığının üstünde yakılmasını resmetmektedir." (Marie J. Diamond, The Poetics of Michel Leiris: Ritual and Last Rites, *Dialectical Anthropology* 11, Mortinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, pp. 145-150, 1986, p. 146.) Bir anlamda bu resmi yeniden canlandırmaktadır. Ancak bu kılıç benzetmesinin ve intihar nitelemesinin, Acéphale'in resmedilişinde de öne çıktığı hatırlanmalıdır.

[395] Michel Leiris, *Manhood A Journey From Childhood Into Fierce Order of Virility*, trans. Richard Howard, The University of Chicago Press, London, 1983, p. 38.

başka yapacak hiçbir şey olmadığını hayal eder."[396] Tabi bu yalnızca bir temsildir; ölümün kendisi imkansız olandır. Daha önce bahsettiğimiz gibi temsil de, imkansız olanın temsilinden başka bir şey değildir. Leiris'e göre,

> "Halk açısından, boğanın ölümünün ayrı bir görkem atmosferinde karşılandığını not ederiz. Matador ister cesur olduğu kadar artistik olarak da yetkin kabul edilsin, ister öldürülmeyip yalnızca büyük bir yenilgiye uğradığı için kendisiyle alay edilsin; ister boğa kendi cesareti için alkışlansın ya da korkaklığı kahkahalarla karşılansın, aslında halkın o andaki tutumu acı çeken hayvanın ölümü karşısında dinsel bir tavırdır… herkes hayvan yere düşene kadar ayakta durmakta, ve yalnızca diğer hayvan ringe girene kadar oturmaktadırlar… boğanın adak seremonisi bütün toplumda, izleyicideki kişiliği öldürmek üzerinedir, ya da festivalin yer aldığı şehirde (boğa… kurbanı yapılandırır)." [397]

Ritüel dahilinde, şamanın konumunu bu kez torero, matador almaktadır. İzleyici üzerinde dramatik bir etki uyandırmakta ve aynı zamanda bu etkinin de bilincini taşımaktadır. Performansının yarattığı etkiye o denli inanmakta ve o denli buna kapılmaktadır ki esrimeye, bir rüya haline girmektedir. Bu noktada artık neyin gerçek olduğunu ayırt etmek imkansız hale gelir. Boğayla yüz yüze kalan matador, bir yandan boğayı öldürme gücünü elinde bulunduran bir ölüm taciridir, onu hapsetmektedir. Aslında bununla kendisini de hapsetmiş olmaktadır; ikisi de birbirleriyle yüz yüze olmaya hapsedilmektedirler. Böylelikle her ikisi de bir debelenme haline girmektedir. Büyük bir zorluk karşısında direnç göstermeye çabalamaktadırlar: Ölüm. Ancak burada matadorun ölmesi ihtimali de vardır. Yani ölüm her an onun da yaşayabileceği bir hal alır. Aynı zamanda arenada olunmaya devam edilen her an, yüz yüze kalma durumu, ölümle de yüz yüze kalma durumunu ortaya koymaktadır. Burada kişiyi tehdit eden felaket – boynuzla yaralanmak ve bedensel hasar ölümü her an daha yakın kılmaktadır. Tüm bunların yanında insanın öteki ile karşılıklılığının, bir boğa ile sağlanması – ki boğa toplum-dışı olana işaret etmektedir, ikincildir – karşıdakinin bilinçsiz ve tam da bu nedenle maskesiz olduğunu vurgulamaktadır. Burada ortaya konana salt katliamı amaçlayan bir savaş değildir, bir ritüeldir. Kendini acı ile bütün olarak sergilemektir.

---

[396] Michel Leiris, *Writing on Self*, Sean Hand, Cambridge University Press, 2004, p. 82.
[397] Michel Leiris, *Manhood A Journey From Childhood Into Fierce Order of Virility*, trans. Richard Howard, The University of Chicago Press, London, 1983, p. 40.

Bu sergilenimin bir benzeri kadın ve erkek arasındaki ilişkide, aynı Bataille'da olduğu gibi kendisini gösterir. Kadın ve erkek arasındaki erotik ilişki, boğa ve matadorun ilişkisindeki gibidir. Leiris'in yorumunu izlersek,

> "Erotik eylemi tanımlamak – ya da bunun yerine kendisinin tiyatrosunu tanımlamak için – savaş alanı olarak tanımladığım, arenada bir boğa güreşi terimi olan "hakikat bölgesi" ifadesini kullanmayı tercih edeceğim. Başka bir biçimde, denebilir ki ölüme yakalanmak asla bilinçli olmayan, cinsel kasılmayla benzerdir… onun karakteri anlık bir kaosa dönüştür… Erotizm benim için, zorunlu olarak, ıstırap, alçaklık ve daha da fazla bir biçimde dehşetin sembolü altına yerleşir. Açıktır ki bunlar acı veren içerikleri nedeniyle terkedildiklerinden beri, benim için en şiddetli kışkırtıcı etmenlerdir." [398]

Söz konusu kışkırtıcı etmenler bir yandan istenmeyen, tiksindirici yaklaşımlar olarak toplumsal anlamda ötekileştirilmekte; erotizm de üretici olmadığı sürece bu başlık altına yerleşmektedir. Bunun yanında çekici unsurlar içerdikleri de gözden kaçırılamayacak derecede açıktır. Bataillecı bir deyimle bunlar esrimeyi getiren çekici ve tiksindirici güçlerdir. "Hakikat bölgesi" tanımlaması da, maskenin düşmesi, makyajın bozulması ve zırhın delinmesi olarak örtünün kalmasını sergilemektedir. Başka bir deyişle gizlenen canavar açığa çıkmakta; boğa ile özdeşleşme görülmektedir. Ya da daha önce kısa bir hikayeyle ele alındığı üzere; kadın ve sığır arasındaki özdeşleşmenin bir benzeri burada görülmektedir. Aynı zamanda boğa güreşi erotizmin yansıması olduğu gibi, şiirsel ritüelistik yaratımın da alanıdır. Diamond için, "*Şiiri yapılandıran boşluk belki de dilin kendisinde konumlanmakta olabilir, ancak Leiris; Freud, hatta Lacan gibi, onun kadın bedeninin "ötekiliği"nde olduğunu fark eder, ve böyle olmakla beraber kendisini dişil olanla, özellikle de işkence edilen kadın figürüyle özdeşleştirir, şiddetli erilliğin imgelerini açığa çıkarır, şiirsel tasarının çelik silahı ve matadorun yönettiği çelik kılıcı ortaya çıkarır*."[399] Bu noktada Leiris'in kendisini işkence edilen kadınla özdeşleştirmesi bir yandan acının olumlanması ve şiddetin deneyimlenmesi içindir; ancak burada başka bir nokta daha açığa çıkmaktadır. Erotizmde görülen, boğa güreşinde olduğu gibi gönüllü bir intihar sahnelemesini içermektedir. Ölüme doğruluğu temellendirmektedir. Zira "*Ölümümüz cinsiyetlerin ikiliğine dayanır. Aynı anda hem erkek hem de kadın olan ve tek başına*

[398] A.g.e. pp. 51-142.
[399] Marie J. Diamond, The Poetics of Michel Leiris: Ritual and Last Rites, *Dialectical Anthropology* 11, Mortinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, pp. 145-150, 1986, p. 147.

yeniden üretime kabiliyetli olan insan, ölmeyecektir, ruhu bir karışım olmadan kendi soyuna yayılır." [400]

Leiris ne matador, ne izleyici, ne boğa, ne de kadının kendisi olarak kendisini bulmaktadır. Matadorun kılıcı, toplumun maskesi dışarıdan gelen, yapay, insan yapımı bir oluşumu sergilemektedir. İşkence ve acı yine bu dışsal etkiyle ortaya konmaktadır. Ölümle yüz-yüze gelmek tam da bu etkiyle mümkün hale gelmektedir; böylelikle insan bu saydıklarımızdan hiçbirine dönüşmez, aksine hepsini barındıran yaratıcı ve doğurgan bir karışım halini alır. Aynı Ariadne'yle bütünlenen Dionysos gibi; Leiris de kadın ve erkeğin, arzu ve ölümün dengeli bir bütünü halini almaya çalışmaktadır. Leiris teorisini otobiyografi görüşüyle tanımlamaktadır.

> "Otobiyografi ve torero arasında bir eşitleme mevcut olduğundan… ortak teknik yasaya dayanmaktadırlar: trajik otantiklik performansı. Bir anlamda, bu yine de basit bir kelime oyununun ötesine geçmez… Bu otobiyografinin nefes kesici alternatif görüşüdür… Egzotik kendilik-yaratımı ve kendini-yok etme, oto-erotizm ve esrik olarak açığa çıkan feminen Leiris; imgesinin fallik ve hayali rolü ve reddedilen estetik ve politik ilişkilerin kabulü, Leiris'in kendisinde ölüm bilinçsizliğinin devamlılığını oluşturur ve bunu açığa çıkarır." [401]

Bu noktadaki otantiklik vurgusu Heideggerci *Dasein*'ın otantikliğine bir göndermede bulunurken, daha önce de bahsettiğimiz gibi esriklik, kendini yok etme ve erotizm nitelemeleri Bataillecı etkileri de sergilemektedir. Kendini-belirleyen varlık, otobiyografi anlamında tanatografi kültürünün bir uzantısı olarak açığa çıkmaktadır. "*Kendilik-temsili yalnızca kendini geri planda tutan bir alanın temelinde açılabilmektedir, bu alan yalnızca otobiyografinin karşısında ilerlediği ve kendisinden fışkırdığını hissettiği varlığın dışsal sınırlarıyla meydana gelmemekte, aynı zamanda da daha içten bir şekilde içsel ölümle kendinin-temsiline özgü hale gelmektedir*."[402]

Otobiyografi Leiris'in temellendirdiği biçimde bir eşiktir, insanın ikiliğinin bir noktada birleşmesi ve tüm sınırların belirsizleşmesidir. Artaud'nun bahsettiği gibi

[400] Michel Leiris, Entry for Monday, *Journal*, October 13, 1924, p. 69.
[401] Michel Leiris, *Writing on Self*, Sean Hand, Cambridge University Press, 2004, pp. 69-82.
[402] Michel Leiris, *Writing on Self*, Sean Hand, Cambridge University Press, 2004, p. 188.

insan kendi gölgesiyle, ikiziyle yaşamaktadır. Artaud'nun gölgesi/ikizi, Leiris'in canavarıdır.

"*Kendinin-varlığının bütün eskatolojisi, bir düşüş, yitim, hasar ya da bozulma olanağıyla ilk karşılaştığı an itibariyle, mitsel olan aracılığıyla kendilik-bilincine erişen çocuksu masumiyetin açıkça mütevazı ve geleneksel olan resminde görünmektedir, bu kendini-içeren dünyanın kapalılığını kıracak olan oyundur*."[403] Kendilik bilinci Leiris'in toplumsal alanda katlanılamayacak olan canavarıdır. Bu nedenle bir bozulma ve kırılmayla gelmektedir. Çocuksuluk vurgusu, Nietzsche'nin aldırmaz, umursamaz çocuğunu akla getirmektedir. O çocuğun bütün toplumsal sınırları yok etmesi, vahşi bir gösteri, ağzından alevler saçan ejderhaya hayır denmesiyle sergilenmektedir. Bu noktada da ölüm korkusu temellenmekte, her an bir yok oluş anı olarak karşımıza çıkmaktadır. Diğer yandan torero'nun boğa karşısındaki durumu da bununla aynıdır. Esrik ve yitiktir. Bu artık kapalı ve saygın bir dünya değildir; harap ve belirsiz, sarhoşluğun dünyasıdır. Gerçek dünyayla katharsis anı arasındaki sergilenen gösteri ve üstlenilen rollerin oluştuğu alandadır. "*Çocuk… toplumsal iletişimle yüklü olan kendine-yeter bir haykırışla tasdiklenmiş, kapalı ve saygın dünyada oynayamaz*."[404] Çünkü çocuğun oyunu, hiçbir belirlenimi kaldırmaz. Aynı zamanda Leiris'in de çocukluğundan bahsederken üzerinde durduğu gibi zalimdir.

Leiris'in düşüncesi ve kuramı Bataille'ın erotizmi, yıkımı ve esrimesi; Nietzsche'nin çocuğu ve Dionysos – Apollon çatışması; Heidegger'in otantik bireyi ve şiirsel aletheia'sı arasında kurulan ve Artaud'un tiyatro ve ikiz düşünceleriyle desteklenen muazzam bir gösteridir. Bir yandan vahşi ve acımasız, diğer yandan esrik ve ölüme doğrudur. Bataille'ın başsız canavarı karşısında, Leiris'in maskesiz, makyajsız ve zırhsız canavarı durmaktadır. Leiris için kutsal ve profan ayrımı söz konusu değildir, o bir eşiktedir. Ne canlı ne cansızdır, bunların arasında salınmaktadır. Bir heykel katılığında, bir ceset soğukluğunda yaşamın içinde kendisini göstermektedir. İmkansız olanın imkansızlığını sürekli olarak yinelemektedir. Tam da bu nedenle her an bir endişe halini doğurmakta, hemen sonra

[403] A.g.e. pp. 152-3.
[404] A.g.e. p. 94.

kathartik bir oluşum sunmaktadır. Mimetik bir dönüşümle, şiirsel yaratımın işaretini taşımaktadır. Bu yaratım eril ve dişil olanın, kendi-kendine bir oluşum sunabilme, bir denge yaratabilme yeterliliğini ortaya koymaktadır. Onunki yaşam ve ölüm arasında kurulan bir otobiyografidir.

3.5.Alexandre Kojève: Arzunun Hiçliği ya da Otantik Ölüm

Kojève Hegel'in köle efendi diyalektiğini yorumlayarak ona yeni bir bakış açısı kazandırmaya çalışmıştır. Hegel, arzuyu kölenin çalışmasında bir güdüleyici olarak görmüştür. Onun için arzu kölenin salt kendi varlığını ortaya koymak için ortaya koyduğu bir unsur değil, aynı zamanda onun varlığının ve ereğinin ötesine geçen, bir düşünceye de yöneliktir. Kölenin efendinin buyruğuna göre hareket etmesi bu noktada önemsizdir, çünkü istek kendi olumsuzlayıcı tavrını ve dönüştürücü işlevini yitirmemektedir. Hegel'in düşüncesinde insani arzu, kendini erteleme durumunu sergilemektedir. İnsanın kendine yönelmesi değil, nesnelere aktarılmış bir arzu söz konusudur. Bu kölenin efendi karşısında tanınmak istemediği anlamına gelmemektedir, ancak bu arzusu dönüştürdüğü doğa ve nesneler içine gizlenmiştir, tam da bu nedenle ertelenmiştir.[405] Çalışma arzuyu, ileriye dönük bir biçimde muhafaza etmektedir. Aynı zamanda efendinin tanınmak için köleye olan bağımlılığı bu noktada köle için geçerli bir durum olarak sunulmamaktadır, onun bilinci nesne karşısında bağımlı olmayan bir bilinçtir. Ölümüne girilen savaşta, efendinin egemenliği köle karşısında onun arzusunun üstün gelmesi, daha sonrasında onun nesnelerle kılınan ilişkisinde bir aracı bulunmasına neden olmuştur; bu aracı da

[405] Hegel nesneye yönelen arzunun ertelenmesi, çalışma düzeninin kurulması ile birlikte olumsuzlama yoluyla yaşamı olumlamaktadır. Hegel insanı olumsuz-ya da-olumsuzlayıcı bir antite (das Negative) olarak ele almaktadır. Hegel olumsuzlamayı çalışmaya yönlendirerek, olumsuzlamanın getirdiği dönüşümü temellendirir. Diğer yandan Kojève, Hegel'in çok üzerinde durmadığı ancak kendi yorumu için oldukça önem arz eden kavramdan ilerlemeyi seçmektedir: Ölüm. Kojève'e göre insan çalışma ve mücadelenin yanında özellikle kendi ölümünün bilincinde olmalıdır, zira özgürlük bu şekilde edinilmektedir. "İnsanın hiçliğin farkına varışı, onun ölümlü bir varlık olduğunu anlamasıyla gerçekleşir. Kojève burada da Hegelci antropolojinin izlerini görmektedir. Yani mekansal oluşum içindeyken hiçlik içerisinde olan bir insanın, sonrasında mücadele ve çalışmayla dönüşmesi ve burada insanın ölümlü olduğunu da bilmesidir. Bunu köle gerçekleştirmektedir ve Kojève'e göre 'daha ilk mücadeleden başlayarak; köle insansal gerçeklik konusunda bir sezgiye sahiptir… Kölenin sahip olduğu bu sezgi de onu tarihin tamamlayıcısı kılar." Gülçin Aygıtgu, Kierkagaard ve Kojève Dolyımında Hegel'in Tarih Anlayışında "İnsan"ın Konumu, *Özgürlük, Eşitlik ve Kardeşlik,* Birinci Uluslararası Felsefe Kongresi, edit. İsmail Serin, Uludağ Üniversitesi, 14-16 Ekim 2010, s. 823.

kölenin çalışmak ve üretmekle özgürleşen suretidir.[406] Hegel'in başlangıçta yaşamı tehlikeye atma cesareti gösteren efendiye özgü gördüğü kendilik-bilinci, zamanla kölenin ertelenmiş arzusu ve çalışması aracılığıyla gerçek kendilik-bilincine işaret etmektedir. Buradan anlaşılabileceği gibi kendilik-bilincine erişmek yalnızca tanınmaktan ileri gelmemektedir. Burada can alıcı iki nokta daha vardır; bunun başında efendinin dönüştürücü olan olumsuzlayıcı gücü taşımaması gelirken, ikinci noktada efendinin aslında tam anlamıyla bir tanınmaya erişmemesidir. Bunun nedeni, kölenin hem efendiyle eşit kabul edilmemesi hem de kendilik-bilincine sahip bir varlık olarak görülmemesidir. Köle ancak olumsuzlamayla bunu elde etmektedir ve bu olumsuzlama iki yönlü gerçekleşmektedir. Hem nesne olumsuzlanarak dönüştürülmekte, hem de aynı olumsuzlama kişinin kendisine de yönelmekte, böylelikle kölenin kendisi de dönüştürmektedir.[407] Hegel çalışmayı güdüleyen arzuyu, hayvani arzudan ayrılmış ve bu bağlamda doğadan kopmuş bir istek olarak görür, tam da bu nedenle nesneye yönelen her dönüştürücü yaklaşım aslında doğaya da yönelmektedir. Bu arzu, doğanın ötekiliğini ortadan kaldırmakta ve onu insancıl, yaşanılır kılmaktadır. Hegel'e göre hayvansal arzu tek bir nesneye yönelmekte ve onu yok etme, kendi bedenine katmaya eğilmektedir, oysa kölenin ertelenmiş arzusu nesneyi yok etme değil dönüştürme amacının bir yansımasıdır, aynı zamanda toplumsallaşmanın temelini de oluşturmaktadır. Görüldüğü gibi Hegel'in temellendirdiği düşünce, özellikle Bataille'da açığa çıkan rasyonalite yıkımı ve

[406] Hegel'in önemle üzerinde durduğu tarih kavramı ancak insanların eylemleriyle ve çalışmasıyla mümkündür. Bu anlamda yaşam denen şey aslında bu eylemlerin toplamından başka bir şey değildir. Kojève ise bu temeli temeli yalnızca çalışmada değil eleştiri ve gelişime katkıda görmektedir. İtaatle gelen dönüşümden çok eleştirel bir dönüşüm söz konusudur. "Tarih de böylelikle insanların eylemlerinin toplamıdır ve insanlar tarihin gelişimine katılmaya yatkındırlar. Bu anlamda insan salt tarihin taşıyıcısı olan edilgin bir varlık olmaktan çok içinde yaşanılan süreci gören, eleştiren ve geliştiren bir varlıktır." Gülçin Aygıtgu, Kierkagaard ve Kojève Dolyımında Hegel'in Tarih Anlayışında "İnsan"ın Konumu, *Özgürlük, Eşitlik ve Kardeşlik*, Birinci Uluslararası Felsefe Kongresi, edit. İsmail Serin, Uludağ Ünivertesi, 14-16 Ekim 2010, s. 823.

[407] Bu anlamda özgürlüğünü kendi eliyle elde eden bir köle figürü, itaat eden bir kişi karşımıza çıkmaktadır. Kant bu bağlamda itaat eden bireyin özgürlüğünü kazanmasına özel bir vurgu yapmaktadır. Ona göre bu bir aydınlanma düşüncesidir. Kant bunu aynı Hegel gibi evrensel bir düşünce olarak almaktadır. "Özgür düşünmeye yönelik bir eğilim ve hizmet sonunda giderek halkın zihniyetine, onda yerleşmiş bulunan inançlara tepki göstermiş ve yavaş yavaş özgür eyleyebilme aşamasına, gelmiştir. Bu durum yani özgür düşünme ve eyleme, yönetimlerin yani hükümetlerin ilkelerini de etkileyecek ve kendilerine göre insanı kullanarak onu sömürebilecekleri ya da ondan yararlanabilecekleri düşüncesi, makinadan fazla bir şey olan insanın' insansal onuruna uygun davranma düşüncesine dönüşecektir." Immanuel Kant, *Aydınlanma Nedir?* (1784), çev. Nejat Bozkurt, Felsefe Yazıları, 1983, s. 6.

toplumsal yasalılığın feshi durumlarının aksi yönünde ilerlemektedir. Tam anlamıyla bir düzen ve insancıl yaşam felsefesidir. [408]

Bunun yanı sıra artık arzu da dönüşmektedir. Ya arzu etmeyi arzulamak ya da öteki kendilik-bilincine sahip varlıkların arzularını arzulamaya geçmektedir ki bu evrensel bir arzuyu temellendirmektedir. Her ne kadar tanınma güdüsü karşısındakini yok edebilecek bir savaşı gerektirse de, diyalektik bakımından kölenin ölümünün tanınma durumunu ortadan kaldırması nedeniyle anlamsız olması gibi, arzunun devamlılığı her zaman ötekini ve ötekinin varlığını getirmektedir. Bunun nedeni kendilik-bilincinin kendinde gördüğü eksikliği, ötekinde bulmaktadır; böylelikle kendini tamamlamaktadır. Hegel'in kendisi de açıkça şunu belirtmektedir ki; yaşamını tehlikeye sokmamış olan bireyin tanınması olasıdır, ancak bağımsız bir kendilik-bilinci olarak tanınma gerçekliğine erişmemektedir. Açıktır ki, kendilik bilinci, ölümle karşı karşıya kalmadan kazanılamaz, aynı zamanda bağımsızlığına da erişemez.

Hegel'in köle-efendi diyalektiği bu bağlamlar düzleminde pek çok farklı yorumla incelenmiştir. Kojève'in düşüncesine geçmeden önce kısaca bu yorumlara değinmek teorik farklılıkları anlamak açısından önemlidir.

Lacan diyalektiği Hegel'de olduğu gibi, Ben'in kendinde olan eksikliği giderme arzusunda temellendirir. Lacan için de insan bütünsel varlığından yoksundur ve bir arayış içindedir. Ego ya da Ben olarak özne ayrımı söz konusudur. Ben'in biçimlendirilmesinin düşünceyle bir ilişkisi yoktur; Ben bir ego'ya dönüşmeden önce, kısaca toplumsal hale gelmeden önce imgeyle özdeşleşmelidir. Lacan burada ayna imgesini ortaya koymaktadır. Ayna evresi bağlamında arzu Öteki üzerinden dolayımlanmaktadır. Lacancı,

[408] Hegel insanın kendisinin bilincine vardığı özbilinç aşamasını bilinçler arasu ilişkiyle açıklamıştır Kojève buradan yola çıkarak Hegel'in bilinçler arası ilişkiyi toplumsal açıdan ele aldığı sonucuna varmıştır ve bu sonuç Kojève'e göre Hegel'in felsefesinin bir antropoloji olduğu noktasında da önemli bir dayanaktır. Çünkü Kojève'e göre tarihe Hegel'in belirttiği anlamda bilinçlerarası ilişkinin somutlaştığı yer olarak bakıldığında, tarih insanların eylemlerinin bir ürünü olmaktadır." Gülçin Aygıtgu, Kierkagaard ve Kojève Dolyımında Hegel'in Tarih Anlayışında "İnsan"ın Konumu, *Özgürlük, Eşitlik ve Kardeşlik*, Birinci Uluslararası Felsefe Kongresi, edit. İsmail Serin, Uludağ Ünivertesi, 14-16 Ekim 2010, s. 824.

> "analitik fenomonolojide özne arzulanmayı arzular; öznenin arzusu Öteki'nin arzusunun arzusudur… Anne ile ilksel ilişkide Öteki'nin fallus'tan yoksun olduğunun bulgulanması (ki bu bulgulama da aslında fallusa sahip olanın Baba olduğunu göstermesi bakımından kastratör bir rol oynar), Anne'nin arzusunu fallus yoksunluğuna bağladığında çocuk, kız olsun erkek olsun fallusu… arzular. Bu durumda fallus artık Öteki'nin arzusunun imleyeni durumuna yükselmiştir… Lacan'a göre kadında cinsel gereksinim ve arzunun, arzunun imleyeni olarak fallus üzerinde toplanması beklenir. Erkekte ise cinsel gereksinim, tatminini kadın bedeninde bulurken, arzu daima fallik nesneye metaforik bir tarzda ikame edilen bakire ile fahişe arasında kutuplaşarak "öteki kadın söylencesinde dağılır gider. Lacan bu sadakatsizlik eğiliminin erkek cinselliği için kurucu olsa da özel olmadığına işaret eder. Nihayet kadın için de erkek sadece penise sahiptir; fallus değildir… kadın olsun erkek olsun insan "eksiktir, "kastre"dir; yani narsistik açıdan yaralıdır. Çünkü kadın olsun erkek olsun fark etmez, insan Öteki'nin arzusunun nesnesi olacak şey değildir. Öyleyse "Öteki'nin arzusu" klasik olarak, mesela "ilksel ben ideali" denebilecek bir biçim kazanarak özneye içselleşmiş demektir. "Ben" ideali de daima utanç ile eşleşir. Çünkü ben daima idealinden, Lacan' ın deyimiyle "eksik" (kastre) bir şeydir. Yani insan Öteki'nin… arzusunu Karşılayamaz."[409]

Açıkça görüldüğü gibi Lacan'da ele alınan karşılıklılık ilişkisi kadın ve erkek arasındaki eksiklik ve arzulanma ilişkisine dayanmaktadır. Özne Öteki'nin arzusunun nesnesi olmak, onun arzusunu arzulamak üzerine kurulu bir yaklaşım oluşturmaktadır. Ancak kadın ya da erkek, her zaman için kendisini eksik hissetmektedir. Öteki'nin arzusu karşısında kendisini her zaman yetersiz bulmaktadır. Buradan hareketle psikanalizin temel düşüncelerinden biri olan kastrasyon problemi kendisini göstermektedir. Ayna evresi ikincil bir karakter yaratmakla, bir Öteki oluşturmakta; böylelikle Öteki'nin arzu nesnesi olma süreci bir yanılsamayla yaratılmaktadır. Ayna evresi Williams'ın gözünden;

> "imgeyi çözümleyen, arzu öznesini meydana getiren, gestalt; özneyi bir güdüyle, bütünlüğün narsistik hayalinde kendisini açıklayan libidinal enerjiyle ve bu görüntü formunu değiştirebilecek olan öteki karşısında saldırganlıkla doldurur. Parçalanmış varlığın 'Ben' olmasına izin veren ayna, kendisini kalıcı, tutarlı bir yapı olarak algılayan, kavrayan ve düşünen İdeal-Ben ya da egoya göre ontolojik yapı kullanılır. Bu hayali ego bölünmeyi destekler… tutarlı bir ben ve her zaman özneye öteki olacak olan bir varlık tarzı arasında." [410]

[409] Jacques Lacan, *Fallus'un Anlamı*, çev. Saffet Murat Tura, Afa, İstanbul, 1994, s. 23-4.
[410] Caroline Williams, Philosophy and Psychoanalysis: Lacan, Kojève and Hyppolite on the concept of the subject, *Parallax*, 3:1, pp. 41-53, 1997, p. 42.

Kendilik bilinci, başka bir kendilik bilinciyle karşılaşmaktadır. Burada söz konusu olan iki eşitin karşılaşmasıdır. Bunun için kişi öncelikle kendi dışına çıkarak, kendini kaybetmelidir ki; böylelikle kendini yeni bir varlık olarak yeniden bulabilir. İkinci olarak bu kendi-dışına çıkma eylemiyle ötekinin yerine geçmelidir, çünkü Öteki'ni kavramak, onda kendi benini görmekle mümkündür. Her ne kadar ayna imgesi kişi için bir ikiz üretse de, öznenin kendisini-tanıması bu yolla mümkün değildir, bu yalnızca mimetik bir yanılsama, bir temsil üretmedir. Hayali bir bütünlük sahnelenmektedir. Burada yaşam ve ölüm düzleminde, saldırgan bir etki; tanınma ve arzulanma durumu oluşturulamamaktadır. Tam anlamıyla tatmin edilemeyen bir süreç kendisini göstermektedir. Hegel'in diyalektiği, Lacancı anlamda bu ayna evresinden öte gidememektedir. Her zaman bir eksiklik ve kastrasyon simgesidir. Lacan'da öznenin kendisini keşfetmesi ve bütünlenmesi imkansızdır. Özellikle Lacan'ın öznenin zamansallığı üzerinde durması, geçmiş durumu olduğu kadar geleceğin hayali imgesini de konumlandırmasından ileri gelen bir yaklaşımla bir sabitlik sunmayacaktır. Hyppolite de Lacan'ın zamansallığını desteklemektedir.

Williams'a göre, "*Hyppolite'in felsefi tartışması dahilinde özneyi doğuran zamandır, zamansallık bütün varlıkların temelidir. Zaman yaşamı yapılandıran durumdur… Lacan gerçeğin, Hegel için, "kendisiyle özdeşliği beraberinde tatmin olan bir özne", "zaten her zaman mükemmel olan" özne olduğunu not eder. Lacan'ın öznesi, karşıt biçimde, her zaman bölünmüştür ve bu bağlantısızlık süreklidir*."[411] Aynı biçimde ayna karşısında görülen yansıma da zamansallık düzleminde böyle değişmeye devam etmektedir. Arzulanma durumu sürekli olsa da, arzunun şekli; kendi biçimi ve ötekinin biçimi sürekli olarak değişim göstermektedir. Kendilik-bilincine varmak sürekli olarak ertelenen bir yaklaşım olarak, Hegel'in köle anlayışına yakınlık gösterse de bu noktada ben ve öteki arasında Lacan'ın kabul ettiği eşitlik unutulmamalıdır. Onun için kendinin-keşfinden çok, arzulanması önemlidir. Bu arzu kendini bütünleme girişimini desteklese de, arzunun kaybedilme olasılığı ve Ben'in değişkenliği bunu imkansız bir oyun haline getirmektedir.

[411] A.g.e. p. 48-9.

Hyppolite'in diyalektik üzerine oluşturduğu yorum Lacan'ın ayna evresiyle Hegel'in nesneyi dönüştüren köle fikrini bir noktada birleştirmektedir. Williams yorumlarına şöyle devam etmektedir:

> "Hyppolite için varlığın merkezinde olumsuzluk vardır; bu bütün içeriklere içkindir ve bu nedenle herhangi bir şekilde herhangi bir öznenin olanak durumudur. Hyppolite şunu not eder, "birey, varlığın salt verili bir durumda kalma eğilimindense, 'mutlak bir itki'dir, ve içsel bir karşıtlık dolayısıyladır." Olumsuzluğun altüst edici gücü özne tarafından birlik ve ötekinin tanımasına duyulan arzudur. Çalışma/iş etkinliğinde, özne kendisini olumsuzlar ve nesneyi şekillendirir ve yeniden biçimlendirir; iş doğayı insanileştirir, tutarlılık duygusunu ve insan varlığı üzerindeki evrenselliği iletir. Arzu kavramı ikili bir ontolojiyle temin edilmek yerine, deneyimin kökensel yapısıdır. Arzunun insanileştirilmesi hayali bir an olarak, tanınmanın yapısına yakındır. Aslında Hyppolite köle-efendi diyalektiğini yapılandıran tanınma arzusunu "Bir ayna oyunu olarak kendilik-bilinci" olarak tanımlar." [412]

Hyppolite için zaman, insani gerçekliği yapılandıran ve bütün canlı varlıkların yapısını oluşturan şeydir. Bunun yanında Hyppolite kendilik-bilincinin ötekinin varlığını gerektirdiğini açıkça bilmektedir. Arzu öteki-olmanın reddedilmesini getirmektedir. Ötekiliği kendine katmayı amaçlamaktadır. Zira ileride göreceğimiz biçimiyle, Kojève de diyalektiğin iki unsurunun, yani köle ve efendinin aynı düzlemde birleştirilmesi ve bunun bütünlüklü insanı oluşturabileceğini ifade etmektedir.[413] Hyppolite'de görülen de buna bir vurgudur.

Bir başka açıdan Sartre varoluşçu bir yaklaşımla, Hegel'in diyalektiğine benzer biçimde, Ötekiyle olan ilişkiyi bir çatışma durumu olarak bildirmektedir. Bu çatışkı durumu, karşılıklı olarak tanınmayı imkansız kılmaktadır. Lacan'da olduğu gibi Sartre da insanın eksik olduğunu ve asla tamamlanamayacağını iddia etmektedir. Sartre'ın öznesi kendisini oluşturan, karakter, toplumsal yapılanma, geçmiş gibi öğelerin toplamı değildir; aksine kendisi için varolmak adına kendine içkin olan her şeyi reddetmelidir. Özgürlük bu noktada, bu nitelemelerin reddedilmesinden, hiçlenmesinden başka bir şey değildir. Çünkü insan her zaman olduğundan başka bir

[412] A.g.e. p. 47-8.

[413] "Kojève tarihin üç periyodu olduğunu ileri sürer. Bunların ilki efendi tarafından yönetilir. İkincisi insanın kölevari varoluşuyla yönetilir. Üçüncü ve son tarihsel dönem efendi ve köle sentezini getirir. Bu nedenle, tarihin tamamlanması efendi ve köle arasındaki karşıtlığın üstesinden gelir ve eş zamanlı olarak "bütünlenen İnsan"ı tamamlar." Benjamin D. Faus, *Hegel, Kojève, Marx and Yoder: An Examination of Christianity and Social Justice*, Thesis, Faculty of Baylopr University, Honors Program, 2012, p. 27.

şeydir. Varoluş, temel bir dinginlik yoksunluğu, içsel bir çatışkı olarak nitelenebilecek olan arzuya bir yanıttır. İnsan boşlukla, hiçlikle karakterize edilmiştir ve bütünlüğü arzulamaktadır; kısaca imkansız bir arzunun peşinde koşmaktadır. Varolmak oluşun değil, hiçliğin temelini sunmaktadır. Bu noktada Kojève'le benzer bir görüşü paylaşmaktadırlar; Kojève için arzu bir yoksunluk ifadesi olarak ortaya çıkmaktadır. Bunun yanında, Sartre'la aynı biçimde Tanrı'nın yokluğunun insanın özgürlüğünün koşulu olduğunu ortaya koymaktadır. Başka bir deyişle, üstün bir güç, bir Efendi fikri desteklenmemektedir. Aksine iki dengeli gücün çatışması, her birinin kendi fikrini baskılamaya çalışması; ancak nihai olarak bir uzlaşmaya varmamaları temeldir. Farklılıklar bastırılmak ve ötekileştirilmek yerine korunmakta ve kökenselleştirilmektedir. Verili olan her nitelemenin reddedilmesiyle başlayan süreç, daha sonra oluşturulan tanımlamanın korunmasıyla vurgulanmaktadır. Bu noktada Hegel'de olduğu gibi evrensel bir uzlaşmaya giden süreç beslenmemektedir. Marmasse'ye göre,

> "Sartre için, Kojève'in Hegel okumasında, kendilik-bilincine erişmek iki birey arasındaki ilişkinin sonucudur ve özneler arasılık insanileşmenin anahtarıdır… Sartre'da da Kojève'de olduğu gibi, insanlık başlangıç noktası değildir, ancak sonuç olarak süreci etkilemektedir… Sartre, Kojève gibi zihin ve beden arasındaki herhangi bir ikiliği reddeder… iki yazar içinde, Öteki'yle olan ilişki teorik değil, eylememi gerektiren ve kendime ve dünyaya verdiğim anlamı şekillendiren, pratik ve varoluşsal anlamdadır. Dahası, Sartre için Kojève'de olduğu gibi, bu süreç bir çatışmadır, bu anlamda her bir özne, ötekinin reddedeceği bir belirlenimi baskılamaya çalışmaktadır. Aynı zamanda, Sartre, Kojève gibi, herhangi bir ahlaki anlamı temel almaz ve bireylerin çatışmasını kaçınılmaz olarak gördüğü derecede emretmeyi temele almaz. Son olarak, iki yazar için de, diyalektik uzlaşmayla son bulmaz, bunun yerine uzaklaşmaya götürür."[414]

İnsan olma süreci karşılıklı ilişki ile desteklenmekte, ancak bunun yanında bireysel unsurlar da korunmaktadır. Kojève'e göre eylem arzunun yaratıcı boyutunu temellendirmektedir. Çalışmak zamanın bir ifadesi haline gelmekte, zaman içinde varolmakta ve zamansallığı gerektirmektedir. Kölenin, köle bilincini aşması da bu etkinliğe dayanmaktadır. Kojève için, zaman arzu ve bilgi insanileşmiştir; bu bakımdan yalnızca insanın eylemiyle anlam kazanmaktadırlar. Kojève için insan

[414] Gilles Marmasse, *The Hegelian Legacy in Kojève and Sartre, Hegel's Thought in Europe: Currents, Crosscurents and Undercurrents*, Basingstoke, Palgrave Macmillian Publishers, pp. 139-149, 2013, p. 143.

Olumsuzlamanın kendisidir. Bu nedenle Arzu insanda devamlı olduğu sürece kendini bilme durumu gerçekleşmektedir. Bu arzulama ölümüne bir arzuya dönüşmemelidir, çünkü böyle bir adanmışlık arzunun içine hapsolmayı getirmektedir; böylelikle kişi arzunun aracına dönüşmektedir. Kojève'in üzerinde durduğu arzunun üstesinden gelmek, arzu üzerinde hakimiyet kurmaktır. Bu ancak kölenin çalışmasıyla gerçekleşmektedir. Bu noktada Efendi arzusu üzerinde hakimiyet kurmaktan yoksundur, zira o arzusu için kendi yaşamını tehlikeye atmakta, ölümü göze almaktadır. Arzusunun hakimiyeti altına girmektedir. Kölenin korku dolu tanıması onu efendi kılsa da, onun kendilik-bilincine eriştiğini göstermemektedir. Kojève'in de açıkça üzerinde durduğu gibi ölüm korkusunun kesilmesi onun üzerinde hakimiyet kurma imkanını ortadan kaldırdığı gibi, ölüme-doğruluk bilincini de engellemektedir. Diğer yandan köle çalışmakla, ölüme-doğruluğunun bilincini birleştirmekte; kendisini buyruksal olanın içinde, ancak onu aşmış olarak nitelemektedir; ondan uzaklaşmıştır. Belay'ın bakış açısına göre,

> "Kojève okumasında, efendi-köle diyalektiği tam olarak antropogenetik bir geçiştir: arzu kendi üzerinde zaptedildiği sürece insan olur, arzuyu arzulamayla kendisini bilmeye erişir: öteki olarak diğeri benim için benim aynılığımı fark edecektir, bu benim ivediliğimin asli olumsuzlamasıdır. Ancak tanınmayı her şekliyle ölene kadar arzuluyorsam, geriye tanınmaya yetecek bir ben kalmaz ve arzumu çok yakın tutarsam kendimi onun içine hapsederim: arzumun aracına dönüşürüm… Bu bağlamda Kojève efendiyi köleden ayıran ölümü vurgular, ancak bunu basit bir şekilde yapmaz: efendinin zafer kazandığı doğrudur çünkü köle ölümden kaçınmaktadır, ancak bu efendi nedeniyle olan bir şey değildir… : arzusuna erişmek için ölene kadar çalışacaktır, başka bir deyişle, arzusu ölene kadar… onun üzerinde hakimiyet kuracaktır, böylelikle yalnızca kölenin korku dolu tanıması efendiyi Efendi kılar. O halde, paradoksal olarak, insanlık kölenin ölümden geri çekilmesinde doğar ve böylelikle, ölüme-doğru-Varlık yalnızca ölüm korkusunu ifade ettiği, insan yaşamının ötesindeki bir şeyi kavradığı, (kendi) kesinliğinden uzaklaştığı, insan arzularının nihai kesintisini ifade ettiği sürece antropogenetik'tir. Arzularının üstesinden gelmek için çalışan kişi, köledir çünkü onların üstesinden gelinebilecek bir şey olduğunun farkındadır, o zaman çalışmak, onun kendisinin üzerindedir ve bu nedenle bilmediği, bilemeyeceği bir şeyin korkusunu içselleştirmekle, kendisini uzaklaştırmış olmakla kendisini oluşturur. (Bu ölümün gizli gücüdür.)" [415]

Köle efendinin hizmetinde çalışmakla insanlığını keşfetmekte ve mükemmelleştirmektedir. Onun hizmeti ölüm karşısındaki ıstırabı her an

[415] Boris Belay, That Obscure Parallel to the Dialectic: Tangled Lines Between Bataille and Kojève, *Parallax*, 3:1, pp. 55-69, 1997, p. 62.

yinelemekte ve hizmet etmenin devamlılığı asli sonluluk tehlikesini ortaya koymaktadır. Belay'ın yorumuyla devam edersek:

> "Köle efendinin hizmetinde çalışmakla insanlığını keşfeder ve mükemmelleştirir. Ancak onun hizmeti ya da köleye yakışır. Çalışma ölüm karısındaki Istırabın gerçekleştirdiği ve çalışmayla hizmet eden kişinin asli sonluluğunun bilinciyle izlendiği derecede yalnızca antropogenetik bir değere sahiptir. Köle hayvan değildir çünkü çalışır, çalışır çünkü ölümden korkar, ölümden korkar çünkü ölebileceğini bilir, ölebilir çünkü insandır ve insandır çünkü hayvan değildir. Kojèveci insanlık çemberi ve bununla birlikte kendinden-eminlik çemberi kapanmıştır: ıstırap, mücadele, ölüm insanın kendilik-bilincinin hizmetinde çalışmaya koyulur ve böylelikle, daha mühim bir biçimde, kendisini rasyonel olarak bilmeye erişir. Çember kapanmıştır, insan dünyası yaratılmıştır… tutarsız düşüncenin ve kölenin kendilik-bilincinin yükselmesiyle, döngüsellik son olarak yalnızca kendi üzerinde dinginleşir, hatta ölüm çalışmaya da yüklenebilir: bunu dinginlik için yapar." [416]

Bu dinginlik bir hareketsizlik değil, devamlılığın getirdiği bir oluşumdur. Ölüm çalışma ve dönüştürme içinde her an yinelenen ölümün ıstırabını güdülemektedir. Bu eyleme dayanmaktadır, düşünceyle işi yoktur. Köle nesneyi düşünmez zira, "*düşünen insan düşündüğü şey tarafından "emilir"; "bilen özne" bilinen nesnede kendini "kaybeder". Düşünmek özneyi değil, nesneyi açığa çıkarır. Özne değil, nesne kendisini bilme eylemiyle ve bilme eylemi dahilinde gösterir. Düşündüğü nesne tarafından "emilen" insan yalnızca Arzuyla "kendisine geri götürülebilir.*"[417]

Diğer yandan arzunun doğuşu, eylemle doyurulmaya çalışılmaktadır, bu yalnızca "olumsuzlama", yıkım ya da arzu nesnesinin dönüştürülmesiyle yapılmaktadır. Bu salt bir yıkımı değil, öznel bir gerçekliği oluşturmaktadır. Arzunun doyumuyla açığa çıkan ve yaratılan Ben, Arzunun yöneldiği şeyin doğasını almaktadır; şeyleşmekte, salt yaşayan bir Ben olmaktadır. Anlaşıldığı üzere, Kojève hiçbir doyumu ya da tatmini olumlamamaktadır. Onun üzerinde durduğu Arzu olarak Arzu'dur ve tam da bu nedenle hiçliğe, gerçeği aşan bir boşluğa dayanmaktadır. Aynı Dasein'ın ölüme-doğruluğunun bilinciyle yaşadığı korkunun toplumdan uzaklaşmayı doğurması, ardından kişinin derin bir kaygıyla hiçliğe yönelmesi gibi;

---

[416] A.g.e. p. 62.
[417] Alexandre Kojève, *Reading of Hegel Lectures On the Phenomenology of Spirit*, trans. James H. Nichols, JR., edit. by Allan Bloom, Cornell University Press, 1969, p. 3.

burada kaygının yerini Arzu almakta; bunların her ikisi sürekli yinelenen ve nihayete erişmeyen süreçler olarak görünmektedirler. Kojève için,

> "Şimdi, verili gerçekliğin ötesine giden tek şey Arzunun kendisidir. Zira Arzu olarak alınan Arzu – yani, kendisinin tatmin edilmesinden önce – vardır; ancak hiçliği, gerçekdışı boşluğu açığa çıkarmaktadır. Arzu, boşluğu açığa çıkaran varlık, gerçeklik yoksunluğunun sunumu, şeyden farklı bir şey olan, kendisiyle sonsuz biçimde özdeş olarak kalan gerçek varlığı sunmak ve statik olanı vermemektedir. Bu nedenle, Arzu olarak alınan, başka bir Arzuya yönelen Arzu, hayvani "Ben"den esas olarak farklı olan Beni, tatmin eden olumsuzlayıcı ve asimile edici eylemle, yaratacaktır." [418]

Bu noktada söz konusu olan Ben, temkinli bir dönüşüm ve evrimin yansıması olduğu kadar, gönüllü bir ilerlemeyi de işaret etmektedir. Yalnızca bu ben, hem kendisine hem de ötekilere Kendilik-bilincine sahip bir varlık olduğunu gösterebilmektedir. "insan en azından iki Arzunun birbiriyle karşılaşması halinde biçimlenebilir. Bu iki varlıktan her biri böyle bir Arzu beraberinde kendi tatmininin peşine düşmek için bütün yolları aşmaya hazırdır; öteki tarafından "tanınmak" için yaşamını tehlikeye atmaya -ve sonuç olarak, ötekinin yaşamını da tehlikeye atmaya- hazırdır."[419]

Daha önce de belirttiğimiz gibi, ölüme-doğruluğun kavranmasında ölümle yüz yüze gelinebilecek bir çatışmaya girilmesi zorunludur. Ancak bu kez savaşın galibi ya da mağlubu önemsizdir. Her ne kadar diyalektik, köle üzerinden Arzu'nun ertelenmesi ve ona ulaşmanın imkansızlığı üzerinden temellendirilse de, burada kölenin toplum-dışı bir varlık olarak tanımlandığının görülmesi önemlidir. Buradaki köle toplum tarafından, kendisinin dışında bir başka varlık olarak da tanımlanabilmektedir. Buna deliler, suçlular, çocuklar hatta yer yer kadınlar bile dahil edilmektedir. Egemen gücün takdiri bu kişileri ötekileştirmektedir. Bu portrelemeye köleler de dahildir. Bu noktada özellikle üzerinde durmak istediğimiz yaklaşım, efendinin arzusunun zaten bir üstünlük kurmak olduğu ve doyuma ulaştığı, bu anlamda zaten toplumsal sınırlar içerisinde kazanılmış bir zaferin neticesine eriştiğidir. Diğer yandan köle Hegelci anlamda hem bir eşit olarak kabul edilmemekte, hem de sonrasında insan olarak görülmemektedir. Ancak çalışmak ve nesneleri dönüştürmekle kendiliğini kazanabilecek ve efendinin bir yanılsama olan

[418] A.g.e. p. 5.
[419] A.g.e. p. 7.

özgürlüğünün aksine, gerçek özgürlüğe kavuşabilecektir. Ancak bu toplumun güdülediği çalışma ile olacaktır. Diğer yandan Kojève'in devamlılık gösteren Arzusu temellendirildiğinde, bunun ortaya koyduğu dönüşüm bir neticeye erişmeyi engellemektedir. Zira burada Arzu devamlıdır, tatmin edilemez ve hiçliğe yöneliktir. Bu hiçlik, ya da boşluk herhangi bir belirlenimin olmadığı bir alanı simgelemektedir. Aynı *Dasein*'ın hiçliği gibi, ölümle güdülenen ve Bataillecı anlamda imkansıza uzanan bir düşüncenin birleşimidir.

Burada mevcut olan sahneleme suç olgusu üzerinden daha rahat anlaşılacaktır. Toplumsallık belli yasalar ve yasaklamaların egemen olduğu bir düzen içinde yapılandırılmakta ve toplumun üyesi olan her vatandaştan bu yasaklamalara saygı göstermeleri beklenmektedir. Ancak bir suçla, yasayı delen ve ihlal eden suçlu; yargı karşısında ayıplanmakta ve cezalandırılmaktadır. Bu ceza bir sakındırmadan çok bir ifşadır. Ötekiler tarafından ötekileştirilmenin ilk adımıdır. Artık o, yasaya riayet eden diğerlerinin arasında bir isyankardır. Toplum-dışıdır. Bu nedenle de artık bir boşluğun içindedir. Artık suçu işlemeden önceki konumuna dönmesi mümkün değildir. Elbette, böyle bir boşluğa erişebilmek için en başta yasayı ihlal ederek bir küçük-düşme hali deneyimlenmelidir.

Mağlup, diğerlerinin gözünde küçük-düşmektedir. Tam da bu nedenle, saygınlığını yitirerek köleleşmektedir. Aynı suçlunun saygınlığını yitirmesi, ancak yine de o toplumun yasalarına göre yargılanarak, buyruklara göre yaşamına devam etmesi ancak artık sıradan bir vatandaş gibi o topluma dahil olmaması gibi. Yani, başlangıçta bir efendinin tanınması her an ölümle meydana gelebilecek bir karşılaşma için zorunludur. Bu anlamda kendilik-bilincine sahip varlık bir yandan başka bir Kendilik-bilinci için varolmaktayken, diğer yandan da kendi-içinde ve kedisi-için varolmaktadır. Kojève bu anlamda her iki bireyin de Hegelci anlamda köle konumunda olduğunu kabul etmekte gibidir. Buna göre, her iki kendilik-bilinci de hem kendisi hem de birbiri için mevcuttur. Bu nedenle kendisi tanınma beklerken, karşısındakinin de aynı tanınmayı beklediğini bilmelidir. Kojève'e göre kişi,

> "öteki tarafından tanınmalıdır, kendisinde öteki tarafından tanınan varlığın eminliğini almalıdır. Ancak kendisini tatmin eden tanınma için, ötekinin bir insan olduğunu bilmelidir. Şimdi, başlangıçta, ötekinde yalnızca hayvan görünümünü görmektedir. Bu

> görünümün insan gerçekliğini açığa çıkardığını bilmek için, ötekinin de tanınmayı istediğini ve onun da yaşamını tehlikeye atmaya hazır olduğunu, kendisi-için-varolan insan olarak tanınmak için savaşarak hayvani yaşamı "reddettiği"ni görmelidir. Bu nedenle o, ötekini "kışkırtmalı", salt itibar için ölümüne savaşmaya zorlamalıdır. Ve bunu yapmakla, kendisinin öldürülmemesi için ötekini öldürmeye zorlanmaktadır."[420]

Bu ilişki sürekliliği amaçlamalıdır. Eğer taraflardan birinin üstünlüğü söz konusu olursa, o zaman bozguna uğratılan kişi galibin zaferini tanımaz. Onun zaferi öznel bir hakikat olarak kalır ve hakikati göstermez. Zira efendi, köleyi tanımaya zaten hiçbir şekilde yeltenmemektedir; o, köleyi kendisiyle nesne arasında yerleştirmekte, onu bir aracı kılmaktadır. Onun için bir araçtan farksızdır. Zaten bu nedenle, tanınmayı talep ettiği şey bir bilinç değil bir araç olması nedeniyle; kölenin tanıması hakikate işaret etmemektedir. Kojève'de göre,

> "Köle onun için bir hayvan ya da bir şeydir. Bu nedenle, o, bir şey tarafından "tanınır". Böylelikle, nihai olarak, Arzusu bir şeye yöneliktir, ve bir (insani) Arzuya yönelik değildir. Bu nedenle, Efendi yanlış yoldadır. Onu Efendi kılan savaşın ardından, artık o; kendisi bu savaşı başlatmak isteyen kişi olmaz: kişi öteki kişi tarafından tanınır. Bu nedenle: insan yalnızca tanınmayla doyuma ulaşabiliyorsa, Efendi olarak davranan insan asla doyuma ulaşamaz. Ve – başlangıçta – kişi ya Efendi ya da Köle olur, doyuma ulaşan insan zorunlu olarak Köle olmalıdır; ya da daha kesin bir biçimde, Köle olması gereken kişi… köleliğinin "diyalektik olarak üstesinden gelmiş"tir." [421]

Daha önce de belirttiğimiz durum bu noktada kendisini açıkça göstermektedir. Doyuma ulaşan efendi asıl köleliği deneyimlemektedir. Kölenin çalışması, daha doğru bir söylemle ölüme-doğruluğunun farkındalığıyla hiçliğe yönelen arzu, insanı hayvanın ötesinde biçimlendirir, eğitir. Biçimlendirilen insan köle olma sürecini deneyimlemelidir. Efendi sürece etkin olarak katılmaz ancak süreç o olmadan, imkansız hale gelir. İnsan yalnızca kölelikten geçerek otantik özgürlüğü yakalar. Çalışma insanı özgürleştirir; bütün gücü elinde bulunduran efendiye hizmet eden köle gerçek gücü elinde bulunduran kişidir. Efendiye hizmet eden köle onun kurallarına da boyun eğer. Bu hizmet olmaksızın, dehşet kendisini varolmaya dönüştüremez, bu nedenle de içsel dehşet durumunun ötesine geçemez.

[420] A.g.e. p. 13.
[421] A.g.e. p. 20.

> "İnsan bir boşluk, bir hiçlik olmalıdır, bu hiçlik saf bir hiçlik değil, kendisini Varlığın tüketilmesi ve varlıkta tükenmekle keşfetmek için, Varlığı yok etme boyutundaki bir şeydir. İnsan verili Varlığı dönüştüren ve onu dönüştürmekle, kendisini dönüştüren Eylemi, ortaya koyduğu olumsuzlamadır. Arzu Varlık yoksunluğudur; o Varlık'ta yok sayılan Hiçlik'tir ve kendisi Varlık değildir." [422]

Hiçlik ölüm korkusuyla açığa çıktığından bu noktada cesaret göstermek arzuyu yok etmektedir. Bir son ve nihayet açığa çıkmaktadır. Ölüm korkusu insani bir durum değildir ve temel olarak doğal bir oluşumdur. Bu nedenle de hayvanidir. "*Hayvani ölüm korkusu (Angst) aracılığıyla Köle Hiçliğin, kendi hiçliğinin korku ya da Dehşetini (Furcht) deneyimler.*"[423] Bu Angst vurgusu da *Dasein*'ı temellendiren korkuya yönelik nitelemeyi tekrar yinelemektedir. Aynı zamanda bu noktada kölenin geçirdiği evrim de açık biçimde sergilenmektedir. *Dasein* olmaklığın temel bir unsuru olan korkudan kaygıya geçiş ve hiçliğe erişmek; köle üzerine evrildiğinde bu noktada korkudan dehşete geçiş görülmekte ve böylelikle hiçlik farkedilmektedir.

Faus'a göre, *"[k]ölenin esasını tartışırken, Kojève kölenin 'hayvani ölüm korkusu'na kapıldığını ve onu 'Hiçliğin, onun hiçliğinin vahşet ve Dehşet'inin deneyimi' korkusuna evrildiğini söyler. Kojève kölenin bu keşfinin efendi üzerindeki bir galibiyet, ya da efendinin erişmekte başarısız olduğu varoluş üzerindeki bir zafer olduğunu iddia eder*."[424] Bu toplumsal anlamda, özellikle de efendinin yaşamını tehlikeye atma atılımı düşünüldüğünde, bir yetersizlik olarak görülmektedir. Ancak kölenin yetersizliği onu mükemmelleştiren biricik unsurdur. Kojève için,

> "Kölenin yetersizliği aynı zamanda onun mükemmelliğidir: bunun nedeni onun gerçekte özgür olmamasıdır, çünkü o Özgürlük fikrine sahiptir, bu fikir kavranmış değildir ancak verili varoluşun, Köleliğin etkin bir feshiyle, bilinçli ya da gönüllü olarak dönüştürülmesiyle kavranabilir… Özgürlüğün kavranmasındaki ilerleme yalnızca, Özgürlüğün kavranamayan idealiyle karşılaşan, Köle tarafından ileri taşınabilir. Ve bunun nedeni onun bir ideale, soyut bir fikre sahip olmasındandır, Özgürlüğün kavranmasındaki bu ilerleme Özgürlüğün anlaşılmasıyla, mutlak Bilgiyle ve mutlak Bilgide açığa çıkan, insanın Özgürlüğünün mutlak Fikrinin… doğumuyla tamamlanabilir." [425]

---

[422] A.g.e. p. 38-40.
[423] A.g.e. p. 47.
[424] Benjamin D. Faus, *Hegel, Kojève, Marx and Yoder: An Examination of Christianity and Social Justice*, Thesis, Faculty of Baylopr University, Honors Program, 2012, p. 22.
[425] Alexandre Kojève, *Reading of Hegel Lectures On the Phenomenology of Spirit*, trans. James H. Nichols, JR., edit. by Allan Bloom, Cornell University Press, 1969, p. 50.

Açıktır ki, kölenin fikri bir hayal, bir rüya, soyut bir yaklaşımdır. Efendininki gibi görünür ve somut durumlar içinde değildir. Onun kavramları el altında değil, her an erişilmeye çalışılan durumları temsil etmektedir. Bu nedenle, köle varlık ya da mekan/uzam içinde değil, zaman içinde anlam kazanan bir olumsuzlamayı nitelemektedir. Kojève'in yorumuyla,

> "İnsan esas olarak Olumsuzluktur, çünkü Zaman Oluş'un kendisidir bu, Varlık ya da Mekanın yok sayılmasıdır. Bu nedenle İnsan yalnızca varlığı olumsuzlamakla… Varlıkta kendisini sürdüren ve yok sayan bir Hiçliktir. Şimdi, İnsan Olumsuzluksa -bu, Zamandır- sonsuz değildir. İnsan olarak doğar ve ölür. İnsan evrensel ve homojen Devleti yarattıktan sonra, kendisini Dünyaya karşıt kılarak sona erdirmekle… Eylemle kendisinin üstesinden gelir."[426]

Temel olarak mevcut kılınan bir toplumsallık ve devlet fikri mevcudiyeti, daha önceki düşünürlerde olduğu gibi söz konusudur. İnsan olumsuzlamayla, daha doğrusu kölenin doğayı olumsuzlamasıyla doğa durumundan çıkılmaktadır. İnsani bir yaşam alanı kurulmaktadır. Ancak bu bir arada yaşayan insanların birlikte yaşamak için kabul ettikleri bir ortaklık fikrinin uzantısı olarak evrensel ve homojendir. Ancak ölüm evrensel olarak kabul edilebilecek bir şey değildir; çünkü esas ölüm yalnızca muhatabı tarafından deneyimlenebilecek bir olgudur, başkasının ölümüyle kavranamaz. Bunun yanında homojen değil heterojen bir alanı sunmaktadır. Ölüm karşısındaki korku, yaşamın tehlikeye atılmasını kolay kılmaz. Efendinin atılımı bir umursamazlık temsilidir. Köle bu anlamda bir zayıflık sunmaz, yaşamını tehlikeye atması korkuyla başlayan bir süreci açığa çıkardığı için otantik bir ölüme-doğruluğu gözler önüne sermektedir. Marmasse bunu şöyle yorumlamaktadır:

> "Galip gerçekte güçlü değildir, ancak yaşamını ortaya koyacak kadar umursamazdır. Köle, aynı şekilde, ikisinden zayıf olan değildir, ancak yaşamını tehlikeye atarken bunu otantik bir biçimde yapmaktadır. Bu nedenle savaş iki şeyi içerir: ilk olarak, bir savaşçının diğeri tarafından buyruk altına alınmasıdır; ikinci ve daha temel olarak, her birinin kendi arzusu tarafından dönüştürülmesi hayvani boyutun kurban edilmesinden gelir."[427]

---

[426] A.g.e. p. 160.

[427] Gilles Marmasse, *The Hegelian Legacy in Kojève and Sartre, Hegel's Thought in Europe: Currents, Crosscurents and Undercurrents*, Basingstoke, Palgrave Macmillian Publishers, pp. 139-149, 2013, p. 140-1.

Ancak bu kurban ediş hayvani ölüm korkusunu engelleyebilecek bir güçte değildir. Toplumsal alan, egemenlik düzlemi, efendiliğin kabul edildiği bir yapılanma yalnızca ölümün üzerini örten, onu maskeleyen bir oluşum teşkil etmektedir. Bu nedenle burada yaşamın ölüm üzerinden bir kabulü değil, ölümün yok sayılmasından ileri gelen bir yaşamsallık vardır. Sanki hiç bozulmayacak, hiçbir zaman hasar görmeyecek bir yaşamdır bu. Bu nedenle ölüm karşısında korku değil, bir aldırmazlık görülmektedir. Söz konusu yaklaşım evrensel bir kabulmüş gibi izlenmektedir. Oysa evrensel kabul, Kojève'in nezdinde ölüme-doğruluğun korkusuyla gelen hiçliğe yönelik Arzuyla, otantik bir ölüm durumuyla kendisini açığa vurmakta ve asıl bilgeliği getirmektedir. "Kojève için, ölümü kabullenmek insanı bilge ve evrensel kılar."[428]

[428] A.g.e. p. 146.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

YASA KARŞISINDA TOPLUM-DIŞI BİREY VE SEYİRCİ YURTTAŞ

4.1. Yasa ve Genel Ekonomiye Dekonstrüktif bir Bakış

Bütün toplumsal sistemler kurulma, büyüme ve gelişme düzleminde kendilerini ortaya koymaktadır. Her canlı organizmanın, en başta da bunu bilinçle ve söylemle ortaya koyabilmesi anlamında insanın, sergilediği bu tavır kendisini özellikle toplumsal yapılanmalarda ve yasal sistemlerde aynı formda göstererek öne çıkmaktadır. Yapılandırılan sistem öncelikle bir toplumun, kendisini oluşturan öğelerin mevcut bulunmasına gereksinim duymaktadır. Ardından insan yapımı olan ve uyumluluk gözetmesi gereken diğer her şey ortaya konmakta, insanlar bir topluluk olmanın gereği olan yasaya ve iletişim ilkelerine bağlılığı korumaktadırlar.

Aynı biçimde kendi haklarından vazgeçerek belli bir topluluk olma durumunu kabullenen bireylerin, yapmalarının engellendiği ya da uyum sağlamalarının beklendiği yaşam biçimi zamanla ortaya koyduğu baskı ve yükü arttırmakta, kısıtlanan enerji bir aşma ve ortaya çıkma isteğiyle kendini gösterir hale gelmektedir. Böylelikle Bataille'ın "*excess energy*" - enerji fazlası dediği form açığa çıkmaktadır. Zira yerleşik toplum içinde tam anlamıyla bir yitim durumu asla kendisini göstermemekte, genel olarak çalışma ve üretim dizgesinin devamlılığı esas alınmaktadır. Daha önce Durkheim ve Hegel sistemlerinde olumlanan çalışma ve dönüştürme durumları bu bölümde Derrida, Bataille ve Marks düzleminde temellendirilerek, Hegel'in diyalektiğine dair Fransız felsefesinin esas aldığı yorumlama gözetilecektir.

Bataille toplumsal tarihi ve yasalılığı, normatif düzen içinde yaşam süren insanlığı göz önüne aldığında burada Hegelci yaklaşım çerçevesinde gözetilen ilerleme düşüncesini değil, daha Marksist bir yorumla içkinliğe, samimi olana yabancılaşmayı ortaya koymaktadır; bu otomatikleşmiş, düzene ayak uydurmuş ve sürekli olarak kendini tekrarlayan bir olgu ve edim alanını nitelendirmektedir. Marksist düşünceden özellikle "insanın metalaşması/şeyleşmesi" halini alan Bataille

yabancılaşmayı da, dışkılama -dışarı atma- kendinden uzaklaştırma kökeninde ortaya koymaktadır. Bataille'ın toplumu steril olanla bağdaştırdığı ve dışkılamayı her zaman toplumun dışında olan bir şey olarak ele aldığı görülmektedir. Bu bağlamda üretimin sürekli ve faydaya tabi kılınması, emek ve bedenin otomatikleşmesi ve sterilleşmesi, gündelik hayatın bütün pislik ya da aykırı/sapkın olan eylem hallerinden arınması -kısaca itici ve iğrenç olanın ortaya çıkışındaki sınır belirlenimini ve bedenin ehlileştirilmesini getirmektedir. Burada söz konusu olan yaşamın dışkılanarak üretime dayanan düzenden uzaklaştırılması ve aynı zamanda bedenlerin de belli normlara uydurularak uygun olmayanların yine aynı biçimde dışsallaştırılmasıdır. Bunlar daha önce ifade ettiğimiz biçimiyle fayda, çalışma ve üretim gözeten toplumsal yapının artıklarıdır.

Bataille'ın üzerinde durduğu şey Marksist yapıda olduğu gibi üretim tarzları ya da bunlar arasında doğan ilişkiler değil, enerjinin harcanması ve tüketim üzerinden ilerlemektedir. Bu noktada harcama ve tüketimin yoğun olduğu, insanın kendisinden verdiği, zenginliklerini ve hatta kendisini tükettiği ters bir yaklaşım uygulamaktadır. Kısıtlamaların ötesinde; sınırlı ve emek gözeten, faydayı temel alan "kısıtlı ekonomi"nin aksine Bataille "genel ekonomi"yi[429] savunmaktadır. Direk tarih, egemenlik ve çöp üzerine geliştirdiği düşüncesinde Bataille'a göre tüketimin varoluşsal bir noktada şekillendiğini ve klasik ekonominin kar amacı güttüğünü ileri sürmektedir. Klasik ekonomi olgusal bir durumun ürünü ve kısıtlı bir yapılanma sunarken genel ekonomi bütün enerjiyi ve varıoluşu ele almaktadır.

Bataille insanın özerk olmasını yaşamda sürekli olarak bir çaba içinde olmasına yeğlemektedir. En önemli mesele temel olarak yaşamayı ve nefes almayı sürdürebilmektir. Bataille hiçbir zaman güvence altına alınmış bir yaşamı, geleceğe yatırım yapmayı savunmamaktadır. Ona göre şimdide tüketilen enerji ve şimdiyi odağa alarak yaşamak en doğru olandır. Bu, toplumda yerleşik olan düzen ve düşünceye ister istemez karşıt bir tutum geliştirmek olacaktır. Zira burada üretime ya da faydaya yabancılaşma söz konusudur. Kabul gören ve olumlanan çalışma

[429] "Genel ekonominin teşhiri umumi meselelere keskin bir müdahaleyi ima etmektedir; ancak her şeyden önce ve daha derin bir biçimde, amacı bilinçte yer almak, insanın tarihsel formlara bağlı olarak apaçık bir görü dahilinde nihayet başardığı kendilik-bilincinin başında görünen şeydir." Georges Bataille, *The Accursed Share*, Volume II & III, çev. Robert Hurley, Zone Books, 1993, p. 41.

reddedilmektedir. Böylelikle insan kendi varlığı içinde egemen hale gelmektedir. Ki buradaki egemenlik Hegel diyalektiğindeki efendinin sahip olduğu bir şey değildir. Zira söz konusu egemenlik kişinin kendi yaşamının ekonomik koşullarını yönlendirmesi ilkesine dayanmamaktadır; böyle bir egemenlik diyalektikte dünyayı dönüştürmek için çalışan köleninkine benzer bir esareti içermesinin yanı sıra, dönüşümsel bir etki yaratmaktan da oldukça uzaktır. Çünkü Bataille'ın bireyi çalışarak ya da üreterek toplumu beslediğinin, geliştirdiğinin ve ilerlettiğinin bilincine zaten sahip olduğundan aylaklığı seçmekte ve herhangi bir ilerlemeci hareketi yaşamında etkin kılmamaktadır. Direk için kurban, erotizm ve ölüm sınır durumlar olarak tüketime yön vermektedir. Enerji fazlasını tüketen bu sınır deneyimler kutsalın profanla her an yenidne ilişki kurmasını güdülemektedir. Dünya ve düzen dışı her an dünyadan çıkışı sağlamaktadır.

İhlalin kendisini açıkça gösterdiği ve toplum-dışı olanı kapsayan sarsılma anları, profanın dışına çıkarak kutsala dalan bu anlar egemen anların tam karşılığıdır. Fazlalığın, aşırılığın, sınırları aşan her şeyin karşılığı olan bu yaklaşımlar aslında genel ekonominin alanını teşkil etmektedir. Kısaca genel ekonomi kısıtlı ekonominin dışında kalan her şeyin karşılığı olarak kendisini göstermektedir. Bir yandan çekici olan şeyleri toplarken diğer yandan da tiksindirici ve iğrenç olanları barındırmaktadır. Hatta çekici güçlere kapılmak daha kolay olarak görüldüğünden iğrenme üzerinde durmak durumun daha açık biçimde kavranmasını getirecektir. İğrenme toplumsal görüşe ve yasalılık düzleminde en yakın ve en uzak tutulan olgudur. Tekil olmaktan çok çoğulcudur. Tahammül edilemez olanın karşılığı olarak kendisini sunmaktadır. Zeynep Direk için iğrenme ölüm ve yaşamın birbirine karışmasıyla açığa çıkmaktadır, aslında yaşam ölümden gelmektedir. Asıl tahammül edilemeyen şey budur. Bataille düşüncesini takip ettiğimizde görürüz ki onun tiksindiği şey asıl olarak yaşamın ve ölümün ayrıştığı profan anlayışın tam da kendisidir. Yaşamın ölümle olan sıkı bağları burada ortaya konmaktadır, ancak; profan alan ne denli yaşamı kutsuyor gibi görünse de kutsal alan da o denli ölümü ortaya koymaktadır. Bataille'ın savunduğu birinin diğeriyle olan ayrılmazlığını yansıtabilmektir.

Bu alanlar arasındaki gerilimli geçişin temeli olan enerji fazlasını Bataille *Lanetli Pay* olarak nitelendirmektedir. Toplum içinde varolmaya devam eden insan üretim için sabitlenen yaşamı temelinde, her an yaşamın patlayıcı etkisinin tehdidiyle hayatını sürdürmektedir. Kısıtlı ekonomi olarak nitelenen profan yaşamda yarar gözetilerek devam ettirilen rutin faydacı işleyiş, aslında kökenlerini genel ekonomiden almaktadır. Genel ekonomi kısıtlı ekonominin imkan dahilinde olmasının yanı sıra, imkan dışı olmasının da esaslı ilkesini oluşturmaktadır. Bataille'ın Marks'la kesiştiği nokta kendisini bu alanda açığa çıkarmaktadır. Özellikle Marksçı ekonomi-politiğin insanı yalnızca işle tanımlaması söz konusu hale geldiğinde, kaçış anlarının ve boş anların önemi kendisini açıkça göstermeye başlamaktadır. Marks bunu şöyle ifade etmektedir;

> "Ekonomi politik işçiyi ancak iş hayvanı olarak, en zorunlu dirimsel gereksinmelere indirgenmiş bir hayvan olarak tanır. Bir halk entelektüel bakımdan daha özgür bir biçimde gelişebilmek için, artık fizik gereksinmelerinin köleliğinden kurtulmalıdır, artık kendi gövdesinin kölesi olmamalıdır: Öyleyse ona her şeyden önce entelektüel bakımdan yaratabilmesi ve tinsel sevinçleri tadabilmesi için zaman kalmalıdır."[430]

Ancak toplumsal üretim temeli bunun oldukça uzağındadır. Özellikle ürünle kendini bir bütün saymaya başlayan insan bir metaya dönüşmekte; artık kendisi düşünsel ve fiziksel bakımından onun yansıması olmaktan kaçamamaktadır. Marks da *1844 El Yazmaları*'nda bunu ortaya koymaktadır; "*Üretim, insanı sadece meta, insanal meta, meta olarak belirlenmiş insan olarak yaratmakla kalmaz, onu, bu tanım uyarınca, fizik bakımdan olduğu kadar entelektüel bakımdan da insanlıktan uzaklaştırılmış bir varlık olarak da üretir… Ürünü, kendinin bilinci ve kendine özgü etkinlik ile bezenmiş metadır… insanal meta…*"[431] Marks'ın insanı ürettiği şeye yabancılaşmakta değildir. Söz konusu yabancılaşma kendisine yabancılaşma ve kendini artık üretim nesnesinde tanımlamadır. Bataillecı yabancılaşma ise üretime ve ürüne yabancılaşarak, tüketimi güdülemektedir. Bataille'a göre, üretim faydacı toplumun yansımasından başka bir

[430] Karl Marks, *1844 El Yazmaları, El Yazmaları Ekonomi Politik ve Felsefe*, çev. Murat Belge, Birikim Kitapları, İstanbul 2018, s. 23.
[431] A.g.e. s. 77-8.

şey değildir. Faydalı eylemler benzer yapılarda seyretmekte, zira profan/homojen[432] alanın sistemi ve yaşamsal gereklilikleri ortak bir paydada birleşmektedir. Ancak bu kendisi-için bir eylem değildir. Bireysellik ortadan kalkmakta, ortaklıklar devreye girmektedir. Bu noktadaki ortaklık iki öznenin birbirini taam anlamıyla yansıtması ve birbirinin en benzer haline bürünmesinden ileri gelmektedir. Bireysel ayrılıklara ya da farklılıklara yer yoktur. Bataille'a göre, "*Üretim toplumsal homojenliğin temelidir. Homojen toplum üretici toplumdur, yani faydalı toplumdur. Her faydasız öğe dışlanmaktadır, bu toplumun her alanında olmasa da, homojen olan kısmında böyledir. Faydalı eylem bir diğer faydalı eylemle ortak ölçüte sahiptir, ancak bu kendisi için bir eylemle gerçekleşmeyecek bir olgudur*." [433] Marksist bakış açısında yabancılaşan insan için artık her şey "insansal" düzlem içinde yer almaya başlamaktadır. Bu noktada söz konusu bireyin her edimi, duygusu, nesnesi ve üretimi artık "insansal" yani toplumun ve yasanın arzusu uyarınca yeniden düzenlenmektedir. Bu insanların ürettikleri nesne ile olan ilişkileri nesne için olsa da, nesnenin kendisi bireysel düzlemde değil, insansal alanda durmaktadır. [434] Kişinin özünü, düşüncesini ve fiziksel gücünü kattığı nesne onun parçalarını kendi bünyesinde eriterek, insansal/toplumsal bir kabulün ürünü haline gelmekte ve kişisel olan her şeyi kendi içinde özümseyerek

[432] "Şeylerin verili düzeni içinde, toplumun homojen kısmı, kazanmak ya da biriktirmekle yazgılı oldukları para ya da üretimi amaç edinen insanlar tarafından oluşturulmaktadır." Georges Bataille, *The Psychological Structure of Facism*, trans. Carl R. Lovitt, New German Critique, No. 16, 1979, p. 65.

[433] Georges Bataille, *The Psychological Structure of Facism*, trans. Carl R. Lovitt, New German Critique, No. 16, 1979, p. 65.

[434]Gündelik hayat "Öncelikle zamanın ve mekânın, bedenin, yaşamsal kendiliğindenliğin ve "doğa"nın belirli bir şekilde sahiplenilmesiyle tanımlanır. Bu sahiplenme, sahiplenmemeye [desappropriation] ya da dışsal-sahiplenmeye [ex-propriation] (yabancılaşmaya) meyillidir ki, bunun tarihsel, ekonomik, politik, ideolojik neden ve gerekçeleri bilgiyle keşfedilir. Yine de gündelik hayat, hem zihinsel zaman ve mekândan hem de doğal zaman ve mekândan farklı bir zaman ve mekân içinde cereyan edip oluşur… Üst düzeyde özelleşmiş, dolayısıyla parçalara bölünmüş faaliyetler -düşünmek, dolaşmak, mesken tutmak, giyinmek ya da her hangi bir işe kendini vermek- karşısında ve bu faaliyetlerden soyutlandığında gündelik hayat (bunların iç içe geçmesinin sonucunda) hem ürün, hem de tortu olarak tanımlanır. Yüksek denen faaliyetlerin kalıntılarını, artıklarını alır; buna karşılık, onlara atılım sağlar, aşağı denen faaliyetlerin itici gücünü verir; bu faaliyetlerin ortak ölçüsüdür, besleyici ya da kısır toprağı, kaynağı, ortak yer ya da alanıdır. Bir sonuç ve ortak zemin olan bu tortu-ürün, bu faaliyetlerin aritmetik ya da mekanik toplamına hiçbir biçimde indirgenemez; tersine, gündelik hayat, çeşitli faaliyetleri kapsayan bütünlüğün içinde, yani üretim tarzının içinde ele alınarak kavranabilir; üretim tarzı, çok sayıda faaliyetin dışında ya da üzerinde değil, hem bu faaliyetler dolayısıyla hem de gündelik hayatın içinde gerçekleşen şey olarak kavranır. Dolayısıyla, gündelik hayat üretim tarzının ürünüdür… gündelik hayatın karmaşıklığı doğrusal bir sürece -ister tarihsel olsun, ister felsefi, ekonomik ya da toplumsal- atfedilemez. Bu karmaşıklık çok sayıda iç içe geçişin sonucudur; "insan" denen toplumsal varlığın "gerçekleşmesi" işbölümü, toplumsal sınıflar, ideolojiler ve "değerler", baskı ve bastırmalar gibi çok sayıda nedene bağlı olan değişim ve yabancılaşmalarla engellenmiş olur." Henri Lefebvre, *Gündelik Hayatın Eleştirisi III Moderniteden Modernizme (Gündelik Hayatın Meta-Felsefesi)*, çev. Işık Ergüden, Sel, İstanbul, 2010, s. 17-20.

eritmektedir. Böylelikle gereksinim ya da zevk, fark etmeksizin bencil yapı ortadan kalkmaktadır. Geriye kalan her şey insansal yararlılık durumunun bir yansımasını sunmaktan uzak kalamaz hale gelmektedir. Zaten mevcut yabancılaşma da kendisini özellikle öteki insanlarla olan ilişkide göstermektedir ki, bu noktada da kendilik durumu hâlihazırda ortadan kalkmış bulunup yine genel çıkarların gözetildiği bir yığın yaklaşımı benimsenmektedir. Böylelikle ortaya konan iletişim esasen ortak bir zeminde yer almakta ve amaçsal bir tamamlanmışlıkla aynı düzlemde hareket etmektedir. Oysa Bataille için esaslı iletişim her zaman eksik olan bir şeyi içermelidir. *"'İletişim'in içinde bulunduğu durum bir tamamlanmışlıktan çok tamamlanmamışlık, yara bere içindelik, sefilliktir. İletişim bir tamamlanma değildir."*[435] Burada nesneler ve özneler arasındaki bilme/bilinme, ya da özneler arasında birbirini bilme doyumu gözetilmemektedir. Marks'ta ortaya çıkan, öznelerin birbirini nesneler üzerinden bilmesi ve insansal yaklaşımın doğa ve insan üzerinde hakim olmasıdır. Hegel'e gelindiğinde ise tanınma durumu kendisini göstermekte ve esas olarak iletişimin birbirini tanıma düzleminde hareket eden iki bireyi içermesi olgusu ön plana çıkmaktadır. Oysa Bataille şunu ortaya koymaktadır; "*Entelektüel doyum ve esrik neşe hareketi arasında bulduğum tesadüf evrenin tamamlanmamışlığının temsili aracılığıyladır. Bilinen nesne ve bilen özne arasındaki farkı bastırmaya yönelik Hegelci işleyişle ilgilenmiyorum.*" [436]

Bataille'ın bu deyiminden anlaşılacağı gibi onun iletişiminin temelinde yatan bir tanınma ilişkisi değildir; daha çok Maussçu sistemi gözetmektedir. İletişimin temel noktasında alışveriş vardır. Özellikle Mauss'un armağan teorisini göz önünde bulundurduğumuzda bu oldukça açıktır. Bataille Mauss'un düşüncesini ele alırken bunun bencil bir eylemlilik alanı ortaya koyduğunun farkındadır. Toplumsal bir kabulün aranması, hatta bilinirlik kazanmak gibi bir görünüme sahip olan armağan alışverişi esasen bir zenginlik gösterisi ve üstünlük yarışından başka bir şeye gönderme yapmamaktadır. Tam da bu nedenle Marksist üretim ya da Hegelci dönüşüm burada yer almamaktadır.[437] Aksine tüketimin, iletişimde kendi farklarını

[435] Georges Bataille, *Friendship,* trans. Hager Weslati, Parallax, vol. 7, no. 1, 2001, p. 7.
[436] A.g.m. p. 5.
[437] "Kabul etme, sıradan edimlere -alım satım, tüketim, çeşitli faaliyetler- rıza göstermekten daha fazlasını gerektirir. Bir "konsensüs" gerekir: Toplumun, üretim tarzının, tek kelimeyle (bir)

ortaya koymanın ve çatışmanın asli göstergesi halini alan bir kaotik yaklaşım meydana çıkmaktadır. Bu noktada artık herhangi bir fayda söz konusu değildir, birey kendi sonunu getiren bir tüketime atılmaktadır. Baudrillard için,

> "Başlangıçtan itibaren, Bataille'ın düşüncesi (esasen değişen-değerle kendini düzenleyen) uyumlu politik ekonomiye, ekonominin metafiziksel ilkesine: faydaya saldırmaktadır. Fayda kendi köklerinde amaçlanmaktadır -görünen o ki sermayenin pozitif ilkesi: birikim, yatırım vs.- aslında, iktidarsızlık ilkesi, bütünlüklü bir yayılım yetersizliğidir ki daha önce varolan bütün toplumlar bütün olanaklı egemenlik hallerine kapalı olan insanlığı kesintiye uğratan bu inanılmaz eksiklik halini nasıl oluşturacağını bilmektedir." [438]

Bu noktada fayda temasına yapılan saldırı özellikle önemlidir. Zira diyalektik yapı gözden geçirildiğinde gerek Hegel'in diyalektik yapısında ön plana çıkan köle ve efendinin konumu olsun, gerek Marksist yapıda kendini yabancılaşma ile ortaya koyan işçi söz konusu olsun kısıtlanmış ekonomi olarak tanımladığımız profan alanın yaşam biçimi, üretici formu göz ardı edememektedir. "*Efendinin olumsuzluğunun 'muhafaza edilmesi' ve 'üstesinden gelinmesi' 'kısıtlanmış ekonomi'yi tanımlar, bu ekonomi anlamın üretilmesine, her şeyi üretici bir forma, mülke dönüşmesiyle sınırlanmıştır*."[439] Hegel ekonomi politik üzerine oluşturduğu bu şema üzerinden ele alındığında kölenin emeğinin dönüştürücülüğü tümüyle özsel bir yaklaşım halini almaktadır. Bu özsellik efendinin varlığını gerektirmektedir. Köle ve efendinin varlık zemini birbirini destekleyen ve kışkırtan yapılanmalar sunmaktadır. Efendinin olumsuzluğu kölenin emeğinin olumlanmasını getirmekte ve bunu güçlendirmektedir. Ancak bu noktadaki yabancılaşmayı, yani emeğin olumsuz yönünü, çalışmanın getirdiği kısıtlamayı ve enerji fazlasını da yok saymaktadır. Marks'a göre,

---

bütünlüğün kabulü. Böylece bu üretim tarzından çıkmayı istememeye, bu olasılığı tasavvur, hatta tahayyül etmemeye mahkûm kılarız kendimizi." Henri Lefebvre, *Gündelik Hayatın Eleştirisi III Moderniteden Modernizme (Gündelik Hayatın Meta-Felsefesi)*, çev. Işık Ergüden, Sel, İstanbul, 2010, s. 7. Oysa Bataille ne Hegelci anlamda kölenin dönüştürdüğü toplumsal nesne ve rollerin, ne de Marks'ın eleştirdiği kendini yalnızca işle tanımlayarak ortak konsensusa hitap eden insanın peşindedir. Onun için temel olan özgür, başkaldıran, toplum tarafından dışlanmayı göze almış ve hesapsız bir harcama içinde olan bireydir. Kendini toplumsal anlamda bir yitime ve yokluğa sürüklemektedir.

[438] Baudrillard, *When Bataille Attacked the Metaphysical Principle of Economy*, trans. Stuart Kendall, Scapegoat, 2013, p.45.

[439] Ryan Krahn, Aufhebung and Negativity: A Hegelianism Without Transcendence, *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, vol. 7, no. 1, 2011, p. 144.

> "Hegel, modern ekonomi politiğin bakış açısında yer alır. O emeği öz olarak, insanın doğruluğu gösterilmiş özü olarak kavrar; emeğin sadece olumlu yönünü görür ve olumsuz yönünü görmez. Emek, insanın, yabancılaşma içinde ya da yabancılaşmış insan olarak, kendisi için oluşudur. Hegel'in bildiği ve kabul ettiği tek emek, tinin soyut emeğidir. Kısacası, demek ki, felsefenin özünü oluşturan şeyi, kendinin bilgisine sahip insanın yabancılaşmasını ya da kendi kendini düşünen yabancılaşmış bilimi, emeğin özü olarak kavrar."[440]

Hegel felsefesi kısıtlanmış ekonominin tam karşılığı olarak kendisini göstermektedir. Olumsuzlayıcı tavır bir yasaktan diğerine geçmeyi temellendirmektedir. Sürekli bir üretim ve dönüştürme durumu olduğundan köle aslında aynı eylemi sürdürmeye her an devam eden kişi olarak açığa çıkmaktadır. Asla boş zaman ya da aylaklıkla ilişkilendirilemeyecek olandır. Derrida Hegel'in düşüncesini yorumlarken efendi ve köle arasındaki ilişkiyi değerlendirerek başlamaktadır. Bu noktada Derrida'ya göre efendi kendini adlandırma yani kendini belirterek ortaya koyabilme, tanımlayabilme gücüne sahip olan olarak açığa çıkmaktadır. Efendi kendi olma, kendini tanıma ve kendi olarak tanınma gücüne sahiptir. Bu bakımdan efendi kendisini doğrulayabilme, doğrulatabilme, karşısındaki tarafından tanınabilme yetisini taşımaktadır. Burada söz konusu olan artık bir sadakat eylemidir. "Sadakat çağrısı şunu demekle eşdeğerdir 'bana inanmalısın çünkü bana inanman gerek'."[441] Burada görülen alında tam anlamıyla toplumsal/profan alanın yansımasıdır. Zira toplumsal düzen itaat – egemenlik, yasayı oluşturma – yasaya uyma gibi karşıtlık çiftleri üzerinden oluşturulmaktadır. Bu nedenle burada efendiliğin egemenliği, insani olanın ve başkası üzerinde hükmetmenin önemi ortaya çıkmaktadır.

Diğer yandan Bataille'ın üzerinde durduğu egemenlik efendilikten farklı olarak her an ihlal durumu ile karşı karşıya olduğundan imkansız olanla yüzleşmektedir. Onunki kayıp, olgusal olmayan bir oluşumdur. Her an tehdit altındadır ve her an yitirilme riskiyle iç içedir. Pawlett'in ifadesine göre,

> "Toplumsal düzen aslında karşıtlıklar üzerine kurulur – daha doğrusu, ikili ilişkileri ihlal etmek üzerine. Egemenin konumu imkansızdır; kurbanvaridir ve aynı zamanda bu egemenliğin 'ihanet'idir, ki burada egemenliği somutlaştırmaya çalışan kişi her zaman eksik kalacaktır ve aynı zamanda fayda ve amaç peşine düşecektir. Oldukça

[440] Karl Marks, *1844 El Yazmaları, El Yazmaları Ekonomi Politik ve Felsefe*, çev. Murat Belge, Birikim Kitapları, İstanbul, 2018, s. 140.
[441] Patrick McLane, *Sovereignity without Mastery*, Societies, 3, 2013, p. 3.

> sıkı bağlar kurduğu, kutsalın havailiği gibi, egemenlik her zaman uzlaşma süreci içindedir, indirgenmiştir ve 'görünür biçimde kayıp' olan bir süreç içindedir." [442]

Zira egemenlik ölüm korkusunun sınırlarını kabul etmeyi reddetmekte ancak bu reddediş kendi varlığını tehlikeye atma gibi, efendiliğe işaret eden bir durum üzerinden olmamaktadır. Egemenlik kurban etmeyi, öldürmeyi içermektedir. Öldürme karşıtı yasaklama doğrultusunda, apaçık biçimde kendisini sergileyen ihlal halidir. Ölüm tehlikesine karşı doğrudan bir çağrı niteliği taşıyan bu yaklaşım, hem profan hem kutsal olanın sınırlarını aşındırmaktadır. "*Bataille'a göre 'egemenlik' kurban etme törenine dayanmamaktadır. 'Egemenlik' her şeyden önce, düşünce ve akıl yaşama bağlı olduğunda elde edinilebilir – onlar çalışma düzenine aittirler. İkincisi, kurban etme ritüelinin güzelliği ile kendi içinde sahip olmadığı gücü ortaya çıkarmasıyladır.*" [443] Zira kurban etme iyileştirici bir etki göstermekte gibi görünse de, toplumun onu algılama biçimi bu formdadır. Eylem kendi içinde değerlendirildiğinde herhangi bir fayda gütmemektedir. Ölçülmez ve bilinmezdir. İnsani bir etkisi yoktur. Bir ihlal durumunun ta kendisidir. Böylelikle profan alan karşısındaki kutsal, ya da kısıtlı ekonomi karşısındaki genel ekonomi ortaya çıkmaktadır.

Bataille, kurban etmede herhangi bir deva ya da rahatlama, herhangi bir fayda ekonomisi, herhangi bir bağışıklık kazanma durumu olmaksızın bir kopuş bulmaktadır. Bataille için, burada var olan arzu uçurumun belirsizliğiyle oynamak içindir, arzu bu uçurumvari çatışmalara katlanmak için zaman kazandırmaktadır. Bataille için bu, ölçülemez, bilinmez, hatta imkansız olana dokunduğu yerde düşüncenin nihai ölçütüdür. Bu Bataille'ın "sınırlanmış" ekonomiye, ekonominin bütün aksiyomlarına karşıt kıldığı, "genel ekonomi"dir. "*Genel ekonomi genelleştirilmiş ekonomidir, bilinmezin ya da yalın formdaki kurban etmenin tam anlamıyla karşıtlığın mantığını bozan şeye dönüştüğü ve ölümün 'saf hediyesi'ne*

[442] William Pawlett, *Georges Bataille The sacred and society*, Routledge, NY, 2016, p. 99.
[443] *Hegel After Derrida*, edit. Stuart Barnett, Routledge, NY, 2001, p. 231.

erişerek sona ulaştığı yerde, kendisini 'olumsuzun gücü'nden mahrum edilmiş – eksik bırakılmış – bulmaktadır. Bataille'da, kurban etme bir ihlal figürüdür."[444]

Kurban etme ve ölümle, gülme ve esrimeyle ortaya çıkan egemenlik esas olarak bilinmezle olan ilişkisi içinde imkansıza uzanmaktadır. Egemenlik anlamla olan yitik ilişkisi içinde imkansızın konuşulamazlığı ve ifade edilemezliği içindedir. Nesnelerin yıkımıyla ya da yokluğuyla ilişkilendirilmektedir, bu bakımdan ölümün kendisiyle de ilişkilidir. Genel ekonominin bağdaştığı enerji fazlası ancak kesin bir amaca hizmet etmediğinde ortadan kaldırılabilecektir; temel olarak bu tüketim ya da enerji harcama meselesi bir anlama dayanmamalıdır. Genel ekonomi ile yakın bağlar kuran egemenlik tam anlamıyla faydasız ve anlamsız bir kayıp durumunu ortaya koymaktadır. "*Egemenlik… aynı genel ekonomi gibi esas olarak anlamın yitiminin tam karşılığı değildir, 'anlam kaybıyla kurulan ilişki'dir. Anlam sorusunu ortaya koymaktadır. Bilinmezliği tanımlamamaktadır, yalnızca bilinmezliği etkilediğinden, imkansızdır. 'Neticede, etkilerinden bahsederken, bilinmez olandan bahsetmek imkansız olacaktı*r.'" [445] Tam da bu nedenle kurbanvari bir yaklaşım gibi, ölümün kendisini değil, ölümle olan ilişkiyi ortaya koymaktadır. Yani burada söz konusu olan hiçliğin kendisinden çok, anlamsız ve imkansız olanla kurulan ilişkinin kendisidir. Bu bakımdan akılcı ve hesaplamalara dayanan, yasa ile kontrol altında tutulan her şey bu noktada bir çözülme yaşamakta ve askıya alınmaktadır. Ancak burada söz konusu olan Kantçı anlamda yasaya itaat ederek uyum sağlama hali gibi değildir. Aksine bu noktada profan alan söz konusu olmaktan oldukça uzaktır. Derrida profan alanda görülen kurban durumu için şunları ifade etmektedir,

> "Yasaya koşulsuz saygı aynı zamanda her zaman kendini kurban etmek anlamına gelen kurban etmeyi dikte etmektedir… Kant'a göre ahlak yasasının koşulsuzluğu kendini-sınırlamada, kendini tutkularına, çıkarlarına, eğilim ve güdülerine karşı sınırlamada deneyimlenen şiddeti dikte etmektedir. Ancak pratik bir güdü, aynı zamanda içgüdüsel de olan bir motivasyonla kurban etmeye yönelindiğinde, içgüdü saf ya da pratik de olsa, ahlak yasasına olan saygı onun hassas bir bildirimi haline gelmektedir." [446]

[444] Special Issue on Derrida and French Hegelianism, *The New Centennial Review*, Vol. 15, 2015, p. 187.
[445] Derrida, *Writing and Difference*, trans. Alan Bass, Routledge, London, 1978, p. 342.
[446] Jacques Derrida, *The Gift of Death*, trans. David Wills, The University Of Chicago Press, London, 1995, p. 93.

Yalnızca profan alanda birlikte yaşama güdüsünü tetikleyen kurban etme doğal benlik dahilinde olup toplum içinde yapılması uygun görülmeyen eylemlerden sıyrılmayı içermektedir. Vazgeçiş anlamında bazı nitelikleri yok saymak uyumlu yaşamın, itaatin ve yasanın uygulanmasının en kökensel koşulunu sunmaktadır. Yasanın tarihi kendini her ne kadar farklı formlarda göstermeye çalışsa da aslında tekrarlarla temsil etmektedir. Yasanın gelişimsel süreçleri incelendiğinde bu noktada gözlemlenen şey olgusal, tarihsel ve politik bağlamlarda tekrar tekrar okunan ve her zaman yeni bir yorumla yeni bir form kazanan bir düzenleme durumundan ötesi değildir. Yasal elementler geliştirilmekte ve her gelişim ayrı bir ürünmüş gibi ortaya konulmaktadır. Temelde "*Yasal bir metnin anlamı yazarının verdiği anlamdır, metinsel olarak değişmez olan bu yazım yeni olgusal durumlar ya da bağlamlarda takdim edilmektedir.*"[447] Kısaca, yasayı yazan ya da düzenleyen kişi her kimse, yasa onun kendi verdiği anlam üzerinden şekillenmektedir. Daha sonra her okuyanın ya da yasa içine doğan her bireyin/vatandaşın bu yasayı yorumlama ve kendi üzerinden tasarımlama imkanı doğmakta ve bu bakımdan formel olarak değişken görünen bir yapılanma ve toplum içerisinde farklılaşmalar sezilmektedir. Ancak içi her neyle ve her ne şekilde doldurulursa doldurulsun kavramsal çatının değişmemesi ortak dil ve ortak düşünce algısını getirmektedir. Bu bağlamda, "*yazarın niyeti kontrol edilemez, ancak daha sonra metni okuyanların çıkarsadıkları anlam kontrol edilebilir. Zira bu okunan metindir, yazıldığı gibi değildir ve yasa haline gelen de tam olarak budur… Bu nedenle Yasanın Kaidesi metnin kaidesini esas almaktadır, onu yaratan kişininkini değil.*"[448] Böylelikle yasanın kavramsal olarak aynı perspektife hizmet ettiği, ancak içinin yorumlamalara istinaden farklı biçimlerde doldurulduğu açık bir formda vurgulanmış olmaktadır. Burada artık insanlar arasındaki etkileşim süreçleri önem kazanmaktadır. Zira yasa insani iletişimin temel kurucu etmenlerinin sınırlandığı ve hatta belirlendiği genel aracılığı temsil etmektedir. Bu Mauss'un armağan teorisinde görüldüğü gibi artık toplumsal anlamda ortaya çıkan alışverişler ve üstünlük kurma eğilimiyle desteklenmektedir. Böylelikle bu, kısıtlı ekonomi ve

[447] Jack M. Balkin, Deconstructive Practice and Legal Theory, *Faculty Scholarship Series*, Paper 291, 1987, p. 43.
[448] A.g.m. p. 44.

genel ekonomi arasındaki sınırda uygulanan bir eylemselliği doğurmaktadır. Yani, üretimin yabancılaştırdığı insanların kendilerini tüketimle ortaya koymaya çalıştığı dizgeyi nitelendirmektedir. Aydemir'e göre,

> "Tüketimin iki ilkesi ekonomik düzenlerle denetlemektedir: "kısıtlanmış" ekonomi kıtlık ve ölçülü tüketime dayanmaktadır ve "genel" ekonomi ise aşırılık ve israfa. Bu iki düzen arasındaki hiyerarşi karmaşık olsa da açıktır: ikincisi ilkini çerçevelemekte, öncelemekte ve ona müdahale etmektedir. Genel ekonomi kısıtlanmış ekonomiyi çerçevelemektedir, çünkü o diğerini kapsamaktadır. Aynı zamanda ilki ikinciyi, şölen gibi israf ritüelleri ve olağanüstü kurban ritüellerini barındıran "ilkel" toplumlarda öncelemektedir, böylece faydacı üretimin "ikincil" ya da "türetilmiş" olduğu söylenebilmektedir." [449]

Buradan da açıkça anlaşılmaktadır ki profan alanda hüküm süren kısıtlanmış ekonominin kökeni; aşırılık ve harcamaya dayanan, festivalvari bir şölenin alanına, kutsalın ya da genel ekonominin alanına dayanmaktadır. Kutsalın ya da genel ekonominin alanı belirsizlikler üzerine kurulmaktadır. Bataille burada ortaya çıkan paylaşım noktasını lanetli pay olarak nitelendirmektedir. Zira potlaç ya da şölenle, israf ve tüketimle, aşırı harcama ya da kişiler arası alışverişte ortaya çıkan üstünlük savaşının getirdiği savurganlıkla, kutsal olan profanın alanına girmektedir; genel ekonomi kısıtlı ekonominin alanını ihlal etmektedir.[450] Bu artık lanetli ve sınırları ortadan kaldıran bir yaklaşım yaratmaktadır. Bu belirsiz ve bilinmez olanı, yasalarla sınırlanmış ve keskin biçimde belirlenmiş olanın düzleminde ortaya çıkarmaktadır. Bataille için,

> "Kutsal olan 'lanetli pay'ın, kurbansal harcamanın, lüks ve ölümün mükemmel alanıdır; sözde uygun biçimde ekonomiye dair bütün aksiyomları yalanlayan "genel" ekonominin evrenidir bu (bu ekonomi, genel hale gelirken, kendi sınırlarını ortadan

[449] Murat Aydemir, *Images of Bliss Ejaculation, Masculinity and Bliss*, University of Minnesota Press, 2007, p. 218.

[450] "Kısıtlı ekonomiler sınırları ve kısıtlamaları kaldırılmadan işlevsel hale gelemez ve herhangi bir özgün sistemdeki bu kısıtlamalar her zaman aşılacak ve belirsizlikler içeri sızacaktır. Aslında, kısıtlama ya da sınırların kendileri bu sınırı "aşmak"la ortaya konur. Kısıtlı ekonomilerin yalnızca 'çalışmak'la, seçici ve ayrık olarak 'kendi' dışına – genel ekonomi evrenine –geçebileceği temellendirilir ve eş zamanlı olarak bunlar indirgenemez 'dışsallık' sınırında olduklarını reddetmektedirler." William Pawlett, *Georges Bataille The sacred and society*, Routledge, NY, 2016, p. 89.

> kaldırmakta ve gerçekten geleneksel ekonomiyi ifade eden politik ekonominin ötesine geçmektedir…) Bu aynı zamanda bilinmeyenin alanıdır." [451]

Genel ekonomi Bataille'ın ifadesiyle aslında yaşam coşkusunun kendisini ortaya koymaktadır. Çalışmayla ve üretimle gelen yabancılaşma ve rutinin yıkıma uğradığı noktada, boş zamanla ve aylaklıkla çakışan, çekici ve tiksindirici güçlerin de etkinleştiği bir açıda kendisini göstermektedir. Genel ekonomi,

> "sosyoloji, tarih ve biyoloji yoluyla, jeofizikten politik ekonomiye – dünyadaki enerji hareketiyle ilgili olan her disiplin tarafından konumlandırılan bütün sorunların anahtarını tutmaktadır. Dahası, ne psikoloji ne de genel anlamda felsefe ekonominin bu birincil sorundan kurtarılmış olarak düşünülebilir. Hatta sanatın, edebiyatın, şiirin esas olarak üzerinde durduğum hareketlerle ilişki kurduğu söylenebilir: ki bu hareketler enerji fazlasına dayanmaktadır, bunu da yaşam coşkusu olarak ifade edebilirim." [452]

Söz konusu yaşam coşkusunun ortaya çıktığı harcama, savurganlık ya da harcamanın alanı tabuları ihlal etmektedir. Bu bazen yukarıda bahsedildiği gibi edebiyat ve şiir gibi çekici ve tiksindirici güçleri açığa çıkararak tabuları zorlayan ve yoğunlukla onlarda kırılma yaratan alanlarda açığa çıkmakta ve çoğunlukla da aldırış etmemeye dayanan çocuksuluk, arzunun üst seviyede olduğu ve toplum giysilerinden arınılarak çıplaklığın nitelendirildiği erotizm momenti ve ölümle bağdaştırılan ritüelistik kurban yaklaşımlarında görülmektedir.[453] Ki bu noktada özellikle vurgulanması gereken tüketim anı ya da israf şölenlerinde karşılıklı olarak alınıp verilenlerle ortaya koyulanın, kendinden verme olması ve bu noktada aslında bir kurban durumunun ortaya çıkması, aynı zamanda üstünlük savaşının çocuksu bir aldırış etmemeye dayanarak ölçüsüz bir harcama mekanizmasının açıkça kendini göstermesidir. Bu artık kendisini lüks olarak sunmaktadır ve aslında bunun temelinde yatan da ölümden

---

[451] *When Bataille Attacked the Metaphysical Principle of Economy*, trans. Stuart Kendall, Scapegoat, 2013, p. 45.

[452] Georges Bataille, *The accursed share* (Vol. 1; Robert Hurley, Trans.). New York: Zone Books, 1988, p.10.

[453] "Gider, Bataille'a göre, kutsalın dünyasına dalmaktadır, bu Bataille'ın hem en yüksek hem de en alçak olanı içerdiğini ifade ettiği bir kategoridir: kutsal tabu olan her şeydir. Gider, ister ritüelle ister çocuksulukla olsun, kutsal içine dalmakla her zaman ihlalde bulunur, ki bu Bataillecı anlamda olumlu bir terimdir. İhlal bir başka deyişle, çalışma olmaksızın olumsuzlamaya bırakılmış bir kaynaktır." Georges Bataille, Lettre a X, chargé d'un cours sur Hegel… *Paris 6* December 1937, trans. Nicola Fisher, Manchester Unversity Press, Common Sense, no. 3, 1985, p. 47.

başka bir şey değildir. Harcama ya da aşırılığın lüksü yitirme durumu gözetildiğinde ölümün ya da ölümle bağdaştırılan kutsalın alanındadır.

> "Bir türün diğer türler tarafından yenmesi lüksün en basit göstergesidir… Bu anlamda, vahşi canavar zirvede yer almaktadır: yağmacıları sürekli olarak yağmalaması engin bir enerji israfının temsilidir… Yemek ölüm getirmektedir, ancak bu kazara olmaktadır. Bütün makul lüksler içinde, ölüm, kötü ve amansız formu içinde, şüphesiz ki en masraflı olanıdır. Hayvan bedeninin kırılganlığı, karmaşıklığı zaten sahip olduğu lüks niteliği içinde açığa çıkmaktadır, ancak bu kırılganlık ve lüks ölümde doruğa ulaşmaktadır. Bir ağacın gövdesi ve dallarının göğe uzanması gibi aşama aşama üst üste binen parçalar ışığa doğru yeşillenmektedir, ölüm ise zamanın geçitleriyle nesilden nesle aktarılmaktadır." [454]

Böylelikle her nesil aynı yaşam ve ölüm dengesi içinde, kendini tekrarlayan yasa ve ihlal sistemini deneyimlemektedir. Bu profan buradalık ve kutsal olanın burada olup görünmez olmasıyla alakalıdır. Toplum içinde yaşayan ve kısıtlı ekonomi düzleminde çalışmak ve üretmekle kendisini tanımlayan insan, kırılma anları olarak ifade edebileceğimiz kurban, erotizm ve aşırılıkların ortaya çıktığı her türden tüketim/harcama anlarında; kendisini onlarla bir bütün olarak tanımladığı ve sınırlarla belirlendiği tabuları aşmaktadır. Böylelikle ortaya çıkan aslında her an burada olan, ancak kendisini buradalık içinde göstermeyen bir eşik durumudur. Bu eşik Derrida'nın *différance*[455] dediği şeyden çok da uzak değildir. Derrida'ya göre,

> "Différance, bir biçimde adlandırılmak, seslendirilmek zorunda kalınan sessiz işleyişin adı olarak différance, Derrida için, sergilenemeyen, gösterilemeyen bir devinimdir. Differance'ın sergilenememesinin temel nedeni öncelikle onun bir burada olan, şimdide olan, mevcut olan duruma karşılık gel(e)memesidir; çünkü gösterilebilir olan gösterildiği anda burada olduğu varsayılandır. Oysa différance tam da burada olamayışın, gösterilemeyişin olanağı olarak düşünülmektedir. Différance "her türlü

[454] *The Bataille Reader*, edit. Fred Botting and Scott Wilson, Blackwell, Oxford, 1997, p. 193.

[455] Differance Fransızca differer sözcüğüne dayanan bir kelime oyunudur, ki bu hem farklılık hem de erteleme anlamlarını taşımaktadır. Derrida difference kelimesindeki 'e' harfini 'a' ile değiştirerek differance kelimesine ulaşır; her iki kelime de aynı sesle ifade edilmektedir. Differance eş zamanlı olarak (1) (kendilerini belirleyen şeyler olarak) birbirlerinden ayrılan şeyler arasındaki karşıt hiyerarşiyi bildiren bir terimdir; (2) her bir terim hiyerarşi içinde diğerini erteler (bunun anlamı birinin diğerini beklemek zorunda kalmasıdır), ve (3) hiyerarşik düzende her bir terim diğerine erteleme getirir (bu da her bir varolanın temel olarak diğerine bağımlı olmasından kaynaklanmaktadır). Jack M. Balkin, *Deconstructive Practice and Legal Theory*, Faculty Scholarship Series, Paper 291, 1987, pp. 10-11.

sergilemede gözden yitmenin kendisi olarak sergilenecektir. Gözükmeyi gözden yitme olarak göze alacaktır."[456]

Différance'la ortaya çıkan bu bilinmezlikle uğraşma işi Derrida için dekonstrüksüyon olarak kendini göstermektedir. Dekonstrüksüyon aslında tam olarak Bataille'ın festival ya da karnaval haliyle ortaya koyduğu anı kapsamaktadır. Eylemsellik sonucu ortaya çıkabilecekler belirlenmiş ya da sınırlanmış değildir. Öncelikli olarak ortaya konan bir yasa ya da söylem mevcut değildir. O anda kendisini sergileyen her şey bir bilinmezin uzantısıdır. Öngörülememesi ve belli bir düzene oturtulamaması onu hem imkansız hem de kendiliğinden kılmaktadır. Timothy Clark'ın vurguladığı gibi: "*Dekonstrüksüyon öngörülemediği ve düzenlenemediğinden aslında imkansızdır, daha kesin bir ifadeyle olanaklı ya da hesaplanabilir olanın evrenine denk düşmemektedir.*"[457] Bilindiği gibi Bataille da kutsalla yaşanan deneyimi imkansızla bağdaştırmakta ve onu anlık olarak temas edilebilir olan bir düzleme yerleştirmektedir. "*Dekonstrüksüyon ahlaki belirlenimleri bir kenara atmamız için değil, sorgulama dahiline aldığımız baskın yasal kavramsallaştırmaların zorunluluklarıyla arka planda baskıladığımız insan yaşamının farklı açılarını hatırlamamız için bir çağrıdır.*"[458] Aynı Bataille düşüncesinde görüldüğü gibi Derrida'da da görülen durum sorgulamaya ve sınırların ihlaline dayanan bir yaklaşımdır. Bataille'da toplumun artıklarına ve aşırılıklarına dayanan ve imkansız olan kutsal, bu noktada imkansız olanın anlık olarak temas edilen mevcudiyeti olarak *différance*'a geçiş yapmaktadır. İki şey arasındaki hiyerarşik farkı belirtmesi göz önüne alındığında, Derrida'nın *différance*'ının aslında Bataille'ın tabusu olduğu düşünülebilmektedir. İki alanı birbirine karıştırmasa da tam olarak kavranması imkansız olanın temsili olarak tabu hem bir ayrıklık hem de bir geçişlilik alanı sunmaktadır. Burada da dekonstrüktif eylem ihlal eyleminin karşılığı olarak bizleri eşik deneyimine götüren bir patika yapılandırmaktadır. Daha ileride ele alacağımız Antigone örneği bu durumun açık biçimde anlaşılması için bir kaynak teşkil

[456] Jacques Derrida, Différance, *Toplumbilim Dergisi:Derrida Özel sayısı*, Çeviren: Önay Sözer, ss.49-61, İstanbul, 1999, s. 50.
[457] Timothy Clark, *Derrida, Heidegger, Blanchot: Sources of Derrida's Notion and Practice of Literature*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 190.
[458] Jack M. Balkin, *Deconstructive Practice and Legal Theory*, *Faculty Scholarship Series*, Paper 291, 1987, p.24.

edecektir. Ancak o zamana kadar dekonstrüktif yaklaşımın, ya da Bataillecı bir bakışla ihlalin biraz daha incelenmesi yerinde olacaktır.

Dekonstrüksüyon ikili yapı içerisinde incelenen karşıtlıklar dahilindeki hiyerarşik ayrımların ortadan kaldırılmasıyla işe koyulmaktadır. Kavramlar tersyüz edilmekte ve birbirlerine olan üstünlükleri normalleştirilmektedir. Böylelikle karşımıza androjen ve kararsız bir yapı çıkmaktadır. Üzerinde durmak istediğimiz eşik deneyiminin bulunduğu konum böylelikle sunulmaktadır. Çünkü eşik deneyimi olarak ortaya koymaya çalıştığımız şey iki alan arasında -kadın/erkek, anarşi/düzen, profan/kutsal, yasa/yasasızlık- ortaya çıkan ayrımlar dahilinde, hem bu ayrımları içeren hem de eş zamanlı olarak bunların dışında kalan yeni bir karakterizasyon ortaya koymaktır. Dekonstrüksüyonla ortaya konan nötrleştirme işlemi ile eşik deneyimi içinde yer alan birey süreklilik eylemini korumaktadır. Böylelikle sürekli kılınan anlam arayışı, ya da anlamlandırma çabası sonu gelmeyen bir süreç olarak karşıtlıkların hüküm sürdüğü alanları ihlal etmekte, hem içeride hem dışarıda olan bir konumu korur hale gelmektedir. Yine de dekonstrüksüyonun tam anlamıyla ortadan kaldırıcı bir hareket olduğu düşünülmemelidir. Yalnızca farklı olan yönler incelenerek iki karşıtı aynı noktada birleştiren bir yeniden üretme ve yorumlama hareketidir. Aydınalp'in söylemleri noktasında;

> "Yapısöküm buna karşın bir nihilist teori, bir yok ediş değil, bir yeniden üretme, yazıyı yeniden okuma olayıdır. Bu olay yapının hareketini gözler önüne serer ve yapının yapısallığı, kendisini yapının (ayıram ve iz ile birlikte) bir anlam oyununa bırakır. Bu oyunun ne bir kökeni ne de bir sonu vardır. Bu oyun kendisini bir yapı söküm hareketi ile sürekli olarak yineler. Bu hareket anlamın oynak bir zeminde sürekli olarak ertelenmesi ve kendisini silmesi ile betimlenir."[459] [460]

Şimdiye kadar göndermelerde bulunduğumuz yasa kavramı, insan yapımı düzenlemeler ve insan doğası arasındaki ayrılıkların ve çatışkıların bir temsilidir. Bu anlamda aslında yasanın dekonstrüksüyonu bizim ortaya koyduğumuz eşik yaklaşımını açık biçimde gösterebilecek niteliktedir. Antik dönemlerde logosçu

[459] Bu alıntıda yapı söküm olarak belirtilen kavram dekonstrüksüyon, ayıram olarak ele alınan ise différance'tır. Metnin içinde bu kavramların oldukları halleriyle bırakılmasının anlaşılırlık açısından daha kolay olacağı düşünülmüştür, bu nedenle alıntı dahilinde ortaya konan kavram çevirilerinin karşılıklarının açıklanması yerinde görülmüştür.

[460] Esra Başak Aydınalp, *Jacques Derrida'da Yazı ve Anlam Oyunu,* SEFAD, 38, 2017, s. 159.

yaklaşımdan yasanın çıkarsanması ve zamanla bu tekil sözel yasanın yazılı yasaya dönüşmesinde olduğu gibi artık söz ve yazı, yasa ve arzu arasında ortaya çıkan bir çatışkı vardır. Bu anlamda yasanın dekonstrüksüyonu yasayı yeniden okumak ve yorumlamak olmaktadır ki aslında burada mevcut kavramların içi farklı formlarda doldurulabilmektedir. Böylelikle yasanın içerisinde öznel yorumları kapsayan boşluklar açılmaktadır. Oysa yazının, yazılı yasanın en baştaki amacı kuralların sözler gibi uçup gitmemesi ve her okuyanın yasayı aynı biçimde anlamasıdır. Yine de yasayı koyan da bir bireydir ve aslında her yasa kendi kökeninde kişisel bir problematiğin sunumu haline gelmektedir. Bu yasanın kesinliği üzerine ortaya konan şüpheleri bir kez daha güçlendirmektedir. Çünkü "*yasanın buyrukları yalnızca yazıda (en gramması tethenta) ortaya koyulabilirler. Yasa koyuş yazılıdır (La nomothesie est engrammatique). Yasa koyucu, bir yazardır*."[461]

Yaşama tutkusu ya da yaşamda olan her şeye duyulan arzu genel olarak yasaya boyun eğer hale gelmektedir. Bu ister baba sözü olarak temsil edilen *logos* yasası olsun ister yazılı yasa olsun bu böyledir. Platon'un "*Devlet Adamı'nın merkezinde yer alan …"hypomnemata graphein" in eğilip bükülmezliği hastalığın tekilliğine ve gelişimine uymaz. Yazılı yasalara ilişkin politik sorun: Yasa koyucu, hastasını görmeye gelen doktor gibi, ilk buyruklarını değiştirebilmeli (294a-297b); ayrıca görebilmelidir (298d-e).*"[462] Tam da bu nedenle yasanın okunması, yorumlanması ve boşluklar açılması gerekli bir hal almakta ve böylelikle eşik deneyimi güdülenmektedir. Bu bir anarşi hareketi ya da yasayı tümüyle ortadan kaldırmaya yönelik bir eylem değildir. Aksine kurban törenlerinde görüldüğü gibi, ritüel toplumsal anlamda yenilenmeler ve yeni yorumlamalara kaynak sağlamaktadır. Birinin ölümü bir başkasının doğumudur ve bu yaşamı sürekli hale getiren temel etmendir. Bu noktada karşıtlıklar iç içe geçmekte; ihlalci birey hem içeride hem dışarıda temsil edilmeye başlanmaktadır.

İhlal eden birey profan ve kutsal arasındaki eylem alanında dekonstrüktif hareketi gerçekleştirmektedir. "*Yaptığı yatırımdan kâr eden différance ile saf ve*

[461] Derrida, *Platon'un Eczanesi*, çev. Zeynep Direk, Pinhan, İstanbul, 2012, s. 67.
[462] Platon, *Devlet Adamı*, çev. Furkan Akderin, Say, İstanbul, 2018. Aktaran: Derrida, *Platon'un Eczanesi*, çev. Zeynep Direk, Pinhan, İstanbul, 2012, s. 80.

kaybı olmayan bir mevcudiyeti mutlak yoklukla ve ölümle karıştırmak suretiyle kârı ıskalayan différance arasındaki ilişkidir bu".[463] İhlalci bireyler de aynı şekilde bu iki alan arasındaki izleri sürerken, kısıtlı ve genel ekonomi arasındaki geçişlilik ve temas halleri onları hem içeride-hem dışarıda olan konumlarıyla tanımlanır hale getirmekte ve böylelikle sonuca ermeyen bir süreç ve anlam arayışı söz konusu olmaktadır. Bu kathartik; sürece erişilmeyen, sürüncemede kalan bir yaklaşımdır. Katatonik, durağan yapısı içinde hareket halinde olmayı güdülemektedir. Dışarıda gösterdiği aradalık halini içeride de taşımakta ve sürdürmektedir. Eşikteki insan aradalığını koruyan ve sürdüren bir ihlalin içinde olmakta ve bunu engellenemez biçimde devam ettirmektedir. Bir sonraki bölümde kurban, yasa, dava süreçlerini incelerken işlenecek olan Kafka'nın *Dava* eseri ve Sofokles'in *Antigone*'si bu ihlal ve eşik halini daha anlamlı hale getirecektir.

4.2. Kurban Ritüeli: Ölüm ve Küçük Ölüm

İnsan özel bir koku yayar:
Bütün canlıların arasında sadece insan ceset kokar. (E. M. Cioran) [464]

Cioran'ın bu söylemi şimdiye kadar ele almaya çalıştığımız düşünceler ışığında gerçekten önemli bir noktaya temas etmektedir. Daha önce bahsetmiş olduğumuz ritüellerin, toplumsal yenilenmelerin, kendini-yeniden tanımlamanın karşılığında her zaman korku, vahşet ve ölüm ortaya konmaktadır. Bu yaklaşım doğduğu andan itibaren, ölümün toprağına ayak basmış olan bizler için esas zemini teşkil etmekte gibidir. Korku öncelikli olarak bedensel zararın, daha sonra ruhsal ve düşünsel kaygıların bir uzantısıdır. Temelde yatan zarar görme korkusu, tehdit altında olma durumu tek bir olguya ayna tutmaktadır: Ölüm. Tam da bu nedenle insan ceset kokar, canlı bedeni bile bu çürümüşlüğe giden yolda kazandığı kokudan arınamamakta, gün ve gün kokusu yayılmaya ve artmaya devam etmektedir. Bu hem ölme hem de öldürme sahnelemelerinde yinelenen ve güçlenen bir oluşum teşkil etmektedir. Özellikle de üzerinde durduğumuz kurban verme, kendini-kurban etme, öldürme, kurban ve cellat olma temaları bunu güçlendiren unsurlar sunmaktadır.

[463] Derrida, *Marges de la philosophie*, Les Éditions de Minuit, 1972, p. 19.
[464] E. M. Cioran, *Doğmuş Olmanın Sakıncası Üstüne*, çev. Kenan Sarıalioğlu, Metis, İstanbul, 2017, s. 191.

Öncelikli olarak kurban etme durumunun kökensel ve ilksel hallerini ele almamız, kurbanın Bataillecı sunumunu kavramamızda daha etkili olacaktır.

> "Kurban anlamına gelen Almanca *Opfer* sözcüğü, zaten Latince "sunmak" anlamındaki offerre fiilinin anlambilimsel yapısına göndermede bulunmamakta mıdır? Buradan itibaren, yüzü kurban edilen, feda edilen, kendi sunusunun/maruz kalışının tanıdıklığında, sunmaksızın sunusunda durmaksızın kusur edilen bir şey olarak tanımlamaktan başka yapılacak bir şey kalmıyor."[465]

Bataille'ın kendini-kurban etme formunun aksine, kurbanın ilk görünümleri kendisini başkası, bir ötekinin kurban edilmesi, bir günah keçisi üzerinden göstermektedir. Bu bakımdan kişisel, toplumsal faydaların gözetilmesi kaçınılmaz olarak ortaya çıkmaktadır. Profan alanda gerçekleştirilen kurban etme ritüelleri temel anlamda bir iyileşme, iyiye gitme, yeniden kendini ortaya koyabilme amaçlarına hizmet etmekte; şifacı bir yaklaşım sergilemektedir. Kutsala açılan bir kapıdır kurban etme. Aynı zamanda geçmişten arınma, yeni bir başlangıç oluşturma imkanını sağlamaktadır. Toplumsal yaşamda doğru bulunmayan, ancak ritüel zaman ve mekanı dahilinde, onun yapısı gereğince olağan hatta gerekli kabul edilebilecek şiddet unsurları içermektedir. Bu aynı zamanda, söz konusu özgün durumlar dahilinde toplumsal yasa tarafından desteklenen, korunan ve sürdürülen bir vaka temin etmektedir. SaimeTuğrul'un gözünden:

> "Agamben'e göre[466], kurban etme (Latince'de kurban etmenin kökeni *sacrum facere*'den gelir) eyleminin ortasında "yapma" eylemi bulunur. Bu "yapma" (Latince'de *facere*) aynı zamanda "*sacrum facere*" olduğundan, "yapma" eylemini gerçekleştirirken, ayrışmayı ve dışlamayı da getirerek, "*sacer*"e, yani kutsallığa dönüşür. Bir başka deyişle, kutsala ulaşmanın yolu, kurbanı ve kurban vereni de değiştiren, dönüşüme uğratan bir eylemle mümkündür… Agamben, böylece "kurban etme" eyleminin, topluluğa ve henüz oluşmamış yasama organına bir başlangıç hikayesi getirdiğini ve özünde, topluluğun dışına itilenin (kurbanın), topluluğun hayat temelini ve geçmişini oluşturduğunu vurgular. İnsanın yapma eylemiyle kendine yarattığı bu kurucu öz, mitolojinin de yardımıyla bir "kurban etme" hikayesini, yani şiddeti içerir. Bu kutsal şiddet (kimilerine göre kurucu şiddet) kendi başına bırakılmış şiddettir ve "kurban etme eylemi" bu şiddeti üstüne alarak, kendi yapısı içinde tekrarlar ve uyarlar." [467]

---

[465] Melih Başaran, *Kurbansal Sunu Dilegetirilebilir ve Görülebilirin Mantık ve Ekonomileri*, Ayrıntı, İstanbul, 2005, s. 150.
[466] Giorgio Agamben, Homo Sacer Sovereign Power and Bare Life, trans. Daniel Heller – Roazen, *Meridian: Crossing Aesthetics*, 1998, p. -.
[467] Saime Tuğrul, *Ebedi Kutsal Ezeli Kurban Çok Tanrılılıktan Tek Tanrılılığa Kutsal ve Kurbanlık Mekanizmaları*, İletişim, İstanbul, 2010, s. 108-9.

Bu noktada ortaya çıkan şiddetin henüz ritüelin başında, hatta ondan çok daha önce toplumsal yaşamın içinde başlamış olduğu ve bunun sıradanlaştığı kaçınılmaz bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Kurban edilecek olan, toplumsal olarak dışlanmış, ötekileştirilmiş, dinamiklerden sıyrılmış ve yeni bir başlangıçla desteklenen iyileşme ve yenilenme sürecine aracılık edecek olan olarak, kirli sayılmıştır. Kurban o toplumun sınırlarının zaten dışında olan, mevcut kural ve yasaların tekelinde olmayan bir artıktır. Dışlanmış olandır. Bu kirlilik yalnızca bununla da sınırlı değildir, aynı zamanda ölüm durumunda bedensel sınırlar üzerindeki mevcut egemenliğin ortadan kalkması, çürümenin meydana gelmesi; kirliliği arttıran başka bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Kültürel mantık gündelik olarak kaçınılan kirliliği, ritüelin özgün yapısı dahilinde desteklenen ve kutsallaştıran, elbette aynı zamanda kutsallaşan bir şey olarak almaktadır.

> "Ölü, toplumsal gurubun karşılaştığı tehlikeler karşısında iyi-durumda olması için bir savunma sistemi olarak ritüelde kullanılmış olan bedendir. Ölü bir düzeyde bedensel sınırları kontrol edilemez hale geldiği ve çürüme sürecine girdiği için kirli ve kirletici hale gelir. Bedensel sınırların ihlali bedenin içi ve dışını karıştırdığı için tehlikelidir. Ancak bu tehlike hissiyle ortaya çıkan güç ritüel bağlamında toplumsal yapıyı desteklemek için istenildiği gibi değiştirilir."[468]

Bu noktada daha önce üzerine çok fazla konuşmadığımız kutsal olanla ilgili bir değerlendirme yapmamız uygun görünmektedir.

> "Kurban etmek kusur edilen ya da erişilemeyen bir şeyi sahiplenmenin bir biçimi olarak ortaya çıkar; çünkü giz ve yabancılık, tahammül edilemez hale gelerekten, kurban etmek yabancılığı hızlı bir seğirtmeyle sahiplenme biçimi haline geliverir. Bu şekilde de kurban ötekiliğe kusur etmenin ya da ona erişememenin yollarından biri daha haline gelir."[469]

Kutsal olan gündelik olarak uzak durulan, ötekileştirilen her şeyin alanını teşkil etmektedir. Bunlar ister cezbedici ister tiksindirici şeyler olsunlar yaşam akışı dahilinde apaçık ortaya konulması uygun olmayan, hatta yasaklı olan şeylerin alanını teşkil etmektedir. Üzerleri örtülü ve karanlıktır. Bu Heidegger'in hakikat düşüncesini

---

[468] Elizabeth Hallam – Jenny Hockey – Glennys Howarth, *Beyond the Body Death and Social Identity*, Routledge, 2005, s. 22.
[469] Melih Başaran, *Kurbansal Sunu Dilegetirilebilir ve Görülebilirin Mantık ve Ekonomileri*, Ayrıntı, İstanbul, 2005, s. 150.

akla getirmektedir. Hakikat üzeri örtülü olan ve örtüsünü ancak *Dasein*'ın kaldırabileceği bir şeydir. Bu açıdan baktığımızda, *Dasein* da kendi ölüme-doğruluğunun ve yaşama-fırlatılmışlığının bilincine varmış, kendi-ölümüyle karşı karşıya kalmış olan bireye vurgu yapmaktadır. *Dasein, Da-sein* olarak kendi varlığının açıklığına kavuşmuş olanı temsil etmektedir. Aynı şekilde kurban ritüelinin temeline baktığımızda kutsallığın ölümle olan derin bağları karşımıza çıkmaktadır. Bu aynı zamanda süreksizlik ve aniden olma halleriyle de açık bir bağlantı kurmaktadır. Eş biçimde kirli, çürümüş, korkuşmuş olanlarla, bedensel sıvılar ve esrik durumlarla da derinden ilgilidir.

Mauss'un üzerinde durduğu kutsal olanı temellendiren Mana'ya Marquesas yerlileri üzerinden vereceğimiz örnek kutsal üzerine yaptığımız değerlendirmeler için ışık tutacak niteliktedir.

> "Marquesas yerlileri öldürülenden galip gelene geçen ve kahraman savaşçının büyük miktarda sahip olabildiği… kuvvet özüne Mana adını veriyor. "Savaşçının, öldürdüğü bütün herkesin Mana'sını kendi vücudunda topladığına inanılırdı… Başardığı her öldürme eylemiyle mızrağının manası çoğalırdı. … Mana'sını dolaysızca vücuduna aktarabilmek için kurbanın etinden yerdi ve çoğalan Mana'yı bir savaşta kendine bağlamak için…, yendiği düşmanın herhangi bir vücut parçasını teçhizatına katardı. Bu bir kemik, kurumuş bir el, hatta bazen bütün bir kafatası olabilirdi." [470]

İlkel bir ritüelde gözetilen fayda misyonu burada kendisini açıkça göstermektedir. Savaşçının; öldürdüğü düşmanından kazandığına inandığı kutsallık, ya da buradaki ifadesiyle *Mana*, ona yeni güçler ve yetiler kazandırmaktadır. Kendi elinden karşısındakine yöneltilen ölüm, yıkıcı gücünü kurbanın mevcut gücüyle beslemekte ve sahibine geri dönmektedir. [471] Armağan teorisi temelinde bu duruma

[470] Byung-Chul Han, *Şiddetin Topolojisi*, çev. Dilek Zaptçıoğlu, Metis, İstanbul, 2016, s. 25.

[471] Hubert ve Mauss'a göre, kurban etme, ileri uygarlıklarda ortaya çıkmış, dinselliğin gelişmesine bağlı bir uygulamadır; kurbanlık mekanizması her türlü dinin özünü oluşturur ama bu belirli bir sosyalleşmeninin sonucudur. lki antropolog, kurbanlık mekanizmalarının özelliklerini aşağıdaki şekilde belirtirler: 1. Kurban verme ritüeli, en eski ve ilkel ritüellerden değildir. Dinselliğin daha ileri bir aşamasında ortaya çıkmıştır, karmaşık, temsili birçok ritüeli kapsar (temizlenme, sembolleştirme gibi). Ayrıca, potlaç geleneğini de içerdiğinden, insanlığın sosyalleşmesinin gelişmiş bir aşamasıdır. 2. "Kurban verme bir kurum, sosyal bir olgudur," der Hubert ve Mauss. Sosyalliğin olmadığı yerde kurban verme pratiği yoktur. Hatta birey kendi için bile bir kurban verdiğinde, arkasında toplumsal bulunur: Kurban verme eyleminin nasıl ve ne şekilde olacağına toplum karar verdiği gibi, ahlaki (moral) olarak kurban verme eyleminin yararlılığına ilişkin karar verici değerlerini de kolektif oluşturur. 3. Kurban verme eylemini oluşturan nitelik kutsal ile aynıdır; kutsal olmadan kurban verme olamaz (Latince'de, sacrifice sözcüğü *sacre*'nin türevidir.) Kutsal kavramı, kurban verme sürecini, temsilini ve uygulamalarını belirler: "Kurban verme, profan olanın bir kurban aracılığı ile bağlantı ya

baktığımızda, karşıdakine sunulan ölüm, sahibine dönerken daha büyük bir öldürme gücüne dönüşmekte; hatta bununla kalmayarak sahibine koruyucu bir kalkan olarak da dönmektedir. Aynı toplumun devamlılığı ve iyileşmesine olanak sağlayan kurbanın öldürülmesi hali gibi… Aynı şekilde ilk bölümde bahsettiğimiz Acéphale çiziminde kafatasının bir hazine olarak korunması, burada kendisini düşmandan bir anı saklamak olarak yeniden göstermektedir. Bunlar mevcut tabuların ihlal edildiği, karanlık ve örtük, kutsal olanla bağlantı biçimleridir. Savaştan söz ederken söylediğimiz gibi, savaş ve ritüel olguları toplumsal anlamda kabul görmeyen ve tabulaşan şeylerin ortadan kaldırılabildiği ve ihlal edilebildiği özgün alanlardır. Bu alanların her birinde karşıdakinin varlığının ya da kendi varlığının tehlikede olduğu bir hal söz konusudur. Özellikle bu ilkel ritüellerde Hegelci diyalektik anlamda bir tanınma durumu desteklenmekte gibidir. Burada köleleştirme değil de, öldürme söz konusu olmasına rağmen, efendi konumundaki kişinin, ya da bu anlamda celladın kurbanından bir anı saklaması, onun etinden yemesi tek taraflı bir oluşum teşkil etse de, göstergelere sahip olmak bakımından, ya da karşıdakini tümüyle ortadan kaldırarak onu kendi vücuduna katmak bakımından devamlılığa eşlik etmekte ve böylelikle başkalarına korku salacak bir olgu olarak kendisini-koruyup-sürdürmektedir. Ölüm korkusunun bu denli ortaya konması ve öldürme eylemiyle başkaları karşısında itibar kazanılması, tam anlamıyla Hegelci olmasa da, Hegel diyalektiğine benzer bir gösterim ortaya koymaktadır. Bu iki durum arasındaki tam anlamıyla örtüşmeme halinin asıl nedeni, Hegelci görüşte kutsal olarak nitelendirilen durumun desteklenmemesi, tanınmanın yalnızca dönüştürmek ve çalışmakla, kısaca üretimle gerçekleşmesi ve özellikle de tabunun ihlalinin söz konusu olmamasıdır. Ancak tabunun kökenine baktığımızda köle-efendi arasında ortaya konan çatışmadan ya da Caillois'nın ve Nietzsche'nin deyimiyle *agon*dan çok da uzak olmadığı görülmektedir.

> "Tabu sözcüğü Polinezya'ca bir sözcüktür, tam çevirisi güçtür; çünkü karşıladığı anlam bugün bizde kalmamıştır. Eski Romalılar zamanında… sacer sözcüğü Polinezyalıların tabusuna karşılıktı. Yunanlıların ägon sözcüğü, İbranîlerin kodaush sözcüğü, Polinezyalıların ve Afrika'daki (Madagaskar), Kuzey ve Orta Asya'daki birçok budunun benzer sözcüklerle tabu deyimiyle karşıladıkları anlamda bir sözcük

---

da iletişim kurma aracıdır."[471] Saime Tuğrul, *Ebedi Kutsal Ezeli Kurban Çok Tanrılılıktan Tek Tanrılılığa Kutsal ve Kurbanlık Mekanizmaları*, İletişim, İstanbul, 2010, s. 112-3.

olsa gerektir. Bizim için tabunun birbirine karşıt iki anlamı vardır: bir yandan kutsal (*sacré*), kutsallaştırılmış (*consacré*) anlamlarına; diğer yandan da tehlikeli, korkunç, yasak, kirli anlamlarına gelir."[472]

Tabu burada nitelendirildiği gibi bir yandan kutsal diğer yandan kirli anlamlarını taşımaktadır. Bu kutsal olana ulaşma biçimlerinin, ya da kutsalla kurulan ilişkinin yapısının; profan bakış açısıyla değerlendirilmesinin bir uzantısıdır. Bilindiği gibi Bataille asli güçleri çekici ve tiksindirici güçler olarak belirlemekte ve kutsal olanın bunların esas erişim noktası olduğunu ifade etmektedir. Buradan da anlaşılacağı gibi kutsal olan yasaklı olan eylemlerle erişilebilecek karanlık bir labirenttir. Bataille'ın Acéphale'i tanımlarken içerisine çekildiği ve çıkamadığı labirent, Acéphale'in karnında dolanıp duran o labirent… Bataille'ın labirenti yerleştirmek için karın bölgesini seçmesi de artıkların kutsanması düşüncesi dahilinde çarpıcıdır. Beyni taşıyan ve vücudu yöneten baş egale edilmiş, arzuyla tutuşan bir kalp ön plana çıkarılmış ve geceye vurgu yapan yıldızlarla göğüs desteklenmiştir. Diğer yandan labirent anatomik olarak en yumuşak ve kemiksiz yere, karın boşluğuna, bütün bağırsakların toplandığı, dışkı ve idrarın birikim alanına iliştirilmiştir. Elbette karın boşluğunun hemen altında bir kafatasının ziynet olarak yerleştirildiği üreme organı göze çarpmaktadır. Çekicilik ve tiksindiricilik labirent ve hazine/anı olarak saklanan kurukafayla bütünleşmekte; tabuların korunup devam ettirildiği rasyonel baş kesilip atılmaktadır.

Tabunun çift yönlülüğü bu noktada bize farklı bir çıkış noktası sunmaktadır. Tabu bir yandan kişi ya da şeylerin kutsallığını/kirliliğini belirtirken, diğer yandan bunların yasaklanmasını ve yasaklanan şeylerin kutsallığını/kirliliğini ortaya koymaktadır. Tabular çeşitli amaçlarla değişken biçimlerde görünüş kazanabilmektedir. Dinsel anlamda değer verilen şeylerin ya da kişilerin korunmasına hizmet ettiği gibi, aynı zamanda toplumsal anlamda zayıf olarak görülen kadın, çocuk ya da sıradan halkın egemen güçlerin büyülü etkisinden korunmasını da getirmektedir. Genel anlamıyla bir korunma ve devamlılık teşkil etmektedir. Bu bakımdan yalnızca profan alanın değil, kutsal alanın da ürünüdür. Bir aradalık teşkil etmekte, eşik konumu taşımaktadır. Tam da bu nedenle metnin ilerleyen kısımlarında özellikle bu eşik üzerinde durulacaktır. Bu anlamda temel

[472] Sigmund Freud, *Totem ve Tabu*, çev. Niyazi Berkes, Çağdaş Matbaacılık, İstanbul,1998, 13.

sorularımız şu şekilde olacaktır: Tabu kutsal olana mı, profan olana mı hizmet etmektedir; yoksa her ikisini de içerip hiçbirisine tam olarak ait olmamakta mıdır? Tabu gerçekten ihlal edilebilir mi? Kutsal olan ani bir şimşek çakması gibi gelip geçiciyse ve imkansız olanı ortaya koyuyorsa, aslında ihlal mekanizması olan insanın asıl konumu tabunun, ya da bu anlamda eşiğin ta kendisi değil midir?
Tabunun ve dolayısıyla kutsalın;

> "bu iki anlamlı karakteri *sacer*'i, gündelik (profan) olandan ayırır; kutsala yaklaşmak belirli kurallar ve ritüeller gerektirdiği gibi, profan dünyaya ait kural ve yasalardan da kopar. Birçok kültürde, kutsal olan temizliği (pak olmak) ifade etse de, uygulamada kutsal olanla ilişki, murdar olanla ilişkiye benzer; kutsal olana dokunulmaz ama murdar olana da dokunulmaz. Kutsal ve murdar olan için tabular birbirine benzer ve ikisi arasındaki sınır her zaman çok belirgin değildir." [473]

Bu sınır belirsizliği bahsettiğimiz belirsiz eşiği meydana getirmektedir. Profan alanda mevcut olan keskin belirlenimler bu alanda söz konusu değildir, zaten burada ifade edildiği gibi profan olanla temas halinde olmak için herhangi bir ritüele gerek yoktur. Zira, toplum içine doğmuş olduğumuz andan itibaren profan yaşam tarzı ve yasayla karşı karşıya kalmış oluruz. Diğer yandan tabular ve kutsal olanın alanları muğlaktır. Kutsal alan istisnaidir. Gündelik olanın, dünyevi olanın ötesinde bir başkalığın, bir aşırılığın, fazlalığın yardımıyla ulaşılan bir yoksunluk halinin varlığını ortaya koymaktadır. O kendisine ait görünen, kutsal olarak ya da tabu olarak nitelenen şeyler arasında bile aşırı olandır. Kutsal olana dahil sayılsalar da, kutsal olanın kendisi değillerdir. Saime Tuğrul'dan aktarımla, "*Rudolph Otto[474]'ya göre kutsalın korkutucu, ürpertici gizemi aynı zamanda büyüleyicidir. Kutsal hep bir fazlayı içerdiğinden, insanoğlu sürekli ona ulaşmanın yollarını arar. Kutsalın çekici gücüne karşı koyması mümkün olmadığı gibi, kutsala yaklaştıkça kendi varlığı da bu büyük güç karşısında erir.*"[475] Söz konusu durum esrik olanı, kendi üzerindeki kontrolü yitirmeyi, hatta benliğini kaybetmeyi getirir. Zaten Bataille'ın temele almak istediği durum da budur. Ya da Leiris'in deyimiyle takmış olduğumuz maskenin

[473] Saime Tuğrul, *Ebedi Kutsal Ezeli Kurban Çok Tanrılılıktan Tek Tanrılılığa Kutsal ve Kurbanlık Mekanizmaları*, İletişim, İstanbul, 2010, s. 65-6.
[474] Rudolph Otto, *Le Sacré*, Petite Bibliothèque Payot, ISBN: 978-2-228-91351-5, EAN13 : 9782228913515, 2015, p. -.
[475] Saime Tuğrul, *Ebedi Kutsal Ezeli Kurban Çok Tanrılılıktan Tek Tanrılılığa Kutsal ve Kurbanlık Mekanizmaları*, İletişim, İstanbul, 2010, s. 65.

altındaki katlanılmaz canavara tanıklık ettiğimiz, maskeyi ya da örtüyü kaldırdığımız, örtük olanı açığa çıkardığımız o anlara vurgu yapmaktadır. Bunu en iyi açıklayan biçim, ritüelin performe edilmesinin asıl unsuru olan kurban etmede açığa çıkmaktadır. Zira onun da ikili bir anlamı mevcuttur. Bir yandan ilkel ya da Durkheimcı anlamda bir fayda kazanma, toplumun dönüşmesi ve yeniden canlılık kazanması hususlarında karşımıza çıkarken, diğer yandan bir itaatsizlik formunu da getirebilme imkanını taşımaktadır. Zira kurban tam da bireysel olanla toplumsal olanın arasındaki geçiş noktasında durmaktadır. Bu alanlar kutsal ve profan üzerinde yapılan değerlendirmelerde şimdiye kadar ifade etmiş olduğumuz gibi birbirinden ayrı noktalarda yer almaktadır. Her iki taraf da, kutsal ve profanda olduğu gibi mutlak sınırlara sahiptir; ancak ikisi arasındaki geçişi ya da karşılıklılığı teşkil eden nokta, kurban, ya da ritüel; her zaman muğlak olanı simgelemektedir. Burada bizim asıl üzerinde durmak istediğimiz, kutsalın mutlaklığını ortaya koyan ölüm, ya da profanın temelini teşkil eden canlılık değildir. Metnin devamında tartışmak ve sonuç olarak değerlendirmek istediğimiz, ritüelin, festivalin; özgün ve ayrık zamanı ve mekanı tasarlayan, ne profana ne kutsala tam olarak yapışan ancak bunlardan da ayrı olarak düşünülemeyecek olan eşiğin kendisidir. Kurban etmenin performe edilmesidir. Zira, kurban vermenin kendisi sonuca eriştirildiğinde ayrımı ortaya koymaktadır, ölüm-canlılık, kutsal-profan, suç-affedilme gibi ikilemelerin oluşumunu göstermektedir. Zaten, ritüellerin doğası incelendiğinde oldukça katı kuralların söz konusu olduğu görülecektir. Kurbanın nasıl hazırlanıp, nasıl sunulacağından; nasıl öldürüleceği ve ölünün nasıl değerlendirileceğine dair pek çok kuralı idame ettirmektedir. Bu noktada kurban etmenin nihayete eriştiği an, profandan kutsala geçişi ortaya koyarken, aynı zamanda onların ayrı kalmasının temellerini de korumaktadır. Burada bir vazgeçiş, ya da yenilgiden çok, bireyin kendisini kırması, bir parçalanma hali söz konusudur. Burada itaatsizliği körükleyen arzu kendisini göstermektedir. Bu, "*arzunun ötesinde bir arzudur ve öznenin dışındadır, bireysel ile kolektifin kesiştiği yerdedir*."[476] Kurban etme eylemi, yaşam ve ölümün insani anlamdaki kutsallığı, temele alındığında öldürmeyi bir amaç olarak içermez; aksine içerisinde ölümü de kapsadığından dolayı yaşam ve ölüme kutsallık

[476] A.g.e. s. 119.

kazandırmakta; doğumdan-ölüme giden sürecin bir yansımasını sunmaktadır. Saime Tuğrul'un yorumuyla:

> "Kurban etmenin asıl amacı, Georges Bataille'a göre kurbanın "şeyliğini", nesne olarak varolmasına yol açan "şey"i yok etmektir. Böylece kurban, "nesneliğinden", işe yararlılık dünyasından koparak, dokunulmayan ama "mahrem" bir şekilde bildiğimiz, içkinliğimizde var olan… dünyaya geçer. Bu süreç içinde, ilk önce kurban edenin nesnelerin dünyasından kopması gerekir. Aslında kurban edenin bilinçaltı sürecinde amaç "öldürmek" değildir. Her ne kadar öldürmek hayat ile ölüm arasındaki antinomiyi ortadan kaldırmaya yarasa da, ölüm tinselliğin parçası olduğundan, hayattan farkı yoktur… öldürmek Bataille'a göre, daha derin bir anlamın açık bir ifadesi, göstergesidir. Bu anlamda, nesneler dünyasındaki gibi "yararı" olmayan bir bağıştır."[477]

Kurbanla birlikte nesnel olandan; çalışmaya dayanan, üretim amacı taşıyan, faydacı bilinçten kopuş sağlanmaktadır. Karşılığı olmayan, geri dönüşü olmayan bir bağıştır bu. Esas olarak kurban edilenin kendisi, mundar olan, dokunulmayan ölü bedendir. Toplumsal anlamda bir fayda sağlamamakta, aksine kirlenmeye yol açmaktadır. Kurban edilenler, zaten toplumdan dışlanmış olduklarından bu anlamda faydacı bir sistemin içinde olmamaları apaçık bir zemin sunmakta; böylelikle homojen geçişlilik, karşılıklı iletişim ortadan kalkmaktadır. Bu nedenle onlar, heterojen artıklar olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Hugh B. Urban'ın söylemleriyle devam edecek olursak:

> "Hintliler gibi, Bataille da kurban etme ritüellerinin artıklarıyla, kurban ritüelinin kurbanından çıkıp faydacı bir amaç taşımayan bir pay meselesiyle büyülenmiştir, ki bu pay bölüştürülmüş, paylaştırılmış, tüketilmiş ya da tanrılara sunulmuş değildir, yalnızca artıktır. Bu onun lanetli pay (*la part maudite*), 'reddedilerek ortadan kaldırılamayan artık' dediği şeydir. Bu transandantal başka bir dünyada sindirilebilecek bir ritüel parçası değil, aksine çürüyen ve kokuşan, bu nedenle de kirletici ve tehlikeli olan parçadır… toplumsal düzeyde, 'artıklar' büyük 'toplumsal beden' içinde açık bir yeri olmayan ezilmiş ya da küçümsenmiş… kişilerdir ve bu nedenle heterojen artıklardırlar."[478]

Ancak burada Bataille'ın profan anlamda artıkların yüceltilmesi gerektiğini düşündüğü sonucunu çıkarmamamız gerekir. Onun arzuladığı, tam tersine, artıkların

[477] A.g.e s. 109-10.
[478] Hugh B.Urban, The Remnants of Desire: Sacrificial Violence and Sexual Transgression in the Cult of Kapalikas and in the Writings of Georges Bataille, *Religion* 25, 1995, pp.77-8.

daha da düşkünleştirilmesi, pisliğin abartılması; hatta düşkünleştirilmesinin övgüye tabi kılınmasıdır. Onun amaçladığı asıl şey, geri dönüş amacı taşımayan bir armağan sunumudur; tersine döndürülemez bir kurban, anımsamaya yer vermeyen bir parçalanma, fayda sağlamayan bir orgazm, salt bir israf, esrime ve yitimdir. Ölüm ve kurban etme profan ya da gündelik süreç içerisinde; yasaya karşı ya da sistem dahilinde bir olumsuzluk olarak ortaya çıkan bir oluşum sergilemekten çok uzaktır, çünkü artık canlılar üzerinde tahakküm kurmaya çalışan yasanın zaptı altında değillerdir. Onlar artık, yasanın, sistemin ve düzenin dışındadırlar. Geri dönüşü olmayan bir tüketimdir burada söz konusu olan, doğrudan bir olumsuzluktur. Hegelci olumsuzlamanın aksine burada bir dönüşüm ya da üretim görülmemekte; tümüyle faydaya yönelik olmayan bir israf açığa çıkmaktadır. Bataille, Hegel felsefesini yorumlarken aslında tüm felsefesinin çözümünün kurban etmeye dayandığı üzerine bir yorum sunmaktadır. Gemerchak bu durumu şöyle anlatmaktadır:

> "Kurban etmeyi düşünürken, esas olarak şunu söyleyebilirim ki, Hegelci felsefe düzeyinde, insan, bir anlamda… hakikati kurban etme aracılığıyla ortaya çıkarmakta ve bulmaktadır… Aslında, Hegel'in problemi kurban etme eyleminde sunulmaktadır. Bir yandan, kurban etmede, ölümde esas olarak vurgun yiyen bedensel varlıktır ve diğer yandan, kurban etmede ortaya çıkan tam olarak 'ölümün insan yaşamında hayatını sürdürmesi'dir. Hatta şunun da ifade edilmesi gerekir ki kurban etme Hegel'in gereksinimlerinin tam karşılığıdır, bir kez daha kökensel formülasyonu yineleyeceğim: ' Ruh kendi hakikatini yalnızca mutlak bir parçalanma içindeyken bulabilir. Bu Olumlu olanın Olumsuz olana dönüştüğü (olağanüstü) güçle bulunmaz… hayır, Ruh; olumsuz olanla yüz yüze bakmayı (ve) onunla yaşamaya devam etmemeyi tasarlama düzeyine erişen güçtür…"[479]

Görüldüğü gibi Bataille olumsuzlamanın dönüştürücü gücünü, üretimselliğini bir çıkış olarak görmemektedir. Onun olumsuzlamadan anladığı şey aylaklığın ta kendisidir. Bu noktada bazı sorunlar ortaya çıkmakta gibidir. Gemerchak bu sorun üzerine düşüncelerini şöyle ifade etmektedir:

> "Bataille'ın sorduğu soru basitçe şudur: olumsuzlamayı oluşturan nedir? Cevabı sabit kalır, "aylaklık." Tarihin sonunda insan "aylak olumsuzlama"dır. Ve daha sonrasında başka bir soru ortaya çıkar, şöyle ki; bu "aylak" ya da "faydasız" olumsuzlama neyi getirir -tabi eğer bir şeye dönüşüyorsa- ve artık eylemde kendisini göstermiyorsa nasıl fark edilebilir? Ve bu olumsuzlamanın ortaya koyabileceği hiçbir şey yoksa,

[479] Christopher M. Gemerchak, *The Sunday of the Negative Reading Bataille Reading Hegel*, State University of New York Press, 2003, p. 189.

varlığımız hiçbir kapı ya da pencerenin olmadığı, hiçbir çıkışı olmayan bir sorunsal haline gelmez mi?"[480]

Bu noktada Bataille'ın peşine düştüğü şey zaten bir çıkış yolu değildir. Onun izlediği yol esasen geri dönüşü olmayan bir yoldur ve artık en derine, labirentin en diplerine çekilmeyi temin etmektedir. Bu ancak aylaklıkla mümkündür. Çünkü aylak olan, muğlak olan eşiğin içindedir. O tam anlamıyla ölmüş ve profandan kopmuş değildir; ancak diğer yandan üretimde etkin olmaması ve çalışmaması onu tam anlamıyla yasaya dahil de kılmamaktadır. Zaten bu iki dünyanın birinden tam anlamıyla kopmak demek artık varolmamak demektir. Çünkü her iki dünya varolmak için birbirine muhtaçtır, biri olmadan diğerinin düşünülmesi imkansızdır. Çalışma ve aylaklık bu iki dünya arasındaki etkin ayrımsal güçleri ortaya koyan önemli unsurlardır.

"Çalışma kutsal ve profan olan arasındaki ayrımı ortaya koymaktadır. Bu doğayı reddeden insanın oluşturduğu tabuların kökenidir. Diğer yandan, çalışma dünyasının sınırları kutsal dünyanın da taslağını sunan bu tabularla doğayla çatışma içinde desteklenmekte ve temellendirilmektedir. Kutsal dünya bir biçimde hiçtir ancak doğal dünya gücü yettiğince onun tam anlamıyla çalışma, profan düzen tarafından bir kenara atılıp indirgenemeyeceği konusunda ısrarcıdır. Ancak kutsal dünya bir anlamda yalnızca doğal dünyadır. Başka bir anlamda ise, çalışma ve tabularla kurulan önceki dünyayı aşmaktadır. Bu anlamda kutsal dünya profanın reddidir, yine de karakterini reddettiği profan dünyaya borçludur… Kutsal dünya çalışmanın doğasından ayrılmaktadır."[481]

Kurbanın doğasını taşıyan kutsal olan çalışmadaki dönüşümselliği bir kenara atmıştır. Artık geri dönüşü, kalıntısı, hatta bir izi bile olmayan bir yapı söz konusudur. Herhangi bir amaca hizmet etmemekte, esrik ve kendiliksiz; kısaca muğlak bir yapılanmaya örnek sunmaktadır. Kurban etmede, her şey… yanıp tutuşur… Hiçbir kalıntı olmaz. Temelde bir esasa sahip değildir. Kendiliksizleşmeyi, geri dönüşü olmadan vermeyi kapsar… Kurban etme ister istemez hiç için kurban olma olmalıdır, bir sebebi, bir amacı olmamalıdır.[482] Burada çalışmanın dönüşümselliğinin aksine, doğrudan ve kökensel bir değişme söz konusudur.

[480] A.g.e. p. 40-1.
[481] *The Obsessions of Georges Bataille Community and Communication*, edit. by. Andrew J. Mitchell – Jason Kemp Winfree, Suny, 2009, p. 87.
[482] Dennis King Keenan, *The Question of Sacrifice*, Indiana University Press, Bloomington, 2005, p. 1.

Hegel'in kölesi boyun eğmeyi ve çalışmayı seçtiğinden, kendine-yeter olmaktan çok uzaktır. Özgürlük karşısında köleliği seçerek, aylaklığı ortadan kaldırmış ve profan alana bağımlı kalmıştır. Tam da bu nedenle kutsal olana erişmekten oldukça uzaktır, zira hayati kaynaklarını boşa harcamaktan kaçınmaktadır. Bu noktada Bataille'ın, Hegel'in efendisine daha yakın durduğu bir gerçektir. Ancak kendi yaşamını tehlikeye atma, ölüme meydan okuma ve yaşamsal kaynakların israfı temelinde bu yaklaşım doğru olsa da; tüm eylemlerini köle üzerinden gerçekleştiriyor olması onu ikincil bir varlık olarak kılmaktadır. Bu anlamda köle "Hayır" diyebilme potansiyelini taşıması ve maskesinden arınma imkanını her an koruması bakımından, kendi uçurumuna daha yakındır. Efendide söz konusu olan ötekine meydan okuma durumunu Bataille'da ortaya konan bir oluşum değildir; aksine kişinin kendisine ve kendi ölümüne meydan okuması mevcuttur. Bataille'ın insanı yasal düzenin ve yasakların dışına çıkmakta, muğlaklığa adım atmaktadır. Egemenin zaferiyle sonuçlanan kathartik rahatlama olmaksızın, her an profan düzenin gereksinimlerine karşı etkin bir karşı koyuşa yönelmektedir. Kurban edilmesi gereken esas olarak efendinin kendisidir. Gemerchak'a göre,"*Bataille festivalde kurban edilen egemenin doğasına bakar. Olağan bir dinsel düzende, kurban edilmeye yazgılı olan, kendisi insanların sembolik bir temsilcisi olan, kraldır. Onun yok edilmesi topluluğun kendi içindeki kutsal şiddetin salıverilmesini, kendisinin yeniden doğması için gerekli olan kendi yıkımını sembolize eder.*"[483] Hegel'in kölesi yıkımına egemenden daha yakındır; bu onun üzeri örtük egemenliğidir. Aynı zamanda ölümle yüzleşmenin ilk adımının dehşet olması kaçınılmazdır. Bu dehşet profan alandaki kırılmayı getirmektedir. Ancak ve ancak bu kırılma, bir noktadan sonra bir uçuruma dönüşecek ve egemenin kendini serbest kılması anlamında, kölenin (egemen) kendi yıkımına dönüşecektir. Bunu kendi eliyle yapacaktır, başkasının emri ya da yasası altında değil. Öncelikli olarak bilincin, profan rasyonalitenin kesintiye uğraması esastır. Bu da boş zaman, yasanın askıya alınması, festival ya da karnaval durumlarında ortaya çıkan başıboşluk, aylaklık ve yer değişimi halleriyle açığa çıkmaktadır. "*Kurban etme -ya da eşdeğeri, festival- yakınlığın belirsiz alanında eriyen bireysel bilincin ayrımlarının bulunduğu noktada tüketimin kapılarını açar. Şimdi, bu yalnızca bilinç*

[483] Christopher M. Gemerchak, *The Sunday of the Negative Reading Bataille Reading Hegel*, State University of New York Press, 2003, p. 106.

açıkça kesintiye uğradığında ve verili dünya doğrultusunda ilerlemediğinde mümkündür."[484] Kurban etme yok etme ve yıkıma dayanmaktadır. Kayıp olanın, esrik olanın her yerdeliğini açığa çıkarmakta onu yeniden görünür kılmaktadır. En önemlisi de profan belirlenimlerin egemen olmadığı bu ritüel, festival ya da karnaval halinde mevcut olan şeyliğin ortadan kaldırılmasıdır. Nesnel tanımlamalar bu noktada geçerliliğini yitirmektedir. Kurban etme fayda üzerinden yapılan nitelemeleri reddetmekte ve aynı zamanda bu faydaya dayanana itaat ve alış-veriş zincirini bozguna uğratmaktadır. Kurban etmenin temelinde yatan şey duyusal arzunun bir kenara bırakılmasıdır, bu nedenle insanın kendinden-vazgeçmesi, kendinden-geçmesi ya da esrik bir yitimle karşı karşıya kalmasıyla eştir.

> "Şimdi, kurban etme şeyin – ya da, şey haline gelen insanın – yok edilmesi olarak alındığında aynı zamanda kendine zarar vermek demektir, yalnızca kişinin yaşamı boyunca kullanabileceği bir şeyden vazgeçmesi nedeniyle değil, kurban eden ve kurban-tanrı arasındaki sözde ilişki nedeniyle de. Aslında, kurban eden kişi birinin kendini şeye indirgemesini hedef göstererek bunu yapsa da, bundaki asıl tavır şey haline gelmenin, bireyselliğin kendisinin asli doğasının, kendini-yok etme görüşüyle yarışmasıdır: "Şeyle aynı doğada olan ayrı ayrı bireyler ya da bunun yerine, kişinin bireyselliğini konumlandıran onu kişisel olarak canlı tutan endişe, şeylerin dünyasındaki varlığın tamamlanmasına bağlıdır."[485]

Buradan anlaşıldığı üzere profan alanın kişinin üzerine yapışan şeyliği yok edilmeden, kişi yıkıma uğratılmadan herhangi bir ihlal durumu söz konusu olmamaktadır. Durum göstermektedir ki; ihlal kendi şiddetini taşımaktadır. Yasanın askıya alındığı, sorgulandığı; bu anlamda gündelik olanın kesintiye uğradığı her an kutsalın şiddetinin, kendini-kurban etmeye yönelişin temelini atmaktadır.

> "Şiddet ve kutsal aynı şeylerdir: birinin sesinin çıkmasının nedeni diğerinin kudurmuş olmasındandır. Postmodern düşünce hızlıca düşmana yönlendirilen sürekli biçimde küçük düşürmeye dayalı zaferin geçici sembolünü kazanma amacı taşıyan yorumlar arasında sıkışıp kalarak hapsedildiği sürece, Batı kültürü kendi mimetizminin kendisini yönlendirdiği yeraltından asla çıkamayacaktır. Zira bu şekilde anlaşılan kutsalın; yargının her askıya alınışının, her tereddüdünün ve son tahlilde, her kurban edilişinin üstesinden gelen özgürlüğü yeniden sahiplenmek için, "yeniden dünya yüzeyine çıkması" zorunludur."[486]

---

[484] A.g.e. pp. 98-9.
[485] A.g.e. p. 103.
[486] Paolo Diego Bubbio, *Intellectual Sacrifice and Other Mimetic Paradoxes*, Michigan State University Press, East Lansing, 1997, p. 59.

Kısaca ihlal her an yeni bir dünya yaratmaya gebedir. Kutsal profanın tekdüzeliği ve belirlenimliliğinin aksine karşıtların bir arada bulunduğu bir dünya sunmaktadır. Dionysos ve Apollon karşıtlığında ortaya koyduğumuz yer değiştirme durumu, profan alandan çok; profan etkisini tam anlamıyla yitirmemiş olan ve bütünlüklü biçimde kutsalı kapsamayan tabusal eşikte kendisini göstermektedir. Bir yandan gündelik yaşamın ve çalışmanın getirdiği bıkkınlık, aynı zamanda ölüme olan yakınlık dururken; diğer yanda kurban mekanizmasının ortaya çıkarabileceği yaşamını kendi tekeline alma ve karar verme durumu söz konusudur. Bu öncelikli olarak Bataille'ın önemle vurguladığı boş zamanla alakalıdır.

> "İhlal yeni bir dünya yaratır, bu kutsalın dünyasıdır – profanın karşıtı olarak kutsal: mutluluk, keyif, zevk, dehşet, kutsallık, kaynaşma ve taşkınlık – gündelik olana, sıradan çalışma gereksinimine, insanın kurallarla-yönetilmekten duyduğu bıkkınlığa karşıdır. Bu sorgusuzca, içine doğulmuş, çalışmaya mahkum olunan ve her önemsiz talihsizlikle, doğal bir biçimde, ölüme bağlanan bir durumdur."[487]

Tam da bu nedenle profan alanda kurulan ilişkiler de ölümle olan ilgilerinden kaçınamamaktadırlar. Başka insanlarla kurulan ilişkiler ölümcül bir arzudan, şiddetten, kurban etmeden ve delilikten geçmektedir. Bataille'ın odaklandığı ilişkiler tam olarak bunlardır. Ona göre kurban etmenin iki formu mevcuttur. Bunlardan ilki ölüme olan yakınlık anlamında ritüelistik ve mistik kurban etmeyken, ikincisi cinsel anlamda ortaya konan kurban durumudur. Ona göre "küçük ölüm" olan cinsel ilişki; ritüel kurbanında açığa çıkan aynı şiddet, esrime ve tehdit durumlarını sergilemektedir. Irwin'e göre:

> "Bataille'ın isyankar sanatçılara, entelektüellere; kendine zarar veren hareketleri, ahlaki ve tedavi edici kodları mevcut otoritelerle çelişen deli insanlara ve kadınlara odaklanması bir tesadüf değildir. Kolektif ritüellerin toplumu birleştirdiği Durkheim'ın aksine, Bataille… kurbansal bozgunu kısaca cinsel sapkınlık meselesiyle eş biçimde alır: bu bireyin uyuşmazlığı ve topluluktan duyduğu düş kırıklığı aracılığıyla yıkıcı bir ifade bulan bir formdur. Yine başka bir anlamda, kendine zarar veren deli bu eylemi aracılığıyla Durkheim'ın ritüel kurbanında katılımcıların duyduğu durumla karşılaştırılabilecek bir esrik bağ bulabilir. Zira kendi bedenlerinin bütünlüğünün bozulması dahilinde, kendine zarar verenler yalnızca mevcut bütünlüğün şiddetle kırılmasıyla daha derin, paradoksal bir birliğe erişeceklerini bilmektedir. Eğer kurban etme şiddet eyleminde hem toplumu temsil etmekte hem de

[487] *The Obsessions of Georges Bataille Community and Communication,* edit. by. Andrew J. Mitchell – Jason Kemp Winfree, Suny, 2009, p. 95.

> birliği ima etmekte ise, kendine zarar vermekte olanların "kişisel tasarruflarının aynı şiddetle birleşmesi imkansız olacaktır."[488]

Bu imkansızlık söz konusu kurbanların, ya da "küçük ölüm"le yüzleşen kurbanların toplumsal olanla bütünleşmesinin ve yasaya boyun eğmesinin imkansızlığını getirmektedir. Onlar artıkların, küçük görülenlerin ve dışlananların ta kendileridir. Temele aldığı deliler öncelikli olan rasyonalite kaybından dolayı, zaten toplumsal yasanın gerektirdiği uyumu sağlayamamaktadırlar. Diğer yandan kadınlar eril olarak şekillenen yasa karşısında zayıf kılınmakta, aynı zamanda toplumsal rolleri çoğunlukla eril arzular ve belirlenimler genelinde şekillenmektedir (anne, eş, fahişe vb.). Kendine zarar verenler ise, toplumsal anlamda "normal" olarak görülen bedensel bütünlük ilkesini ihlal etmekte ve bu bakımdan "normal" sıfatına uygun görülmediklerinden dışlanmaktadırlar. Kendinde zarar vermenin ikinci boyutu olan, başkasına zarar verme durumu ise, ritüelistik anlamda bir performans ya da savaşta ortaya çıkan düşmanı öldürme ya da yaralama dahilinde ortaya çıkmadığı sürece, yasaya karşı gelme olarak görülerek, cezaya tabi tutulmakta; bu aynı zamanda toplumsal tecride neden olmaktadır. Tüm bunların ışığında bu kişilerin toplumsal anlamda artık konumuna gelmelerinin ne kadar kolay olduğu çok açıktır. Bataille'ın neden özellikle bu kişiler üzerinde durduğunu anlaşılır kılmaktadır. Zira onun egemenliği başkaları üzerinde hüküm kurmak ve itaati arzulamaktan uzaktır. Onun egemenliği bir reddediş ve kendini ötekileştirmeye, kendini yeniden değerlendirmeye tabi tutmaya dayanmaktadır. Böylelikle ruhsal ya da akli yönlerdense, bedensel olgulara yönelmektedir. Onun bedeni bozulmaya uğramış, toplum tarafından "normal" olarak nitelendirilemeyecek olan; eksiltili, bozuk, hor kullanılan, hatta yasaklı arzulara hizmet eden bedendir: grotesk bedendir.

> "Karnavalların merkezinde bulunan grotesk beden, yaşamın etsel, maddi yönlerini öncelikli hale getirir: yemek, cinsel ilişki ve şiddet. Daha belirleyici olmak gerekirse bu bir süreç içindeki bedendir, bu süreçte bedensel bütün delikler açılır ve böylece sınırları açık biçimde tanımlanamaz. Grotesk beden yaşam ve ölümü kapsayan bütün bedensel süreçlerle kutlanır ve böylelikle yaşam ve yenilenmenin şen döngüsünün bir parçalı olarak bedenin özgün halk düşüncesini ifade eder; ölüm grotesk beden ve onun

[488] Alexandre Irwin, *Saints Of Impossible Bataille, Weil and the Politics of the Sacred*, University of Minneapolis Press, Minnesota, 2002, pp. 9-10.

sembolizmi aracılığıyla korkulan bir şey değil de kucaklanan ve dönüştürülen bir şey olur."[489]

Bunların her biri karınla ilgilidir. Kemiksiz olması nedeniyle bedenin en yumuşak ve şekil değiştirmeye, bozulmaya, şişmeye, küçülmeye, büyümeye, yarılmaya ve hasar görmeye en uygun yeri… Aynı zamanda dışkı ve idrara, bedensel artıklara en yakın olan yeri… Tüm bunlar toplumda açık olarak sergilenmeyen, kişiye özel ve gizli kapılar ardında yapılan eylemlerle ilgilidirler. Gemerchak'ın bakış açısından ilerlersek:

> "Mistisizm, kurban etme, erotizm – bunlar Bataille'ın yakınlık bilinciyle bildiğimiz yaşamın düzenini bozmakla özdeşleştirdiği yollardır. Eğer temsile dayanırlarsa, Bataille ayna aracılığıyla onları geçmeye çalışacaktır; dile dayanırlarsa, Bataille tutarlı tartışmanın anlamını tutarsız bir kekeleme ve üretken sessizliğe indirgeyecektir. Gerçekte kendilik-bilinci bilgisinin patikalarını, arzu ve bilinci, dil ve bilgiyi ilişkilendirerek, bütün ilişkilerden geri çekilen bilinmeyenin bilincine erişmek için kullanacaktır. Yazıları neredeyse muntazam biçimde sözlerin labirenti aracılığıyla arzu tarafından kovalanan mutluluk, doyum imgesinin asla zorunlulukla sözler tarafından kavranamayacağı problemini ifade etmektedir. Onun yazıları mistik, erotik, "içsel" deneyim – arzunun fark edilemez olan nesnesinin takip edilmesi, beyhude doyum arayışı formunu, hem farkına varılan hem de el değmemiş şekilde kalan bir durum olarak ele alır."[490]

Tüm bunların yanında dördüncü bir unsur olarak ele aldığı delilik de unutulmamalıdır. Zira, Durkheim'ın akılcı, yeniden yapılandırıcı ve iyileştirici kurban fikrini bir kenara atarken delilik, Bataille'ın en güçlü silahlarından biridir. Çünkü kurban etmenin kendisi deliliktir.[491] Irwin şu söylemleri korumaktadır: "*Kurban etmeyi deliliğe bağlamakla, Bataille Durkheim'ın kurban etme işlemlerinin akılcı ve faydalı olduğu üzerine ahenkli tasarımını reddeder. Aksine, kurban etmeye özgü kendine zarar verme paradigmaya özgü olarak saf ve amaçsız irrasyonel bir yıkım girişimidir."*[492] Bu yıkımın kökleri özellikle Ortaçağ'da kendisini

---

[489] Elizabeth Hallam – Jenny Hockey – Glennys Howarth, *Beyond the Body Death and Social Identity*, Routledge, 2005, p. 23.

[490] Christopher M. Gemerchak, *The Sunday of the Negative Reading Bataille Reading Hegel*, State University of New York Press, 2003, p. 169.

[491] ""Kurban etme deliliktir, her türlü bilgiden vazgeçmedir, boşluğa düşüştür". Georges Bataille, *İç Deney*, çev. Mehmet Mukadder Yakupoğlu, YKY, İstanbul, 1995, s. 71. Bilgisizliktir, akılsızlıktır çünkü baştan aşağıya bir eylemdir; en önemli ânı, ölüm ânı olan bir deneydir. Şiddettir, kan dökmedir. "Tüm suçların en büyüğüdür". Georges Bataille, *İç Deney*, çev. Mehmet Mukadder Yakupoğlu, YKY, İstanbul, 1995, s. 156.

[492] Alexandre Irwin, *Saints Of Impossible Bataille, Weil and the Politics of the Sacred*, University of Minneapolis Press, Minnesota, 2002, p. 8.

göstermektedir. Ortaçağ'da kutlanan deliler bayramı, hem deliliğin getirdiği boş zamanı ve irrasyonelliği vurgulamakta; hem toplumsal rollerin değişkenliğe uğraması, karnavalda görülen yer değiştirme halinin sergilenmesi; hem de Leiris'in canavarını gözlemek için onu giysilerle saklamasının farklı bir versiyonu ortaya çıkmaktadır. Bu noktada Deliler Bayramı toplumsal kimlikleri, rolleri, cinsiyetleri ve elbette tanınmayı getiren –statü sembolü – giysileri değiştirmektedir. Böylelikle normatif alanda, yasal düzlem içerisinde sahip olunmayan haklar ortaya çıkmakta, bir güne özgü olarak üzeri örtük olan her şey açığa çıkmaktadır. Burada ortaya konan aynı zamanda ciddi bir sistem eleştirisidir. Foucault'yla devam edecek olursak:

> "Ortaçağda… dini olmayan tek bir bayram vardı: Bu, deliler bayramı denen bir bayramdı. Bu bayram sırasında, öncelikle, insanların, toplumsal statüleri tamamen altüst olacak biçimde kılık değiştirmeleri ya da toplumsal statülerin her koşulda tersine dönmüş olması gelenektendi. Zenginler yoksul gibi giyiniyordu, yoksullar zenginlerin giysilerini giyiyorlardı, toplumda bir hiç olanlar birkaç gün boyunca en güçlülerin rolünü oynamaya koyuluyordu ve tersine, en güçlüler de en mütevazı olanların rolünü oynuyorlardı. Bu, toplumsal statünün genel olarak ters dönmesiydi, aynı zamanda cinsiyetlerin de ters dönmesiydi, erkekler kadın gibi giyiniyor, kadınlar erkek gibi giyiniyordu, aynı zamanda, yılda bir defaya mahsus olmak üzere tüm toplumsal sistem ciddi olarak tartışılıyordu; çünkü deliler bayramı denen bu bayram boyunca insanların ya da belediye başkanının sarayının önünden ya da piskopos sarayının veya senyör şatosunun önünden geçme ve ona, onlara dört hakikat söyleme ve gerek duyulduğunda küfretme hakkı vardı… burada da delilik ile oyun arasında… belli bir ilişki var gibidir."[493]

Bunun nedeni, deliliğin oyundaki aldırmazlık ve korkusuzluğa sahip olmasıdır. Böylelikle Bataille'ın üzerinde önemle durduğu kurban etme, mistisizm, erotizm ve delilik halleri muğlaklığın eşiğine girmeyi sağlayan ana patikaları oluşturmaktadır. İlkel dönemlerde güç kazanma simgesi olarak görülen; zaman zaman kurbandan bir parçanın saklandığı, zaman zaman kurban etlerinin yendiği bir ritüelin şiddeti Bataille'da kendine dönen bir şiddete evrilmektedir. Böylelikle normatif alanda, yasalara itaat ederek yaşamsal rutinlerini sürdüren kişilerin asli olarak endişe duyması gereken şeyin yasa değil de (ki yasa esasen insani bir belirlenimdir), ölümün kendisi olduğunu açığa vurmaktadır. Böylelikle korkuyla ortaya konan itaatin, her zaman kırılma potansiyeli taşıdığı ve bunun da öncelikli olarak mevcut rasyonel yatkınlığın sekteye uğramasıyla olacağı bir gerçektir.

[493] Michel Foucault, *İktidarın Gözü*, çev. Işık Ergüden, Ayrıntı, İstanbul, 2015, s. 225-6.

Özellikle üzerinde durduğumuz yasa ve yasanın insani şiddeti durumları bir sonraki bölümde daha açık biçimde ele alınmaya çalışılacak ve böylelikle Bataille'ın ihlale neden bu kadar önem verdiği açıklanmaya çalışılacaktır. Bu noktada özellikle Sofokles'in *Antigone* ve Kafka'nın *Dav*a eserleri temele alınacak olup; Antigone için amaçlanan eril yasa karşısında kendi doğrularını savunarak bir ihlal mekanizması sunan kadın figürüne eğilinmesi ve *Dava* eserinde yasa önünde bekleyen taşralıya özgü olan yasanın, onun ölümüyle kapanması durumunun yasanın bireysel bakımdan değerlendirilmesinde nasıl bir yol izlendiğinin tartışılmasıdır.

4.3. Yasa ve Eşik: Yasaya Giriş İzni ya da Zaten Yasanın İçinde Olmamak

Toplumsallaşmanın temelinde boyun eğme ve ilişki kurma vardır. Ancak bu ilişkiler karşılıklılık temelinde belli bir oluşum ortaya koyması gerektiğinden, esasen anlaşmaya, anlaşılır olmaya dayanmaktadır. Burada da tahmin edilebileceği gibi, anlaşılır olmak yasaya uygunluğu da beraberinde getirmektedir. Peki, ya bu anlaşılırlık ortadan kalkarsa? Ya anlaşılır olanın şiddeti, anlaşılmaz olan karşısında hiddetle, nefret ve öfkeyle dolarsa? İşte bu insanlığın sorgulandığı noktaya gelmemize neden olacaktır. Tabi bu, yasa ve toplumun bakış açısıyla değerlendirdiğimizde böyledir. Zira, onlar anlaşılır olanı kendi sınırları dahilinde tutmaktadırlar; anlaşılmama hali ise, insanın haklarını yitirmesini, dışlanmasını, ortadan kaldırılmasını hatta insanlıktan kovulmasını getirmektedir. Kısaca profan alanda açığa çıkan itaat zinciri, kendi içinde kırılan ve çatlayan halkaları düşürerek yeniden birleşmekte ve kendisini devamlı kılmaktadır. Yasanın gözettiği itaat zincirinin oluşumu şiddetle olduğu gibi – bir tür kurucu şiddet –, kendi devamlılığını sağlamak adına ortaya koyduğu çaba da varlığını sürdürmeye yönelik ve elbette kendisine başkaldıranlara yönelik şiddeti getirecektir. "*Aslında bu yasanın paradoksudur: düzen getirmeye çalıştığında ya da yola koymaya çalıştığında, birbirine bağlarken ve ahenkli kılarken, bunu yalnızca; tabi bunu şiddet ya da kesintiden sayabilirsek, kesintiyle, can yakmayla yapar*."[494] Şiddet ve güç, yasa ve

[494] Elizabeth Grosz, The Time of Violence Deconstruction and Value, The Time of Violence, Chapter 7, in *Violence and the Body: Race, Gender and the State*, edit. by. Arturo J. Aldama, İndiana University Press, 2003, p. 140.

hakkın yansıması gibidir, her an meydana gelmekte ve gelecek olanda işlemektedir. Toplum bu şiddeti ve gücü devam ettiren bir çarklı sistemi gibidir. Birbirini taklit eden ve harekete geçiren dişliler, aralarındaki kırıkları, istisnaları yok sayarak yoluna devam etmektedir. Saime Tuğrul'un bakış açısından:

> "Tarde'a göre[495], sosyal uyumun ve ilerlemenin temelinde taklit yatar. Taklit olmadan kültürel öğrenme ve transfer mümkün değildir ve taklit kültürel entegrasyonun en yüksek gücüdür. Taklit, bir şeyin kendisini tekrar etmesi ve tekrar ederken yayılma hareketidir. Ancak, bu devinim içinde, kendini tekrar etmek demek, sadece eskiye ya da başkaya bakarak aynısını üretmek değildir. Tam tersine, hem nicelik hem de nitelik açısından farklılaşmayı getirir. Taklit sürecinde, taklit edilen dönüşüme uğrayarak yeni bir kimliğe bürünür… Arzu özgür olsa da, mimetik karakteri onu çifte açmaza sürükler." [496]

Bu durum mevcut, verili ilişkiler içindeki süreklilikle bağlantılı olarak, egemeni takip eden düşünce ve davranış kalıpları karşısında savunmasız ve daha da hayal kırıklığına uğramış olarak kalmayı getirir. Bu noktada, kırık dişli, ya da boyun eğmeyen insan yasaklamanın ıstırabını temellendiren asıl unsur olarak karşımıza çıkar. İhlal durumu içinde olan bu kişi, tabuyu ortadan kaldırmaz; ancak onu askıya alacak güce sahiptir. Her yasaklama, yeni bir ihlal imkanı doğurmaktayken; her yasak insanı kendi yaşamını tehlikeye atmaya iten başka bir itki ortaya koymaktadır. Bu itkiyi temellendiren asıl faktör elbette arzudur. Arzu özellikle "şeysel" belirlenimlerin ihlalini temellendirmektedir. Aynı zamanda yok oluşa karşı bir kabulü de getirmektedir. Bunun nedeni nesnel, ya da Bataillecı bir deyişle profan doğadan sıyrılmanın nesneler üzerinden yapılan belirlenimlerin yıkımını getirmesidir. Böylelikle eylemsiz, dingin ve muğlak ölüme sürüklenilmektedir. Gemerchak'a göre:

> "Ölüm: bir olay değildir. Öznel kutuptan bakıldığında, ölüm soyutlanmadan kurtuluştur, sezilemeyen hiçliğe doğru esrik bir harekettir, bireysel bilincin kendine indirgeyemeyeceği ya da yaşamak için dışarıda bırakılması gereken, kendisinin ötesinde bir şeye açılmasıdır. Nesnel kutupta, ölüm hiçtir, saf hiçliktir. Bu bir kışkırtma ve sonsuz bir geri çekilmedir. Hiç: hiçbir-şeyin mevcudiyetidir, boğucu bir yoksunluktur, beklentilere karşı verilen bütüncül bir yanıtsızlıktır, kendi içinde sessiz ve görünmezdir. Hiçlik: sınırları -uzam ve zamanda- belirlenmiş olan bireysel varlığın

[495] Gabriel Tarde, *Les lois de l'imitation*, Paris: Félix Alcan, Paris, 1980.
[496] Saime Tuğrul, *Ebedi Kutsal Ezeli Kurban Çok Tanrılılıktan Tek Tanrılılığa Kutsal ve Kurbanlık Mekanizmaları,* İletişim, İstanbul, 2010, s. 97-8.

> sınırıdır; bireysel varlığın artık (bir birey olarak) varolmayacağı sınır ötesinde bireyin aşılmasıdır."[497]

Bu ötekilerden soyutlanmayı, toplumsal varlıktan mahrum kalmayı meydana getirmektedir. Toplumda dışlanmış olanlara benzer biçimde, benin kaybı kimlikten kopuşu ve bedenin doğal bir bozulma sürecine girmesini nitelemektedir. "*Ötekilerden soyutlanma kendilik-algısı ve düşünme üzerine bir geri bildirim yapar, bireyler kendilerinden ve kendilik hislerinden soyutlanırlar... Kendi insanlık hissimiz, kim olduğumu ve ne olduğumuz, ötekilerin kategorize edici yargılarına esirdirler."* [498] Tam da bu nedenle esaretten kopuş simgesel bir ölümü de beraberinde getirmektedir. Yasanın ihlali bir suç, bir cinayet ya da bir intihar fikriyle pekiştirmektedir. Zaten;

> "Kendisinin ihlal edilmesi olanağının yolunu açmayan yasa yoktur. Aşmak istediği yasanın aynısını kendi tarzında doğrulamayan ihlal yoktur… İhlal 'doğaya dönüş'ten farklıdır. Onu ortadan kaldırmadan yasağa son verir… Belki de insanlığın başladığı yer burasıdır, sözcüğün kültürel ve normatif anlamında gerçekten insan olmak üzere diğerlerinin arasında bir hayvan türü olmayı (*homo sapiens sapiens*) kestiği yer demek istiyorum. Cinayet yasağıyla, dolayısıyla da (başka türlerde görülen ölesiye mücadeleden başka bir şey olan) savaş ve suikast yoluyla." [499]

Toplum bir yandan kendine ya da başkasına karşı işlenecek varlığı sona erdirme halini bir suç olarak nitelendirirken, daha önce de ifade etmiş olduğumuz gibi savaş ya da suikast formları altında yeni öldürme ve ölme biçimlerini yüceltmektedir. Bunlar yasaldır, norm dahilindedir. Ancak kişinin normlardan saptığı noktada artık göz önünde bulunan bir vatandaştan çok, hapsedilmiş bir suçlu ya da rasyonel olarak değerlendirilmesi mümkün olmayan bir delidir. Yasaya göre bunlar sapkındırlar; bu bakımdan toplumun artıklarıdırlar. Toplumda bireysellik değil, birliktelik elzemdir. Çünkü "*toplum bir bireyin bütünlüğüne, bireyselliğine ve eşsizliğine saygı göstermez. Toplumun mesajı hala ilkeldir: uyum ya da dışlanma*."[500] Tam da bu nedenle toplumsal kimlikler, canlı, rasyonel ve itaatkâr özneleri kimliklerle donatmaktadır. "*İnsan her türlü tikelliğini kaybettiğinde kendini ve*

[497] Christopher M. Gemerchak, The Sunday of the Negative Reading Bataille Reading Hegel, State University of New York Press, 2003, s. 187.
[498] Richard Jenkins, Social Identity, Routledge, Third Edition, Oxon, 2008, p. 76.
[499] André Comte-Sponville, *Cinsellik, Aşk ve Ölüm*, çev. Canan Özatalay, İletişim, İstanbul, 2013, s. 195.
[500] Peter Kostenbaum, *Varoluşçu Cinsellik Varoluşçu Seks*, çev. Nur Yener, Mavi, İstanbul, 1998, s. 22.

kendinin kabul edildiğini hayal eder."[501] Bu noktada artık önemli olan takip eden kontrol mekanizmalarıyla uyum sağlayabilmektir. Zira, "*özne sözcüğünün iki anlamı vardır: Denetim ve bağımlılık yoluyla başkasına tabi olan özne ve vicdan ya da özbilgi yoluyla kendi kimliğine bağlanmış olan özne.*"[502] Egemenin temel arzusu öznenin başkaldırısının engellenmesi ve bu bakımdan kontrol mekanizmalarının yoğunlaştırılmasıyla, isyankar ve ihlalci bireylerin temizlenmesidir. Bunu, ya onu gerçekten ortadan kaldırarak yapmakta; ya da tecrit ve dışlanmayla sindirmeye çalışmaktadır. İster sembolik, ister gerçek olsun kaçınılmaz biçimde ölüm durumu su yüzüne çıkmaktadır.

Bu başkaldırı durumunun en önemli örneklerinden biri Sofokles'in *Antigone*'sidir. Yas durumun en göze çarpıcı örneklerinden biri olan Antigone (Ἀντιγόνη), egemenin yasasını ihlal ederek, kardeşinin ölü bedeninin onurunu korumaya çalışmakta ve nihayet hikayenin sonunda kendine bu eylem sonucu verilen cezayı kabullenmeyerek kendi yaşamına son vermektedir. Bu karakter hem mücadeleci yapısı hem de ilk kez Antik dönem şartlarında yasanın dışında görülen, küçük düşürülmüş olan kadının ana edimleri ortaya koyması açısından önemlidir. Bu nedenle, ilk olarak toplumsal kimliğin zemininde yer alan cinsiyetçi bakışı ele alarak başlamak uygun olacaktır. Ardından yas durumu ve ihlal girişimi incelenmeye çalışılacaktır.

> "Cinsiyet bireysel olmaktansa toplumsal bir kimliktir… Cinsiyet farkı biyolojik olarak dikkate değer bir genellemedir ve insanlar için bazı toplumsal sonuçları vardır (örneğin; erkek egemen yapı), bunlar cinsiyet farklarının yerel kodları olarak gündelik yaşamda bütünüyle etkindirler, hiçbir ekleme, yükümlülük, hatta ortak bir kabul olmaksızın cinsiyetin temelleri aktörler arasında toplumsal olarak yerleşmiştir."[503]

Aynı zamanda öncelikli olarak yerleşmiş ve belirlenmiş kimlik olarak, deneyimin temelleri buna göre yapılanmakta ve bu belirlenim bireysel bütün edimlere eşlik eden bir hal almaktadır. Bir özdeşleşim söz konusu hale gelmektedir. Kellogg'a göre, " *'Kadın' bir metafor olarak devamlı bir biçimde temsil edilmeyen, ... felsefenin bir 'açığı', ya da 'Öteki' olarak ele alınandır. Aslında, Hegel bu figürü temsil edilemez olarak alırken yalnız değildir ve olmamıştır, ya da Derrida'nın dediği biçimde*

[501] Jean Baudrillard, *İmkansız Takas*, Çev. Ayşegül Sönmezay, Ayrıntı, İstanbul, 2012, s. 56.
[502] Michel Foucault, *Özne ve İktidar*, çev. Işık Ergüden – Osman Akınhay, Ayrıntı, Ankara, 2014, s. 63.
[503] Richard Jenkins, *Social Identity*, Routledge, Third Edition, Oxon, 2008, p. 82.

'kadın'ı 'sisteme kabul edilmeyen bir figür' olarak almıştır." [504] Bunun en temel nedenlerinden biri kadının günah ve ölümle eş tutulmasından ileri gelmektedir. "*Ölümle bu suç ortaklığı, ona ölümün ötesinde olma duygusunu vermektedir: Kadın ne ölüm getirir ne de ona maruz kalır çünkü o ölümün parçasıdır, çünkü o ölümü dayatır. Ölüm hastalığına sahip olan erkektir; kadın ölümün parçasıdır, dolayısıyla gelip geçip gider*." [505] Kadın her zaman ölüm durumunda yas tutan ve yas süreci beraberinde törenleri gerçekleştiren figür olarak ele alınmaktadır. Ancak tam da bu noktada kadın üzerine başka bir tanımlama daha açığa çıkmaktadır; kadının bedeni her türlü yıkımın ve ölüme sürüklenişin temsilini ortaya koymaktadır. Böylelikle kadın ölümden hiçbir şekilde sıyrılmış olmamakla birlikte, yaşamsal düzlemde ya da profan alanda karmaşık bir belirlenime sahiptir. "*Kadın günah ve aslında, ölümün kaynağı olarak temsil edilmektedir. Buna rağmen, kadının kültürel temsili ölüm durumunda bir yandan, kadının ölüm döşeğindeki değer ve gereksinimi sunması nedeniyle, diğer yandan dişinin fiziksel formunun yıkım ve ölüm sebebi olması sebebiyle, karşıt imgeleri kapsadığından karmaşıktır*."[506] Ölümle bu denli iç içe bir biçimde aktarılan kadın aynı zamanda kutsallığın da dışında resmedilmektedir. Bu halde, kadın ne profan alanın ne de kutsal olanın içinde yer bulabilmektedir. O zaman kadın tam da bunların arasında, tabuların hüküm sürdüğü bir geçişlilik alanında, eşikte yer almaktadır. "*Kutsal-profan arasındaki "eşik" iki dünyayı ayırır ama bu eşikten geçilebilir, iki dünya arasındaki gidiş-geliş süreklidir ancak bu geçişin kuralları, ritüelleri vardır. İki dünya birbirine heterojendir. Bu heterojenliğin bulanıklaştığı, karıştığı yerlerde, hep bir sorun olduğu görülür*."[507] Kadın tam da bu sıkıntılı ve muğlak alan içinde kaldığından her zaman sorun teşkil eden bir yapılanmaya hizmet etmektedir. Ancak burada söz konusu olan heterojenlik tam anlamıyla korunmakta değildir. Tabuların sınırlarının muğlaklığı kutsal alanın düzenleyici rolünü profan alana yansıtmaktadır. Profan alan olmaksızın kutsal olanın anlamsızlaşması gibi, kutsal olmaksızın profan alanda düzenin olması da mümkün

[504] Catherine Kellogg, *Law's Trace: from Hegel to Derrida*, Routledge, Oxon, 2010, pp. 132-3.
[505] Julia Kristeva, *Kara Güneş Depresyon ve Melankoli*, çev. Nesrin Demiryontan, Bağlam, İstanbul, 2009, s. 289.
[506] Elizabeth Hallam – Jenny Hockey – Glennys Howarth, *Beyond the Body Death and Social Identity*, Routledge, 2005, p. 92.
[507] Saime Tuğrul, *Ebedi Kutsal Ezeli Kurban Çok Tanrılılıktan Tek Tanrılılığa Kutsal ve Kurbanlık Mekanizmaları*, İletişim, İstanbul, 2010, s. 67.

değildir. "*Kutsal ve profan arasındaki duvarlar ne kadar kalın olsa da kutsala ilişkin kurallar ve yasaklar, gündelik hayatı da örgütler. Kutsal doğal evreni belirlediği gibi, sosyal düzeni de belirler. İnsanlar arası ilişkiler profan dünyaya ait olsa da, özellikle, karışma ve bulaşmaya ait kurallar, profan dünya için de geçerliliklerini korurlar*."[508] Buradaki geçişlilik kadınla kurulmaktadır; ritüeller kadınlar tarafından düzenlenmektedir. O halde, denebilir ki heterojen kutsal ve homojen profan arasındaki tabu hattındaki çatlaklar kadına işaret etmektedir.

Erkek öldürme gücünü tekelinde bulundururken, yasanın çatısı altında hüküm sürmekte ve varlığını devam ettirmektedir. "*Öldüren, yani "hayatı alan" erkeğin, kadın üzerinde egemenliğini kurması, spermin gücüne atfedilen değerlerle gelişir ve hayat verme iktidarı da erkekler tarafına geçer. Bundan sonra, egemenin alanında yer alan "yaşatma ve öldürme" hakkı erkek, daha doğru bir deyişle "baba" yasası olacaktır."* [509] Baba yasası tabiri kendisini Kreon'un (Κρέων) Antigone (Ἀντιγόνη) karşısındaki tutumunda oldukça açık biçimde ortaya koymaktadır. Polyneikus (Πολυνείκους) şehre karşı savaşması nedeniyle Kreon'un (Κρέων) yasasına göre onurlu bir şekilde gömülmeyi hak etmemektedir. Burada görülen hiyerarşik anlamda toplumsal gücü elinde bulunduran egemenin alanının yansımasıdır. Böylelikle Antigone'nin (Ἀντιγόνη) şehri korumak için can veren kardeşi için törenler düzenlenmekte ve bir kahraman olarak ölme onuru sergilenmektedir; diğer yandan aynı aileden olan ikinci kardeş toplumca dışlanmış olup yasayla onursuzlaştırılmaktadır. Bu baba yasasının değişken söylem ve edimlerini açıkça göstermektedir. Artık değerli olan gelenekler ya da Tanrılar karşısında ölü bedenin gerektiği biçimde sunulması değil; Kreon'un (Κρέων) sözüdür, insan yapımı olan Yasa'dır.[510] Şiddetini kendisine göre düzenlemektedir. Saime Tuğrul'un yorumuyla devam edecek olursak, zaten;

---

[508] A.g.e. s. 68.
[509] A.g.e. s. 22.
[510] "Kreon: Demek karşı geldin bana, yasamı çiğnedin?
Antigone: Evet öyle, çünkü Zeus böyle bir yasa koymamış, ne de Adalet denen Tanrıça, buyurmuş böyle bir şey insanlara. Senin buyrultunun da bir ölümlüye Tanrıların başlangıçsız sonrasız yasalarına karşı gelme gücünü vereceğine inanmıyorum. Kağıda geçmemiştir onlar dünden bugüne değişen emirler değil, ne zamandan kaldıklarını kim söyleyebilir? Ne var ki yaşıyorlar, asıl bu yasaları çiğneyemem, bir ölümlüye boyun eğeyim derken Tanrıların kargışına uğramak istemem. Öleceğimi biliyorum buyrultun olmasa da, bu iş ölümümü çabuklaştırıyorsa, benim gibi yaşamı mutsuzluklarla dolu biri için kazanç değil mi bu? Bana hiç acı gelmiyor bu yazgıya katlanmak. Ama öz kardeşimi gömülmeden bırakmak, bunu yüreğim hiç kaldırmazdı. İçim rahat şimdi, görevimi yaptım, belki

> "Her kurulmuş düzen, daha önce de belirttiğimiz gibi, özünde bir şiddet içerir. Daha sonra da bu düzeni korumak için şiddet uygulanır. Yasaların gücü, özündeki bu şiddeti denetleyebilmesiyle orantılıdır. Kurucu ve koruyucu şiddet olarak tanımlanan bu sistemin ötesinde, Walter Benjamin, bir üçüncü şiddetin varlığına dikkat çeker; "ilahi" ya da "saf' şiddet olarak adlandırdığı bu şiddet türü Benjamin'e göre, "keyfi" niteliğin ve "yasaların teslim edildiği"… alanda yer alır ve egemenin şiddetidir… Kurduğu ve koruduğu yasaları istediği anda askıya alabilecek bu şiddet, yaşatma ve öldürme hakkını elinde tutan egemene aittir. Agamben, Benjamin'in şiddet analizinde biraz daha ileriye giderek, egemeni, "zaten özünde bu şiddeti taşıyabilen" olarak tanımlar. Hobbes'tan bu yana, doğal durumda, yaşama ve öldürme gücünü elinde tutan her insan, bu doğal hakkını egemene devreder. Bireylerin "ortak refah" (*commonwealth*) ve yasalarla korunan sosyal barış düzeninde yaşamak için vazgeçtikleri "doğal durumu" ise, bir tek egemen kendi içinde taşımaya devam eder." [511]

Kreon (Κρέων) hakların devredildiği, saf şiddeti içinde barındıran bu üçüncü türün önemli bir temsilidir. Keyfilik ve öldürme gücünü elinde bulundurma kıstasları hem, Polyneikus (Πολυνείκους)'in bedenine yönelik ortaya koyduğu keyfi ceza; hem de Antigone'yi (Ἀντιγόνη) ölüme mahkum etmekte uyguladığı güçle sahnelenmektedir.

> "Sofokles'in anlattığı mitte, Antigone'nin kardeşi Polyneikus despot amcasının -Thebes'li Kral Kreon- kurallarına başkaldırmaya çalışır ve böyle yaptığı için öldürülür. Kreon (aynı zamanda, oğlu Haemon'la nişanlı olan Antigone'nin, müstakbel kayınpederi), hain Polyneikus'un gömülmesini yasaklar, Antigone buna karşı gelir. Polyneikus'un gömülmesine karşılık Kreon, ceza olarak Antigone'nin daha sonra kendisini asacağı mağaraya diri diri gömülmesini salık verir. Ardından, Haemon -Kreon'un oğlu ve Antigone'nin nişanlısı- kendisini Antigone'nin bedeni üzerinde öldürür, bunu öğrenen Haemon'un annesi kendisini öldürür."[512]

Kreon'un (Κρέων) yaptığı sarsılan iktidarını yeniden yapılandırmaya çalışmaktır. "*Ne de olsa iktidar kendini bir şekilde yeniden üretmeden iktidarda kalamaz... İktidar gerek belirli türden özneler oluşturarak gerekse de onların yeniden üretilebilirlik koşullarını düzenleyerek işler.*" [513] Diğer yandan Kreon (Κρέων) vatan hainliğini yasasına gönderimde bulunurken, Antigone (Ἀντιγόνη) Polyneikus (Πολυνείκους) 'un "tekilliği" üzerinden ilerlemekte ve gömme yasası üzerine

---

budala sanıyorsunuz beni belki de siz öylesiniz, beni öyle sandığınız için." Sofokles, *Antigone*, çev. Güngör Dilmen, Mitos Boyut, İstanbul, 1997, 449-70, s. 86.

[511] Saime Tuğrul, *Ebedi Kutsal Ezeli Kurban Çok Tanrılılıktan Tek Tanrılılığa Kutsal ve Kurbanlık Mekanizmaları*, İletişim, İstanbul, 2010, s. 25.

[512] Catherine Kellogg, *Law's Trace: from Hegel to Derrida*, Routledge, Oxon, 2010, pp. 117-8.

[513] Hülya Durudoğan, Judith Butler ve Queer Etiği, Cinsel Yönelimler ve Queer Kuram, *Cogito*, Sayı 65-66, YKY, Bahar 2011, s. 93.

düşmektedir. Burada karşı karşıya gelen iki farklı yasa öngörülmektedir. Biri ahlaki ya da tanrısal olarak değerlendirilebilecek gelenekçi yasadır; diğeri ise ilahiliği kendi üzerinden işleten, güç sahibi iktidarın kendi yasasıdır. "*Kreon tekil ölü bedenlere Grek politikası bağlamında onur ve onursuzluk bakımından farklı davranırken, Antigone bu iki tekil bedenin Grek gömülme yasaları bağlamında farklı değerlendirilmesinden endişe duymaktadır. Hem Kreon hem de Antigone ölü kardeşlerin şehir sınırları içinde olmasıyla ilgilidir; yalnız Kreon kardeşlerden birini tam şehir sınırına yerleştirmiştir, ne içeri ne de dışarı*." [514] Bu durum da Polyneikus (Πολυνείκους) 'u eşiğe yerleştirme halini sergilemekten başka bir şeye hizmet etmez. Böylelikle kadının durduğu yaşam ve ölüm, dışlanma ve kabullenme, kutsal ve profan arasındaki eşik bu kez eril ve ölü olanla paylaşılmaya başlanmaktadır.

Kreon Polyneikus'un ölü bedenini açıkta borakmış ve Antigone'nin canlı bedenini toprağın altına koymuştur. Tiresias'ın dediği gibi, Kreon "yeryüzündeki bu iki bedenden birine saldırmış, küstahça canlı bir yaratığı mezara sokmuş ve […] yeryüzündeki bu iki bedenden ölü olanını açıkta bırakarak onu yoksunlaştırmış, onursuzlaştırmış, kirletmiştir." Sırasıyla, meşrulaşan söylevi aynı zamanda "normatif" evirtimlerinin de sembolüdür: ortadan kaldıracağı akrabaları üzerinden kendi gücünü bildirmektedir. Bu bildirimi ona sağlayan ne tanrılar ne de savaşta hayatta kalmasıdır: elinde bulundurduğu krallığın "akrabalarını ölümle sınama" gücü ona bunu getirmektedir. [515]

Bu keyfilik, yaşam ve ölüm arasındaki sınırı müphem kılmaktadır. Canlı olarak gömülenler ve ölü olarak toprağın yüzeyinde bırakılanlar… Bunların her ikisi de sınırların şiddetle ihlal edilmesine işaret etmektedir. Yas tutan Antigone (Ἀντιγόνη) yasa ve toplum tarafından biçilen kimlikleri ve misyonları bir kenara atarak kardeşinin ölü bedenini sahip olduğu tekillik dolayında ele alarak onun onurunu korumaya çalışmaktadır. Diğer yandan Kreon (Κρέων) yasanın sınırlarını, bedene saygısızlık bağlamında genişletmekte ve değiştirmektedir. "Kristeva'nın ifade ettiği gibi, ölününki küçük düşmüş bir bedendir, bireye, sisteme ve düzene karşı bir tehdittir. Bu artık güvenli, sınırlanmış bir beden değildir. Delikleri bedenin içsel

[514] Moira Fradinger, *Binding Violence Literary Visions of Political Origins*, Stanford University Press, California, 2010, p. 56.
[515] A.g.e. p. 68.

durumları ve sıvılarıyla, dışsal dünyayı kirletme tehdidini getirir; yüzeyleri el değmemiş olarak kalamaz. Sağlamlık ve bütünlüğünü yitirmiştir." [516] Kayıp bütünlük artık onu toplum yasasının hükmü altında tutmaktan uzaktır. Artık ikincil bir belirlenim devreye girmektedir. Yaşayanlar ve ölüler arasındaki belirlenimler farklı biçimlerde tezahür etmektedir. Ancak Kreon (Κρέων) bu sınırları birbirine karıştırmaktadır. Böylelikle profanı korumak adına kutsalı yok saymaktadır.

> "İki-ölüm-arasında" (sembolik ve gerçek), Antigone'nin konumu Kreon'un polis'inden aforoz edilmesiyle tasarlanır. Gerçekte ölen kardeşi Polyneikus'la tam bir simetri içindedir, ancak sembolik ölümde cenaze ritüelleri reddedilmiştir; Antigone kendisini sembolik olarak ölmüş biçimde bulur, sembolik toplumdan dışlanmıştır, diğer yandan halen biyolojik ve öznel olarak canlıdır. Agamben'in deyimiyle, Antigone kendisini "çıplak yaşam"a, *homo sacer* konumuna indirgenmiş olarak bulur." [517]

Burada yapılan çıplaklık vurgusu aynı zamanda ölü bedenin soyunmuşluğuyla, çıplaklığıyla da eştir. Toplumun sembolik yapısı tarafından dışlanmış olan Antigone (Ἀντιγόνη), artık topluma ait bir parça değildir. Hegel'in de üzerinde durduğu gibi Antigone (Ἀντιγόνη) kardeşinin gömülmesini engelleyen insani yasaya karşı durmaktadır. Hegel bunu, insani yasadan sıyrılarak daha yüce olan "aile" yasasına bağlılık olarak görmekte; aynı zamanda ölü bedenin kalıntılarının ortadan kaldırılmasını, muhafaza edilmesini ve yüceltilmesini evrensel yasaya geri dönüş olarak görmektedir. Kellogg'un bakışıyla;

> "Antigone. Evrensel yasa ve tekil durum arasındaki karşılaşmanın "tortu"su – ki bu evrenselleşmeyle tam olarak anlaşılamaz – Hegelci metinde, toprağa vermenin figürsel temsili aracılığıyla, harfi harfine hallolur… Hegel için, yas tutma sürecinin yasanın imkanı ya da imkansızlığı durumuyla eş zamanlı olduğunu iddia ediyorum. Başka bir deyişle, Hegel'in metninde, yas tutma hem yasayı olanaklı kılar hem de yapısal bozukluğuna işaret eder. Derrida Hegel'in, yas tutma sürecine dair eleştirisi aracılığıyla ailenin dişil yasası ve polis'in eril yasası arasındaki ilişkiyi ortaya koyar."[518]

Hegel'e göre yasanın yasası olarak tanımladığı *Aufhebung* (ki Bataille bunu kendi ihlal tanımlaması olarak ele almaktan çekinmez) sürekli bir işleyiş halinde olan

---

[516] Elizabeth Hallam – Jenny Hockey – Glennys Howarth, *Beyond the Body Death and Social Identity*, Routledge, 2005, p. 107.
[517] Slavoj Žižek, *Hegel versus Heidegger, e-flux journal*, 32, February 2012, p. 8.
[518] Catherine Kellogg, *Law's Trace: from Hegel to Derrida*, Routledge, Oxon, 2010, pp. 114-5.

"yasanın yasası" olan adalete işaret etmektedir. Hegel'e göre *Aufhebung*, adalet Antigone (Ἀντιγόνη)'nin tekilliğini ortaya koyar ve kız kardeşlik tanımını askıya alır. Tekil olarak Antigone (Ἀντιγόνη), kardeşinin tekil kalıntılarının yasını tutar. Bu noktada polis tarafından kendilerine biçilen tanımlamalar olan "kız kardeş" ve "erkek kardeş" ifadeleri önemini yitirmektedir. Bu noktada Hegel Antigone (Ἀντιγόνη) ve Polyneikus (Πολυνείκους) arasındaki durumun bir arzuya dayanmadığını ve tümüyle saf olduğunu iddia etmektedir.[519] Ona göre Antigone (Ἀντιγόνη)'nin ve kardeşinin cinsiyetleri önemini yitirmektedir. Aynı zamanda iki kardeşin bedenleri bir ve aynı temsilin ürünü olmakta, bütünleşmektedir. Derrida ise bu noktada farklı bir yoruma girişir. Aile yasasının "kendisini gizlediğini, kendisini apaçık-ortaya koymadığını… [Onun] geceyle ilgili olduğunu" söyler. Gerçekte, tekiller arasındaki bu müphem tamamlanma ilişkisinde, heteroseksüelliğin bütünüyle doğal olduğu bir tasarıda erkek ve kadın arasındaki ilişkiyi çözümler. [520] Derrida'nın Hegel'e yönelik eleştirisi bununla da kalmaz. Ona göre, Hegel'in Antigone (Ἀντιγόνη) analizi klasik yorumlara bağlı kalmakta, fallus merkezli bir inceleme sunmaktadır.

> "Örneğin, Derrida Hegel'in… kadının şehirden kovulması ve evinden azledilmesini temele aldığını bildirir, … Derrida şöyle yazar, şehirden kovulmakla, kadın 'arzuyla olan özgür ilişkisinden olduğu kadar arzulama hakkından da' menedilir… Diğer yandan, 'evi terk eden ve "burjuvazi"ye [*Bürgerlichkeit*] dahil olan erkek, sivil toplumda, arzulama hakkına sahip olduğu kadar bu arzunun üstesinden gelebilme özgürlüğüne de sahiptir… Ve Antigone yok olduğunda, Kreon tarafından gömülmesi emredilerek 'kendisiyle birlikte kadınsal… arzuyu da alıp götürdüğünde', Derrida ironik bir şekilde şunu yazar: 'Hegel bunun çok iyi bir teselli olduğunu düşünür.'… Bu yorumu yaparken, Hegel'in kadınsal arzunun olanaklı herhangi bir tartışmasını keyfi olarak engelleme tavrına büründüğünü ve böyle yaparak dişil olanı eril olanın astı haline getirdiğini vurgular." [521]

---

[519] Zeynep Direk'in yorumuyla: "Arzu olmadan karşılıklı birbirini tanıma olabilir mi? Denebilir ki, Hegel burada yalnızca cinsel arzuyu dışlamayı amaçlıyor, bir bilincin diğer bir bilincin kendisini tanıması arzusunu değil. Başka bir deyişle, Hegel için arzuyu cinsel arzudan ayırmak buradaki sorunu çözebilir. Oysa hem Arzunun Öznelerinde hem de Antigone'nin İddiasında mesele tam da burada düğümlenir. Cinsel arzu da bir tanıma bağlamı açabilir mi? … Erkek kardeşin cinsel arzu duyduğu kız kardeşini tanıması demek onun kendisini ayrıcalıklı kılan yasayı reddetmesi anlamına gelir. Kız kardeşle erkek kardeş arasındaki cinsel arzu heteroseksüelliği kuran ensest yasasını ihlal etmektedir zaten. Ama bu arzu aynı yasanın erkek varlığını kuran ve ayrıcalıklı olarak tesis eden işleyişini ihlal eder mi? Bunu söylemek kolay değil, ensest erkekliği ortadan kaldırmıyor; erkek kardeşliğini ortadan kaldırıyor yalnızca." Zeynep Direk, Butler ve Hegel: Arzu, Tanıma ve Akrabalık, Cinsel Yönelimler ve Queer Kuram, *Cogito*, Sayı 65-66, YKY, Bahar 2011, s. 46.

[520] Catherine Kellogg, *Law's Trace: from Hegel to Derrida*, Routledge, Oxon, 2010, p. 132.

[521] *Hegel After Derrida*, edit. by. Stuart Barnett, Routledge, NY, 2001, p. 161.

Kadın kendi arzusuna karşı gelebilen bir canlı olarak görülmemektedir. Bu nedenle yasaya karşı çıktığı andan itibaren kadın arzularını bir kenara bırakmış, Hegel'in deyimiyle cinsiyet normlarından arınmış olur. Daha önce de belirttiğimiz gibi böylelikle kardeşiyle bütünleşmiş olur; ki kardeşi ölü bir beden olduğu için artık zaten bu normların içinde değildir. Her ikisi de yasaklanmış olanın dışına itilmiş durumdadır. Oysa "*yasaklı olan sınırın dışındadır, potansiyel olarak kirli olan kendisiyle eşit ölçüde arzu güdüsünü de getirir. Şehvetin yasaklanmış güdüleyicileri ve çekici unsurları ve ayıplanan nesne, yer, kişi ya da eylem biçimi büyüleyici erotizme dahildir*." [522] Temelde arzuyu daha da arttıran bir gösterim ortaya çıkmaktadır. Hegel'e hak verdiğimiz nokta cinsiyet normlarının ortadan kalkması anlamında ortak olsa da; arzudan arınmışlık anlamında bir yitim böyle bir sahneleme için zorlamadır. Aksine arzu daha da taşkın bir biçimde su yüzüne çıkmaktadır. Her iki beden de yasanın ve belirlenimlerin dışındadır; biri ölü olmak diğeri ise yasaya başkaldırmak suretiyle… Tam da bu nedenle örtüsü kaldırılan, geceye ait olan yeni yasa baş göstermekte, arzuya teslim olmaktadır. Zeynep Direk'ten alıntıyla:

> "Butler'a göre[523] Antigone ne insanlığın ne de akrabalık yasasının savunucusu olarak ele alınabilir. Sofokles Antigone'nin devletin yasasını yalnızca erkek kardeşi için ihlal etmiş olduğunun altını çizmiştir. Antigone şöyle der:
> Eğer anası olduğum çocuklar, karısı olduğum adam ölseydi de cesetleri ortada kalsaydı, ben yurttaşlara meydan okumak pahasına bu görevi üstlenir miydim? Bunu hangi yasa uğruna söylüyorum? Eğer kocam ölseydi, başka bir koca bulurdum, çocuğum ölseydi başka bir çocuk doğururdum. Ama anam ve babam Hades'te olduğuna göre, bir başka erkek kardeş daha edinemem. İşte seni özel bir biçimde onurlandırmamın sebebi budur. Ama bu Kreon'a karşı bir saygısızlık gibi göründü, ey kardeşim!" [524] [525]

Antigone'nin (Ἀντιγόνη) yasası bir akrabalık yasası olmaktan çok, kardeşi için ortaya konan bir yasadır. Burada da özellikle belirttiği gibi, yasayı yalnızca herhangi bir şekilde yerini dolduramayacağı kardeşi için gerçekleştirmektedir; söz

---

[522] *Sade and The Narrative of Transgression*, edit. by. David B. Allison – Mark S. Roberts – Allen S. Weiss, Cambridge University Press, NY, 1995, pp. 45-6.
[523] Judith Butler, *Antigone's Claim Kinship Between Life and Death*, Columbia University Press, 2000.
[524] Zeynep Direk, Butler ve Hegel: Arzu, Tanıma ve Akrabalık, Cinsel Yönelimler ve Queer Kuram, *Cogito*, Sayı 65-66, YKY, Bahar 2011, s. 43-4.
[525] Anti-gone: "Sözcüğün kökü olan "gone" oluşuma, dünyaya, varlığa gelişe gönderme yapıyor. "Antigone" oluşumun olmamasını, yokluğunu, doğurganlığa, anneliğe uzaklığı temsil ediyor bir bakıma." Zeynep Direk, Butler ve Hegel: Arzu, Tanıma ve Akrabalık, Cinsel Yönelimler ve Queer Kuram, *Cogito*, Sayı 65-66, YKY, Bahar 2011, s. 47.

konusu olan çocukları ya da kocası olsa bunu yapmayacağını apaçık bir biçimde ifade etmektedir. Zaten koca romantik olarak karısına ait değildir, aynı zamanda çocukları da kadına ait olmaktan çok devlete ait birer yurttaştırlar. Kadınlar yalnızca erkeğin üzerinden tanımlanarak toplumda kendilerine yer bulabilmektedirler; tam da bu nedenle yerleri doldurulabilir hale gelmektedirler. Heredotus'un yazmalarında Kral Darius'un İntaphrenes'in karısına sunduğu öneri Antigone'nin (Ἀντιγόνη) durumuyla oldukça benzerdir. Buna göre kadına, kocasını, oğlunu ya da kardeşini seçme hakkı tanıdığında; kadın kardeşinin yaşamasını seçmiştir. Kocası ve oğlunun yerinin doldurulabileceğini söyleyen kadın, kardeşini seçmiş; bu durumdan memnun kalan kral hem kardeşinin hem de oğlunun yaşamlarını bağışlamıştır. (Heredotus, *The Histories,* Book 3, 119) Tüm bunlar Antigone'nin (Ἀντιγόνη) tekil yasasının örneklemesiyle benzerdir. Diğer yandan tekil yasa genelleştirilebilen ya da aktarılabilen bir yapılanma sunmaz; bu özelliği onu yasa olmaktan çıkarmaktadır. Zeynep Direk'in yorumlarıyla devam edersek:

> "Antigone'nin kamusal alanda yaptığı konuşmada bir suçluluk duygusu bulunmadığı gibi, aksine bir haklılık iddiası vardır. Antigone suçluluk duygusu hissetmez ama suçunu sahiplenir, benimser. Suçu kabul etmek suçluluk duygusu yaşamak değildir. Suçluluk duygusu olmaksızın suçu kabul etmek ise dilsel bir tekrar edimi olduğundan, suçu tekrar etmek, dilde onu yeniden işlemek anlamına gelir. Antigone yalnızca kardeşini gömerek suç işlemekle kalmaz; kamusal alanda bir fail konumundan konuşmaya, suçu üstlenmeye yeltenerek de suç işler. Suçu ikinci kez işler, katmerlendirir. Butler diyor ki, suçu affetmenin koşulu suçlu olanın suçluluk duygusunu kamusal olarak ifade etmesi ise kadınların suçluluk duyup duyamayacaklarını da tartışmak gerekir. Zira onların kamusal alanda bir konuşma yapma hakları yoktur. Kamusal alanda yok sayılan, aslında kamusal alanda varolmayan birisi, bu alanın yasalarına göre "suç" sayılan bir şey yaptığı için neden suçluluk duysun? Belki de Hegel'in kadına "cemaatin ebedi ironisi" demesinin sebebi budur: Kadınların suçluluk duygusundan muaf olmaları, kendilerini devlete karşı sorumlu hissetmeyebilmeleri."[526]

Hegel'in *Geist'ın Fenomenolojisi* eserinde, "cemaatin ebedi ironisi" demesi boşuna değildir. Aynı zamanda Hegel'in arzudan arınmış olmak üzerine yapmış olduğu yorumlamanın da aslında bir ironi olduğu, üzeri örtük olarak bunun tam tersini iddia ettiği üzerine görüşler de mevcuttur. Adalet üzerine ortaya koyduğu savunma da bunu destekler niteliktedir. Hegel yasadan çok adaleti, yasanın yasasını

[526] Zeynep Direk, Butler ve Hegel: Arzu, Tanıma ve Akrabalık, Cinsel Yönelimler ve Queer Kuram, *Cogito*, Sayı 65-66, YKY, Bahar 2011, s. 43-4.

desteklemektedir. Bu nedenle özellikle Antik Yunan üzerinden bir inceleme ortaya koymuş olmasını temele alarak, yasa ve adalet üzerine bir değerlendirme yapmak kaçınılmaz hale gelmektedir. Yasa nomos (νόμος) "*toplumda bireyler arası ilişkileri düzenlemek amacıyla devletçe konmuş yönerge ve kurallar*"[527]ı ifade etmektedir. Antik Yunan'da nomos (νόμος) eril belirteçle kullanılmaktadır. Kısaca insan yapımı olan yasa eril biçimde ifade bulmaktadır. Böylelikle keyfi ve değişken özellikler gösterebilmektedir. Öte yandan adalet dike (δίκη) - dikaiosyne (δικαιοσύνη) "*doğrunun, hakkın korunması; doğru olmanın özbelirtisi… anaerdem*"[528], "*adalet, doğruluk, dürüstlük*"[529] demektir. Adaletin belirteci ise dişildir. Dişil olanın özellikleri gereği, adalet tam anlamıyla yasanın düzleminde değildir, eşikte yer almaktadır. Zaten Hegel de aile yasası olarak gördüğü adaleti toplumsal olanın alanından ayırmaktadır. Ancak bu ayrım keskin sınırlarla belirlenmiş değildir, geçişlidir. Bu nedenle de eşikteki konumu güçlenmektedir. Zeynep Direk'e göre:

> "Hegel'in gözünde ilahi yasa ile sivil yasa arasındaki çelişkide ilahi yasanın ilişkin olduğu aile/kanbağı ilişkileri bir *Aufhebung* içinde aşılmalı, devletin yasasına geçit vermelidir. Başka bir deyişle, Hegel için Antigone akrabalığın devlet otoritesine karşı şiddetli bir mücadelesini temsil eder. Ancak aile ile devlet birbirinden bağımsız olamazlar. Devlet olmasaydı aile kendisini koruyamazdı: Fakat aile olmasaydı, devlet de olamazdı." [530]

Bu aynı kutsal ve profan arasında, Apollon ve Dionysos arasında görülen ilişkide olduğu gibi dengeli bir oluşumdur. Aynı zamanda adaletin kendini ortaya koyabilmesi kaçınılmaz biçimde yasayla ilişkilidir. Özellikle de anlaşılır olmak yasanın dilinden konuşmakla mümkündür. "*Antigone, Kreon karşısında konuştuğunda… isyan ettiği devletin dilini kendisinin kılar… Antigone'nin dili paradoksal bir biçimde Kreon'unkine, egemen otorite ve eylemin diline yaklaşır. Öyle ki, Kreon Antigone karşısında erkekliğini kaybettiğini hisseder*."[531] Aynı adalet karşısında yasanın hükümsüzleştiği anlarda görüldüğü gibi, Kreon (Κρέων) da dişil

[527] Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılap, İstanbul, 1998, 197.
[528] A.g.e. s. 17.
[529] Francis E. Peters, *Antik Yunan Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler, Paradigma, İstanbul, 2004, s. 73.
[530] Zeynep Direk, Butler ve Hegel: Arzu, Tanıma ve Akrabalık, Cinsel Yönelimler ve Queer Kuram, *Cogito*, Sayı 65-66, YKY, Bahar 2011, s. 44-5.
[531] A.g.m. s. 45.

olan karşısında erilliğini yitirmektedir. Kadın hem yasanın dışında, hem de söylemsel olarak yasanın içindedir. Aynı adaletin yasanın dışında, ancak söylemsel olarak yasanın içinde olması gibi… Çünkü, "*Adalet kendini ötekine, imkansız olana açan durumdur. Etkileri her zaman öngörülemezdir çünkü, yasada olduğu gibi, a priori bir söylemle belirlenmiş olamaz. Yasadan taşan ve onun tarafından yakalanamayacak olan bir aşma durumudur. Adaletin açık, boş bir belirteç olarak işlemektedir: anlamı ya da içeriği önceden belirlenemez.* [532]

Antigone (Ἀντιγόνη) adaletin kurban edilen sembolü olarak karşımıza çıksa da, onunki kurban edilmekten çok kendi intiharını temellendirmektir. Kendini ortaya koymaya yönelik, otantik bir harekettir bu. Antigone (Ἀντιγόνη)'nin intiharı olağan tragedyalardan farklılık göstermektedir. "*Bir bakire olarak, herhangi biri tarafından öldürülmemiştir; bir eş olarak, kendini öldürmek için kendi ellerini kullanmamıştır… tam anlamıyla dişil intihar ve norm dışı bir kurban etme durumunun karışımı*"[533]dır. Böylece gerçekleştirdiği sembolik intihar, toplum ve yasa tarafından kurban edilmesini kurban etmeye yönelik bir eylem halini almaktadır. Böylelikle başkasının elleriyle değil, kendi elleriyle ölmekte; yasanın kendisine uygun gördüğü cezayı yok saymakta, kendisini bu belirlenimlerden ayırmaktadır. Böylelikle sonuca erişmeyen, süreçselliğini koruyan bir katharsis hali yerleşmektedir. Kathartik dehşet korunmakta, ancak arınma sağlanmamaktadır. Keenan'a göre, "*Lacancı anlamda*[534]*, otantik etik eylem sembolik bir intihardır (ki bu sembolik düzende asılı kalan, 'gerçeklik dahilinde' bir intihar değildir), aynı öznenin anlık olarak ortadan kaldırılmasını içeren eylem gibidir… Bu kurban etmeyi kurban etme eylemidir*."[535]

Böylelikle toplumsal kurbandan kendini kurban etmeye geçilmekte, toplumun yenilenmesi ve iyileşmesi gibi bir dönüşümden çok, Asefalik bir süreç açığa çıkmaktadır. Bu ilk örnek özellikle eşikte duran kadını örneklemesi ve yasaya başkaldırıyı getirmesi anlamında oldukça önemlidir. Aynı zamanda Bataillecı yaklaşımı oldukça açık bir şekilde temellendiren bir sergilemedir. Bu noktada ele

[532] Saul Newman, Derrida's Deconstruction of Authority, *Philosophy & Social Criticism*, vol 27, no. 3, 2001, pp. 14-5.
[533] Dennis King Keenan, *The Question of Sacrifice*, Indiana University Press, Bloomington, 2005, p. 131.
[534] Jacques Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis 1959-1960*, trans. Dennis Potter, New York, Norton, 1997.
[535] Dennis King Keenan, *The Question of Sacrifice*, Indiana University Press, Bloomington, 2005, p. 132-3.

alacağımız ikinci örnek bu kez Kafka'nın Dava eserindeki taşralı üzerinden ilerleyerek, bu kez eril bir saptama yapılmaya çalışılacaktır. Newman'ın gözünden:

> "Yasa, Derrida için, yalnızca genel bir kural kabulüdür, adalet yasanın ötekine, yasadan sorumlu olamayan tekilliğe açılmasıdır. Adalet yasanın değişkenlikle olan ilişkisinde varolur: yasa tartışmasını dışa açar. Yasanın yapısökümsel yer değişimini performe eder. Zira adil olma kararı, yasa tarafından reddedilen tekillik için bunu ortaya koymak, her zaman farklı biçimlerde olmalıdır. Kuralın tek bir uygulama biçimi olamaz – kural sürekli olarak yeniden icat edilmelidir. Bu nedenle, adalet yasayı, yasa adına işleyişi sağladığı zaman muhafaza etmelidir; ancak aynı zamanda, sürekli olarak yeniden yorumlanması nedeniyle yasayı askıya da almalıdır." [536]

Kafka'nın örneklemesi bize bu anlamda bir adaleti sunmaktan çok uzaktır. Adalet herkes için tecelli etmelidir. Ancak yasa da böyle midir? Yasa herkes için eşit biçimde ortaya konmakta mıdır? Kafka'nın en genel problematiklerinden biri buna dayanmaktadır. Kafka özellikle yasanın keyfiliğine gönderme yapmaktadır. Ertan Kardeş'in bakış açısına göre: "*Kafka yasada krize, hakikatte çelişkiye, gelenekte zamanın gayrı-meşruluğuna ve otoritede erişilemezliğine gönderme yapmaktadır. Benjamin'e göre Kafka anlamından yoksun, boşluk içinde bir dünya imgesi sunmaktadır.*"[537] *Dava*, yasanın belirsizliği ve anlamdan yoksunluğu dolayında şekillenmektedir. Kendisine suçu bile bildirilmeksizin tutuklanan ve gözetim altına alınan Josef K.'nın hikayesiyle başlayan öyküde K.'nın nöbetçilerle olan diyaloğu özellikle dikkat çekicidir:

> "'Ben bu yasayı bilmiyorum,' dedi K. 'Bu sizin için daha da kötü,' diye karşılık verdi nöbetçi. 'Bu yasa sanırım yalnızca sizin kafalarınızda var,' dedi K. Niyeti bir biçimde nöbetçilerin düşüncelerine sızmak, orada kendine bir yer edinmek ya da düşünceleri kendi yararına çevirmekti. Gelgelelim nöbetçi ve onu geri çevirircesine, 'Yasayı elbet duyumsayacaksınız,' demekle yetindi." [538]

Burada yasanın elbet duyumsanacağı nitelemesi, keyfi olsun olmasın yasanın her zaman kabullenilmesi gerektiği üzerine olan savı desteklemektedir. Toplum yasayla belirlenmiştir ve haklar devredilmiştir bir kere. Metnin devamında K.'nın

---

[536] Saul Newman, *Derrida's Deconstruction of Authority*, Philosophy& Social Criticism, vol 27, no. 3, 2001, p. 14.
[537] M. Ertan Kardeş, "Benjamin ve Kafka: Yasanın parabolü olarak kapı", *İstanbul Felsefe Konuşmaları 8 - Edebiyat ve Felsefe (Kapı Metaforu Üzerine) (Tam Metin Bildiri/Sözlü Sunum),* 2018, s. 11.
[538] Franz Kafka, *Dava*, çev. Ahmet Cemal, Can, İstanbul, 2016, s. 24-5.

mahkeme süreçleri, insanlardan yardım alma çabaları anlatılmakta ve bunların hepsi sonuçsuz kalmaktadır. Anlatı dahilinde ortaya çıkan erkek karakterlerden umduğu faydalar sürekli olarak sonuçsuz kalmakta ve bu karakterlerin ortaya çıktığı her an ve mekan mahkemeye bağlanmaya devam etmektedir. Ara sıra bulduğu küçük kaçış noktaları ya da en azından bir anlığına mahkeme ya da yasanın unutulduğu anlar kadın karakterlerle süslenmektedir. Bu bağlamda, Katedralde rahip ve K. arasında geçen konuşma göze çarpmaktadır.

> "'Yabancılardan çok fazla yardım arıyorsun,' dedi rahip onaylamadığını belli eden bir ifadeyle, 'özellikle de kadınlardan Böylesinin gerçek bir yardım olmadığını anlamıyor musun?' 'Bazen, hatta çoğu zaman sana bu konuda hak verebilirim,' dedi K., 'ama her zaman değil. Kadınların gücü büyüktür. Tanıdığım bazı kadınları benimle ortak çalışmaya razı edebilseydim, sonuç alırdım."[539]

Burada kadına yapılan vurgu metnin farklı noktalarında özellikle cinsellik bağlamında öne çıkmaktadır. Mahkeme ya da yasa içinde bir oyuk, yutucu bir boşluk gibidir kadın; küçük oyunlar oynamaktadır. Yasa içinde bir deliktir, bir artıktır. Metnin sonunda belki de başka bir artık olarak değerlendirilebilecek, hiyerarşik yasanın eşitsiz tutumunun bir yansıması olan taşralı karşımıza çıkmaktadır. Taşralı, şehirlinin aksine tam anlamıyla yasanın içinde değildir. Halen çekici ve tiksindirici olan güçlerle iç içedir. Yasaklamalara tam anlamıyla uyduğunu söylemek zordur, zira sınırı her an aşma potansiyeli olan o merak duygusunu henüz yitirmemiştir. Taşralı adam yasanın kapı[540]sına gelmekte ve orada bekçiyle karşılaşmaktadır. Bekçiye kendisini içeri bırakmasını rica etmekte, bekçi ise henüz ona izin veremeyeceğini ifade etmektedir. Ardından daha sonra girip giremeyeceğini soran taşralı adam, "Olabilir, ama şimdi giremezsin" yanıtını almaktadır.

> "Yasaya açılan kapı her zamanki gibi açık durduğundan ve bekçi yanan çekildiğinden, adam kapıdan içerisini görmek için eğilir. Kapı bekçisi bunu fark edince güler ve şöyle der: 'Sana bu kadar çekici geliyorsa eğer, yasağıma karşın içeri girmeyi dene. Ancak şunu bil ki, ben çok güçlüyüm. Ve ben sadece en alt derecedeki kapı

[539] A.g.e. s. 227.

[540] "Yasanın parabolü olarak kapı, yasa ve felaket arasındaki ilişkinin kendisidir. Kafka, rasyonel dile tercüme edilemez ve temsil edilemez olanın suskun haykırışını sunmaktadır. Kavramın tümelliğinin tahakkümüne bir inattır. Şirazesinden çıkmış dünyadaki rasyonalitenin içinden hala anlamın mümkün olduğu yanılgısına karşın, işaret noktalarının kaybının gösterilmesidir." M. Ertan Kardeş, "Benjamin ve Kafka: Yasanın parabolü olarak kapı", *İstanbul Felsefe Konuşmaları 8 - Edebiyat ve Felsefe (Kapı Metaforu Üzerine) (Tam Metin Bildiri/Sözlü Sunum)*, 2018, s. 13.

> bekçisiyim. Oysa içeride, salonları bekleyen kapı bekçilerinin her biri ötekinden daha güçlüdür. Üçüncü bekçinin görünüşüne ben bile dayanamam."[541]

Bu noktada bekçinin kendi gücünün ifadesi ve ardından diğer bekçilerin birbirinden daha güçlü olmalarına yaptığı vurgu, yasadan çok yasak gibi okunabilir. İlk yasak kapıdan girmeden başlamaktadır. Taşralı adamın, şehir yaşamına girişinin ilk adımı belki de ilk olarak merakını gizlemeyi öğrenmesidir. Daha sonra gelen yasaklamalar ise kapılarla değil, artık salonlarla ifade edilmektedir. Derrida'ya göre, "*Köylü adam… yasanın, kesin olarak her zaman ve herkes için ulaşılır olması gerektiğini düşünür, ancak şimdi tüylü ceketinin içindeki [in seinem Pelzmantel] kapıcıya daha yakından [genauer] bakar, büyük, sivri ve uzun burunlu, siyah Tatar sakallı, [doğal kıllara eklenmiş şehrin ve yasanın sahte tüyü] beklemenin daha iyi olacağına karar verir… ta ki girmesine izin verene kadar*."[542] Derrida'nın burada özellikle yaptığı şehir ve yasanın sahte tüyleri yakıştırması tezimizi destekler niteliktedir. Taşralı adam ilk yasağı da bu yasağı ifade eden sahte görünümlü, hatta süslü elbiselere bürünerek kendini maskelemiş olan bekçiyi görebilmektedir. Gördükleri gerçekten de onu korkutmakta mıdır? Gerçekten yasaya kabul edilmeyi mi beklemektedir? Taşralı adam yasaya girmek için bekçiye rüşvet bile verir ancak asla içeri girme girişiminde bulunmaz. Yıllar geçer ve artık adamın ölüm vakti gelir.

> "Ölmezden önce bütün o zaman boyunca edinmiş olduğu deneyimler kafasının içinde, o güne kadar kapı bekçisine henüz hiç yöneltmediği bir soruda birleşir… eliyle bekçiyi yanına çağırır… 'Hala neyi bilmek istiyorsun?' diye sorar bekçi. 'Bir türlü doymak bilmiyorsun.' Adam, 'Herkes yasaya göre ölüyor,' der, 'ama nasıl oldu da, bunca yıl boyunca benden başka kimse giriş izni istemedi?' Kapı bekçisi, adamın sonunun geldiğini anlar ve tükenmek üzere olan işitme duyusuna kendini duyurabilmek için bağırır: 'Burada başka kimse giriş izni alamazdı, çünkü bu kapı yalnızca senin için öngörülmüştü. Şimdi o kapıyı kapatmaya gidiyorum." [543]

Metnin devamında bu anlatı için farklı yorumlar yapılmaktadır. Bunlardan biri bekçinin hem görev yerine hem de, yalnızca taşralıya ait bir girişte beklemek suretiyle taşralıya bağımlı olduğudur. Taşralının bekleyişi kendi isteğiyledir, ancak bekçininki bir zorunluluktur. Diğer bir yorum bekçinin bilgi açısından taşralıdan çok

---

[541] Franz Kafka, *Dava*, çev. Ahmet Cemal, Can, İstanbul, 2016, s. 229.
[542] Jacques Derrida, *Before the Law, in Acts of Literature*, edit. by. Derek Attridge, Routledge, London, 1992, p. 178.
[543] Franz Kafka, *Dava*, çev. Ahmet Cemal, Can, İstanbul, 2016, s. 230-1.

daha eksik olduğudur, zira o yasadan süzülen ışığı görmemektedir bile. Bütün anlatı boyunca yasaya arkası dönük olarak durmaktadır. Bu yorumların yanında belki de farklı bir bakış açısı daha sunulabilecek durumdadır. Bekçinin yasanın içinde de dışında da olmadığı bir gerçektir. Aynı zamanda süslü giysilerle kendisini gizlemiş olduğu, üzerinde sahte ve gerçek olanı koruduğu açıktır. Bu bekçiyi eşikte bir yere koymaktadır. Yasaya dair bir şeyler bilmektedir, tümüyle bilgisiz değildir; ancak hiçbir zaman tam anlamıyla içine girmemiştir. Yasayı dayanılmaz bulmaktadır. Diğer yandan taşralı kapının önünde beklemektedir, evet; ancak hiçbir zaman girmeye yeltenmemektedir. Eşiğin yasaklamalarla belirlenmiş ucunu merak etse de girmeye dair kendisini güdüleyici, ya da Antigone (Ἀντιγόνη)'nin yaptığı biçimiyle başkaldırıcı bir arzu duymamaktadır. Bunların yanı sıra, taşralının "Herkes yasaya göre ölüyor" söylemi de dikkat çekicidir. Buradaki yasa, kendisinin içine girmeye çalıştığı yasa mıdır? Yoksa Antigone (Ἀντιγόνη)'de gördüğümüz yasanın yasası, aile yasası mıdır? Buradaki en büyük yasa ve kaçınılmaz olanı Ölüm'ün kendisi değil midir? O halde denmek istenen, herkes kendi ölümünü yaşamakta ve bilmektedir olmaz mı? Burada bekçinin "kapı yalnızca senin için açıktı" söylemi, senden başka bunu deneyimleyebilecek, tekil olarak kavrayabilecek başka biri yoktu demek de olabilir bu durumda.

Aynı zamanda burada nitelendirilen yasa belki de en başından itibaren yanlış yorumlanarak, insan yapımı olan yasayla karıştırılmaktadır. Yasa belki de başlangıçtan beri Ölüm'ün kendisidir. Bu nedenle yaşam ve ölüm arasındaki eşikten geçip geçmeme kararı vermeye çalışan bir insandır anlatılan. Özellikle bekçinin eşikte durması ve yine kendisini gizlemesi ona bir rol biçmektedir. Bekçi dehşeti güdüleyen bir aktörden başka bir şey değildir, korkutucudur. Taşralının ölüme doğruluğunun farkındalığına son anda erişmesi ilk kez tam anlamıyla ölümü düşünmüş ve hissetmiş olmasından ileri gelme imkanını taşımaktadır. Bunlar mesel üzerine ortaya koyulabilecek farklı yorumlar olarak bu noktada ifade edilmesi gereken düşüncelerdir.

Bu noktaya kadar ele aldığımız karakterlerden ilki olan Antigone (Ἀντιγόνη) insani yasaya karşı gelen kadın temsilini ortaya koyarak; zaten insan yapımı yasanın içinde olmadan, onun dışından içerisine, yasa dilinden bir başkaldırı sunmaktadır. Taşralı adam ise ister söz konusu olan insan yapımı yasa olsun, ister ölümün kendisi

olsun onun dilinden konuşmayı beceremememektedir. Eşikte yaşamamaktadır. Eşiğin tam da dibindedir ancak eşiğe dair meraka sahip olmasına rağmen, eşiğin sahip olduğu dehşete katlanabilecek durumda değildir. Biri zaten ölümün içinde, ölüme-doğruluğunun bilincindedir; diğeri ise bunun verdiği dehşetten kaçınmayı gerçekten ölene kadar devam ettirmektedir. Antigone'ninki (Ἀντιγόνη) katatonik oyun, taşralınınki ise katatonik bir tavırdır. Biri kendi ölümünü seçerek, labirentin daha derinlerine çekilmeyi ve uçurumvari bir tutumu belirtirken katatonik bir katharsise evrilmekte ve sürekli dehşete dalmakta; diğeri ise katatonik tavrını yaşamı sürdürerek korumaktadır. Bu bakımdan izleyen bölümlerde ilk olarak oyunun incelemesi yapılmaya çalışılarak devamında katatonik oyun ve katatonik katharsis eşlemesinin açık kılınması denenecektir.

4.4. Oyundan İmkansıza: Bir Başkaldırı Denemesi

Her şey oyundur.[544] *İki dünya -kutsal ve profan- yalnızca uzamsal olarak değil, zamansal olarak da titizlikle tanımlanmışlardır. Çalışma her zaman çalışma olacaktır, ancak oyun kutsaldır.*[545]

Oyun çalışmanın karşısında bir başkaldırı unsuru olarak açığa çıkmaktadır. Profan alandaki kutsallığı açığa çıkaran en önemli unsurlardan biridir. Her ne kadar belli kurallara dayansa da, her zaman yeniden başlamak mümkündür ve bir ürüne bağlı kalmak zorunda değildir. Aksine oyun bir şey üretmez, o eğlencenin ve hayal gücünün yansımasıdır. Bu nedenle çalışma karşısında asıl başkaldırı, yine profan alanda bir boşluk açmak; farklı bir zaman ve mekan anlayışı ortaya koymaktır. Oyun yalnızca oynamak anlamına gelmemektedir. Aynı zamanda dans ve müzikle bağlantılıdır. Diğer yandan oymak fiili ve oyukla, hatta şans ve büyüyle de derin ilgisi bulunmaktadır. Oyun;

> "Raks, dans, musiki"… gene oyunçi (=mızıkacı) anlamında geçiyor. — hile, dalavere, sahtekârlık, kötülük anlamında Mani metinlerinde geçiyor. Örneğin "bilmez kişi teg soguşçe oyunca sakanur" [= cahil bir kimse gibi küfür ile düşünür]. Bir başka türevi

[544] E. M. Cioran, *Doğmuş Olmanın Sakıncası Üstüne*, çev. Kenan Sarıalioğlu, Metis, İstanbul, 2017, s. 16.
[545] Christopher M. Gemerchak, *The Sunday of the Negative Reading Bataille Reading Hegel*, State University of New York Press, 2003, p. 57.

> de oy-ma, oyma er oyuncu anlamına, oy-ug [zar ve benzeri oyunlar] olarak gösterilmiştir. Ayrıca Irık Bitig'den alındığı sanılan oy-mak mastarı, "zar ile oyun oynamak, fal açmak" olarak anlamlandırılmıştır."[546]

Oyun sıradan dünyanın dışında farklı bir oluşa, bir olanaklı alana izin vermektedir. Gerçek olarak nitelediğimiz, nesnel yaşamın ötesine geçebilme gücünü korumaktadır. Hem kutsal olana temas etmekte hem de onu bu anlamda profan ancak müphem bir öteki kılmaktadır. Bunu yaparken toplumsal maskelerinden sıyrılmakta; bunlar yerine kendisine yeni olanak ve rol zeminleri taşıyan maskeler, kıyafetler ve süslere bürünmektedir. İster mecazi ya da sembolik olup hayal gücüne dayansınlar, ister gerçek olsunlar bu başkalaşım temsilleri sıradan olan içinde bir kırılma etkisi yaratmaktadır. Kişiyi eşik konumuna yerleştirmektedir; zira oyun oynayan sürekli olarak bu yeni zaman ve mekana tabi olmayacağının bilincindedir. Ancak aynı zamanda yasal düzlemin dışında olmasının sunduğu yeni olanakların eğlencesi ve karnavalvari yapısını da korumak istemektedir. Oyun bir yandan paylaşılabilirliği koruması bağlamında yasanın işlevine ve belirlenmişliğine sahipken, diğer yandan tekil hayal gücü ve esrime yapısına göre değişkenlik göstermesi kendi içinde bir ihlal mekanizması doğurmaktan geri durmamaktadır. Kısaca oyun eşiktir ve oynayan da bu eşiğin üzerinde muğlak bir alandadır. Eşik, "*ara biçimin yarattığı müphemlikle istisnai bir bölge açılır. Zaman ve mekana ait tanımlar belirsizleşir, her şey birbirine karışır ve sonra ayrışır… ara biçim, askıda, arada tuttuğu kutsallığın, gündelik bir görünürlüğün, açık seçiklik içinde kaybolmasına ya da gözlerden uzak bir boşlukta, hiçlikte yok olmasına izin vermez.*"[547]

Oyun, der Schiller, insanın insanlığıdır. [548] Ranciére'in söylemleriyle:

> "İnsan yalnızca oynadığı zaman insandır… En basit tanımıyla oyun, kendinden başka amacı olmayan, şeyler ya da kişiler üzerinde güç uygulamayı hedeflemeyen etkinliktir."[549] Çünkü Schiller, tanrısallığın ve aynı zamanda tastamam insanlığın

[546] Metin And, Oyun ve Bügü Türk Kültüründe Oyun Kavramı, YKY, İstanbul, 2012, s. 37.
[547] Özgür Taburoğlu, Dünyevi ve Kutsal Modernlerin Maneviyat Arayışları, Metis, İstanbul, 2007, s. 21-27.
[548] Friedrich Schiller, On the Aesthetic Education of Man, trans. Reginald Snell, Dover Books on Western Philosophy, 2004.
[549] Jacques Ranciére, *Estetiğin Huzursuzluğu: Sanat Rejimi ve Politika*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, İletişim, İstanbul, 2012, s. 32-4.

karakteri olan şu özelliği dışa vurur: Çalışmaz, oynar. Ne teslim olur, ne direnir. Buyurmanın bağlarından da, boyun eğmenin bağlarından da muaftır." [550]

Schiller'in özellikle üzerinde durarak vurgulamaya çalıştığı, Hegel'in efendi-köle diyalektiğinde gözetilen emir-itaat düzleminin oyunda olmamasıdır. Hegel'in kölesinin aksine oynayan insan seçim yapmak zorunda değildir. Aynı zamanda çalışmak ve üretmek onun alanında anlamsızdır. Oyun hem bunların hepsidir hem de hiç biridir. Bu bakımdan genel anlamda ciddiyetsiz olarak görülen oyun, her an muazzam bir ciddiyet kazanabilecek niteliktedir. Özellikle ritüellerde açığa çıkan biçimleri oyunu farklı bir boyuta taşımaktadır. Huizinga'ya göre kültür oyunla güdülenmektedir, bu anlamda ritüel kültür alanını oyunla sınamaktadır.[551] Zira, oyun yasaklamaların rolünü kabulden yoksundur, çalışmanın aksine herhangi bir buyruksal kısıtlama karşısında kendi başkaldırı temelli sınırını konumlandırmaktadır. Huizinga kuralsız oyunun kendi düzeneğini yarattığını ve kendi sınırlarını belirlediğini ifade etmektedir. Bataille ise çalışmanın öncelikli olarak oyunun sınırlarıyla belirlenmesi gereksinimini özellikle vurgulamaktadır. Gemerchak'ın yorumlarıyla:

"Yasaklamaların şiddeti ve etkin biçimde kışkırttıkları korku ölüm korkusuyla oyun hareketini felce uğratır. Bu anlamda, yasaklama kendi kökeninde bulunan çalışmanın canlı eşlikçisidir, ve bu nedenle Huizinga'nın oyun evreninde yer bulamayacak gibidir. Bataille bunun tam tersine inanır. Yasaklamaların olanakları bastırdığı yalnızca bir bakış açısıdır; diğer bir bakış açısı olanaklı olanı gösterdiğidir. Yasaklama; çalışmanın sınırını ihlal etme arzusu ve ortada olmayan yasaklı, coşkun ve tehlikeli oyun dünyasına girmek için zorunlu bir şey olmasa da olanaklara ışık tutmaktadır. Anlaşılması gereken tek şey eğer açık kılınabilirse, "ihlalin çalışma dünyasıyla şekillendirilen insanlığa ait olduğu"dur, ki bu söylemle oyun esasında bizi bireyler olarak tanımlayan olumsuzlama olarak tanımlanmalıdır." [552]

Aynı kutsal olanın profan olmadan anlamsızlaşması ve profanın kutsal olan olmaksızın düzenini ve varlığını devam ettirememesinde olduğu gibi, oyun ve çalışma da bu anlamda birbirlerine bağımlı ilişkiler sergilemektedirler. Bunlar birbirlerinden keskin sınırlarla ayrılmak yerine, hem birbirlerini gerektirmekte hem de birbirleri arasında etkileşimde bulunmaktadırlar.

---

[550] A.g.e. s. 99.
[551] Johan Huizinga, *Homo Ludens: A Study of the Play-Element in Culture*, Angelico Press, 2016.
[552] Christopher M. Gemerchak, *The Sunday of the Negative Reading Bataille Reading Hegel*, State University of New York Press, 2003, pp. 60-2.

Ancak Bataille ve Huizinga'nın birbirine benzer bu tasarıları Hegel'de baş aşağı çakılmaktadır. Hegel efendi-köle diyalektiğini oluştururken bunu agon temelli bir anlayışla yaptığından, bu anlamda diyalektik oyunu barındırmaktadır. Ancak hemen onun karşısında ölüm tehlikesi, ölüm korkusu ve buyruğa dayanan çalışma kendisini göstermektedir. Hegel oyunun değil çalışmanın tarafındadır. Oyun daha çok bir başlangıç unsuru, bir ilk kıvılcım görevi görmektedir. Huizinga'da olduğu gibi kültürün oyunla değil de, çalışmayla oluştuğuna ve ilerlediğine inanmaktadır. İnsanın bütün imkan ve olanaklarını belirleyen, kendisini tarih kapsamında tamamlayan ve bütün olanakları somutlaştırma yeteneğine sahip olan, hizmet eden köledir. Çalışan köle dönüştürücü ana unsuru belirlemekte ve tanrısal bir güç kazanmaktadır. Bu temelde, asıl olan karşılaşma deneyimi ve tanınma çabasıdır. Oysa oyun oynama tüm bu kaygıları askıya almaktadır. Oyunda ortaya çıkan kaygı ya da korkudan çok, bir aşırılık, taşkınlık ve coşkunluk halidir. "En basit tanımıyla oyun, kendinden başka amacı olmayan, şeyler ya da kişiler üzerinde güç uygulamayı hedeflemeyen etkinliktir… Daha oyunun başında, oyuncunun sıradan deneyimi "askıya alması", bir başka askıya almayla ilişkilidir; o da "aylak" eserin ortaya çıkışı karşısında, bizzat oyuncunun sahip olduğu güçlerin askıya alınmasıdır."[553] Bu noktada çalışma değil, aylaklık ve eğlence kişiyi beslemekte, grotesk ve başkalaşmış bir yapı açığa çıkmaktadır. Profan alanın, yasanın ya da bu alandaki egemenlik ilişkilerinin üstünlük savaşları değil, tersyüz olmuş bir yapı yükselmektedir. "'*Form'un 'madde' üzerindeki gücü; devletin kitleler üzerindeki, zihin sınıfının duyu sınıfı üzerindeki, kültür insanlarının doğa insanları üzerindeki iktidarıdır… Oyundaki özgürlük çalışmadaki köleliğin karşıtıdır*. "[554]

Bu demek değildir ki, oyun şiddetten arınmıştır. Aksine burada da şiddet kendisini göstermektedir; ancak bu efendi-köle diyalektiğinde olduğu gibi yıkım ya da düşmana/ötekine yönelik nefretten kaynaklanmamaktadır. Oyun yıkım amacından çok, hüner gösterme gayesi taşımaktadır. Her ne kadar Hegel'le derin bir karşıtlık içinde görünse de, Bataille'ın oyun görüşünü anlamak için yeniden Hegel'e dönmemiz gerekmektedir. Bataille Huizinga'yla daha büyük bir benzerlik gösterse

[553] Jacques Ranciére, *Estetiğin Huzursuzluğu: Sanat Rejimi ve Politika*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, İletişim, İstanbul, 2012, s. 34.
[554] A.g.e. s. 35.

de, oyun ve çalışmadaki temel diyalektik karşıtlığı göstermede Hegel'in sistemine yönelmektedir. İnsan varlığının ikili doğasını ele alma girişimi, efendilik ve kölelikte tanımlanan, ciddiyet ve oyun karşıtlığını açığa çıkarmaktadır. Bataille bu noktada çatışmadan çok uyuma yönelmektedir. Bu durum özellikle Nietzsche'nin Apollon ve Dionysos arasında gözettiği ahengin yansıması niteliğindedir. Böylelikle taşkınlık ve uyum, ıstırap ve arzu, yaşam ve ölüm, çalışma ve oyun aynı düzlemlerde konumlanmakta, yer değiştirmekte ve birbirinin yerini almaktadır. Gemerchak'ın düşüncelerini takip edersek:

> "Aslında, Bataille'ın oyunun ikili doğasını tanımlamasına izin veren Hegel'dir. İlk olarak, Hegelci ekonomi dahilinde, gelecekte sonuç bulacak olan her eylemde bulunan "minör" bir oyun söz konusudur. Bataille bize bu minör oyunu; çalışmayı kabul eden, gelecekteki ürünleri ortaya koyabilmek için sabırlı olan, yaşamın kendisine hizmet eden kişide hayatta kalmaya çalışan oyun olarak tanımlar. Bu anlam yalnızca, ciddiyete dayanan yaşamda rahatlama ile kazanılabilir. Golf, grup turları, yatıştırıcı edebiyat, eğlenceli filmler: bunlar, sıkılmayı şansa tercih eden üzgün insanlığın, uçsuz bucaksız geri çekilmelerin çağdaş işaretidir. İsteyerek yakalandığımız kültürel tuzaklar akıl hastanesinden kaçan tutsakların açık işaretidir. Uğruna çalıştığımız şeyi kaybetme düşüncesindeki, "serbest zamanımızı" "boşa harcamak"taki ıstırap modern yasaklamadır.
> Ancak ıstırap, bir yandan insanoğlunu yaşam, çalışma ve yasaklamaya bağlarken diğer yandan insanın olanaklarının dar geçididir… "ıstırap bizim şansımız"dır. "Majör" oyun için şansımızdır… "Istırap arzuya eştir." Istırap akılsal dünyanın sınırlarını aşma isteminin işaretidir –"oynama"nın – ihlalin, güçlü bir anlamda ele alınırsa, işle tanımlanan bireyin ölümü, birey olarak tanımlanan kişinin kaybı, süre ve sonlulukla özdeşleşen varlığın yitirilmesidir. Bu kayıp "*l'experience interieure*" adıyla anılır, bu içe çekilmekten çok, ihlal anını, kimliğin koyduğu… sınırları geçmeyi, aslında birinin kendi varlığını, sorgulayarak, tehlikeye sokmasını açığa çıkarır." [555]

Bataille'ın majör oyun ve bunun ortaya çıkmasını tetikleyen ıstırap, arzu ve şans; hiçbir taviz olmaksızın tehlikeyi göze almayı, yaşamı ve varlığı sorgulamayı getirmekte ve profan anlamda, yasal ya da toplumsal hiçbir anlam ya da kabule indirgenememektedir. Majör oyun kuralsız tüketime, aşırılığa, taşkınlığa, deliliğe ve artıklara işaret eder. Faydacı düşüncenin ve üretimin aksine, hesapsız bir tüketime işaret etmektedir. Bu noktada egemenlik kendi varlığını korumak adına, bir kural ya da tasarıya hizmet etmeyi kabul etmeme nosyonuna dönüşmekte, bir başkaldırı halini almaktadır. Ancak bu başkasının çalışmasını gözettiği, ondan fayda sağladığı ya da

[555] Christopher M. Gemerchak, *The Sunday of the Negative Reading Bataille Reading Hegel*, State University of New York Press, 2003, p. 65.

birini buyruklarla yönettiği anlamına da gelmemelidir. Bataille'ın egemeni herhangi bir üstünlük ya da hakimiyeti hem kendisi, hem öteki için reddedendir. Onun desteklediği menfaat ve çalışmanın değil; oyunun ve hayal gücünün, bu anlamda tekilliğin ve eşikteki - eşit yaşamın tam da kendisidir. Apollon ve Dionysos arasındaki eşitlik gibi, ben ve öteki arasındaki eşitliği gözetmekte, bir üstünlük arzusu değil, karşılıklılık tutkusu taşımaktadır. Bu yasa ve belirlenimlerden bağımsızdır. Toplumsal rollerden sıyrılma, arzulanan başka rollere bürünme ya da tümüyle çıplak kalma durumlarını açığa çıkarmaktadır. Bataille'da temellenen asıl tehlike budur. Gemerchak'ın yorumuyla devam edersek:

> "Bataille… tehlikenin anlamı oyunda feshedilmiş olduğu derecede, asıl tehlikenin açıkça oyun anlamında kavranabilecek olan "ben"in "sorgulanması" olduğunu görür. Birinin kendi "ben"ini oyuna sokması, "ben'i bahis konusu yapması ya da sorgulaması" Bataille'ın "şans" teriminde ifade bulan tehlikedir, zira "şans kazanmak sürekli olarak kendini sorgulama tehlikesidir." Ya da sorgulanan bütünüyle iki şeyden ibarettir: bu yalnızca "ben"i değil, ancak benin kendi tanımı ve aklını da kazandığı Hegelci sistemi de içermektedir."[556]

Kısaca profan olarak hüküm süren ve kişinin üzerine yapışan her etiket, her belirlenim şansla güdülenmiş olan oyunda sorgulanma olasılığına tabidir. Profan alanı sarsma kabiliyeti taşıyan oyun, kendisinden türemiş olduğu kutsalı da sallantıya sokabilecek niteliktedir. Oyunun kutsal pratikler ve ritüellerden türemesi ve bunun kabulü, bu durumu tahrip edici bir biçime dönüştürür. İnsan, oyun dahilinde kendisini insani zamandan arındırarak, kutsal zaman kapsamında kendisini unutur. Böylelikle kutsal olan alan oyununkini tüketmeye başlar. Mills'ten aktarımla: *"'Oyun aynı zamanda 'varoluşu' sona eren profan nesne ve davranışları korur, bu çocuğun vadesini dolduran nesneleri oyuncak olarak kullanmasında açığa çıkar.*" [557]Aynı tüketilen ve vadesi geçmiş olan profan beni tutması gibi… Ya da Apolloncu temsil ve düzenin, Dionysosçu esrime ve sarhoşlukla zapt edilmesi gibidir bu. Zira bu noktada, "*Dionysos, trajik bir kurban olarak değil, kendi içinde bir amaç olan oyun, güç, haz, fark ve arzunun sınırsızca bir üremesi şeklinde geri döner*."[558] Burada açığa çıkan artık, yasanın ve toplumun belirlediği kimliklerden ya da ardına

[556] A.g.e. pp. 68-9.
[557] Catherine Mills, *Playing with Law: Agamben and Derrida on Postjuridical Justice*, South Atlantic Quarterly 107:1, Winter 2008, p. 19.
[558] Terry Eagleton, *Tatlı Şiddet Trajik Kavramı*, çev. Kutlu Tunca, Ayrıntı, İstanbul, 2012, s. 296.

gizlenen uyum maskesinden kurtulmaktır. Böylelikle insan ister yeni maskelerle, isterse kendini tümüyle soyup çıplaklığa teslim olmakla istediği şeye dönüşebilecek yeteneğe erişmektedir. Tüm bunlar oyunda tehlikeye atılan benliğin yansımalarıdır. Böylelikle bütünlüklü bir görünüm altında gizlenen bütün arzular ve arzulanan bütün benler kendini göstermeye başlamaktadır. Bu ritüelin büyüsünden başka bir şey değildir.

> "Önüne bir maske tutmak, kısmen bir büyüdür [gözbağcılıktır]. İnsani maskenin temel maksadı, hemcinslerimize bir şeyler yutturmak, olmadığımız bir şey gibi görünmeye çalışmak değildir. İnsan kendisi adına çeşitlilik kazanmak, maske sayesinde daimonik olanın sihirli evrenine girmek ve daimonların inanılmaz dönüşüm gücüne biraz olsun katılmak istemektedir. Maskenin amacı yanıltmak değil, büyülemektir. Maske, bir bakıma, yaşam durumumuzun kaçınılmaz katılığı ve sabitliğinden kurtarır. İnsan, böylece tekrar istediği her şey olabilmektedir; belli bir bakıma, maske sayesinde bizzat daimonik güç ve iktidara erişmektedir. İnsan maske-oyunuyla daimonların karşısına çıkabilir, onların dostluğunu kazanabilir ve kötü niyetli olanları defedebilir."[559]

Oyunun yerleşik ana terimleri, Bataille'ın da ihlal temellendirmesinde ve oyun belirleniminde öncelikli kıldığı mistisizm, erotizm[560] ve kurban etmedir. Tüm bunlar aylaklığa uzanan sınır deneyimleri ifade etmektedir. Bunlar Hegelci anlamda tahripkar olan deneyimler değillerdir. Hiçbir biçimde üstün bir gücün etkisi altına girmemekte, tehlike karşısında seçim yapma zorunluluğu taşımamaktadırlar. Aksine bu sınır deneyimler erişimin imkansız olduğu kutsal olana, üzeri örtük olan tekil ben'in hakikatine tam olarak erişememekle birlikte, eşiğine ayak basmaktadırlar. Bu eşikle temas anından sonra ise profan alandan aldıkları etkilerin yıkıma uğramaması imkansız hale gelmektedir. Bu bir süreklilik arz ederek, bu anlamda ölüme-doğru/ ben'in-yıkımına-doğru yönelmekte; kathartik yaklaşım asla nihayete erişememektedir. Hegelci anlamda söz konusu edilen nihayete erişme ya da

---

[559] Eugen Fink, *Bir Dünya Sembolü Olarak Oyun*, çev. Necati Açа, Dost, Ankara, 2015, s. 159-60.

[560] "Sanskrit dilinde oyun anlamına kridati erotik anlamda da kullanılır, örneğin kridratnam, çiftleşme demektir." (Metin And, Oyun ve Bügü Türk Kültüründe Oyun Kavramı, YKY, İstanbul, 2012, s. 35.) Bu hem cinsel ilişki öncesinde kişilerin birbirlerine kur yapmaları anlamında kullanılmakta, hem de oyun ve oyuk arasındaki bağlantı temellendirildiğinde vulva oyuğunu akla getirmektedir. Vulvanın oyuğu da oyundaki tehdidi yinelemektedir. Bir yandan fallusun vulvanın oyuğunu kapaması, diğer yandan vulvanın fallusu yutması her iki beden üzerindeki temel tanımlama sembollerini ortadan kaldırmaktadır. Acéphale'de olduğu gibi akıl arzuyla örtülmekte, aynı zamanda kültürün kökeninde yer alan cinsel belirlenimler aklın örtülmesiyle örtülmektedir. Acéphale'in cinsiyetsiz konumu erotik bedenlerde kendisini açığa çıkarmaktadır. Böylelikle her iki beden de yasanın dışına çıkmakta, aynı zamanda kutsal olana temas etmekte ve oynamaktadırlar. Oyunla kendilerini kaybetmekte ve bulmaktadırlar.

bütünlenme hiçbir şekilde olanaklı olmamaktadır. Zaten yaşam devam ettiği sürece bir bitimin kabullenilmesi ancak profan yasa anlamında bir itaat düzleminden geçmekte ve bu zamansal-mekansal değişim ve dönüşümleri; bunlardan kaynaklı olarak ben'de meydana gelen farklılıkları da görmezden gelmeye dayanmaktadır. Bataille'ın kutsalı tanımladığı hiçlik, artık daha ileri gidilemeyecek, ben'in eriştiği son noktada durmasını gerektirecek bir patlama anıdır. Ölüm ya da orgazm anında ortaya çıkan bu anlık sona erme, bitme hissi bütün imkanların sona erdiği o ana vurgu yapmaktadır. Benzer deneyimler yaşamda anlık izler bırakması nedeniyle yalnızca temas edilen ancak asla tam anlamıyla erişilemeyen noktalar teşkil etmektedirler. Bataille'ın salık verdiği bu temas anları ve bunların arzu ve tiksindiricilikle güdülenen oluşumsal parıltılarıdır. Hiçliğe erişmek değil, eşikte durarak her iki alanı da sıkça deneyimlemektir amacı.

> "*Homo ludens*" [oyun oynayan insan]; "*homo faber*" [alet yapan insan] ve "*homo politicus*" [siyasal alan] karşısında korunmuş değildir. İşin ve siyasetin sahasında yarı örtük oyun unsurları vardır, cinsler arası iletişimde cezbedici ve ayartıcı oyunlar vardır. Oyun, yaşamın bütün diğer sahalarıyla iç içe olan, hemcinslerimizle beraberliklerimizi en az kült, aşk, iş ve egemenlik kadar belirleyen bir varoluş boyutudur. Biz hepimiz, halihazırda oynamasak bile ya da yaşamın oyun aşamasını artık geride bıraktığımızı düşünsek de, oynamanın temel olanağına aşinayız. [561]

Bataille bu aşinalık ve bunun pratiğe dökülmesi arasındaki geçişliliği zorlamaktadır. Bu ister ölüm tehdidiyle, ister kendini sorgulamakla, isterse erotizm anında temellensin her zaman olanak olarak bir tehdit sunmaya devam etmektedir. Çalışmanın, gündelik yaşamın ve normların güç kaybettiği ve kesintiye uğradığı her an; bir yerde bir şimşek gibi yanıp sönecektir. Yeni giysilerin, yeni maskelerin ve elbette bütün rollerden arınmışlığın, çıplaklığın imkanını sunacaktır. Bunu da tam anlamıyla bu içi istenilen biçimde doldurulan yeni zaman ve mekan hattının içinde sürekli olarak kalabilme imkansızlığıyla yapacaktır.

[561] Eugen Fink, *Bir Dünya Sembolü Olarak Oyun*, çev. Necati Açа, Dost, Ankara, 2015, s. 250.

4.5. Katatonik Katharsis ve Eşik Deneyiminin Muğlaklığı

İnsanda üç büyük korku vardır: ölüm korkusu, çıldırma korkusu, orgazm korkusu. Bunların üçü de kendini kaybetmedir. [562]

Buradan anladığımız üzere insanı asıl korkutan kendini kaybetme durumu, esrimedir. Demek ki, kendini kaybetme hali bu üç durumda; ölüm, çıldırma ve orgazm anlarında ortaya çıkmaktadır. Tüm bunlar profan alanda ortaya konan çalışmanın aksi yönünde ilerlemektedir. Profan rasyonel, sürekli ve düzenli olanın alanıdır; bu nedenle özellikle bu üç durumdan kaçınılmaktadır. Bu durumların ortaya çıkması toplum tarafından ötekileştirilmekte, uzaklaştırılmaktadır. Kutsal ve profan arasındaki ayrımı oluşturan çalışma aracılığıyla, insanlar bu üç durumun açığa çıkmasını engelleyen sınırı, tabuyu inşa etmektedir. Kısaca, kendi doğalarına karşı çalışmayı yapılandırarak tabunun hakim olacağı alanı belirlemektedirler. Kutsal dünya bir anlamda doğal dünyanın dışarıda bırakılmaya çalışılan sürekliliği ve dehşetini yansıtmaktadır. Kutsal dünya her ne kadar profanın reddi olarak karşımıza çıksa da, karakterini profan dünyaya borçlu olarak ortaya koymaktadır. Aynı zamanda tabu ile ötekileştirilen kutsalın kökeni ve anlamı, çalışma sonucu üretilen şeylerin yeni doğasında ve hakim olan düzende aranmaya devam etmektedir; doğayla ya da kutsal olanla karşıtlık yeni profan düzendeki maksatlı ve faydacı etkinliği tetiklemektedir. İnsan, Aristotelesçi bir tanımlamayla ilerlemeye çalışırsak: profan düzlemde çalışan hayvandır. Çalışmayı oyuna yeğleyen; oyun potansiyelini taşıyan ancak oynamayan hayvandır. Ama sahip olduğu potansiyel nedeniyle insan aynı zamanda, "*ihlal edici bir hayvandır: ondan uzaklaşarak, hatta ondan ötürü kendini suçlayarak – aşırı kibarlaşma – hayvanlığından zevk alan tek hayvandır!*"[563] Çünkü tabu yalnızca tek bir yönden anlaşılabilecek bir sınırlama durumu değildir. Derrida'nın pharmakonu gibi, Nietzsche'nin Apollon ve Dionysos'ta ortaya koyduğu ikili yapı gibi ve elbette profan ve kutsal ayrımında olduğu gibi tabunun kendisi de ikili bir yapıya sahiptir. Freud'a göre "*tabu… bir yandan kutsal, kutsanmış olan anlamlarına gelirken: diğer yandan tekinsiz, tehlikeli, yasaklı ve temiz olmayan*

[562] André Comte-Sponville, *Cinsellik, Aşk ve Ölüm*, çev. Canan Özatalay, İletişim, İstanbul, 2013, s. 229.
[563] A.g.e. s. 193.

anlamlarına da gelmektedir."[564] [565] Burada ortaya konacak olan hiçbir eylem, ihlalci hiçbir hareket bilinçsizce ortaya koyan bir etkinliğin ürünü değildir. "Eğer sınırlar, yasaklamalar ve tabular ihlalci bir hareketle test edilirlerse o zaman fail ve eylem arasındaki ilişki isteme bağlı ve kasıtlı olmalıdır, tesadüfi ya da bilinçsiz değil. "[566] Söz konusu ihlal bilinci, yasaklama bilinci gibi düşünülmemelidir. Burada herhangi bir baskılama ya da itaat durumu mevcut değildir. Aksine ihlal davranışına yönelen kişinin yapacaklarına dair kazandığı bir farkındalık ve elbette bunun profan anlamdaki karşılığı olan suç ve sonucunda katlanacağı cezaya dair öngörüsü vardır. Toplumsal anlamda kendisini ölüme mahkum ettiğinin bilinciyle ilk adımını atmaktadır. Profan taraftan bakıldığında belki de en irrasyonel, en bilinçsiz edimi tetikleyen bir bilinçtir.

Tabular yaşam-gücünün kendisini yok edici potansiyelini bastırmakta ve düzeni korumaktadırlar. Diğer yandan insanın kendisini yok-etme gücünü ortaya koyan kendine-yönelik şiddeti başka bir boyutu ortaya koymaktadır. Bu düzlemde ihlal ediş kendine yönelik olur, ortadan kaldırılan tabu değildir. Aksine *"tabular dışsal dayatmalar değildirler, kendini-korumaya yönelik içsel dürtüye yanıt verirler… Jenks'in, Bataille yorumuna göre, 'İhlal tabuyu reddetmez ama onu ihlal eder ve tamamlar.'"*[567] Tabu toplumun kendini-koruma içgüdüsüne hizmet ederken, kutsalı erişilmez kılmaktadır; bu bakımdan tabu her zaman eksik ve muğlaktır. İhlal durumu insanı ihlal eşiğine sokarak, kendi sonluluğuna – kendi-varlığını-koruyamama haline götürmekte; böylelikle tabunun eksik olan kısmı da tamamlanmış olmaktadır. Varlık karşısında yokluk, hiçlik, amaçsızlık ve anlamsızlık kavranmış olmaktadır. Jenks'in yorumuyla devam edecek olursak:

> "İhlal ne bölünmüş bir dünyadaki (etik dünya) şiddettir ne de (diyalektik) sınırlar üzerinde kazanılmış zaferdir… İhlal olumsuz bir şey içermez, aksine sınırlı oluşu kabul eder – ilk kez varoluşa açtığı bu alana sıçrayışındaki sınırsızlığı onaylar… Bataille'ın kurguları etkili bir şekilde Foucault'nun: "varolmanın dolaysızlığı," ya da

[564] Sigmund Freud, *The Basic Writings of Sigmund Freud (Psychopathology of Everyday Life, the Interpretation of Dreams, and Three Contributions To the Theory of Sex),* trans. A. A. Brill, Modern Library, 1995, p. 821.
[565] *Transgression and Taboo Critical Essays*, edit. by. Nandita Batra – Vartan P. Messier, Caribbean Chapter Publications, Puerto Rico, 2005, p. 126.
[566] Chris Jenks, *Transgression*, Routledge, London, 2003, p. 177.
[567] A.g.e. p. 95.

> Bataille'ın kendisinin "erteleme olmaksızın varolmak" dediği şeyin deneyimini yaratır." [568]

Bu durum şiddeti açığa çıkarsın çıkarmasın, mutlak surette toplum dahilinde ya bir suç teşkil edecek ya da iğrenç olarak nitelendirilecektir. Sayın'a göre, "*Suç ve ceza, ötekinin bakışıyla tutulan bir kimliğe dönüşememek, onun içindeki boşluğu doldurarak kendi oyuğunu doyuramamak, seyirlik bir nesne olarak işlevsiz kalmak yüzündendir… kamusal alanda eyleyen ve kamusal alanda temaşa edilen birer nesne olma özelliğini yitirir özneler*." [569] Karşılıklılık ve iletişim durumlarının içine girmekten men edilirler. İhlal durumunu gerçekleştirmemiş olan, yasaya ve profan alana temkinle bağlı kalan diğer insanlar için artık sınırı aşmış olan bu ötekiler, birer yabancı hatta birer canavardırlar. Onlar bilinmez olanla, yasaklı olanla temas kurmuşlardır.

> "Demek ki iğrenç kılan, kirlilik ya da hastalık değil, bir kimliği, bir sistemi, bir düzeni rahatsız edendir. İğrenç, sınırlara, konumlara ve kurallara saygı göstermeyen bir şeydir. Arada, muğlak ve karışmış olandır… Her suç, yasanın dayanıksızlığına işaret ettiğinden iğrençtir… İğrenç olan ise ahlakdışı, anlaşılmaz, tereddütlü ve şüphelidir." [570]

İğrenç bütün baskılamalar ve yargılar karşısında yükselmektedir. Bataille'ın üzerinde durduğu tiksindiricilik, Kristeva'da karşımıza iğrenç olarak çıkmaktadır. Tiksinç olan, artık olan, istenmeyen şey beni profan olarak yapılanarak oluşturduğu görünümlerden uzaklaştırarak; tiksindiriciliğin sınırlarına geri götürmektedir.

> "Beni ben-olmayanda, dürtüde ve ölümde kökenlendirir. İğrenme, (ben'in) ölümüyle oluşan bir yeniden diriliştir. İğrenme, ölüm dürtüsünü; yaşam ve yeniden belirme [*significance*] irkilmesine dönüştüren bir simyadır… İğrenç sapkındır, çünkü bir yasağı, bir kuralı ya da yasayı ne terk eder ne de kabul eder; ama onların yolunu değiştirir, onları yanıltır ve yoldan çıkarır; onları daha iyi yadsımak için kendi hizmetine koşar ve kullanır." [571]

Böylelikle iğrenç olarak tanımlanan her şey, dışkı, idrar, bedensel sıvılar, çürüme, ceset, enfeksiyon ve hastalık; profan kimlik belirlenimlerinin dışında kalan her şeye özgü bir vurgulama temin etmektedir. Bu ben-olmayan tarafından tehdit

---

[568] A.g.e. p. 128.
[569] Zeynep Sayın, *İmgenin Pronografisi*, Metis, İstanbul, 2015, s. 284.
[570] Julia Kristeva, *Korkunun Güçleri İğrençlik Üzerine Bir Deneme*, çev. Nilgün Tutal, Ayrıntı, İstanbul, 2004, s. 16-7.
[571] A.g.e. s. 28.

edilen bir ben olgusunu ortaya koyduğu kadar, yaşamı sarsan ölümü ve toplumu tedirgin eden dışsallığı da ifade etmektedir. Bu tehdit durumuyla en sıkı ve yakın bağlantı içinde olan, profan alanda açığa çıkan kurban başlangıçta ele aldığımız üç korku durumundan, ölüm korkusuyla derin bir etkileşim sahnelemektedir. Böylelikle ilk olgumuz olan kurban töreni bizi ölümün patikasına götürmektedir. Ritüellerde amaçlanan özellikle katharsis durumunun açığa çıkmasıdır. Bu başkası üzerinden ölümü deneyimleme hali, profan alana bağlılığı ve itaati korumakta ve güçlendirmektedir. Bubbio'ya göre,

> "Dinsel ayinler katharsis "tekniği"ni üretme amacındadır. Ritüel kurbanı ne tek bir üyenin ne de toplumun bütün üyelerinin vekilidir, yalnızca kökenden ayrılmanın kurbanıdır. Başka bir deyişle, burada, kökensel diyebileceğimiz, ilk vekil tayin etme durumu öncelikli olarak kurbanı toplumun bütününün vekili olarak alırken, ritüele geçişi temin eden ikinci vekil tayin etme durumunda, kökensel kurbanın yerini kurban edilebilecek kategoride olan bir üye almaktadır. Ritüelde söz konusu olan vekil tayin etme durumu kökenden kopmanın faydalı etkilerini sürdürmeyi amaçlamaktadır. İnsanlar, kefaret ödeyen bir kurbanın kefareti olmadan kendi içlerindeki şiddeti konumlandırmakta başarılı olamazlar ve aslında onlar kendilerinden kurbana geçen şiddetin bilincine varsalar da kurbanı azledemezler."[572]

Böylelikle hem şiddetin bilincine varıp hem de bu şiddeti uygulamaktan geri durmazlar. Ritüelde ortaya çıkan kathartik yapı birden çok ifadeyi içinde barındırmaktadır. Bunlardan ilki tıpta kullanılan bir tabir olarak, bağırsakların boşaltılması anlamına gelmektedir. Bu yönüyle Bataille'ın üzerinde durduğu dışkı faktörüyle yakından alakalıdır. İkinci kullanım biçimi, çoğunlukla güçlü ve tehlikeli olan duyguların, taşkınlıklarından arındırılması, bir arınma halidir. Son olarak duyguların hedeflenen bir nesneye yöneltilerek ehlileştirilmesini, duygusal bir boşalmayı temellendirmektedir. Bu üç durum da, dengeli bir yapıyı korumak adına ortaya konmaktadır. Antik dönemde katharsis tragedyayla özdeşleştirilerek bir arınma sahnesi meydana getirmeyi amaçlamıştır. Platon ve Aristoteles'te öne çıkan bu kavram, Platon'daki ifadesini bilgi üzerinden bulurken, Aristoteles'te ifade etmiş olduğumuz gibi tragedya üzerinden bulmaktadır. Hülya Can'ın söylemiyle:

> "Platon'un tragedyayı olumsuzlamasına karşın, Aristoteles katharsis'i tragedyanın özüne yerleştirir; katharsis'in doğrudan gerçekleşeceği yer tragedyadır. Bu durumda

[572] Paolo Diego Bubbio, *Intellectual Sacrifice and Other Mimetic Paradoxes*, Michigan State University Press, East Lansing, 1997, p. 5.

> kavramın içeriği değişir; sanat ve değer yaratımının aracı olarak katharsis'e yeni bir anlam yüklenir. Platon'dan yararlanarak ama farklılaştırarak Aristoteles mimesis ve katharsis kavramlarını birlikte ele alır; Poetika'nın iki temel kavramı mimesis ve katharsis'tir. Bütün sanatlar taklittir, hatta insanın bilgisi taklitle başlar. Ancak mimesis doğayı olduğu gibi taklit etme değildir. Gerek mimesis'in gerek katharsis'in amacı, yeniden yaratmadır, poiesis'tir… 'Tragedyanın ödevi, uyandırdığı acıma ve korku duygularıyla ruhu tutkulardan temizlemektir. (*Katharsis*).' [573] Tragedya eylemin taklididir; eylemi taklit ederek seyirciyi arındırma tragedyanın amacıdır… Dionysos şenlikleri buna örnek olarak gösterilir." [574]

Dionysos şenliklerinde olduğu gibi, katharsis nihayete ermeden önceki süreçte, insanın bütünlüğü kaybolmaktadır. Trajik olanın sunulduğu yer tragedyanın kendisidir. Burada oynanan roller kendilik-dışıdır. Sahnede kendilerini kostümlerle gizlemiş ya da başka bir deyişle açığa vurmuş olan benlikler, izleyicinin kendi beninin de parçalanmasını getirmektedir. Zira izleyiciler toplumda yasa karşısında itaatkar olanlardır. Toplumun vatandaş olarak adlandırdıkları, polis'in yurttaşları; tiyatronun izleyicileri ile aynı konumdadır. Kurban eylemi karşısında sessizce izleyen yurttaşlar, tiyatro karşısında da aynı seyri sürdürmektedir. Bu noktada parçalanma ve dönüşüm hem reel hem de kurgusal süreçte açığa çıkarmaktadır. Süreç dahilinde, sonlandığı anda nihayete erişen, "*katharsis insanın parçalanmış bütünlüğünün yeniden kurulmasıdır; arınma etik bir arınmadır; 'rasyonel akla' davettir; ahlaksal iyiyi doğru akılla bulmadır; kaderin rastlantısallığına ve hayatın bilinmeyenlerine karşı cesaretle savaşmadır; özgürleşmedir; yeniden değer ve kişilik yaratmadır: zihinseldir*."[575] Bu açıdan değerlendirildiğinde katharsisin-nihayet bulmasına-doğru olan süreç irrasyoneldir, profan-dışıdır. Katharsis ise parçalanmış benliğin, taşkın şiddet ve duygusal patlama olasılıklarından arınarak tekrar bütünleşmesini ve rasyonelleşmesini getirmektedir. Kısaca, beden yine profan alana geri dönmekte, profan-dışı ihlal durumlarının sahnelendiği oyundan kendi payına düşeni alarak, yine eski itaatkar konumuna geri dönmektedir. Tragedyanın dehşeti, oyunun son bulmasıyla bir kenara bırakılmakta, duygusal boşalım sağlanmaktadır. Bataille burada mevcut olan ihlal halini boşalıma taşımaz. Parçalanmayı ve gerilimi sürekli kılar. "*Bataille kaçınılmaz olandan korkan ve onu görmezden gelmeye*

[573] Aristoteles, *Poetika*, çev. İsmail Tunalı, Remzi, İstanbul, 1987, 6. Bölüm, s. 22.
[574] Hülya Can, Aristoteles'te Katharsis Kavramı, *flsf* sayı 2, 2006, s. 66.
[575] A.g.m. s. 68.

çabalayan öznenin gerilimini ve bununla birlikte, bu aynı öznenin korktuğu şeyle yüz yüze bakmaya zorlanmasını ifade eder."[576]

Ancak yine de bu deneyim başkasının acıları üzerinden ortaya konmaktadır. Bu bakımdan seyirci gözünü ayırmaksızın sahneye odaklanmaktadır. Edmund Burke; "*Başkalarının acılarının ve başlarına gelen talihsizliklerin belli ölçülerde bize zevk verdiğinden ve bunun hiç de gelip geçici bir duygu olmadığından eminim", diye yazıyordu. "Olağandışı ve feci olayları doymak bilmez bir merak içinde seyretmek kadar bakmaya hevesli olduğumuz başka bir manzara yoktur."* [577] Öteki bizi bu denli etkileyecek bir başkalığa ya da yabancılığa sahip değildir, ancak onun içinde olduğu ıstırap içimizdeki şiddeti beslemektedir. İnsan doğasındaki Hegelci efendilik çatışması karşıdakini aşağılama güdüsünü sunmaktadır. Burada artık agoncu bir bakışla, insanın kendisini karşısındakinin acılarının sebebi olarak görmesi gelmekte, aynı zamanda başkasına acı çektirmiş olmak ona rahatsız edici bir zevk vermektedir. Böylelikle yasanın bu durumda sunması gereken utanç hali etkisini yitirmekte insan canavarlaşmaktadır. Bu kişiyi uçurumun kenarına getiren bir aşırılık deneyiminin kapısını aralar. "*Canavarca olan tekinsiz karşılaşma, büsbütün ötekinin değil de benliğin içindeki bastırılmış ötekiliğin ortaya çıkışıdır. Tekinsizin ete kemiğe bürünmüş hali olan canavar, uzun süredir saklandığı ve içinde neredeyse unutulduğu bodrumdan yahut dolaptan firar eden varlıktır.*" [578] Canavarlaşma örtük olanın açığa çıkışıdır. Muğlaklığa ve ölüm deneyimine girişin asli zeminidir. Yasa tarafından bastırılan ve gizlenmiş olan bütün saldırganlık halleri apaçık biçimde yükselmekte, taşmakta, patlamaktadır. Bu arzunun doruğa çıktığı andır. Kathartik sürecin firarisidir.

Bu firar bizi ikinci esrik duruma, ikinci korkuya sürüklemektedir. Aklı yitirme, rasyonel bütün sınırları kaybetme ve tümüyle toplum ve yasanın dışına düşme… "*Kimliğim söz konusu olduğunda "benim" dile getirecek deliliğimden*

[576] Christopher M. Gemerchak, *The Sunday of the Negative Reading Bataille Reading Hegel*, State University of New York Press, 2003, p. 26.
[577] Edmund Burke, *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our İdeas of the Sublime and Beautiful*, London, 1757. Aktaran: Susan Sontag, *Başkalarının Acısına Bakmak*, çev. Osman Akınhay, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2004, s. 97.
[578] Richard Kearney, *Yabancılar, Tanrılar, Canavarlar Ötekiliği Yorumlamak*, çev. Barış Özkul, Metis, İstanbul, 2012, s. 52.

başka bir hakikatim yok: toplumsal görünüme bürünmüş arzumun doruğu. "[579] diyor Kristeva. Utançlarımızı attığımız ve içimizdeki şiddeti salıverdiğimiz bu an toplumsal bütün maskelerden arındığımız bir sahnelemedir. Toplumsal anlamda oyun bu noktada son bulmaktadır. Bütün gizler ve ıstırap nedenleri ortaya dökülmektedir. Böylelikle artık şiddet ötekine değil, öteki üzerinden kendine dönmekte; kişi kendisini yok eden bir saldırganlığı ortaya koymaktadır. İşte bu kaçınılan delilik anının ta kendisidir. Delilik de ikili bir işlevi temellendirmektedir. "*Delilik: düşüncenin hızla çoğalması + erimesi.*" [580] Bir yandan bütün yasaklamalar ve dehşet verici bütün unsurlar bütün şiddetiyle kathartik süreçteki kişiye akın etmekte, ardından kendisini ötekinde bulmakta; daha sonra yeniden kendine yönelmiş olan şiddeti arka planda askıya alınmış profana karşı bir şiddetle henüz profan mekan ve zamanın temsili olarak görmeye devam ettiği sahne ve aktörlere yönlendirmekte ve nihayet kendi düşüncelerine sıra gelmektedir. Böylelikle kendi kafasını uçurmakta, Asefalik kalmaktadır. Bu nihayeti olmayan bir kathartik süreç içine hapsolmaktır. Yani, **katatonik bir katharsis** durumudur. **Süreçte donakalmaktır.** Bu donakalış daha önce de bahsettiğimiz gibi bir direniş halidir. Toplumun temsili olarak ele aldığımız syirci yurttaş ceza ile sakındırılan durum karşısında hem empati hem de tiksinti duymaktadır. Böylece kathartik durum başkası üzerinden deneyimlenerek yaşanmaktadır. Ancak olayın içindeki kişi için bir katharsis söz konusu değildir. Zira başkaldırısı devam etmekte ve aştığı sınır ile aşılmaması gerekenler arasındaki eşikte durmaktadır. Seyirci yurttaş için o katatonik bir haldedir. Yurttaşlığın ve yasanın dışında hareket etmiştir. Bu bakımdan yok gibi olanı, ölü olanı, donuk ve hareketsiz olanı temsil etmektedir. Bu da katatonik hal olarak tanımladığımız çerçeveyi temsil etmektedir. Katatonik katharsis hem başkaldıran birey hem de yurttaş üzerinden eş zamanlı olarak nitelendirilmektedir. Hem toplumun içinde hem de toplumun dışında olup, eşikte duran birey için temellendirdiğimiz bu tanımlama altında bu birey, delilik ya da suçluluk kisvesi altında değerlendirilmektedir. Delilik iktidarın uygun gördüğü, toplum-dışı kıldığı ancak yine de toplumun içine hapsettiği bir olgudur.

---

[579] Julia Kristeva, *Korkunun Güçleri İğrençlik Üzerine Bir Deneme*, çev. Nilgün Tutal, Ayrıntı, İstanbul, 2004, s. 224.
[580] Susan Sontag, *Bilinç Tene Kuşanınca Günlükler 1964-1980,* çev. Begüm Kovulmaz, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2013, s. 102.

> "İktidar ilişkileri kaçınılmaz olarak direnişe yol açar, her an direniş çağrısı yapar, direnişe imkan tanır ve direniş imkanı olduğu için, gerçek direniş olduğu için, tahakküm uygulayanın iktidarı çok daha fazla güçle, direniş ne kadar büyükse o kadar daha fazla kurnazlıkla tutunmaya çalışır. Öyle ki; benim ortaya çıkarmaya çalıştığım şey, tektipleştirici bir aygıtın donuk ve istikrarlı tahakkümünden çok, sürekli ve çok biçimli mücadeledir. [581]

1) Delilik, bazı katışıksız, aşırı, yoğun biçimleri altında tamamen bir suçtur; suçtan başka bir şey değildir, demek ki en azından deliliğin son sınırlarında suç vardır;
2) Delilik yalnızca davranış bozukluklarına değil, mutlak suça, doğanın ve toplumun tüm yasalarını ihlal eden suça sürükleyebilir;
3) Bu deliliğin olağanüstü bir yoğunluğu olabilir, patlak verdiği ana kadar görünmeden kalır; eğitimli bir gözü, yeterince uzun süreli bir deneyimi, donanımlı bir bilgisi olmayan hiç kimse bunu önceden göremez."[582]

Delilik başıboşluktur, kontrolsüzlüktür. Ne kendine ait bir mülkiyeti ne de aidiyeti içermektedir. Aylaktır. Hatta çalışmayla zemin bulan profan dünyanın tembelidir.[583] Tembellik çalışmaya ve üretime darbe vurur. Bütün toplumsal kaideleri, davranış biçimlerini ve anlamlı süreçleri askıya alır. "*Zamanı deneyimlemenin farklı bir yolu olarak tembellik ve şimdiyi süre, olanak ve olay şeklinde keşfetmenin yeni bir yolu olarak tembel eylem*"[584], ya da toplumsal anlamıyla aylak, deli üretici ve ilerlemeci kimliği hatta belirlenimci bütün ifadeleri ortadan kaldırabilecek güçtedir. Zihnin sekteye uğradığı bir süreci güdülerken, aynı zamanda "boş" bir zamansallığın da kapılarını aralamaktadır. Hiçliğin ya da yokluğun esrikliğini görebilmektedir. "*Tembel eylem… inşa edilmesi, icat edilmesi ve işlenmesi gereken sonsuz bir oluşa kapı aralar… varoluşsal bir edim…"* [585] olarak kendisini gösterir. Aynı Bataille'ın kurban ritüeli, festival durumu ya da karnaval düşüncesinde desteklenen "boş" zaman düşüncesinde olduğu gibi, aylaklık toplumsal olarak korkulan toplum-dışı etkisiyle, bir delilik formuyla kendisini sunmaktadır. Bakhtin'in ele aldığı karnavalda görülen yer değişimi, delilerin kral, kralların deliye dönüşmesi ya da deliler bayramının esrik ve yasayı tanımaz kutlamaları tüm bu düşünceleri desteklemektedir. Jenks'in yorumlarını dikkate alırsak:

---

[581] Michel Foucault, *İktidarın Gözü*, çev. Işık Ergüden, Ayrıntı, İstanbul, 2015, s. 177.
[582] A.g.e. s. 194.
[583] Deli, on yedinci yüzyılda özündeki aylaklıktan ya da çalışma kurallarına boyun eğmeyi beceremememesinden yola çıkarak tanındı. Michel Foucault, *İktidarın Gözü*, çev. Işık Ergüden, Ayrıntı, İstanbul, 2015, s. 219.
[584] Maurizio Lazzarato, *Marcel Duchamp ve İşin Reddi*, çev. Sercan Çalcı, Kolektif, İstanbul, 2017, s. 31.
[585] A.g.e. s. 77.

> "Tersine çevrim karnavalın kendisinin özel sembolüdür, o yalnızca seküler politik idealin ifadesinde küçümsenir. Feodal dönemde anlamı daha mükemmel bir toplumsal düzene duyulan herhangi bir pratik arzu ve toplumsal adaletin tahripkâr tasarımına gösterilen gizli itirazla kontrolsüzleşmiştir.
> Karnaval kendinde bir bütündür ve kendi duyusal bütünlüğünün 'ötesi'nde bir şeyi aramaya gereksinim duymaz."[586]

Tam anlamıyla bir eşiktedir. Olanaklı her durumu içermekte ancak hiç birisine dönüşmemekte, süreci devamlı kılmaktadır. Tragedyada birbirine karışan ve birbirinin yerini alan, bütün gizleri açığa çıkaran ve bütün örtüleri esrimeyle ve taşkın şiddetle açığa çıkaran yapıyı, kendinde barındırmaktadır. Çünkü, "*karnaval, sanat ile hayat arasındaki sınırda bulunur; orada aktörlerle seyirciler birbirine karışır; karnaval, herkesin davetli olduğu bir şenliktir.*"[587] Bu şenlik artık hiçbir nitelemeyi korumamaktadır, burada ne cinsiyet, ne statü ne de toplumda kişiye biçilen roller vardır. Burada açığa çıkan sırasıyla önce başkasına sonra kendine dönen şiddet ve saldırganlık durumlarının üçüncü görünümü, son korku hali olan orgazm korkusunda da yinelenmektedir. Kendinden geçme hali burada olduğu gibi tüm belirlenimleri ortadan kaldıran eş biçimliliği getirmektedir.

Erotizm tragedyanın, deliliğin ve ölümün vahşetini taşıyan bir tasarıdır. Davranışın yasaklarla dolu alanına sızmak için çözülmektedir. "*İhlal ne kadar vahim ya da cüretkar olursa, edim o kadar erotik olacaktır. Böylece "ihlalin yapısı şiddetlendikçe" erotizm "kademe kademe" artar ve karmaşıklaşır.*" [588] Bataille bedensel aşkı ve aşıkların durumunu ıstırap üzerinden tanımlamaktadır. Diğer durumlarda görülen yıkım burada da açıkça karşımıza çıkmaktadır.

> "Erotizmin şiddeti en uygar insanlar arasında bile kalıcı olan hayvani gücün bir belirtisidir. Bu insan ve canavar arasındaki uçurum üzerindeki köprüyü kurmaktadır… mağaraların heyecan yaratan atmosferinde bu tutku, [erotik] oyunun derin cazibesi şüphesiz ki üstündür… bu kasvetli mağaralar gerçekte, bunun olduğu her şeyi kutsamaktadır, temelde, oyun -çalışmanın karşıtı olan oyun, her şeyin ötesinde esası baştan çıkmaya tabi olan oyun, tutkuya karşılık verir… O halde, erotizmi tutkuya bağlayan oyun- özellikle ön sevişmenin "gönüllü oyunu" ve "zevk tatmini"… duyarsız

[586] Chris Jenks, *Transgression*, Routledge, London, 2003, p. 162.
[587] *Bir Muamma Sanat Hayat Aforizmalar*, derleyen: Ali Artun, İletişim, İstanbul, 2015, s. 180.
[588] André Comte-Sponville, *Cinsellik, Aşk ve Ölüm*, çev. Canan Özatalay, İletişim, İstanbul, 2013, s. 188.

> çalışmadan cinsel eyleme geçişi işaret eder. Böyle bir oyun erotizm ve çalışma arasındaki köprüyü kurmaktadır." [589]

Bu örnekte temellendirilen oyun Caillois'nın baş dönmesiyle tanımladığı süreçle birlikte agonik durumu da içermektedir. Ancak buradaki agon durumu Caillois'nın ortaya koyduğu, Hegel'de de görülen bir tarafın üstünlüğü ile sonuçlanan bir çatışma hali değildir. Aksine dengeli güçlerin birbirinin yerine geçmesi olarak daha önce ifade ettiğimiz Nietzsche'nin Dionysos-Apollon ikilemesidir. Zaten yasanın dışında olan kadın, erkeği eşiğe çekmekte; böylelikle hem esrik hem mücadeleci bir oyun başlamaktadır. Belirsizlik düzlemindeki bu oyun, kadının oyuğu olan vulvanın eril fallusla birleşmesiyle, yasal düzlemi bertaraf etmekte, herhangi bir belirlenim artık söz konusu olmamaktadır. Böylelikle her iki beden de bedensel sıvıları beraberinde gelen kirlenmişlikle artık ölü bir bedenin kirliliğine sahip olmaktadırlar. Kadavra haline gelmektedirler. Böylelikle "küçük ölüm" gerçekleşmiş bulunmaktadır.

> "Erotizm cinsel ifadenin benzersiz insani formu olarak anlaşılmış olduğu derecede kendilik-bilincine sahiptir ve tabuları yapılandırmaktadır. Yine de tabular rasyonalite-karşıtıdır, onlar olumsuzlamalardır ve insan cinselliğine güç veren hayvansılığı kolayca gizlemektedirler. Bataille 'kutsal' ve 'profan', saf ve kirli, görkemli ve uğursuz olanın eski yapısal ikiliklerinde ima edilen hiyerarşiyi yapı söküme uğratır." [590]

Bu yapısökümde Bataille'ın asıl olarak sergilemeye çalıştığı, her ihlal, kirlenme ya da yasanın-dışına çıkma durumunda görüldüğü üzere bu deneyimde de benin sınırlarının dengesizleşmesi ve değişken bir konuma girmesidir. Bu toplumsal değil, özgür bir oyuna işaret etmekte, amaçlı eylem ortadan kalkmaktadır. Gündelik yaşamın tasarrufu ve ciddiyeti aşırılığa bulanmaktadır. Canlılık ölümle birleşmekte, kadavra bedenlerin taşkın hareketi esas hale gelmektedir.

> "Cinsel eylem… bir cinsin diğerinden önce davranması; dışkılama; idrar; ölüm ve kadavra kültü… çeşitli tabular; ritüel yamyamlığı; hayvan-tanrıların kurban edilmesi; dışlanma karşısında kahkaha atmak; hıçkırmak… dinsel esrime; pisliğe bulanmak, tanrılar ve kadavralara eş davranmak; işkenceye eşlik eden istemsiz dışkılama; dikkatsiz tüketim ve paranın keyfi kullanımı, vs. hepsi birden her zaman yabancı bir

[589] *The Obsessions of Georges Bataille Community and Communication*, edit. by. Andrew J. Mitchell – Jason Kemp Winfree, Suny, 2009, p. 171.
[590] Chris Jenks, *Transgression*, Routledge, London, 2003, p. 97.

> beden olarak muamele edildiği görülen eylem nesnesine (dışkı, utanılacak kısımlar, kadavralar vs.) eştir… (Heterojen) yabancı beden görüşü kirli (sperm, adet kanaması, idrar, dışkısal olan her şey) ve kutsal, ilahi ya da olağanüstü görülebilecek her türden şey arasında temel bir öznel kimliğe müsaade eder: ışık saçarak gecede akıp giden yarı-çürümüş kadavra bu birliğin karakteristiği olarak görülebilir."[591]

Cinsellik temel olarak ötekiyle ilişkimizin kaynağını oluşturmaktadır. Ötekiyle olan ilişkimizin şiddeti, ona ve kendimize yönelen saldırganlığımızın ölüm ve esrimeyle açığa çıktığı gibi sona ermesi ve artık kadavralar olarak herhangi bir belirlenim ya da üstünlüğe sahip olmamamız; eşitler arasındaki ilişkiyi açığa çıkarmaktadır. Böylelikle gerçek anlamda tanıma ve tanınma durumu gerçekleşmiş olmaktadır. "*Cinsel metafor gerçekte karşılaşmanın önemini ifade etmektedir. Cinsel birleşmede iki kişi birbirleriyle karşılaşırlar; birbirleriyle tekrar bütünleşmek için kısmen geri çekerler kendilerini, bilmenin ve bilinmenin tüm nüanslarını yaşayarak birbirlerini tekrar bilmek için.*"[592] Aynı zamanda bedenler en saf halleri olan çıplaklığa dönmüş olduklarından kendilerini açmışlardır. "*Ötekini soymak ya da öldürmek de, tıpkı onu öpmek ve özveride bulunmak gibi, ilkin ona açık olmayı gerektirir".*[593] Beden kendisini karşısındaki bedenin bütün tehditkar edimlerine açmaktadır. Sonlu egonun ölümünü temsil eden bu durum, ihlal, kendini kaybetme ve ötekiyle paylaşımda bulunmaya vurgu yapmaktadır. *"'Ölemediği için ölüyor' olduğunu hisseden Avila'lı Theresa'nın tutkusunda olduğu gibi, erotizm tam anlamıyla 'yaşamı ölüm noktasına teslim etme' deneyimidir."* [594]

Cinsel edim aynı kurban ritüelinde olduğu gibi, karşısındaki bedene, karşısındakinin şiddetine, ölüme bakmayı gerektirmektedir. Bu nedenle ölüm ve cinayet üzerindeki sınırların ihlalidir. Bunları temellendiren ana etmen arzudur. "*Erotik eylemde katılımcılar orgazmın küçük ölümüyle bağlantılı olarak ıstırap, esrime ve sınır tanımayan iletişimi deneyimlemektedirler. Bataille'ın ifadesiyle, kurban etmede katılımcılar ve izleyiciler kurbanın ölümüyle bağlantılı olarak, aynı*

---

[591] *Sade and The Narrative of Transgression*, edit. by. David B. Allison – Mark S. Roberts – Allen S. Weiss, Cambridge University Press, NY, 1995, pp. 20-1.
[592] Rollo May, *Yaratma Cesareti*, çev. Alper Oysal, Metis, İstanbul, 2013, s. 102.
[593] Ortega y Gasset, *İnsan ve "Herkes",* çev. Neyire Gül Işık, Metis, İstanbul, 2014, s. 107.
[594] Hugh B.Urban, The Remnants of Desire: Sacrificial Violence and Sexual Transgression in the Cult of Kapalikas and in the Writings of Georges Bataille, *Religion* 25, 1995, p. 76.

ıstırap, esrime ve sınır tanımayan iletişimi deneyimlemektedirler."[595] Bu noktada özellikle vurgulamak gerekir ki, "*Bataille 'şiddetin kendi dışında olmak olduğu ve kendi dışında olmanın da şiddetle sonuçlanan duygusal bir aşırılıkla aynı şey olduğunu' iddia eder.*"[596]

Tüm bunlar anlık deneyimlerdir. Bataille bütün düşüncesini bu anlık deneyimler ve karşılaşmalar üzerinden kurmaktadır. Bu bakımdan onun egemenlik anlayışı da Hegel'inkinden oldukça farklı bir yörüngede ilerlemektedir. Bataille özellikle burada işlediğimiz korkuları temellendiren bir egemenlik anlayışını gün yüzüne çıkarmaktadır. Hegel'in düşüncesinde olduğu gibi bir yanda her buyruğunun yerine getirilmesini bekleyen galip efendi, diğer yanda hizmet eden köle söz konusu değildir. Zaten karşılaşma anında tüm belirlenimlerden soyunmuş olan bedenler birbirine saldırırken aslında kendilerine saldırmış olmakta ve kendi şiddetleriyle kendilerini yok oluşa sürükleyerek öldürmekte, kadavralaşmaktadırlar. Bu karşılıklı oyunun getirdiği mücadele (*agon*) ve esrime (baş dönmesi) hali, aynı zamanda da karşılıklı olarak birbirlerini yansıtmalarına dayanan mimetik edim ihlalin ve iletişimsel karşılıklılığın asıl unsurlarını teşkil etmektedir. Bujalka'ya göre, "*Bataille için, egemenlik yalnızca anlık olarak deneyimlenebilecek bir şeydir, ihlal, erotizmin 'artık' ürünleri, ... dışkı, kurban etme ve delilikle ilişkili olarak ve tüketimi üretime çevirme reddiyle anlık biçimde ortaya çıkmakta ve bu nedenle geleceğe dair bir tasarı taşımamaktadır*." [597] Bataille'ın karşılıklı bütün ilişkileri "şimdi"de olmakta ve bu bakımdan bir an sonra imkansız olmaktadır. Sürekli olarak deneyimlenebilecek bir yana sahip değillerdir. Burada roller ya da karşılaşmalar değişse de yalnızca süreç aynı kalmaktadır. Bu aynılık katharsis'e erişmeksizin bir donakalmaya işaret etmekten başka bir işe yaramamaktadır. Mete Ulaş Aksoy'un Bataille ve Hegel'in egemenlik kavramları üzerine yaptığı çalışmadan alıntılarsak:

---

[595] Eva Bujalka, *A Violation Bordering on Death: Erotic Excess and Ritual Sacrifice in Bataille, Genet and Mishima, in Desire, performance and classification: critical perspectives on the erotic*, edit. by. Jessica R. Pfeffer, Oxford: Inter-Disciplinary Press, 2013, pp. 3-4.

[596] Meike Meier, Across and Beyond: Transgression and the Phenomenology of the Eye, *Master of Arts in Literary Tradition and Popular Culture*, University of Malta, August 2014, p. 33.

[597] Eva Bujalka, *A Violation Bordering on Death: Erotic Excess and Ritual Sacrifice in Bataille, Genet and Mishima, in Desire, performance and classification: critical perspectives on the erotic*, edit. by. Jessica R. Pfeffer, Oxford: Inter-Disciplinary Press, 2013, pp. 4-5.

> "egemenlik umudun hiçin içinde eridiği andır. Öznenin umudunun HİÇte eridiği ve nesnenin… nesnelliği aştığı durumları düşünmekle, Bataille'ın itiraf etmeye hazırlandığı egemenlik formülasyonunda mesele edilen asıl durum olanaklı ve imkansız olan arasındaki sınırdır. Egemenlik, bu nedenle bir sınır fenomenidir; buna göre egemenlik varlıkta ne zaman yanıp sönse, bu imkansızlığın olanaklı olanın dünyasının yüzeyini oluşturması olarak görülür." [598]

Tam da bu nedenle Bataille'ın sınır deneyimleri esas olarak eşik deneyimleridir. Korku, şiddet ve esrimeyle; delilik ve nihayetinde ölümle bezenmiş, profan ve kutsal olarak nitelendirilen benin yokluğu arasında konumlandırılmış, yasayı bir kez ihlal etmeye kalkan herkesin ikamet ettiği eşiktir söz konusu olan. John Calvin dünyanın her iki yanının da uçurum olduğunu, kendimizi ortada tutmamız gerektiğini vurgular. Ancak burada asıl anlaşılması gereken şudur, insan kendisini ortada tutmalıdır, evet. Zira bir tarafta yasanın ve toplumun belirlenimlerine boyun eğerek kendi arzularını gizlemek zorundadır, diğer yanda ise kendi yoksunluğunu bulmaktadır. Her iki uçurumun ortasındaki muğlak alan kendisine, onu hem canlı hem kadavra kılan, katatonik bir sürece sokan ancak asla katharsis'e erişmesine izin vermeyen askıya almayı sunmaktadır. Onu bir pharmakon kılmaktadır. Kendi canavarıyla, kendi şiddetiyle karşı karşıya kalan insan; ancak bu şiddetle kendi yok oluşunu deneyimlediğinde ötekiyle gerçek bir ilişki kurma olanağına sahip olacaktır. Başkaldırı, oyun, delilik ve dehşetle kendini bulacaktır. Antigone'nin ve yasa önünde beklemeye devam eden, kendi kararını uygulayan taşralının kararlılığıyla…

[598] Mete Ulaş Aksoy, Hegel and Georges Bataille's Conceptualization of Sovereignity, *Ege Academic Review 11,* 2, April 2011, p. 220.

SONUÇ

Metni oluşturmaya başlarken aklımızda oluşan tasarı uyarınca ilk olarak Sosyoloji Koleji'nin ortaya çıkışına dair tarihsel bir arka plan oluşturmak dönem şartlarının anlaşılması ve Kolej üyelerinin üzerine yoğunlaştıkları kavramların önemini kavramamız açısından faydalı olmuştur. Toplum ve yaşam biçimleri üzerine düşünen Kolej üyelerinin düşüncelerinin gelişim aşamalarını inceleyebilmek adına öncelikle kendilerinden önce aynı düşüncelere temas ederek bir anlamda yol gösterici görevi gören düşünürlerden faydalanılmıştır. Bu anlamda özellikle Durkheim'ın yaratıcı ve yeniden yaratıcı ritüeli ve norm üzerine olan düşüncelerini; Mauss'un yerli toplumlardan yola çıkarak *hau* ve *mana* üzerine olan incelemelerinin yanı sıra toplum içinde olan etkileşimin aslında üstünlük kurma temelli bir alışveriş olduğunu ortaya koyduğu *Armağan Teorisi*ni; Nietzsche'nin ele aldığı insanın toplum içindeki gelişim aşamaları ve toplumla çelişerek bireyin kendini bir çocuk formunda yeniden varetmesini; Hegel'in Mauss'un *Armağan Teorisi*'ndeki üstünlük savaşına da benzetebileceğimiz ancak dönüştürücü olanın bu kez köle formunda belirdiği ve çalışmanın olumsuzlamayla olumlandığı köle-efendi diyalektiğini ve bunun yanında Heidegger'in otantik ve kendisini kaygı ile yapılandıran *Dasein*'ını ele alarak bir akış oluşturulmuştur.

Bu bilgiler ışığında Bataille'ın yaşam ve ölüm arasında bir noktada yapılandırdığı kurban törenlerinin erişilmesi imkansız olan kutsala bir temas noktası oluşturduğunu ve bunun aynı zamanda erotizmle de mümkün olabileceği görülmüştür. Kurban ve cellat arasındaki ilişkinin zaman zaman yer değiştirdiği, hatta iki temsilin birleşerek bir bireyde hayat bulduğu kavranmıştır. Aynı zamanda kurban ritüeli üzerinden gerçekleştirilen sahnelemenin seyirci unsurunu da içermesi nedeniyle Antik Yunan tragedyalarına benzer bir yapı sergilediğini, bu eylemlerin mimetik yani taklide dayanan sitemlerle yönetildiği çıkarsanmıştır. Leiris toplum içindeki insanların kendilerini maskelerle gizleyerek kendi kimliklerini tam anlamıyla ortaya koymadıklarını, aslında süslü giysiler ve maskelerin birer gizlenme aracı olduğunu ve bunların altında birer canavar yattığını ifade etmiştir. Burada

arenada ölümle bir yarış halinde olan boğa ve matadoru incelerken, aslında bunun bir itibar savaşı olduğunu ancak bu kez itibarı kazanmada iki karakterin aynı derecede şansa sahip olduğu fark edilmiştir. Bu noktada üstünlük savaşında Ben ve Öteki arasında eşit şartlar söz konusudur. Caillois ise bunların bir anlamda uzağında bir anlamda da tam merkezinde bulunan Oyun Teorisi'yle karşımıza çıkmaktadır. Oyun Teorisi yaşamın simülasyonu olarak karşımıza çıkmaktadır. Rekabet ve şansa dayanan noktalar kadar, esrik ve taklide dayanan eğilimler de önem kazanmaktadır. Kojève ise insanın kendisini bir birey olarak ortaya koyabilmesinin ardında, Hegel'in arzusunu öteleyerek nesneyi olumsuzlayan ve dönüştüren kölesinin karşısına, arzularına yönelen ve arzulayarak hem nesneyi hem kendini dönüştüren bireyi yerleştirmektedir.

Bu noktaya kadar ele alınan düşünce yapılarının bütünü bireyin toplum içindeki yaşamına yönelmekte ve bireyin kendini ortaya koyabilme çabasını sergilemektedir. Derrida'nın yapısökümcü yaklaşımını bir yöntem olarak benimsediğimiz metnin geneli esasen yasa ve insanın yasa karşısındaki konumu üzerine eğilmektedir. Bu bağlamda tezin son bölümü kar amacı gütmeyen Bataillecı genel ekonomiyle başlamaktadır. İnsanların gündelik yaşamda uyması gereken kurallar bütünü, baskılanan insani yönler ve bunların getirdiği enerji fazlasının boşaltılmasına yarayan bir karnaval hali olarak ortaya çıkan genel ekonomi, profan ve kutsal arasındaki geçiş notasını oluşturmaktadır. Bu da harcama, gider, kurban etme, kendinden verme, toplum-dışına çıkma, yasanın ihlali ve çalışma yerine aylak eylemin gelmesinin önünü açmaktadır.

Bu bağlamda ele aldığımız Sofokles'in *Antigone*'si ve Kafka'nın *Dava*'sı metnin başında temellendirdiğimiz soruların yanıtlarını ortaya koymakta daha sonrasında ele aldığımız oyun ve delilik halleri de hem yasayı ihlal eden kişinin konumunu hem de onun durumuna seyirci kalan yurttaşların durumunu anlamamızın temelini oluşturmaktadır.

Yasayı ihlal eden yurttaşın yasa karşısında ve diğer yurttaşlar karşısındaki konumunu incelediğimiz metin başta ele almayı amaçladığımız sorular temelinde şekillendirilmiştir.

Toplum içinde yaşamını sürdürmekte olan insan, hem toplu halde yaşamanın bir yansıması hem de o toplumda yaşamak için onun kurallarına uyulması

gereksinimi karşısında gündelik anlamda bir itaat düzlemi içinde bulunmaktadır. Ancak bu itaat mutlak mıdır? Toplum içinde herhangi bir sorgulama olmaksızın sürekli olarak yasayı gözetmek mekanik bir insani yapı ortaya çıkarmakta; bu da en genel anlamıyla Durkheimcı toplumsuz varolamayan insanı ya da Hegelci anlamda sürekli olarak çalışan, nesneyi ancak olumsuzlamayla dönüştürebilecek olan insanı ortaya koymaktadır. Diğer yandan Bataillecı insan tanımı kendisini aylak eylemde gösteren, enerjisini harcamayla atan ve temel anlamda boyun eğmeyerek kendine göre olanı kendisinin arzuladığı zaman ve mekanda gerçekleştirme iradesine sahip olan bireyi temel almaktadır. Burada Antigone'nin söylemlerinde de açıkça görülen yasaya karşı koyma, ya da yasayı çiğneme halinin getirdiği olağandışılık söz konusudur. Sorgulama Hegelci bağlamda olduğu gibi mutlak itaat ve itaat perdesi altında gelen olumsuzlayıcı dönüştürme gücü değildir. Daha çok kendi iradesi uyarınca eylem ve düşüncelerini yöneterek bunların yasayla olan çelişkilerini ve bu çelişkilerle doğabilecek olan sorunlarla başa çıkmayı göze alan birey sergilenmektedir. Bu toreronun dönüştürücü gücünü elinde tutan kişidir. Hem ölüm ve dışlanma tehlikesi altındadır, hem de tehlikeyi göze almayı bilmektedir. Bu tam olarak bilinçli ve iradi bir edimdir. Toplum tarafından ya da oyun ve toplum bağlamında seyirci yurttaş tarafından suç, ayıp, delilik ve esrime içeren bu edimsellik, çalışmayı değil de aylaklığın getirdiği irdeleme gücünü ortaya koymaktadır.

İkinci adım olarak ele aldığımız insanın toplumdaki konumunun yasaya karşı koymakla ne anlamda değişeceği olarak kendini gösterirken; bunun en iyi görünümleri Kreon'un sözünü çiğnediği ve aynı zamanda kadın olduğu için toplum-dışı sayılan Antigone ve eşzamanlı olarak hareketlerinin onaylanmaması sonucu suçunu bilmeksizin suçlu sayılan Joseph K.'da yakalanmaktadır. Seyirciler ve yasaya hizmet edenler için gündelik alanın kutsalı yasadır ve bir tabu olarak dokunulmazdır. Ancak Antigone ve K. Bu tabuyu sorgulayarak ve ona itiraz ederek, kendisini sarsabilmektedirler. Bu sarsıntı seyirci yurttaş tarafından delilik ya da suçla atfedilmekte; hatta sonucu ölümle eş düzleme girmektedir.

Peki, yasaya karşı koymak gerçekten yasadan atılmak mıdır? Yasal düzlemde çatlak oluşturan ya da toplumsal yaşamı sekteye uğratan her birey yasada bir gedik oluşturmasına rağmen yasanın tümüyle dışında değildir. Çünkü yasa toplumun dilini

konuşmakta, toplumu bu dille yönetmektedir. Zaten o toplumun içinde olan biri yasaya olan eleştirisini yine onun diliyle yapmaktadır. Metnin başından beri sözünü ettiğimiz yasa, baba sözünün kutsallığını içeren ve karşı koyulması toplumca imkansız görülen kurallardır. Ancak bunlara bir kez karşı çıkıldı mı, bu karşı çıkış yine yasayla aynı ortak düzlemde buluşacak, ne eylemsel ne de söylemsel olarak iki farklı konum ortaya çıkmayacaktır. Bu bağlamda yasanın dışında olmak halen yasanın içinden ancak onun tersine bir biçimde ifadeler ortaya koymaktır. Böylelikle bu alanda sergilenen çalışma ve olumsuzlamayla gelen bir dönüşüm değil, dekonstrüktif bir incelemeyle yasanın gereğini *différance*'a yani bir erteleme içine sokmadır. Torero'nun boğayla arenada karşılaşması ve her ikisinin de birbiriyle şansa, birbirlerini taklide ve rekabete dayalı esrik bir hale bürünmeleri gibi. Profan alan bir *corrida*'dır ve *corrida*'da *torero* ve *toro*'nun şansı her zaman eşittir. Bu geri dönüşü olmayan bir yoldur. Kafka'nın yasanın içine girmeye çalışan köylüsü gibi, kapılar ardına kadar açık olsa da içeri girip girmeme eşiği ya da girdikten sonra yasanın ne içinde ne de dışında olan eşik bir konumda yaşama gereği bir kararın karşılığıdır.

Sonuç olarak yasa karşısında bir kez iradi unsur sergileyen birey bundan sonra geri dönüşü olmayan bir ihlal durumu gerçekleştirmektedir. Bu süreç yasa ve birey varlığını sürdürdüğü, aynı düzlemde bulunduğu ve aynı dili kullandığı sürece eşik bir deneyim olarak sürüp gitmektedir. Böylece birey kendi yaklaşımı içinde ya da perspektifi düzleminde takılıp kalmamakta, ancak yasa karşısındaki iradi tutum sürecinde takılı kalmaktadır. Bir sonuç ya da rahatlama, bu anlamda *katharsis* doğuramayan bu durum, *katharsis* güdülemesini korumakla birlikte süreçte donup kalmaya karşılık gelen katatonik bir *katharsis*'e uzanmaktadır.

Temelde bütün metin boyunca varılmaya çalışılan esas nokta iradi yaklaşımların kendinden harcama, genel ekonomiye göre hareket etme, oyun oynama, delilik, kendini kurban etme ve esrime hallerini getirdiği; ancak bu tanımlamaların birey üzerinde yine yasal ve toplumsal düzlem üzerinden etiket olarak yansıtıldığıdır. Bir kez gündelik alanda kişiye eklemlenen etiket geri dönüşü olmayan bir ihlali yansıtırken süreci de devamlı kılmaktadır. Yasa karşısında mutlak bir itaat ve onun karşısında yasaya kendi dili ve yapısının içinden karşı koyma hali mevcuttur. Bu iki hal arasında itaat eden ve tanımlamaları devam ettiren yasaya bağlı

yurttaşın durumu ve karşısında başkaldıran ve bunu yine yasanın düzeniyle yapan toplum-dışı olarak etiketlenmiş bireyin yaklaşımları söz konusudur. Genel çerçeve içinde dekonstrüktif esasları benimseyen iradi yaklaşımların ortaya koyduğu sonuçlar, yasanın kendi dışına taşan birey için erteleme ve cezalandırma süreci içine girdiği ve bir ehlileştirme düşüncesi taşıdığı, diğer yandan toplum-dışı bireyin yasaya yasadan hareketle karşı koyduğunda yine yasanın kendi yaklaşımı uyarınca hem yasa hem de ona mutlak itaat edenler tarafından etiketleneceğidir. Bu da karşılıklı bir alışveriş durumu doğurarak süreci devamlı kılmakta ancak eyleme gücünü *katharsis*'e ulaştırmayan bir katatoniklik hali doğurmaktadır.

KAYNAKÇA

- Acampora, C.D., 2013, **Contesting Nietzsche**, The University of Chicago Press, Chicago.
- Adkins, B., 2007, **Death and Desire in Hegel, Heidegger and Deleuze**, Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Agamben, 1998, "Homo Sacer Sovereign Power and Bare Life", trans. Daniel Heller – Roazen, **Meridian: Crossing Aesthetics**.
- Aho, K., 2015, Author's Proof, "Chapter 5: Guignon on Self- Surrender and Homelessness in Dostoevsky and Heidegger ", **Springer Science Business Media,** Dordrecht, Florida.
- Akarsu, B., 1998, **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, İnkılap, İstanbul.
- Aksoy, M.U., 2011, "Hegel and Georges Bataille's Conceptualization of Sovereignity", **Ege Academic Review** 11, 2.
- Alawa, P.Z., 2013, "Heidegger and Hegel on Being: A Comparative Analysis", **IOSR Journal Of Humanities And Social Science (IOSR-JHSS)** Volume 12, Issue 6, 6-10.
- **Alexandre Kojève Biography**, (online) http://kitap.ykykultur.com.tr/yazarlar/Alexandre-koj%C3%A8ve
- **Alexandre Kojève Biography** (online) http://www.newworldencyclopedia.org/entry/Alexandre_Koj%C3%A8ve
- Altuğ, T., 2012, **Son Bakışta Sanat**, YKY, İstanbul.
- And, M., 2012, **Oyun ve Bügü Türk Kültüründe Oyun Kavramı**, YKY, İstanbul.
- Antelo R., 2000, "From the Archive: Roger Caillois Introduction: American Acephale, Notes on a Transatlantic College of Sociology", **Journal of Latin American Cultural Studies: Travesia,** 9:3.
- Aristoteles, 1987, **Poetika**, çev. İsmail Tunalı, Remzi, İstanbul.
- Arppe T., 2009, "Sacred Violence: Girard, Bataille and the Vicissitudes of Human Desire", **Distinktion**, No. 19, 31-58.

- Artaud, A., 1974, **The Death of Satan and Other**, trans. Alastair Hamilton – Victor Corti, Calder & Boyars, London.
- Artaud A., 1993, **Tiyatro ve İkizi**, çev. Bahadır Gülmez, Yapı Kredi, İstanbul.
- Attali, J., 1985, **Noise: The Political Economy of Music**, trans. Brian Massumi. Manchester: Manchester University Press.
- Aydemir, M., 2007, **Images of Bliss Ejaculation, Masculinity and Bliss**, University of Minnesota Press, 2007.
- Aydınalp, E.B., 2017, **Jacques Derrida'da Yazı ve Anlam Oyunu**, SEFAD, 38.
- Aygıtgu, G. 2010, "Kierkagaard ve Kojève Dolyımında Hegel'in Tarih Anlayışında "İnsan"ın Konumu, Özgürlük, Eşitlik ve Kardeşlik", **Birinci Uluslararası Felsefe Kongresi**, edit. İsmail Serin, Uludağ Üniversitesi.
- Badiou, 2017, "Hegel's Master and Slave, trans. Frank Ruda", **Crisis & Critique**, Vol. 4, Issue 1, 35-47.
- Balkin, J.M., 1987, "Deconstructive Practice and Legal Theory", **Faculty Scholarship Series**, Paper 291.
- Banakar, R., 2015, **Normativity in Legal Sociology Methodological Reflections on Law and Regulation in Late Modernity**, Springer, Switzerland.
- Başaran, M., 2005, **Kurbansal Sunu Dilegetirilebilir ve Görülebilirin Mantık ve Ekonomileri**, Ayrıntı, İstanbul.
- Bataille, G., 1955, ***The Great Centuries of Painting Prehistoric Painting Lascaux or The Birth of Art***, Skira.
- Bataille, G. - Lovitt C.R., 1979, "The Psychological Structure of Facism", **New German Critique**, No. 16, 64-87.
- Bataille, G., 1985, **Visions of Excess Selected Writings, 1927-1939**, trans. Allan Stoekl – Carl R. Lovitt – Donald M. Leslie Jr., Theory and History of Literature, Vol. 14.
- Bataille, G., 1986, **Erotism Death & Sensuality**, trans. Mary Dalwood, City Light Books, San Francisco.

- Bataille, G. – Michelson A., 1986, “Additional Notes on War, Georges Bataille: Writings on Laughter, Sacrifice, Nietzsche”, **Un-knowing**, Vol. 36, 29-31.
- Bataille, G. –Strausss J., -, “Hegel, Death and Sacrifice”, **Yale French Studies**, No. 78, 9-28.
- Bataille, G., 1988, **Guilty**, trans. Bruce Boone, Gallimard, USA.
- Bataille, G., 1989, **Theory of Religion**, trans. Robert Hurley, Zone Books, NY.
- Bataille G. - Rottenberg E., 1991, “Reflections on the Executioner and the Victim”, Yale French Studies, No. 79, **Literature and the Ethical Question**, 15-19.
- Bataille, G., 1991, **The Accursed Share, Volume 1 Consumption**, trans. Robert Hurley, Zone Books, NY.
- Bataille, G., 1991, **The Impossible**, trans. Robert Hurley, City Light Books, San Francisco.
- Bataille, G., 1991, **The Trial of Gilles de Rais**, trans. Richard Robinson, Amok, LA.
- Bataille, G., 1993, “The Cruel Practice of Art”, **CD-Rom Blam!** 1.
- Bataille, G., 1994, **The Absence of Myth**, trans. Michael Richardson, Verso, NY.
- Bataille, G., 1995, **İç Deney**, Mehmet Mukadder Yakupoğlu, YKY, İstanbul.
- Bataille, G., 1995, **Encyclopaedia Acephalica**, trans. Iain White, Atlas Press, London.
- Bataille, G., 1997, **Edebiyat ve Kötülük**, çev. Ayşegül Sönmezay, 1. Baskı, Ayrıntı, İstanbul.
- Bataille, G., 1998, **Blue of Noon**, trans. Harry Mathews, Paladin Grafton Boooks.
- Bataille, G., 1999, **Eros’un Gözyaşları**, çev. M. Mukadder Yakupoğlu, Göçebe, İstanbul.
- Bataille, G., 1999, **İmkânsız**, çev. Mukadder Yakupoğlu, 1. Baskı, İstanbul, Kabalcı.

- Bataille, G., 2000, "The Place of Violence: Selected Writings", trans. Boris Belay, **Parallax**, Vol. 6, No. 2, 81-91.
- Bataille, G., 2001, "Friendship", **Parallax**, vol. 7, no:1, 3-15.
- Bataille, G., 2001, **The Unfinished System of Nonknowledge**, trans. Michelle Kendall – Stuart Kendall, University of Minnesota Press.
- Bataille, G., 2003, **The Cruel Practice of Art**, Supervert 32C Inc.
- Bataille, G., 2003, "The Use Value of D.A.F. de Sade", **Visions of Excess** trans. Allan Stoekl – Carl R. Lovitt – Donald M. Leslie Jr.
- Bataille, G., 2004, **On Nietzsche**, trans. Bruce Boone, Continuum, London.
- Bataille, G., 2006, "Critique of Heidegger", trans. Stefanos Geroulanos, **October Magazine**, 117, 25-34.
- Bataille, G., 2008, "5 Poems", trans. Mark Daniel Cohen, **Hyperion**, Vol. III, Issue 4.
- Baudrillard,J, 1991, "When Bataille Attacked the Metaphysical Principle of Economy", trans. Stuart Kendall, **Scapegoat**.
- Baudrillard, J., 2005, **Şeytana Satılan Ruh ya da Kötülüğün Egemenliği**, çev. Oğuz Adanır, Doğubatı, Ankara.
- Baudrillard, J., 2012, **İmkansız Takas**, Çev. Ayşegül Sönmezay, Ayrıntı, İstanbul.
- Baudrillard, J., 2012, **Kusursuz Cinayet**, çev. Necmettin Sevil, Ayrıntı, İstanbul.
- Beckett, S., 2013, **Hiç İçin Metinler ve Uzun Öyküler**, çev. Uğur Ün, Ayrıntı, İstanbul.
- Belay B., 1997, "That Obscure Parallel to the Dialectic: Tangled Lines Between Bataille and Kojève", **Parallax,** 3:1, pp. 55-69.
- Bénard C. – Hegel –Bryant WM. M., 1878, "Hegel on Classic Art", **The Journal of Speculative Philosophy**, Vol. 12, No. 2, 145-160.
- **Between Foucault and Derrida**, 2016, edit. by. Yubraj Aryal – Vernon W. Cisney - Nicolae Morar – Christopher Penfield, Edinburgh University Press, Edinburgh.

- Bhattacharjee, S., 2014, “The Abjection of Law: Machinic Asssemblages and Kafka’s “Before the Law,” and The Trial”, **The Apollonian**, vol. 1, Issue 1, September, 1-13.
- Biles J., 2012, **The Paranormality of Everyday Life: Childhood, Mysticism, Madness, Seriously Strange Thinking Anew about Psychical Experiences**, edit. Sudhir Kakar, Jeffrey J. Kripal, Viking.
- Biles J., 2015, “Does the Acéphale Dream of Headless Sheep?”, **Negative Ecstasies Georges Bataille and the Study of Religion**, edit. Jeremy Biles – Kent L. Brintnall, Fordham University Press, NY.
- Binmore, K., 2007, **Playing for Real a Text on Game Theory**, Oxford University Press, NY.
- **Bir Muamma Sanat Hayat Aforizmalar**, 2015, derleyen: Ali Artun, İletişim, İstanbul.
- Bird-Pollan S., 2015, **Hegel, Freud and Fanon the Dialectic of Emancipation**, Rewman & Littlefield, London.
- Blunden A., 2007, **Masters, Servants and Mediation**.
- Bogdanov, B., 2007, “Choveshkoto Tyalo, Individat i Obshtestvoto”, **Kultura, Obshtestvo, Literatura**, Lik, Sofia.
- Bradatan C., 2014, “The Joy of Destruction is also The Joy of Creation”, **Angelaki**, Vol. 19, No. 4.
- Brandom R., 2008, “Georg Hegel’s Phenomenology of Spirit”, **Topoi**, 27, 161-64.
- Bubbio, P.D., 1997, **Intellectual Sacrifice and Other Mimetic Paradoxes**, Michigan State University Press, East Lansing.
- Bujalka, E., 2013, “A Violation Bordering on Death: Erotic Excess and Ritual Sacrifice in Bataille, Genet and Mishima”, **Desire, performance and classification: critical perspectives on the erotic**, edit. by. Jessica R. Pfeffer, Oxford: Inter-Disciplinary Press.
- Burke, E., 1757, **A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful**, London.

- Butler, J., 2000, **Antigone's Claim Kinship Between Life and Death**, Collumbia University Press, NY.
- Caillois R., 1959, **Man and the Sacred**, trans. Meyer Barash, The Free Press of Glencoe, Illinois.
- Caillois R., 1984, **Mimicry and Legendary Psychasthenia**, trans. John Shepley, October, Gallimard.
- Caillois R. –Mehlman J., 1968, "Riddles and Images", **Game, Play, Literature**, no. 41, Yale French Studies.
- Caillois R. - Grunebaum G.E., 1970, "The Dream and Human Soccieties", review by: Oleg Grabar, **Journal of the American Oriental Society**, vol. 90, no. 2.
- Caillois R. – Lanser S., 1975, "The Collège de Sociologie: Paradox of an Active Sociology", **SubStance**, vol. 4, no. 11/12.
- Caillois R., 1984, **The Mystery Novel**, trans. Roberto Yahni – A.W. Sadler, The Laughing Buddha Press, NY.
- Caillois R., 1985, **The Writing of Stones**, trans. Barbara Bray, University Press of Virginia.
- Caillois R., 1988, "Brotherhoods, Orders, Secret Societies, Churches", Saturday, March 19, 1938, **Collège de Sociology**, The University of Minnesota Press, pp. 144-156.
- Caillois R., 2001, **Man, Play and Games**, trans. Meyer Barash, University of Illinois Press.
- Campbell, N.D., 2000, *Using* **Woman Gender, Drug Policy and Social Justice**, Routledge, NY.
- Can, H., 2006, "Aristoteles'te Katharsis Kavramı", **flsf,** sayı 2.
- Chabbert M., 2015, "'What Forced Men to Kill Their Own Kind in Religious Ceremonies'? Antropology and Metaphysics of Sacrifice in the Work of Georges Bataille and René Girard", **Tropos,** 58-66.
- Chang, P.D., 2017, **The Poetics of the Labyrinth: Myth and Transgression in "The Solar Anus"**.

- Cheng J., 2009, "Mask, Mimicry, Metamorphosis: Roger Caillois, Walter Benjamin and Surrealism in the 1930s", **Project Muse, Modernism / modernity**, vol. 16, no. 1, pp. 61-86.
- Ciavatta D.V., 2014, "Hegel and Existentialism", **G.W.F. Hegel: Key Concepts**, Routledge, 169-181.
- Cioran, E. M., 2011, **Burukluk,** çev. Haldun Bayrı, Metis, İstanbul.
- Cioran, E.M., 2017, **Doğmuş Olmanın Sakıncası Üstüne**, çev. Kenan Sarıalioğlu, Metis, İstanbul.
- Cladis, M.S., 1996, "What Can We Hope For? Rousseau and Durkheim on Human Nature", **Journal of the History of the Behavioral Sciences**, Vol. 324, 456-472.
- Clark, T., 1992, **Derrida, Heidegger, Blanchot: Sources of Derrida's Notion and Practice of Literature**, Cambridge: Cambridge University Press.
- **Cogito,** 2011, Cinsel Yönelimler ve Queer Kuram, Sayı 65-66, YKY.
- Cole A., 2014, "The Lord and the Bondsman", **Birth of Theory**, University of Chicago Press, 65-85.
- **Collège de France**, online, http://www2.idehist.uu.se/distans/ilmh/Ren/college-france.htm
- **Collège de France**, Offical site, online, https://www.college-de-france.fr/site/en-about-college/index.htm
- Comte-Sponville, A., 2013, **Cinsellik, Aşk ve Ölüm**, çev. Canan Özatalay, İletişim, İstanbul.
- Connolly S.P., 2014, "Georges Bataille, Gender and Sacrificial Excess", **The Comparatist**, Vol. 38, 108-127, The University of North Carolina Press.
- Conti, C., 2015, "Justice for Josef K. : Bringing Myth to an End in Kafka's Trial", **New German Critique** 124, Vol. 42, No. 1.
- Cömert, B., 1967, **Mitoloji ve İkonografi**, Meteksan Ltd. Şti.
- Çankaya, A., 2015, ""Yasa" Üzerine İki Farklı Perspektif: Antigone ve Sokrates", **FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi**, sayı: 19.

- Dabak, B., 2013, **Sofokles'in Antigone Metninde Ritüelin İşlevi**, Yüksek Lisans Tezi, Kadir Has Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Film ve Drama, İstanbul.
- Dağ, A., 2014, **Ölümcül Şiddet Baudrillard'ın Düşüncesi**, Külliyat, İstanbul, 2014.
- Dalwood D., 2014, "Notes From the Field Mimesis", **Art Bulletin, College Art Association**, 191-93.
- Danto A.C., 1999, **Hegel's End-Of Art Thesis**.
- Deleuze, 2010, **Nietzsche ve Felsefe**, çev. Ferhat Taylan, Norgunk, İstanbul, 2010.
- Demir, B., 2015, **Sanatta Oyun**, Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Heykel, Erzurum.
- Depew J.F., 2016, "Moral or Mortal Cosmos? On Subjective Existence in Kant and Bataille", **Cyclops Journal**, Issue 1, 68-94, London, 2016.
- Derrida, J., 1967, "Sınırlı Ekonomiden Genel Ekonomiye Sakınımsız Bir Hegelcilik", çev. Ragıp Ege, **L'Ecriture et la différence**, Editions du Seuil, 369-407.
- Derrida, 1972, **Marges de la philosophie**, Les Éditions de Minuit.
- Derrida, 1978, **Writing and Difference**, trans. Alan Bass, Routledge, London.
- Derrida J. - Ronell, A., 1980, "The Law of Genre", **Critical Inquiry**, Vol. 7, No. 1, *On Narrative,* Autumn, 55-81.
- Derrida J., 1982, Sending: "On Representation", **Social Research**, 49:2.
- Derrida, J., 1989, **Of Spirit Heidegger and the Question**, trans. by. Geoffrey Bennington – Rachel Bowlby, The University of Chicago Press, Chicago.
- Derrida, 1992, **Before the Law, in Acts of Literature**, edit. by. Derek Attridge, Routledge, London.
- Derrida, 1995, **The Gift of Death**, trans. David Wills, The University Of Chicago Press, London.
- Derrida, 1999, "Différance", **Toplumbilim Dergisi: Derrida Özel sayısı**, Çeviren: Önay Sözer, ss.49-61, İstanbul.

- Derrida, J. - Ferraris, M., 2002, **A Taste for the Secret**, trans. by. Giacomo Donis, Polity, Oxford.
- Derrida, J., 2009, **The Beast & the Sovereign Volume 1**, trans. by. Geoffrey Bennington, The University of Chicago Press, London.
- Derrida J., 2012, **Platon'un Eczanesi**, çev. Zeynep Direk, Pinhan, İstanbul.
- Desmond, W., 2003, **Art, Origins, Otherness Between Philosophy and Art**, State University of New York Press, Albany.
- Detienne M., 2012, **Arkaik Yunan'da Hakikatin Efendileri**, çev. Adem Beyaz, Pinhan Yayıncılık, İstanbul.
- Diamond M.J., 1986, "The Poetics of Michel Leiris: Ritual and Last Rites", **Dialectical Anthropology 11**, Mortinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, 145-150.
- Dicker B. – Lee N., 2012, ""But the Image Wants Danger": Georges Bataille, Werner Herzog, and Poetical Response to Paleoart", **Time and Mind: The Journal of Archaeology, Consciousness and Culture**, Vol. 5, Issue 1, 33-52.
- Dionysos, 1937, **Acéphale**, no: ¾.
- Direk Z., 2006, "Erotic Experience and Sexual Difference in Bataille", **Reading Bataille Now**, Indiana University Press.
- Direk Z., 2004, "Bataille On Immanent and Trancendent Violence", **Bulletin de la Societé Américaine de Philosophie de Langue François**, Vol. 14, No. 2.
- Direk, Z., 2011, "Butler ve Hegel: Arzu, Tanıma ve Akrabalık, Cinsel Yönelimler ve Queer Kuram", **Cogito**, Sayı 65-66, YKY.
- Dixon, D., 2009, "Nietzsche contra Caillois: Beyond Play and Games", **The Philosophy of Computer Games Conference**, Oslo.
- Dolan F.M., 1991, "Deconstruction's object", **Text and Performance Quarterly**, 11:3, 190-206.
- Dolby, K., 2014, **Bir Nefeste Cinsellik**, çev. Pınar Üstel, Maya, İstanbul.

- Duquette D., 1997, "The Political Significance of Hegel's Concept of Recognition", ed. G.K. Browning, **Hegel's Phenomenology of Spirit: A Reappraisal**, 119-141, Kluwer Academic Publishers.
- Durkheim, E., 1915, **The Elementary Forms of the Religious Life**, trans. Joseph Ward 0Swain, George Allen & Unwin Ltd.
- Durkheim, E., 1951, **Suicide**, trans. John A. Spaulding – George Simpson, Routledge.
- Durkheim, E. - Mauss, M., 1969, **Primitive Classification**, trans. Rodney Needham, Routledge.
- Durkheim, E., 2009, **Sociology and Philosophy**, trans. D.F. Pocock, Routledge.
- Dursun, Y., 2014, **Oyunun Ontolojisi**, Doğubatı, Ankara.
- Durudoğan, H., 2011, "Judith Butler ve Queer Etiği, Cinsel Yönelimler ve Queer Kuram", **Cogito**, Sayı 65-66, YKY.
- Eagleton, T., 2012, **Tatlı Şiddet Trajik Kavramı**, çev. Kutlu Tunca, Ayrıntı, İstanbul.
- Eberle, S.G., 2014, "The Elements of Play Toward a Philosophy and a Definition of Play", **Journal of Play**, volume 6, number 2, 214-233.
- Ege,R.,2005,"Jacques Derrida'nın, Hegel'in 'Aufhebung' ortadan kaldırmakav ramını soruşturması üzerine ", **Kaygı**.
- Eidelpes R., 2014, "Roger Caillois' Biology of Myth and the Myth of Biology" , **Anthropology & Materialism** [Online], 2.
- Ertuğrul, T., 2017, **Derrida ve Teknik Problemi**, Medeniyet Araştırmaları Merkezi Sunumu.
- Ertuğrul, T., 2018, "Ummak, Beklemek: Savaş Karşısında Sigmund Freud", **Savaş ve Psikoloji: Psikoloji Bilimi Çerçevesinden Birinci Dünya Savaşı'na Bir Bakış,** edit. Göklem Tekdemir Yurtdaş-Tevfika İkiz, Hiperyayın, İstanbul.
- Estaver J., 2013, **The Slave Mentality: Morality of Spirit in Hegel's Lordship and Bondage**, Montana State University International Undergraduate Philosophy Conference, Bozeman.

- Evans J., 2009, **Knots of Meaning? Lydia Davis's abusive translation of Michel Leiris's Rules of the Game**, University of Portsmouth, UK, pp. 1-9.
- Evreinoff, N., 1970, **The Theater in Life**, trans. A. I. Nazaroff, Benjamin Blom, NY.
- Ezici, T., 2010, Şiddetin Metafiziği ve Dramaturjik Görüntüsü Kanlı Düğün, Arınış, Taziye, **Mitos-Boyut Tiyatro**, İstanbul.
- Farin, I., 2012, "Heidegger and Hegel: The Time of Life & The Time of Life-Philosophy", **Parrhesia**, no. 15, 24-34.
- Faulkner, J., 2008, "The Innocence of Victimhood Versus the "Innocence of Becoming*""*, **Journal of Nietzsche Studies**, Issues 35-6.
- Faus B.D., 2012, **Hegel, Kojève, Marx and Yoder: An Examination of Christianity and Social Justice**, Baylor University, In Partial Fulfillment of the Requirements for the Honor Program, Texas.
- **Felsefelogos**, 2013, Beden, Sayı 51, Fesatoder, İstanbul.
- Feuerbach, L., 1980, **Thoughts on Deth and Immortality**, University of California Press, California.
- Ffrench P., 2007, "Friendship, Asymmetry, Sacrifice: Bataille and Blanchot", **Parrhesia**, No. 3, 32-42.
- Fink, E., 2015, **Bir Dünya Sembolü Olarak Oyun**, çev. Necati Açа, Dost, Ankara.
- Flores F., 2014, "Rethinking the dialectics of the Master and Servant; the political consequences of the Foucaultian theory of bio-power", **After Capitalism: Cyborgism**, 1-6, Lund University.
- Foucault, M., 1977, **A Preface to Transgression, Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews**, trans. by. Donald F. Bouchard – Sherry Simon, Cornell University Press, NY.
- Foucault, M., 1988, **Madness and Civilization A History of Insanity in the Age of Reason**, Vintage Books Edition.
- Foucault, M., 2013, **Cinselliğin Tarihi**, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı, 5. Baskı, İstanbul.

- Foucault, M., 2014, **Özne ve İktidar**, çev. Işık Ergüden – Osman Akınhay, Ayrıntı, Ankara.
- Foucault, M., 2015, **İktidarın Gözü**, çev. Işık Ergüden, Ayrıntı, 4. Baskı, İstanbul.
- Fradinger, M., 2005, "Violent Boundaries: Antigone's Political Imagination", **Theory@buffalo**, Issue 10, Democracy and Violence, 103-128.
- Fradinger, M., 2010, **Binding Violence Literary Visions of Political Origins**, Stanford University Press, California.
- Frank C., 2003, "The Edge of Surrealism: A Roger Caillois Reader", **Canadian Journal of Sociology**.
- French, A.L., 2003, **Freedom and servitude: the master and slave dialectic in Hegel's Phenomenology of Spirit**, Boston University Graduate School of Arts and Sciences, Thesis.
- Freud, S., 1995, **The Basic Writings of Sigmund Freud Psychopathology of Everyday Life, the Interpretation of Dreams, and Three Contributions To the Theory of Sex**, trans. A. A. Brill, Modern Library.
- Freud, S., 1998, **Totem ve Tabu**, çev. Niyazi Berkes, Çağdaş Matbaacılık, İstanbul.
- Freud, S., 2012, **Bir Yanılsamanın Geleceği**, çev. Hasan İlhan, Alter, Ankara.
- Freud, S., 2014, **Cinsellik Üzerine**, çev. Hasan Can, Tutku, Ankara.
- Freud, S., 2015, **Sevgi ve Cinsellik Üzerine**, çev. Akın Kanat, İlya, 23. Baskı, İzmir.
- Fromm, E., 2014, **Sevginin ve Şiddetin Kaynağı**, çev. Yurdanur Salman – Nalan İçten, Payel, 8. Baskı, İstanbul.
- Gasset, O., 2014, **İnsan ve "Herkes"**, çev. Neyire Gül Işık, Metis, 5. Baskı, İstanbul.
- Gebauer G. - Wulf C., 1995, **Mimesis: Culture Art Society**, trans. Don Reneu, University of Callifornia Press, London.
- Gemerchak, C.M., 2003, **The Sunday of the Negative Reading Bataille Reading Hegel**, State University of New York Press.

- George T. D., 2006, **Tragedies of Spirit Tracing Finitude in Hegel's Phenomenology**, State University Press, Albany.
- ***Georges Bataille Biography***, online http://www.newworldencyclopedia.org/entry/Georges_Bataille
- Georges Bataille Biography, online https://www.britannica.com/biography/Georges-Bataille
- Gezgin, İ., 2010, **Antik Yunan ve Roma Sanatında Cinsellik ve Erotizm**, Alfa, İstanbul.
- Giles D., 2013, **What Individuates Dasein?**, MA in Continental Philosophy, University of Essex.
- Graham, E.T., 2007, "The danger of Durkheim: Ambiguity in the theory of social effervescence", **Religion 37**.
- Grene M., 1957, **Martin Heidegger Book**, Bowes & Bowes.
- Grosz, E., 2003, "The Time of Violence Deconstruction and Value, The Time of Violence", Chapter 7, **Violence and the Body: Race, Gender and the State**, edit. by. Arturo J. Aldama, İndiana University Press.
- Gunn P., 2015, "Woman as the Face of God: Blanchot, Lacan and the Feminine Impossible", **Colloquy, text theory critique** *10*.
- Hall S., 1997, **Representation**, Sage Publications.
- Hallam E. - Hockey J. - Howarth G., 2005, **Beyond the Body Death and Social Identity**, Routledge.
- Halliwell S., 2002, **The Aesthetics of Mimesis Ancient Texts and Modern Problems**, Princeton University Press, New Jersey.
- Hamilton J.T., 2012, "The Luxury of Self-destruction: Flirting with Mimesis with Roger Caillois", **Flirtations: Rhetoric and Aesthetics This Side of Seduction, a Poetics and Theory/Comparative Literature Workshop**, Draper Program, New York University.
- Hamperl H.– Laughlin W.S., 1959, "Osteological Consequences of Scalping", **Human Biology**, Vol 31, No 1.
- Han, B.C., 2016, **Şiddetin Topolojisi**, çev. Dilek Zaptçıoğlu, Metis, İstanbul.

- Harries K., 2009, **Hegel's Introduction to Aesthetics**, Yale University, Fall Semester.
- Hart, H.L.A., 1994, **The Concept of Law Second Edition**, Clarendon Press, Oxford.
- Hegel, 1923, **Jennenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie**, edit. G. Lasson, Liepzig.
- Hegel, 1948, **Early Theological Writings**, trans. T.M. Knox, Chicago University Press, Chicago.
- Hegel, 1977, **Phenomenology of Spirit**, trans. A.V. Miller, Oxford University Press.
- Hegel - Bryant WM., 1878, "Hegel on Romantic Art", **The Journal of Speculative Philosophy**, Vol. 12, No. 4, 403-418.
- Hegel, 1986, **Tinin Görüngübilimi**, çev. Aziz Yardımlı, İdea, İstanbul.
- Hegel, 1991, **Elements of the Philosophy of Right**, trans. H. B. Nisbet, edit. Allen W. Wood, Cambridge University Press, UK.
- Hegel, 1991, **The Encyclopaedia Logic, Vol.1 of the Encyclopaedia of the Philosophical Sciences**, trans. T. F. Geraets - W.A.Suchting - H. S.Harris. Hackett Publishing Company, Inc.
- Hegel, 2001, **The Phenomenology of Mind**, trans. J. B. Baillie, Blackmask.
- **Hegel After Derrida**, 2001, edit. by. Stuart Barnett, Routledge, NY.
- Hegel, 2005, **Phenomenology of Spirit**, trans. Yirmiyahu Yovel, Princeton University Press, New Jersey.
- **Heidegger & Nietzsche**, 2012, edit. Babette Babich - Alfred Denker – Holger Zaborowski, Elementa, Band 82.
- Heidegger M., 1929, **'Was ist Metaphysik?***'*, Pathmarks.
- Heidegger, M., 1967, **Sein und Zeit**, Max Niemeyer Verlag Tübingen, Germany.
- Heidegger M., 1971, **Poetry, Language, Thought**, trans. Albert Hofstadter, Harper Perennial Modern Classics, NY.
- Heidegger M., 1972, **On Time and Being**, trans. Joan Stambaugh, Harper Torchbooks, Harper & Row, Toronto.

- Heidegger M., 1973, **Art and Space**, trans. Charles H. Seibert, Loras College, 3-8.
- Heidegger, M., 1989, **Hegel's Concept of Experience**, trans. Kenley Royce Dove, Harper & Row, San Francisco.
- Heidegger, M., 1996, **Being And Time**, trans. Joan Stambaugh, State University Of New York Press.
- Heidegger M., 2004, **What Is Called Thinking?,** trans. J. Glenn Gray, Perennial, Tübingen.
- Heidegger, M., 2007, **Sanat Eserinin Kökeni**, çev. Fatih Tepebaşılı, De Ki, Ankara.
- Heidegger, M., 2008, **Varlık ve Zaman**, çev. Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul.
- Heidegger, M., 2009, **Metafizik Nedir?,** çev. Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara.
- Heidegger, 2011, **Translation, and the Task of Thinking Essays in Honor of Parvis Emad**, edit. by. Frank Schalow, Springer.
- Heidegger, M., 2014, **Metafiziğe Giriş**, çev. Mesut Keskin, Avesta, İstanbul.
- Heidegger, M., 2018, **Varlık ve Zaman**, çev. Kaan H. Ökten, Alfa, İstanbul.
- Herakleitos, 2005, **Fragmanlar**, çev. Cengiz Çakmak, Kabalcı, İstanbul.
- Herakleitos 2014, **Fragmanlar**, çev. Cengiz Çakmak, Alfa, İstanbul.
- Hubert, H. - Mauss, M., 1964, **Sacrifice: Its Nature and Function**, trans. W. D. Halls, The University of Chicago Press.
- Hudson S., 2010, "Intersubjectivity of Mutual Recognition and the I-Thou: a Comparative Analysis of Hegel and Buber", **Minerva – An Internat Journal of Philosophy** *14*, 140-155.
- Huizinga, J., 2016, **Homo Ludens: A Study of the Play-Element in Culture**, Angelico Press.
- Hussey, A., 2006, **The Beast at Heaven's Gate Georges Bataille ans the Art of Transgression**, Rodopi, NY.
- Hyppolite J., 2010, **Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar**, çev. Doğan Barış Kılınç, Doğubatı, Ankara.

- Inwood M. J., 1992, **A Hegel Dictionary**, Blackwell Publishing, USA.
- Irwin, A., 2002, **Saints Of Impossible Bataille, Weil and the Politics of the Sacred**, University of Minneapolis Press, Minnesota.
- İrigaray, L., 2006, **Ben Sen Biz Farklılık Kültürüne Doğru**, çev. Sabri Büyükdüvenci – Nilgün Tutal, İmge, Ankara.
- İrigaray, L., 2014, **Başlangıçta Kadın Vardı**, çev. İlknur Özallı - Melike Odabaş, Pinhan, İstanbul.
- İzmir, M., 2013, **Öznenin Diyalektiği Hegel, Sartre ve Lacan**, İmge, Ankara.
- Jacobsen, E., 2004, **Kendilik ve Nesne Dünyası**, çev. Selim Yazgan, Metis, İstanbul.
- Jenkins, R., 2008, **Social Identity**, Routledge, Third Edition, Oxon.
- Jenks, C., 2003, **Transgression**, Routledge, London.
- Jones T.A. - Scull A.T., 1992, **Durkheim's 'two laws of penal evolution', The Radical Sociology of Durkheim and Mauss**, Routledge.
- Jung, C.G., 2013, **Keşfedilmemiş Benlik**, çev. Barış İlhan-Canan Ener Sılay, Barış İlhan, 3. Baskı, İstanbul.
- Kafka, F., 2016, **Dava,** çev. Ahmet Cemal, Can, İstanbul.
- Kain, PJ., 2007, "Nietzsche, Eternal Recurrence, and the Horror of Existence", **Journal of Nietzsche Studies**, Issue 33.
- Kalkavage P., 2007, **The Logic of Desire An Introduction to Hegel's Phenomenology of Spirit,** Paul Dry Books, Philadelphia.
- Kamal M., 1998, Master-Slave Relationship in Hegel's Philosophy, **Indian Philosophical Quarterly**, Vol. XXV, No. 4.
- Kant I., 1983, **Aydınlanma Nedir? 1784**, çev. Nejat Bozkurt, Felsefe Yazıları.
- Karagöz, B., 2011, **Şiddetin Görünümleri Toplumsal ve Siyasal Şiddet Kültür-Politik Şiddet Likidite Şiddeti**, Divan, Ankara.
- Karamians R., 2006, "Dasein and the Arts", Rachel Lee Rare Books, **Philosophy, Economics, the history of ideas**, Warmley, Bristol.

- Kardeş, M.E., 2010, "Durkheim'da Süreklilik ve Kopuş Olarak Felsefe ve Sosyoloji İlişkisi", **Sosyoloji Dergisi**, Dizi 3, Sayı 21.
- Kardeş, M.E., 2018, "Benjamin ve Kafka: Yasanın parabolü olarak kapı", **İstanbul Felsefe Konuşmaları 8 - Edebiyat ve Felsefe Kapı Metaforu Üzerine Tam Metin Bildiri/Sözlü Sunum**.
- Kaufman, E., 2001, **The Delirium of Praise Bataille, Blanchot, Deleuze, Foucault, Klossowski**, The Johns Hopkins University Press.
- Kearney, R., 2012, **Yabancılar, Tanrılar, Canavarlar Ötekiliği Yorumlamak**, çev. Barış Özkul, Metis, İstanbul.
- Keenan, D.K., 2005, **The Question of Sacrifice**, Indiana University Press, Bloomington.
- Kellogg, C., 2010, **Law's Trace: from Hegel to Derrida**, Routledge, Oxon.
- Kennedy G., 2002, "State, Civil Society and Social Context in Hegel's Philosophy of Right", **Problématique**, No. 8, 56-77.
- Kılıçaslan E.A., 2016, "Hegel'in Tinin Görüngübilimi'nde "Kendine-Yabancılaşmış Tinin Dünyası" Olarak Kültür Dünyasının Diyalektiği ya da Marx'ın 1844 El Yazmaları'ndaki Eleştirilerine Karşı Bir Hegel Savunusu Denemesi", **Vira Verita**, Sayı 4, 1-36.
- Kılınç, G., 2011, "Antigone'nin Yazgısında Açığa Çıkan Felsefe", **Tiyatro Araştırmaları Dergisi**, Sayı 32.
- Kierkegaard, S., 2014, **Korku ve Titreme Diyalektik Lirik**, çev. N. Ekrem Düz, Pharmakon, 2. Baskı, Ankara, .
- Kilby, J., 2011, "Book Reviews, Rethinking Contemporary Feminist Politics, Jonathan Dean", **The Authors, The Sociological Review**.
- Kilpatrick D., 2005, "Bataille and the Writing of Sacrifice", **MSA 7 Seminar: Modernist Excess**, Chicago.
- Kingston, A., 2014, **Bataille and Feminist Theory**, Online article available at: www.andrewkingston.name/essays/bataille-and-feminism/
- Kleinberg E., 2003, "6. Kojève and Fanon: The Desire for Recognition and the Fact of Blackness", **French Civilization and Its Discontents,**

nationalism, colonialism, race, edit. Tyler Stovall – Georges Van Den Abbeele, Lexington Books.

- Klossowski, P., 1965, "A Destructive Philosophy", Yale French Studies, No. 35, **The House of Sade**, 61-80.
- Klossowski, P., 2007, **Such a Deathly Desire**, trans. by. Russell Ford, State University of New York Press, Albany.
- Kojève, A., 1947, "Introduction à la lecture de Hegel, Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études, réunies et publiées par Raymond Queneau", **Collection Bibliothèque des Idées**, Gallimard, Nouvelle édition en 1971.
- Kojève A., 1969, **Reading of Hegel Lectures On the Phenomenology of Spirit**, trans. James H. Nichols, JR., edit. by Allan Bloom, Cornell University Press.
- Kojève A., 1997, "The Latest New World", **Parallax,** 3:1, pp. 23-27, 1997.
- Kojève, A., 2010, **Köle-Efendi Diyalektiği**, çev. Tülin Bumin, YKY, İstanbul, s.10-11.
- Kostenbaum, P., 1998, **Varoluşçu Cinsellik Varoluşçu Seks**, çev. Nur Yener, Mavi, İstanbul.
- Köknel, Ö., 2013, **Şiddet Dili**, Remzi, İstanbul.
- Krahn, R., 2011, "Aufhebung and Negativity: A Hegelianism Without Transcendence", **Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy**, vol. 7, no. 1.
- Krishnamurti, J., 2002, **Çatışmak Üzerine**, çev. Nurgül Demirdöven – Deniz Demirdöven, Ayna, İstanbul.
- Kristeva, J., 2004, **Korkunun Güçleri İğrençlik Üzerine Bir Deneme**, çev. Nilgün Tutal, Ayrıntı, İstanbul.
- Kristeva, J., 2009, **Kara Güneş Depresyon ve Melankoli**, çev. Nesrin Demiryontan, Bağlam, İstanbul.
- Kuçuradi, I., 2009, **Nietzsche ve İnsan**, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara.

- Küçükalp, D., 2010, "Efendi-Köle Ahlakı vs. Efendi Köle Diyalektiği", Uludağ Üniversitesi, **İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi**, Cilt XXIX, Sayı 1, 53-63.
- Kwon, 2006, "Re-conceptualizing Hegelian Master-Slave Dialectic as Diachronic Systems Theory of Inter-societal Relations", **The Korean Journal of International Relations**, Volume 46, Number 5.
- Kyrtatas D.J., 1995, "Slavery as Progress: Pagan and Christian Views of Slavery as Moral Training", **International Sociology**, Vol. 10. No.2, 219-234.
- Lacan J., 1994, **Fallus'un Anlamı**, çev. Saffet Murat Tura, Afa, İstanbul.
- Lacan, J., 1997, **The Ethics of Psychoanalysis 1959-1960**, trans. Dennis Potter, New York, Norton.
- Lafargue, P., 2016, **Tembellik Hakkı**, çev. Işık Ergüden, Kırmızı Kedi, 9. Baskı, İstanbul.
- Landa, I., 2014, "Georges Bataille: The Master, the Slave and Consumption", **Critical Sociology**, 1-16.
- Lawtoo, N., 2010, "The Horror of Mimesis: "Enthusiastic Outbreak[s]" in Heart of Darkness", **Conradiana**, vol. 42, no. 1–2, 45-74.
- Lawtoo N., 2011, "Bataille and the Birth of the Subject", **Angelaki**, 16:2, 73-88.
- Lawtoo, N., 2017, "The Plasticity of Mimesis", vol. 132, no. 5, **MLN Comparative Literature Issue**, December, 1201-1224.
- Lazzarato, M., 2017, **Marcel Duchamp ve İşin Reddi**, çev. Sercan Çalcı, Kolektif, İstanbul, .
- Lechte, J. 2005, "Bataille and Caillois: Communication and Chance", **Thesis Eleven**, Number 83.
- **Lectures on the History of Philosophy**, 1995, vol. 3, trans. E. S. Haldane - Frances H. Simson, University of Nebraska Press.
- Lefebvre, H., 2010, **Gündelik Hayatın Eleştirisi III Moderniteden Modernizme Gündelik Hayatın Meta-Felsefesi**, çev. Işık Ergüden, Sel, İstanbul.

- **Leiris Biography**, online https://www.ayrintiyayinlari.com.tr/kisi/michel-leiris/766
- **Leiris Biography**, online https://www.britannica.com/biography/Michel-Leiris
- Leiris, M., 1924, "Entry for Monday", **Journal**, October 13.
- Leiris, M., 1983, **Entry in a Diary 1924, Manhood A Journey From Childhood Into Fierce Order of Virility**, trans. Richard Howard, The University of Chicago Press, London.
- Leiris M., 1983, **Manhood A Journey From Childhood Into Fierce Order of Virility**, trans. Richard Howard, The University of Chicago Press, London.
- Leiris M., 1989, "Man and His Insides," **Brisees: Broken Branches**, trans. Lydia Davis, North Point Press, San Francisco.
- Leiris M., 1990, **Aurora**, trans. Anna Warby, Atlas.
- Leiris M., 1991, **Rules of The Game Scratches**, trans. Lydia Davis, The John Hopkins University Press, London.
- Leiris M., 2004, **Writing on Self,** Sean Hand, Cambridge University Press.
- Lévi-Strauss, C., 1987, **Introductions to the Work of Marcel Mauss**, trans. Felicity Baker, Routledge & Kegan Paul, London.
- Liberman K., 1999, "The Dialectics of Oppression: A Phenomenological Perspective", **Philosophy Today**, 43 3, 272 – 282.
- Luchte J., 2009**, The Laughter of Dionysus: Batalle and Derrida on Joyce**, 1-18.
- Luhmann, N., 1995, **Social Systems**, trans. by. John Bednarz Jr. – Dirk Baecker, Stanford University Press, California.
- Lukacs, G., 2001, **Estetik III**, çev. A. Cemal, İstanbul: Payel Yayınevi.
- Luyster, R., 2001, "Nietzsche/Dionysus: Ecstasy, Heroism, and the Monstrous", **Journal of Nietzsche Studies**, Issue 21.
- Magee G.A., 2001, **Hegel and the Hermetic Tradition**, Cornell University Press.
- Marcel M., 2008, **The Gift. The form and reason for exchange in archaic societies**, Translated by W.D. Walls. London and New York: Routledge.

- Marks, K., 2018, **1844 El Yazmaları, El Yazmaları Ekonomi Politik ve Felsefe**, çev. Murat Belge, Birikim Kitapları, İstanbul.
- Marleau-Ponty, M., 1964, "From Mauss to Claude Lévi-Strauss", **Signs**, Evanston, Northwestern University Press.
- Marmasse, G., 2013, **The Hegelian Legacy in Kojève and Sartre, Hegel's Thought in Europe: Currents, Crosscurents and Undercurrents**, Basingstoke, Palgrave Macmillian Publishers.
- Masterson, J.F., 2010, **Gerçek Kendilik**, çev. Pınar Üzeltüzenci, Litera, İstanbul.
- Mauss, M., 1935, "Techniques of the Body", trans. -, **Journal de psychologie normal et pathologique**, Année XXXII.
- Mauss, M., 1950, **Sociologie et anthropologie**, trans. -, Paris: Quadrige.
- Mauss, M., 1972, **A General Theory of Magic**, trans. Robert Brain, Routledge.
- Mauss, M., 2007, **Manual of Ethnography**, trans. Dominique Lussier, Drukheim Press/ Berghahn Books.
- Mauss, M., 2013, "An Introductions to "Joking relations"", trans. Jane I. Guyer, **HAU: Journal of Ethnographic Theory** 3 2.
- Mautner, T., 2010, "Self-sacrifice in Heidegger", **Philosophia** *38*, 385–398.
- May, R., 2013, **Yaratma Cesareti**, çev. Alper Oysal, Metis, İstanbul.
- McDonald, P., 2012, **"Dizziness and Disorder", Aporia as Genre in Roger Caillois.**
- McLane, P., 2013, "Sovereignity without Mastery", **Societies**, 3.
- Mehlman, J., 2000, **Emigré New York: French Intellectuals in Wartime Manhattan, 1940 – 1944**, The John Hopkins University Press, NY.
- Meier, M., 2014, "Across and Beyond: Transgression and the Phenomenology of the Eye", **Master of Arts in Literary Tradition and Popular Culture**, University of Malta.
- Melberg, A., 1995, **Theories of Mimesis**, Cambridge University Press, NY.
- Melucci, A., 2011, **Oyuncu Benlik**, çev. Başak Kıcır, Sel, İstanbul.
- **Michel Leiris Biography**, online

https://www.ayrintiyayinlari.com.tr/kisi/michel-leiris/766

- Miller T., 1998, "8. Mimesis, Mimicry and Critical Theory in Exile Walter Benjamin's Approach to the Collège de Sociologie", **Borders,.Exiles, Diasporas**, edit. Elazar Barkan, Stanford University Press.
- Miller T., 2012, **Mimesis of the New Man the 1930s From Ideology to Anthropolitics, Encounters with the 30S**, La Fabrica, Madrid.
- Mills J., 2002, **The Unconscious Abyss**, edit. William Desmond, State University of New York Press, Albany.
- Mills, C., 2008, "Playing with Law: Agamben and Derrida on Postjuridical Justice", **South Atlantic Quarterly** 107:1.
- Moder G., 2017, "The Germ of Death: Purposive Causality in Hegel", **Crisis & Critique**, Vol. 4, Issue 1, 275-291.
- Money-Kyrle, R., 1996, **The Meaning od Sacrifice**, Degree of Doctor of Philosophy Thesis, The Yniversity of London, Hogarth Press, London.
- Montanaro L., 2015, **Representation, The Encyclopedia of Political Thought**, edit. Michael Gibbons, John Wiley & Sons.
- Moore, G., 2008, "Clockwork Politics: Rhythm and the Production of Time in Mauss, Benjamin and Lefebvre", **Rhythms Essays in French Literature, Thought and Culture,** Peter Lang.
- Moran D., 2014, "What Does Heidegger Mean by the Transcendence of Dasein?", **International Journal of Philosophical Studies**, Vol. 22, No. 4, 491-514, Routledge.
- Moran, B., 2002, **Edebiyat Kuramları ve Eleştiri**, İletişim, İstanbul.
- Mukherjee S.R., 2009, **Festival, Vacation, War: Roger Caillois and the Politics of Proxysm**, ISSJ 185, Blackwell Publishing, pp. 119-138.
- Müller-Lauter, W., 1993, "The Spirit of revenge and the Eternal Recurrence Heidegger's later Interpretation of Nietzsche", trans. R. J. Hollingdale, **Journal of Nietzsche Studies**, Issues 4-5.
- Nancy J-L., 2002, **Hegel The Restlessness of the Negative**, trans. Jason Smith – Steven Miller, University of Minnesota.

- Nancy, J.L., 2011, **Tanrı, Adalet, Aşk, Güzellik Dört Küçük Konferans**, çev. Murat Erşen, Monokl, İstanbul.
- Nasr, S.H., 1989, **Knowledge and the Sacred**, State University of New York Press.
- Newman, S., 2001, "Derrida's Deconstruction of Authority", **Philosophy& Social Criticism**, vol 27, no. 3.
- Nietzsche, 2005, **Twilight of the Idols and The Anti-Christ**, trans. R. J. Hollingdale, Penguin Books, London, 1990, How the 'Real World' at last Became a Myth, History of an Error, 6 & Silke-Maria Weinecke, Madness in the Moral Marketplace, or Thinking is searching for the death of God, **Journal of Nietzsche Studies**, Issue 15.
- Nietzsche, 1880, **Tragedyanın Doğuşu**, çev. Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Nietzsche, 1947, **Putların Alacakaranlığı**, çev. Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul.
- Nietzsche, 1977, **Böyle Buyurdu Zerdüşt, Armağan Eden Erdem Üstüne**, çev. A. Turan Oflazoğlu, Cem, İstanbul.
- Nietzsche, 1989, **Beyond Good and Evil**, trans. P. Kaufmann. New York: Vintage Books.
- Nietzsche, 2001, **İyinin ve Kötünün Ötesinde**, çev. Ahmet İnam, Yorum, İstanbul.
- Nietzsche, 2001, **The Gay Science**, trans. Josefine Nauckhoff – Adrian Del Caro, Cambridge University Press, Cambridge.
- Nietzsche, 2003, **Writings from Late Notebooks**, trans. Kate Sturge, Cambridge University Press, Cambridge.
- Nietzsche, 2007, **On Genealogy of Morality**, trans. Carol Diethe, Cambridge University Press, New York.
- Nietzsche, 2009, **Writings from Early Notebooks**, trans. Ladislus Löb, Cambridge University Press, New York.
- Nietzsche, 2010, **Güç İstenci**, çev. Nilüfer Epçeli, Say, İstanbul.

- Nietzsche, 2010, **The Peacock and the Buffalo**, trans. James Luchte, Continuum, London.
- Nietzsche, 2011, **Ahlakın Soykütüğü Bir Polemik**, çev. Zeynep Alangoya, Kabalcı, İstanbul.
- Nietzsche, 2013, **The Dionysian Vision of the World**, trans. Ira J. Allen, Univocal Publishing, Minneapolis.
- Nietzsche, 2014, **Ecce Homo**, çev. Can Alkor, Türkiye İş Bankası, İstanbul.
- O'Neill, J., -, **Hegel's Dialectic of Desire and Recognition**, State University of New York Press.
- **Œuvres complètes**, 1970, vol. I, ed. Denis Hollier, Paris, Gallimard.
- Okumuş, E., 2014, **Doğamızdaki Şiddet**, Siyah Beyaz, İstanbul.
- Olaveson, T., 2001, "Collective Effervescence and Communitas: Processual Models of Ritual and Society in Émile Durkheim and Victor Turner", **Dialectical Anthropology** 26: 89-124.
- Otto, R., 2015, **Le Sacré**, Petite Bibliothèque Payot, ISBN: 978-2-228-91351-5, EAN13 : 9782228913515.
- Özçınar, Ş., 2007, **Kendinin-Bilinci ve Öteki Diyalektiği: Hegel Felsefesinde Bilincin Dolayımı ve Nesnelleşmesi**, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Sistematik Felsefe ve Mantık Anabilim Dalı, Temmuz.
- Palermo C., 2005, "Michel Leiris on Knowing", **MLN *French Issue***, vol. 120, no. 4.
- Papilloud, C., 2004, "Three Conditions of Human Relations: Marcel Mauss and Georg Simmel", **Philosophy & Social Criticism**, 30.
- Pawlett W. ,2011, "Gifts and Reciprocity", **SAGE**, 657-661.
- Pawlett, W,. 2016, **Georges Bataille The sacred and society**, Routledge, NY.
- Pearce, F., 2003, "Introduction: the Collège de Sociologie and French Social Thought", **Economy and Society**, 32:1.
- Peschi M.F. - Riegler A., 1999, "Does Representation Need Reality? Rethinking Epistemological Issues in the Light of Recent Developments and

Concepts", **Cognitive Science, Understanding Representation in the Cognitive Sciences**, edit. A. Riegler, M. Pesci, A. von Stein, Kluwer Academic/Plenum Publishers.

- Peters, F.E., 2004, **Antik Yunan Terimleri Sözlüğü**, çev. Hakkı Hünler, Paradigma, İstanbul.
- Pippin R. B., 2011, **Hegel on Self-Consciousness Desire and Death in the Phenomenology of Spirit,** Princeton University Press, New Jersey.
- Pireddu N., 2005, ""Satan the Waster": Peace and the Gift", **Vernon Lee e Firenze settant'anni dopo**, 270-85.
- Platon, 2014, **Devlet Adamı**, çev. Furkan Akderin, Say, İstanbul, 2018.
- Poiana P., 2013, "Violence and Representation in the Works of Georges Bataille and Michel Leiris", **MLN French Issue**, vol. 128, n. 4, 900-916.
- Polat, N., 2017, **Sınırları Aşındırmak Modernizm ve Çağdaş Sanat Üzerine**, Belge, İstanbul.
- Potolsky M., 2006, **Mimesis**, Routledge, NY.
- "Şiddet ve Şiddetin İletimi", 2014, **Psikanaliz Yazıları Baharlık Kitap Dizisi 28**, Bağlam, İstanbul.
- Pyyhtinen, O., 2014, **The Gift and its Paradoxes Beyond Mauss**, Ashgate.
- Ramm, B., 2006, **Orijinal Günah, Günahın Teolojisi**, çev. Levent Kınran, Haberci, İstanbul.
- Ranciere, J., 2009, **Özgürleşen Seyirci**, çev. E. Burak Şaman, Metis, İstanbul.
- Ranciere, J., 2012, **Estetiğin Huzursuzluğu Sanat Rejimi ve Politika**, çev. Aziz Ufuk Kılıç, İletişim, İstanbul.
- Rauch, L., 1983, **Hegel and the Human Spirit A trasnlation of the Jena Lectures on the Philosophy of Spirit 1805-6 with commentary**, Wayne State University Press, Detroit.
- Rauch L. - Sherman D., 1999, **Hegel's Phenomenology of Self-Consiousness**, State University of New York Press, NY.
- Regnault F., 1998, "Hegel's Master and Slave Dialectic in the Work of Lacan", **Quarto**, No. 64, Brussels.

- Reynolds J., 2008, "Deleuze's Other-Structure: Beyond the Master-Slave Dialectic, But at What Cost?", **Symposium: Canadian Journal of Continental Philosophy**, 67-88.
- Richman, M., 2003, "Myth, Power and the Sacred: Anti-utilitarianism in the Collège de Sociologie 1937-9", **Economy and Society**, 32:1.
- Robbins C., 2007, **Ecce Monstrum: Bataille and the Sacrifice of Form**, NY, Fordham University Press.
- Roberts-Hughes R., -, **Erotic transgression and sexual difference in Georges Bataille,** King's College London.
- Rodenbeck, J., 2003, "Madness and Method: Before Theatricality", **Grey Room**, no. 13, Autumn, 54-79.
- **Roger Caillois Biography**, online https://journals.openedition.org/am/84
- **Roger Caillois Biography**, online https://thebiography.us/en/caillois-roger
- Rollins J., 2007, "'And the Last Shall Be First' The Master-Slave Dialectic in Hegel, Nietzsche and Fanon", **Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge**, V, Special Double-Issue, 163-77.
- Ronen, R., 1998, "Incommensurability and Representation", *Applied* **Semiotics/Sémiotique appliquée** 2:5, 177-195.
- Ross, D., 1993, **Risking the Gift Reading Mauss through Lévi-Strauss, Bataille and Derrida**, Bachelor of Arts, Department of Political Science, University of Melbourne.
- Royce, E., 2015, **Classical Social Theory and Modern Society Marx, Durkheim, Weber**, Rowman Littlefield.
- **Sade and The Narrative of Transgression**, 1995, edit. by. David B. Allison – Mark S. Roberts – Allen S. Weiss, Cambridge University Press, NY.
- Sade, M., 2015, **Yatak Odasında Felsefe**, çev. S. İpek Ortaer Montanari, İthaki, İstanbul.

- Salen K.- Zimmerman E., 2006, “Roger Caillois: The Definition of Play, The Classification of Games”, **The Game Design Reader A Rules of Play Anthology**, MIT Press.
- Sayın, B., 2016, **Franz Kafka’da Otorite-Birey Karşıtlığı**, Gazi Üniversitesi Edebiyat Fakültesi III. Genç Akademisyenler Sempozyumu Bildirileri, Epamat Basım, Ankara.
- Sayın, Z., 2015, **İmgenin Pronografisi**, Metis,4. Baskı, İstanbul.
- Schiller, F., 2004**, On the Aesthetic Education of Man**, trans. Reginald Snell, Dover Books on Western Philosophy.
- Schmidt J., 1980, “Recent Hegel Literature: General Surveys and the Young Hegel”, **Telos, Notes and Commentary**, 113-147.
- Serres, M., 1991, **Rome: The Book of Foundation**si translated by Felicia McCarren. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Silier, Y., 2014, **Oburluk Çağı Felsefe ve Politik Psikoloji Denemeleri**, Yordam, 3. Baskı, İstanbul.
- Sofokles, 1997, **Antigone**, çev. Güngör Dilmen, Mitos Boyut, İstanbul.
- Sontag, S., 2004, **Başkalarının Acısına Bakmak**, çev. Osman Akınhay, Agora Kitaplığı, İstanbul.
- Sontag, S., 2013, **Bilinç Tene Kuşanınca Günlükler 1964-1980**, çev. Begüm Kovulmaz, Agora Kitaplığı, İstanbul.
- Sontag, S., 2014, **Bilincin Kapısını Aralamak Jonathan Cott – Rolling Stone Söyleşisi**, çev. Zeynep Heyzen Ateş, Sel, İstanbul.
- Sontag, S., 2015, **Ben, Vesaire**, çev. Gökçin Taşkın, Can, 3. Baskı, İstanbul.
- Soysal, A., 2004, **Ölüm Yazı Vücut**, Norgunk, İstanbul.
- Soysal, A., 2010, **Üç Uç Artaud Beckett Blanchot**, Norgunk, İstanbul.
- Special Issue on Derrida and French Hegelianism, **The New Centennial Review**, Vol. 15, 2015.
- Spence, J., 1995, **Cultural Sniping the Art of Trransgression**, Routledge, NY.
- Steinhart E., 1998, **The Master / Slave Dialectic**, William Paterson University.

- Stern, R., 2012, "Is Hegel's Master –Slave Dialectic a Refutation of Solipsism?", **British Journal for the History of Philosophy**, 20 2, 333-361.
- Stevenson G., 2017, "Sacrifice and expenditure: the sexual economics of Georges Bataille and Ezra Pound", **European Journal of English Studies**, 21:1, 76-92.
- Stirzaker M., -, **Heidegger: The Inauthentic Self Division One of Being and Time**, 1-8.
- Storey D., 2009, *Spirit* **and/or Flesh: Merleau-Ponty's Encounter with Hegel**.
- Surya, M., 2002, **Georges Bataille: An Intellectual Biography**, trans. Krzysztof Fijalkowski – Michael Richardson, Verso, NY.
- Sweedler, M., 2005, "From the Sacred Conspiracy to the Unavowable Community: Bataille, Blanchot and Laure's Le Sacré", **French Studies**, Vol. LIX, No. 3, 338–350.
- Şahin, A., 2014, **Çağdaş Fransız Felsefesinde Hegel Etkileri**, *online*, http://itaatsiz.org/2014/03/13/cagdas-fransiz-felsefesinde-hegel-etkileri/
- Şar, G., *XIV. DİSSOİ LOGOİ - IX. HAFIZA HAKKINDA*- Doktora Tezi.
- Şiray M., 2000, **Bataille's Notion of Transgression: The Question of a Possible Experience Concerning Art and Philosophy**, The Deprtment of Graphic Design and The Institute of Economics and Social Sciences of Bilkent University, The Degree of Master of Fine Arts.
- Şiray M. 2007, **Performance and Performativity**, Peter Lang, Meinz.
- Taburoğlu, Ö. 2007, **Dünyevi ve Kutsal Modernlerin Maneviyat Arayışları**, Metis, İstanbul.
- Tarde, G. 1980, **Les lois de l'imitation**, Paris: Félix Alcan, Paris.
- Tekin, S. 2017, "Ölülerimizi Neden Gömeriz? Hegel'in Antigone Yorumu", **MSGSÜ Hegel Sempozyumu Sunum Metni**.
- The Author Replies, 2012, "Georges Bataille, Mystical Cruelty: A Reply to Kent Brintnall", **Journal of Religious Ethics**, 40.3.
- **The Bataille Reader**, 1997, edit. Fred Botting – Scott Wilson, Blackwell, London.

- **The Cambridge Companion to Hegel**, 1993, edit. Frederick C. Beiser, Cambridge University Press, UK.
- **The Obsessions of Georges Bataille Community and Communication**, 2009, edit. by. Andrew J. Mitchell – Jason Kemp Winfree, Suny.
- Thomas, D., 1995, "The Articulation of Time in Nietzsche's The Birth of Tragedy: Rethinking Deconstruction through the Thematic of Temporality", **Journal of Nietzsche Studies**, Issues 9-10.
- Thompson, K., 2002, **Émile Durkheim Revised Edition**, Routledge.
- Timofeeva O., 2017, "Freedom is Slavery", **Crisis & Critique**, Vol. 4, Issue 1, 425-445.
- Tole, L.A., 1993, "Durkheim on Religion and Moral Community", **Sociological Inquiry**, University of Texas Press, Vol. 63, No. 1.
- Tongeren, P.J.M., -, ""A Splendid Failure": Nietzsche's Understanding of the Tragic***", Journal of Nietzsche Studies***, Issue 11.
- Trahair L., 2001, "The Comedy of Philosophy: Bataille, Hegel and Derrida", **Angelaki**, 6:3, 155-169.
- **Transgression and Taboo Critical Essays**, 2005, edit. by. Nandita Batra – Vartan P. Messier, Caribbean Chapter Publications, Puerto Rico.
- Tuğrul, S., 2010, **Ebedi Kutsal Ezeli Kurban Çok Tanrılılıktan Tek Tanrılılığa Kutsal ve Kurbanlık Mekanizmaları**, İletişim, İstanbul.
- Tuinenbreijer K., 2004, **The Butler and Hegel's Master-Slave Dialectic, Lost in Ambient Intelligence**, Austria.
- Urban, H.B., 1995 "The Remnants of Desire: Sacrificial Violence and Sexual Transgression in the Cult of Kapalikas and in the Writings of Georges Bataille", **Religion** *25*.
- Vardoulakis D., 2013, **Sovereignity and Its Other Toward the Dejustification of Violence**, Fordham University Press.
- Villet C., 2008, "Hegel and Fanon on the Question of Mutual Recognition", **A Comparative Analysis.**
- Weinecke, S.M., 2005, "Madness in the Moral Marketplace, or Thinking is searching for the death of God", **Journal of Nietzsche Studies**, Issue 15.

- Wendt T., 2015, **Design for Dasein What Philosophy Class Taught You About Design**, 1-55.
- "When Bataille Attacked the Metaphysical Principle of Economy", 2013, trans. Stuart Kendall, **Scapegoat**.
- Whisker D., 2013, "The Possibility of Shamanism: A Genealogy of Anthropological Appropriations", **History and Anthropology**, 24:3, 344-362.
- Williams C., 1997, "Philosophy and Psychoanalysis: Lacan, Kojève and Hyppolite on the concept of the subject", **Parallax**, 3:1, 41-53.
- Wing-Chi Ki, M., 2009, "Othello and the Master-Servant Dialectic", **The Dalhousie Review**, 171-191.
- Wright C., -, **Transgressing the 'Subject': The Reflexive Concept of Transgression and the Interrogation of Subjection in Jean Genet and Kathy Acker**.
- Yankova, M., 2014, "Darat Mejdu Filosofiata i Religiata", **Nauchni Trudove ha Rusenskia Universitet**, 2014, tom 53, seria 6.2.
- Yücel, Ç., 2015, "Dionysos Bayramları ve Şenlikleri", **Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, SUSBID**, Sayı 3.
- Zevnik A., 2013, "Life at the Limit: Body, Eroticism and the Excess", **Theory & Event**, Vol. 16, Issue 4, 1-10.
- Žižek, S., 2012, "Hegel versus Heidegger", **e-flux journal**, 32, February.