imkânsızın politikası

Jean-Michel Besnier

İSYANLA BAĞLANMA ARASINDA ENTELEKTÜEL



Fransızcadan çeviren: Işın Gürbüz

AYRINTI

İMKÂNSIZIN POLİTİKASI • J.M. Besnier

JEAN-MICHEL BESNIER

1950'de Caen'de doğdu. 1974'den itibaren felsefe doçenti ve 1987'den itibaren siyasal bilimler doktorudur. Uzun süre boyunca eğitmen yetiştirdi. Paris X Üniversitesi'nde (Nanterre) beş yıl boyunca felsefe tarihi okuttu. 1988'de Compiègne Üniversitesi'ne atandı ve Haziran 1994'e kadar orada çalıştı. 1975'te Collège de Philosophie'nin kuruluşu, Besnier'nin entelektüel gelişiminde önemli bir güzergahtır. 1979'da *Esprit* dergisinin yayın kuruluna seçildi ve dönemin tartışmaları üzerinde felsefi olarak yoğunlaştı. Bu dönemden itibaren, çok sayıda siyaset felsefesi makalesi yayımladı ve Georges Bataille üzerine uzun soluklu bir çalışmaya girişti. (Bu çalışmanın ürünü elinizdeki kitaptır.) Sonraki yıllarda *Tocqueville* üzerine küçük bir kitap (Belin, 1985) ve bir siyasal düşünce kitabı yayımladı: *Chronique des Idées d'Aujourd'hui. Eloge de la Volonté* [Günümüz Düşünceleri Kroniği. İstenç Övgüsü] (J-P. Thomas ile birlikte, PUF, 1987). Dergi faaliyetlerinde uzun süre yer aldı: *Esprit*'nin dışında *Raison Présente, Hermès*... 1989'dan 1993'e kadar *Express*'e sürekli kitap eleştirileri yazdı. Ecole Centrale de Paris'de "Hümanizma ve Modernite" adlı dersler verdi. Mühendislik öğrencilerine felsefeyi, insan bilimleri ve toplum bilimlerini öğretmekten zevk aldı. Uygulamalı Epistemolojik Araştırmalar Merkezi'ne 1988'de alındı ve orada bilişsel ve toplumsal bilim uzmanlarıyla çalışma imkânı buldu. O zamandan bu yana, bireysel veya kolektif karmaşık fenomenlerin kavranışına yönelik bir felsefe üzerine çalışmaktadır. Bu bağlamda, çağdaş bilim ve teknolojilerin büyük tercihleri ardında zımni olarak faaliyette olan dünya temsilleriyle ilgilenmektedir. 1990 yılında Découverte Yayınları bilişsel bilimler üzerine bir dizinin hazırlaması ve yönetme görevini Besnier'ye verdi. 1993 yılında iki eserini yayımladı: *Histoire de la Philosophie Moderne et Contemporaine* (Grasset) [Modern ve Çağdaş Felsefe Tarihi] ve *l'Humanisme Déchiré* (Descartes et Cie) [Parçalanmış İnsanlık].

Ayrıntı: 149
İnceleme dizisi: 75

İmkânsızın Politikası
İsyanla Bağlanma Arasında Entelektüel
Jean-Michel Besnier

Fransızcadan çeviren
Işın Gürbüz

Yayına hazırlayan
Hülya Tufan

Kitabın özgün adı
La politique de l'impossible
L'intellectuel entre révolte et engagement

Éditions la Découverte/1988
basımından çevrilmiştir.

© Éditions La Découverte

Bu kitabın tüm yayım hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir

Kapak resmi
Juste de Juste'un Paris Bibliothèque Nationale'deki
16. yüzyıl resim sergisinde yer alan "İnsan Piramidi" adlı çalışması

Kapak düzeni
Arslan Kahraman

Düzelti
Memet Celep

Cet ouvrage, publié dans le cadre du programme d'aide à la publication, bénéficie du soutien du Ministère des Affaires Etrangères, de l'Ambassade de France en Turquie et du Centre Culturel et de Coopération Linguistique.

Çeviriye destek programı çerçevesinde yayımlanan bu yapıt, Fransa Dışişleri Bakanlığı'nın, Türkiye'deki Fransa Büyükelçiliği'nin ve Fransız Kültür Merkezi'nin desteğiyle gerçekleştirilmiştir.

Basıma hazırlık
Renk Yapımevi (0 212) 516 94 15

Baskı ve cilt
Mart Matbaacılık Sanatları Ltd. Şti. (0 212) 212 03 39-40

Birinci basım
Mayıs 1996

ISBN 975-539-107-X

AYRINTI YAYINLARI
Piyer Loti Cad. 17/2 34400 Çemberlitaş-İstanbul Tel: (0 212) 518 76 19 Fax: (0 212) 516 45 77

Jean-Michel Besnier

İMKÂNSIZIN POLİTİKASI

İSYANLA BAĞLANMA ARASINDA ENTELEKTÜEL

AYRINTI

İÇİNDEKİLER

— Türkçe çeviriye önsöz/Jean-Michel Besnier.....7
— Önsöz.....13

I.
KARGAŞANIN SALDIRISI

1. NIETZSCHE CEPHESİ.....33
2. HEGEL'İN GERİ DÖNÜŞÜ.....48
3. KOJÈVE'İN PROPAGANDASI.....56
4. TARİHİN SONU.....69
5. "KULLANIMI OLMAYAN OLUMSUZLUK".....82
6. TARİH-SONRASI TARTIŞMASI.....93
7. EGEMENLİK VE POLİTİKA.....102
8. POLİTİKADAN DİNE.....115
9. UMUTSUZLARIN KOMPLOSU.....127
10. İMKÂNSIZIN POLİTİKASI.....137

II.
BOYUN EĞMEYEN TOPLULUK

11. İMKÂNSIZ(IN) SİSTEM(İ)....147
A. Gelecek....151
B. Hegel....156
C. İmkânsız....162
D. Felsefe....167
E. Sistem....170
F. Şiddet....173

12. HARCAMA VE DEVRİM....181
A. Marksizm ve Sapkınlık....186
B. Harcama ve Toplum....196
C. Faşizm ve Heterojen....201

13. İLETİŞİM VE SONLULUK....212
A. Dostluğun Gerçekliği....217
B. Eleştirinin Dolambaçlı Yolu....220
C. İnsandışılıkta Başarısızlık....229

14. EYLEMSİZ YAZI....238

— SONDEYİŞ....258

TÜRKÇE ÇEVİRİYE ÖNSÖZ

Aydınların tarihi –bağlılıklarının, hatalarının, kaymalarının veya korkaklıklarının tarihi– yirminci yüzyılın politik ve kültürel tarihinin önemli bir bölümünü oluşturur. *İmkânsızın Politikası*'nı yazarken, aklımda açıkça, içlerinden birine hakkını teslim etmek vardı. Karmakarışık bir biçimde onu bir Nazi, bir Stalinci ve bir mistik yapan önyargıları yıkmaktan elde edilecek basit bir tatmin için değil; fakat onun eserinin yanlış anlaşılması, bir aydını döneminin mücadelelerine itebilmiş olan, itebilen veya hâlâ itebilecek olan gerekçeler karşısındaki belli bir körlüğün belirtisi gibi göründüğü için. Bu kitabı kaleme almaya başladığım andan itibaren, Georges Bataille'ı "patetik bir aydın" olarak tanımlamakta ısrar ediyorum ve bana göre bu kategori, sonunda sos-

yologların veya tarihçilerin ortak kullandıkları kategorilere eklenecektir: eleştirel aydın, devrimci aydın, organik aydın, mesih aydın veya daha basit olarak uzman aydın. Genel olarak, sanırım, "patetik aydın" nitelemesi, tanık olmaktan, yargılamaktan veya öğretmekten ziyade tarihle, onları herhangi birisi kadar veya daha fazla altüst ve allak bullak eden tarihle bütün oluşturma kaygısında olan yazarlara, felsefecilere, sanatçılara veya bilim adamlarına uygulanıyor.

İkinci Dünya Savaşı öncesinde, sırasında ve sonrasında Bataille'ın, Sartre'ın teorileştirdiği biçimiyle bağlanma [angaje olma] motifine karşı göründüğü doğrudur; o, her şeyden önce, "bilmenin uzmanları"nın yakalayamadığı şeye, yani, her türlü kurala itaatsizliğe, coşkuların kaosuna veya tercih edilirse, kaçınılmaz olarak insanlığı yaratan ve insanlığın sürekli olarak geri dönebileceği heterojen olana hakkını teslim etmek kaygısındadır. Rasyonelleştirmelerden ve evrensel mesajlardan uzak olarak, kendini, kafalarına dünyayı dönüştürmeyi veya eylem için idealler ortaya atmayı koymadıkları için genellikle sorumsuz olarak yargılananların cephesinde bulur. Bu kitap, Maurice Blanchot'nun, Paul Nizan'ın veya gerçeküstücülerin simasını anımsatır. Fakat aynı zamanda, Maurice Clavel'in, Michel Foucault'nun veya 1968'in Fransız Maocularının simasını da. Bağlanmanın Sartre'a göre teorileştirilmesi, kuşkusuz, bir politik programı sonuca ulaştırmaktan çok tarihin bedeni içine nüfuz etmek arzusuyla kıvranan bu insanların yoğunluğunu ve aşırılıklarını açıklama gücünden yoksundur. Yeninin ve görülmemiş olanın ortaya çıkabileceği sınırdurumlar karşısındaki, kalabalıklar fenomenleri karşısındaki, kıyamet veya ölüm karşısındaki ölçüsüzlük, coşku, büyülenme; tüm bunlar Blanchot'nun veya genç Nizan'ın mücadelelerinde, gerçeküstücülerin kontrol edilemezlerinin lirizminde, Clavel'in devrimci metafiziğinde, Foucault'nun Humeyniciliğe yatkın eğiliminde veya Maocuların kurtuluşa bağlı olmayan mistisizminde yeniden görülürler. Şunu da vurgulamak önemlidir ki, tüm bunlar aynı zamanda, tarihin doğurucu şiddetinin ve "kaynaşma halindeki-grup içindeki dizi"yi bozan bu "eksiksiz anlar"ın Sartre üzerinde (bunu *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'nde itiraf eder) yarattığı çekicilik etkisinde de bulunur. Bütün bu örneklerde, sorumlu ve

örnek teşkil eden bağlanmaya tamamen yabancı bir aydın tipi karşımıza çıkıyor. Bu aydınlar, ayaklarının sürçebileceği fikrine takılıp kalmazlar, zira onlar için esas olan, kendilerini coşkuların, esinlerin ve yüceliğin –kısacası kızışmış kalabalıkları derinlemesine kaynaştıran irrasyonel olanın– istilasına bırakmak gibi görünüyor.

Bana göre "patetik aydın" ifadesinin belirttiği, bu davranıştır. Otuzlu yılların sonunda Bataille, bazı temel güçleri –ki demokrasiler bu güçlerle bağları kesildiğinde zayıflar–; devrimci duyguda, mitlere geri dönüşte veya çok çeşitli biçimleri altında kutsal olanın aranmasında yeniden belirebilen bu güçleri canlandırma isteğinde tek başına değildir. Patetik aydın, sanki yalnızlığa ve soyutlanmışlığa diğerlerinden daha fazla maruz olduğunu hissediyormuş gibi, empati duygusunu keskinleştiren tüm fırsatların peşinden gider. Politikacıların ataletinden ve gevşekliğinden kaçmak, onun için kategorik bir buyruk haline gelir. "Hemen olmak", "varolmaktan başka bir amaç taşımaksızın orada olmak" ister ve en yıkıcı görünen de budur; Bataille'ın Egemenlik olarak betimleyeceği şeyi ister. Her halükârda, 1947'deki Sartre'cı mesajın uzağında olarak her türlü kurtuluş etiğine ve ardından politik ideolojilere, hepsi de nihai bir uzlaşma vaat eden bu "din dışı dinler"e kayıtsız görünür. Patetik aydın, tümüyle trajiğin döneminde kendini yaşar: Gücü veya güçsüzlüğü buradadır; her halükârda, savaştan sonra onu, Sartre'ın yükselttiği bağlanma bayrağı altında yürümekten koruyacak olan şey budur.

Daha kesin bir biçimde, Bataille'ı bu patetik aydın modelini çarpıcı bir biçimde resmetmeye iten politik-kültürel bağlamı anlamaya çalışırken, onun felsefi referanslarında Hegel ve Nietzsche'nin bir arada var olmasına özel bir önem verdim: Hegel tarihin sonunun düşünürü, Nietzsche ise geleceğin kâhini. Bu karma, alenen patlayıcı bir niteliğe sahiptir ve büyük ölçüde, Bataille'ın, döneminin tarihi içindeki tavrı kadar paradoksal felsefesini de açıklar: Dünyayla barışmamış biri olarak, kuşkusuz Bataille kendini, Dreyfus Davası'ndan bu yana tanımlandığı biçimiyle aydınlar kategorisi içinde görebilirdi; fakat öte yandan, bütünüyle doyurucu bir saydamlığın imkânsızlığına inanmış olarak, buna ancak patetik bir tarz temelinde razı olabildi. Buradan, bütün gücüyle ve karşılık beklemeksizin eylemde bulunma is-

teğiyle –daha önce söylediğim gibi, varoluşu bir yırtılma ve bir paradoks yapan canlı kaynağı beslemek için– onu kavrayan baş dönmesi ortaya çıkar. Hiçbir şey uğruna eylemde bulunarak (her şey oynandığına göre), bundan böyle tarihi ayakta tutan hiçlikten fazlasını isteyebilir miydi? Tüm bunlar, anlamsızlıktan kaçınmaya çalışmak için, yani imkânsızın seviyesine yükselmek içindir. Yine buradan Bataille'ın, varoluşun –insani bir varoluşun– bizzat koşulu olarak her şeyin sona ermişliğine çılgınca karşı çıkma eğilimi ortaya çıkar. *Critique*'de Camus üstüne yazdığı bir metinde (*Oeuvres Complètes*, cilt XI, s. 411), bunu şu terimlerle hatırlatıyor: "Hayat, dünya, benim gözümde kapristen başka bir şey değildir" Bu da sürekli tatmin olamayacağını söylemeye gelir. Şöyle ki, göz önünde bulundurulabilir tek hoşluk, bilmem hangi nihai uzlaşmanın gerçekleşmesi için Sartre'cı aydın gibi mücadele etmeye değil; hiçbir zaman huzurlu olmamaya dayanır. Hiçbir zaman tatmin olmamak ve bu duruma bir çare bulunabileceğine inanma yanılsamasını terk etmek söz konusudur.

Bataille'ın eseri bende her zaman, sürekli olarak yeniden başlatılan bir "onur savaşı" verme izlenimi yaratıyor. Hegel doğru söylüyor: Her şey tamamlanmıştır. Fakat Hegel, tam da üzerine oynanması gereken esas noktayı es geçmiştir: hayatın oluşturduğu açık yara, ötekine yönelik erotik arzu, bir mesafe getiren gözyaşları veya gülme, güya akıl ile dolu toplumlar tarafından beslenen süreksizliklerin ötesinde insanları bir araya getiren kurban törenleri... Kısacası, belki de eylem, yararsız ve aldatıcı bir hale geldi, yine de felsefecilerin her zaman düşledikleri tamamlanmış rasyonelliğin ters yüzü ve karşıtı gibi olan bu durumlara (veya daha ziyade bu esrimelere) göre yaşamak gerekiyor. Şu halde, Bataille'ın deyişiyle, kendindeki "vahşi bir imkânsızlık" olma duygusunu, sonsuza dek ihlâl etme isteğinden başka bir şeyin hissedilemeyeceği sınırlara mecbur olmanın verdiği acıyı korkusuzca karşılamak gerekiyor.

İmkânsızın Politikası'nda, Egemen figürünün, patetik aydının özelliklerini nasıl özetlediğini, Kojève'in betimlediği "Homojen evrensel devlet yurttaşı"ndan nasıl ayrıldığını ve bu anlamda, Egemenin de tarihsel süreci belirleyen efendi-köle ikilisinden nasıl kaçtığını göstermeye çalıştım. Egemen, eylemde bulunmaz

ve dolayısıyla hiçbir projeden, tarihin hiçbir atılımından sorumlu değildir. Kojève'in yurttaşından farklı olarak, Bataille'a göre Egemen, uzlaşmazlık içinde kalır; ona patetizmini veren de budur. Bir ihtiyaç olarak değil (bu hâlâ mümkün bir tarihi varsaymak olacaktı), bir aşırılıktan kurtuluş yolu olarak, iletişimi isteyen bir yalnızdır. Kendindeki "fazlalık paradoksu"nu, yani "kullanımı olmayan olumsuzluğun" boğucu sıkıntılarını trajik bir biçimde yaşar. Bu onu, dorukları –aynı zamanda harcamaya ve iletişime elverişli fırsatlar olan bu en yüksek noktadaki tecrübeleri– aramaya iter. Mistik, erotik veya esrik olsun, Egemenin tecrübesi, sınırda etkisini gösterir; tıpkı eskiden devrimin, bütün sınırlara itiraz etmesi, "kaprisi içinde tüm hayatını ortaya koyma"ya (*Ceuvres Complètes,* Cilt *XII,* s. 199) davet etmesi ve bu dava için topluluksal bir birlik sürecine güdümlenmesi gibi. Bu anlamda patetik aydının, bu sınırsızlık tecrübesine sunulan durumlar tarafından fethedilmeye veya sahiplenilmeye kendini bırakan aydını da betimleyebileceği anlaşılıyor. Egemenliğe ulaşma projesi dile getirilemiyorsa da, buna, kendindeki ve ötekilerdeki imkânsızın payını, XX. yüzyılın trajik tarihinin tumturaklı bir biçimde ortaya koyduğu bu payı korkusuzca karşılayarak hazırlanabilir. Bu, Bataille'ın her aydın gibi, döneminin mutsuzluklarına ve vaatlerine hiçbir zaman sırtını dönmemiş olmasını açıklamaya yetecektir. Auschwitz veya Hiroşima, insanlığın derinliğinde barınan ve insanlığı genellikle en kötüde toplayan ölçüsüzlüğü açığa çıkararak, onu –örneğin Adorno ve Aron'u da– en canalıcı noktasından vurmuştur.

Bazen Bataille'ın bir cümlesi, tek başına bu cümlenin yazarını Sartre'ın tarzında bağlanmış aydından ayıran uçurumu gösterdiği için çekici geliyor: "Sevgililerin dünyası, politika dünyasından daha az gerçek değildir. Hatta varoluşun bütününü emer ki politika bunu yapamaz." Bataille bu cümleyi 1930'lu yılların sonunda, faşizme karşı çetin bir mücadele verdiği ve burjuva bireyciliğinin dağılmaya terk ettiği güçleri bir noktada toplamaya çalıştığı bir dönemde yazmıştır. Bu, uluslararası kriz üzerine ve sistematik pasifizmin zararları üzerine, kamuya yönelik bildirilerin yazıldığı bir dönemdir. Şu halde sevgililer dünyasının yüceltilmesi büyük bir olasılıkla, hareketsizleşmeyi haklı kılmayı

veya özel hayata övgü düzmeyi hedeflemez. Buna karşılık, bu yüceltme, aynı dönemde yazılan *Bleu du ciel* (Göğün Mavisi) düşünülerek kavranırsa, Bataille'ın kendini adadığı patetiği çarpıcı bir biçimde açıklayacaktır: Bir yandan, sanatın, politikanın veya bilimin yabancı oldukları varoluşun bütününü kucaklama isteği; öte yandan, bütün sınırların ötesinde, insanlığın karşı konulamaz bir biçimde özlemini çektiği "topluluksal birliği" vaat eden yıkıcılık. Kısacası sevgililerin gücü, politikanın yetersizliğini ve aldatıcılığını gayet iyi ortaya koyuyor, oysa Sartre'a göre aydının politikanın hizmetine girmesi gerekiyor: Kuşkusuz iktidarı ele geçirmek değil, fakat bireyden taşarak doğmakta olan toplumu saran coşkunun en yakınında bulunmak söz konusudur. *Acéphale* zamanında, bu topluluk kendini gizli topluluk olarak (fakat kesinlikle komplo topluluğu olarak, yani iktidarın ele geçirilmesine yönelik bir topluluk olarak değil) ortaya koyarken, Bataille böylece toplumsal bağın gizemini önceden sezdiğini ve aynı tavırla, Nietzsche'nin yürekten istediği "Büyük Politika"nın anlamını ve uyanışını fark ettiğini sandı. Şimdi, bugüne kadar ondan daha zorlu bir entelektüel olup olmadığının kararını vermek okura kalıyor.

Jean-Michel BESNIER
8 Eylül 1995

ÖNSÖZ

Uygarlıklardaki gerileme entelektüellerin uyanışına elverişli ortam sağlar mı? Yüzyılımızın tarihi tumturaklı bir biçimde bunu telkin ediyor. Dünyanın barbarlığın karanlığı içinde sallandığını gördüğü içindir ki edebiyatçı – aydın (clerc) – tarihin dalgalarına meydan okuma sabırsızlığı içinde, çalışma odasının sessizliğinden sıyrılıyor. Bir düşünce ürünü ortaya koyduğu için evrensel bir görev üstlendiğine inanan bir entelektüel küstahlığı mı? Julien Benda, Raymond Aron ve diğerleri ona sık sık bu eleştiriyi yöneltmiş-lerdir. Bununla birlikte itiraz ancak yarı yarıya doğrudur ve aslında bazı taraf tutan bağlanmalar adına temel misyonlarından vazgeçen aydınlara ilişkindir. Gerçekten de taraf olmaktan her zaman kaçınmaksızın, özellikle çağlarının toplumsal

kargaşasını yararlı bir etkenleşme kaynağı olarak, bir esin kaynağı olarak yaşayanlara ne demeli? Kuşkusuz onlar için, Sartre'ın dile getireceği biçimiyle bağlanma, büyük kargaşalara götüren *pathos*'un* alt aşamadaki bir biçiminden başka bir anlam ifade etmiyor. Onlar, kendilerini verecekleri bir sağ ya da sol kimlik benimsemeye zorlandıklarında, buna uyuyor; ama hemen arkasından, politik tavırların uygun görülen bölümlenmesinin dışına nasıl taştıklarını dile getiriyorlar. Uç durumlarda entelektüel inatçı bir patetizm sergiliyor: Ölçüsüzlük uğraşısı ve kötülüğün estetiği entelektüelin eğilimi haline geliyor.

Maurice Blanchot, seksenli yılların başında yaşının getirdiği bir dinginlikle bu özelliği kabul etti.[1] Geçmişteki aşırılıklarından, örneğin kaleminin Leon Blum'a ve Halk Cephesi'ne karşı yönelen hırçınlığından açıkça pişmanlık duymaksızın, savaş öncesinde olmadığı türden bir aydın portresi çiziyor: Belli bir dava için harekete geçen, sonra tekrar çok huzurlu sıradanlığa, anonimliğe geri dönen; tutkulu ve sistematik pozisyonlar alarak saygınlığını hiçbir zaman zedelemeden, bilinçli olarak müdahale etmenin ayrıcalığını koruyan, "beklenmedik söz hakkı"nın tadını çıkaran bir insan. Hiç kuşkusuz bu ideal entelektüel, XX. yüzyılın sonuna yaklaşırken kazanılan sağduyululuğu destekliyor; fakat bir zamanlar, yeniden "mitlere", irrasyonel olana, gösteri iktidarına ve "kutsalın bazı biçimlerinin belli belirsiz yeniden ortaya çıkışı"na – kısacası faşizme – "açılmak isteyen bir toplum ihtiyacı" fikrine kendini kaptırabilen Blanchot'nun çağdaşlarıyla ancak uzaktan bir alakası vardır.[2] Devrimci lirizmden, kendi dar çaplı özelliğinden sıyrılan ve kendini halk davasına adayan kahraman imajından çok etkilenen bazı başka çağdaşlarıyla da daha fazla bir benzerliği yoktur.

Bugünün entelektüeli belki de, onu bütün mücadelelere sokan ve tüm çelişkilere maruz bırakan trajik duygusunun üstesinden gelmiştir. Çarmıhını bırakmıştır ve halk adamını sınırları iyice belirlenmiş birkaç alan içine hapsetmek isteyen ortak duyuya mey-

* Pathos: Coşturucu söz sanatı (ç.n.)

1. Maurice BLANCHOT, "Les Intellectuels en question. Ebauche d'une reflexion", *Le Débat*, nº 29, Mart 1984.

2. *Aynı yerde*, s. 22.

dan okumaya artık eğilimli görünmemektedir. Pierre Fougeyrollas daha 1960'da mekânsız ve kuralsız olmaktan duyduğu bezginliği dile getiriyordu: "Bu haliyle ve olduğu gibi kalmak isteyen entelektüel için her türlü sosyal ve politik bağlanma uzun vadede tahammül edilemezdir. Kendisini kayıtsızca bir davaya verir ve onunla eştözlü olan doğrunun ve evrenselliğin dayatmalarına ihanet etme yolundadır. Bir bağlanma döneminden sonra yeniden özgürlüğüne kavuşur ve politika yobazlarından dönek muamelesi görür. Sonunda her türlü katılımı ve her türlü bağlanmayı reddeder ve yurttaşlık konusunda aseksüellik ile suçlanır.[3]"

Fakat sizi sokağa iten veya kürsülere çıkaran güçler, ölmek üzere olan toplumların sarhoşluğunu isterken, "sosyal ve politik saplanma"dan, "katılım"dan veya "bağlanma"dan kim bahsediyor? Entelektüelin harekete geçmesini, büyük kargaşa için duyulan belli bir hevese endeksleyerek bunu en doğru gören yine Maurice Blanchot'dur. *Gog et Magog*'da (1950) Martin Buber tarafından sahneye konan, Lublin falcısı ile öğrencisi arasındaki tartışmalar, onun gözünde, iki savaş arasının okumuş insanını imkânsızın militanına dönüştüren şeyin ne olduğunu tam olarak ortaya koyuyor: "Kurtuluşun yaklaşması için" diye özetliyor Blanchot, "kötüyü desteklemek, onu doruk noktasına taşımak, dolayısıyla felaketi çabuklaştırmak zorunda mıyız?" Kuşkusuz sadece, iyinin (örneğin halkların kurtuluşu) kötüden (özellikle savaş) hiçbir zarar görmeden sıyrılamayacağımn fark edilmesiyle varılan yatışma noktasında dile getirilebilen ikilem buradadır. Onunla kıyaslandığında bağlanmanın Sartre'cı versiyonu, daha yeni ulaşılmış bir akıl çağının saflığını taşıyor. Elbette bu, hiç kimsenin bazı misyonlarla kendinden geçmeyi veya dönemin sorunlarını çözecek cevaplara sahip olduğunu iddia etmeyi aklından geçirmediği bir dönemde, birçok genç insanı eylemin içine iten sıkıntının, bıkkınlığın, umutsuzluğun ve iç daralmasının tortusu olarak algılanmazsa.

Örneğin Pierre Bourdieu'nün, dingin yeterlilik duygusunu, tarzlar kaygısını ve laubali tarih felsefesini (Sartre'cılığın bu eşetkili durumlarını) ritüel bir tarzda kınadığı entelektüel üzerine

3. Pierre FOUGEYROLLAS, "Le mot intellectuel", *Arguments*, nº 20, 1960.

daha önce neler söylenmedi ki? Buna karşılık, bize gençlik olarak görünen şeyden sıyrılmak için baş döndürücü mücadelelerde yıpranan bu varoluşların skandal yaratan gizemine girildi mi? Tam da Sartre'ın kıyısında, dönemin kaygısına ve umutsuzluğuna kapılan ve "büyükler" tarafından, "Eski Fransa"nın kutsadığı Büyük Savaşın bu eski savaşçıları tarafından temsil edilen tarihin ağırlığından kaçmak isteğiyle kıvranan Paul Nizan akla geliyor.[4] Nizan, yeni cevaplar, mesajlar konusunda o kadar kısırdı ki önce Georges Valois'nın Silahlı Grubu'nda faşistlerin arasında, sonra Komünist Parti saflarında yer alarak, pusulayı şaşırmış bir halde mücadeleye atıldı. *Fesat*'ın gelecekteki yazarında somutlaşan entelektüel, katılım eylemini desteklenecek davadan öncelikli kılıyor. Sorumluluk etiğinin ve hatta inanç etiğinin berisinde, Max Weber'den bu yana politik bağlanmaları saptamayı olanaklı kılan kategorilerin berisinde, özellikle, gücünü yitirmiş demokrasilerin uzak kaldıkları temel güçleri destekleyen (o buna inanıyor) şey ile bir bütün oluşturmayı düşlüyor. Sorumsuzluğunu üstlenerek tarih alanına giriyor, dünyayı değiştirmek için değil; fakat onu güçten düşüren ataletten kaçmak için. Maceranın, Kahramanlığın ve Gençliğin eşanlamlısı olarak komünizm Nizan'a diğer birçok şeyin yanı sıra öncelikle hiçlikten kurtulma aracını, sonra bir yapı ve sağlam ve sürekli bir tavır çizgisi sunacaktır. Buradan doğacak organik entelektüel, apparatchik* onu ne pahasına olursa olsun eylem yapma sarhoşluğuna sürükleyen gençliğini tasfiye edecektir; *Fesat*'ın kahramanı, Rosenthal'in bizzat kendi varoluşunun tanığı olarak bağlı kaldığı sorumsuzlukta karar kılıyor:

> "Eğer bilseydim ki girişimlerimden bir teki bile beni hayatım boyunca bağlamayacak ve bir tür baş belası veya sadık bir köpek gibi beni izleyecek, kendimi sulara atmayı tercih ederdim [...] Güzel bir hayat, mimarların yıkma zevki için ev yaptıkları, yazarların yakmak için kitap yazdıkları bir hayat olacaktır. Olayların sürmesini dayatmamak için yeterince katıksız ve yeterince yürekli olmak gerekecektir."

4. Bkz. James STEEL, *Paul Nizan, un révolutionnaire conformiste*, Paris, Presse de la Fondation National des Sciences Politiques, 1987.
* Apparatchik: (Rusça) ayrıcalıklı kişi, kesim (ç.n.)

Böylece entelektüellerin tarihinde geçicilik, uzun süre eylemin cesaretiyle birleşik bir vaziyette kalır.

Gerçekten de geleceği kestirme çabalarının, politik programların veya betimlenebilir her türlü idealin reddi otuzlu yıllarda devrim tarafına damgasını vurur. Yani bu, o dönemde entelektüellik özelliğinin ne kadar az işlenmiş olduğunu, Sartre'ın bağlanma sorunsalının o dönemle ne kadar artzamanlı düştüğünü gösteriyor. Nietzsche'ye göndermede bulunulsun ya da bulunulmasın, eylem düşünceyi dışlıyor; düşünce alanında gösterilecek bir çaba varsa da bu daha ziyade, felç edici yargıyı durdurmak için olacaktır. Varlık hemen isteniyor. Savaş öncesi ortamda, Simone Weil'in devrimci mistikliği hiç de karikatürsü değildir. Nietzsche'yi insan topluluğunu yeniden diriltmeye muktedir tek coşku verici felsefeci olarak gören Jules Monnerot'nun antientelektüalizminden daha fazla karikatürsü değildir: "Nietzsche", diye yazar Monnerot, "köklerine geri dönen trajedinin, onu sefil bir biçimde yalnız bırakan gösteri fonksiyonunu unuttuğunu düşünüyor, şöyle ki *estezi* için estetiği terk eden sanatçı sanat değil, bir tarih yaratır; artık bir oyun oynamaz hedefi bir avuç gökyüzü değil yeryüzü olan bir el oynar."[5]

Bir süre sonra burada, bu mücadeleci Nietzsche'ciliğin simgesel görüntüsü olarak kendini gösterecek olan Georges Bataille, akıllarının oraya müdahale etme cesaretlerini kırabileceği kişileri tarihin içine fırlatan gerekçeyi, heteroloji veya kutsalın bilimi olarak adlandırdığı şeyin içinde temalaştırmaya çok özen gösterir. Ona göre, bireyleri ve toplumları harekete geçiren güçler, anlamın ötesinde varlıklarını sürdürürler. Bu nedenle, "duyumsamaların şiddeti"ni arttıran, vücudu gerginleştiren ve iradeyi tahrik eden her şey, onur kırıcı politikaların hâkim kıldıkları düzeni yıkmaya yönelik yararlı erdeme sahiptir. Aynı şekilde Bataille, "metafizik ayaklanma"nın, "tarihsel ayaklanma"ya üstünlüğü fikrini desteklemek için, Sartre'a karşı Camus'nün veya hiçbir zaman onun bir alt derecedeki bir biçimi olmaktan öteye gidemeyen kurtuluşu

5. Jules MONNEROT, "Dionysos philosophe", *Acephale*, nº 3-4, Temmuz 1937. Aynı zamanda Monnerot hakkında bakınız, Jean-Michel HEIMONET, *Politiques de l'écriture*, Université de Chapel Hill, Amerika Birleşik Devletleri, 1987, ikinci kısım.

hedefleyen politik mücadelelere kıyasla, sınırsız grev içindeki bir proletaryanın mutlak şiddetini tercih ettiğini belirtmek için, Sorel'in okuyucusu olan Walter Benjamin'in yanında yer almıştır.

Gerçekte, ölçüsüz ayaklanmada, koşulsuz şiddette bir egemenlik talebi vardır, yani "varolmaktan başka bir amaç taşımaksızın orada olma"ya[6] yönelik baskın istek, her türlü yıkıcılığın biricik gücü. Bu dayatma açısından, Sartre'ın tarihin sonunu[7] bağladığı bağlanmanın titrek bir kaçış olarak ortaya çıktığı yeterince açık mı? Entelektüel kendisini, basit olanın – mit, kutsal veya heterojen – kuşatmasına bırakarak, silahlanmış halk ile anlaşır, yoksa kendisini "tarihi yapma" görevinin başına koyarak veya sadece bunun bilimini yaparak değil. Bu bakış açısından, dahil oldukları Sosyoloji Okulu teori ile pratiği birbirine uydurmadaki güçsüzlüğünü itiraf etmek zorunda kaldığında, 1939 yılında Roger Caillois ve Georges Bataille'ı karşı karşıya getiren anlaşmazlık dikkate değerdir: Bilime bağlılığını ve aynı zamanda "[Bataille] tarafından mistisizme, drama, harcamaya, deliliğe, ölüme verilen pay" konusundaki çekincesini daha iyi ortaya koymak için "ben bir entelektüelim", diyor birincisi. "Kendimi entelektüel olarak kabul edebilirim", diyor ikincisi, ama kendimi bilim ile daha iyi sınırlayabilmek için tutunduğum bütünden vazgeçerek, "doğru" ve "namuslu" kaldığıma inandırmaya çalışmamak koşuluyla. Bir de "ağır sorunlar"ın ancak, "olayların görünmez akışından doğacak karar" ile çözülebileceğini görmezlikten gelmemek koşuluyla.[8]

Her bireyin içinde filizlenen insandışılığın payını ve onun ifadesini çabuklaştıran kaderin payını da üstlenerek "bütünsel insan"a duyulan özlem: İşte bu, bilimin kısıtlayıcı olduğunu ve

6. George BATAILLE, "Le temps de la révolte" (Camus'nün *Başkaldıran İnsan*'ı hakkında), *Critique*, nº 55 Aralık 1951; bkz. *Oeuvres Complètes*, cilt XII, (Bundan sonraki alıntılarda *OC* olarak cilt numarasıyla birlikte belirtilecek), Paris, Gallimard, 1988, s. 163.

7. Bkz. SARTRE, *Les Temps Modernes*, nº 82, Ağustos 1952; "Mesele [tarihin sonunu] *tanımak* değil, fakat ona bir son *atfetmektir*", *Situations IV*'den aktarılmıştır, Paris, Gallimard, s. 124.

8. G. BATAILLE, R. CAILLOIS'ya 20 Temmuz 1939 tarihli mektubu, *Lettres à Roger Caillois, 4 Aout 1935 - 4 février 1959*, eklenen notlarla birlikte Jean-Pierre LE BOULER tarafından sunulmuştur, Editions Folle Avoine, 1987.

bilim adamının görece kör, hatta gerçeklikten uzak olduğunu doğrulamaya yeter. Sonuçta bu özlem, Heidegger'den bu yana, gerçekliğin söz dağarcığından faydalanır ve onun yadsınması, Sartre'dan sonra, kötü niyet terimleriyle ifade bulur. Her halükârda, entelektüel kendini öncelikle böyle bir devindirici güç temelinde tanımlar; saptanmış olduğu gibi, altmışlı yıllar boyunca dönem dönem büründüğü insan bilimleri uzmanı kimliğinden uzak bir noktada. Varoluşu trajedi ile birleştiren "lanetlenen taraf"ın etkisini ölçmeye yönelen entelektüel, insanlığın yüceliklerine olduğu kadar güçsüzlüklerine de maruz kalarak ve sadece bunun dokunaklılığını açıklama gücüyle donanmış olarak kendini insanlık tabelasının altına yerleştirdiğini bilir. Araya mesafe girince, zincirleme yakınlıklar ve teşhisler üretmek kolaydır: Heidegger'in eylemeye verdiği anlamı Jean Beaufret'ye açıklamasından bile önce, Bataille, Sartre ve diğer birkaç kişinin uç noktaya varan her türlü entelektüel tutuma eşlik eden riski bir vaat olarak gördüklerinden kimsenin kuşkusu yoktur: "Düşünmek, Varlık tarafından Varlık için bağlanmadır"[9] – o kendini, onlar için, gündelikliğin aldatmacasının ötesinde, sınır durumların açtığı bütünlük deneyimi içinde teslim eder.

Kuşkusuz bugün,[10] böyle bir bağlanmanın hümanizmden yana olması veya hümanizmden ayrılması aynı şey değildir; Sartre'ın bir ifadesine göre, "ortaya çıktığı andan itibaren insandışılık, insaniliğin parçası haline gelir" cümlesinin altını çizerek ve bu açıdan insanlık tanımının, burjuva ahlâkçılığının görmeyi istemeyeceği şeyi içermeye zorlanacağını vurgulayarak, hümanizmden yana olmak. Heidegger gibi, "her türlü hümanizmin metafizik olduğu"[11] görüşünü bir yanılsama olarak ortaya koyarak, varlığı gerçekdışılığın içine hapseden şeyi aşmak gerektiği kanısına varıldığında, hümanizmden ayrılmak: "Hümanizm şöyle özetlenir", saptamasını yapar Heidegger; "insanın, insandışı, 'barbar', yani özünün dışında değil de insani olmasını düşünmek ve

9. HEIDEGGER, *Lettre sur l'humanisme* (1946), Aubier-Montaigne, 1957, s. 27.
10. Özellikle Luc FERRY ve Alain RENAUT'nun kitabının yarattığı polemik bağlamında, *La Pensée 68, Essai sur l'inhumanisme contemporain.* (Gallimard, 1985)
11. HEIDEGGER, *a.g.y*, s. 47.

bunu kollamak. Oysa insanın insaniliği neye dayanır? Onun özüne dayanır."[12] Bu nedenledir ki, insanın özünü tamamlamaya bir davet olarak anlaşılan bağlanma, buna rıza gösteren entelektüellere çifte bir çıkış yolu önerir: Varoluşçular kadar gerçeküstücülerin de söyleyeceği gibi insandışılığı insanlıkla yeniden bütünleştirmek ve "bütünsel insan"ın gelişine bel bağlamak. Ya da insanın özünü yadsıyan bu insandışılığın sınanması sayesinde insanın özünü aşmak ve Heidegger'in birçok rakibinin yaptığı gibi, bu anlamda antihümanizmin bir biçimini somutlaştırmayı kabul etmek. Kuşkusuz bu tavırlar, ne düşünce tarihi açısından ne de pratik sonuçların tarihi açısından, birbirine indirgenebilir. Ne var ki bunların ortak noktaları, insani olma durumu (bazen aşırı insani, bazen ise insanüstülükten değilse bile insanilikten doğmuş) orada kendini dayattığı için, uç durumlara (kaygıyı, esrimeyi veya korkuyu doğuran durumlar), açık ve gerçek kılma erdemini atfetmeleridir. Ne olursa olsun entelektüelin görevi uç noktaların denenmesidir ve bu nedenle, etkililikten uzak kaldığı nadirdir.

1947'den beri Eric Weil'ın "Heidegger vakası" olarak adlandırdığı şey, birbirleriyle yarışırcasına, kâh bağlanmayı getiren, kâh ayrı durmayı gerektiren bir insanlık tasarımı ile karşı karşıya bulunan entelektüelin ikilemini açıklayacaktır.[13] Her durumda, mesajları ve varoluşun anlamını dile getirme sorumluluğunu rastlantının, tarihin veya varlığın üstüne atarak sıyrılan biri tarafından duyulan devrim arzusundaki anlaşılmazlığı ortaya koyacaktır. Hiç kuşku yok ki, Heidegger'in örnek teşkil etmesi, onun hem Aventin tepesine tüneyen entelektüelin redingotunu, hem de ne pahasına olursa olsun etken olma çılgınlığıyla karşı karşıya bulunan entelektüelin redingotunu sırtına giymiş olması olgusuna dayanır. Nazizme bağlanmıştır; çünkü söylendiğine göre, oluşturulacak bir insanlık konusundaki metafizik anlayışın benimsenmesinde ısrar ediyordu. Yeni-muhafazakâr devrimcidir; çünkü çöküşün yenilenmeye uygun olduğuna, kargaşanın aydınlığın geri gelişinin müjdecisi olduğuna, "tehlikenin büyüdüğü yerde, kurtarıcının da

12. *Aynı yerde*, s. 42-43
13. Bu konuda, Luc FERRY ve Alain RENAUT'nun *Heidegger et les Modernes*'deki mükemmel analizine bakınız, Grasset, 1988.

büyüdüğüne" (Hölderlin) inanmıştı. Son olarak, tarih içinde yolunu şaşırmış bir aydındır; çünkü metafiziğin ve yanılsamaların ötesinde uygulanan düşünme mesleği onu caydırmaya çalışmış olsa da, eylemek, *istemek* eğilimine karşı koymayı bilememiştir.[14] Ve koşunun sonu: 1966'da *Spiegel*'in gazetecileri tarafından, şimdiki döneme ışık tutması, hayatı değiştirmek için fikirler ortaya atması için sıkıştırıldığında Heidegger katı bir tarzda, bunun kendi işi olmadığı, onun için sadece tefekküre çekilmenin, kendini, "bizi kurtarabilecek tanrı"nın hizmetine adamanın önem taşıdığı cevabını verdi.[15] Entelektüel *exit:* Eylem tavrından sonra bekleme tavrı; devrimcilikten sonra varlığın çobanlığı. Victor Farias'ın *Heidegger et le nazisme* (Ed. Verdier, 1987) adlı kitabının 1988'de yarattığı çalkantıların sadece, Marksizmin gerilemesinden bu yana, *L'Etre et le Temps*'ın (Varlık ve Zaman)[16] yazarının sunduğu, modern dünyayı eleştirme olanakları üzerinde yoğunlaşan kuşku ve saygınlık kaybından ileri gelmeyip, aynı zamanda her zaman inançsız ve yasasız bir bağlanmanın göçebeliği ile tehdit edilen, her zaman ölçüsüzlüğün çekiciliğine kapılan entelektüellerin dayanıksızlığını da mahkûm ettiği doğrudur.

Heidegger'in heykelini alaşağı etmek, modern dünyayı eleştiren son aşkın bakış açısı varlık sorusuyla elinden alınan eleştirel entelektüeli felce uğratıyor. Fakat önceleri dönemin coşkun ajitasyonu ile bütünleşerek şaşkınlığa düşmekten kurtulduğunu sanan patetik entelektüel figürü de bu durumdan etkilendi.

Bu entelektüel figürü kuşkusuz silikleşmişti. Savaş sonrasında iler tutar yanı kalmamıştı. Bu figürün nöbetini devralan ve o sırada Sartre'ın sözcülüğünü yaptığı bağlanma biçimi, devrimci li-

14. Bkz. *La fiction du politique* (*Heidegger, l'art et la politique)* (Christian Bourgeois, 1988); burada Philippe LACCOUE-LABARTHE, otantik düşünce sabırdan ve bekleyişten başka hiçbir şeyi gerektirmezken kişiyi politik olarak veya doktrinal olarak saptadığını ileri sürmekten, yani *istemek*'ten ibaret olan "düşünceye karşı bu hata"yı işlediğinden dolayı Heidegger'i suçluyor.

15. Bkz. *Martin Heidegger interrogé par "Der Spiegel". Réponses et questions sur l'histoire et la politique*, çeviri Jean Launay, Mercure de France, 1977, s. 49.

16. Bu, L. Ferry ve A. Renaut'nun desteklediği, kesinlikle inandırıcı tezlerden biridir: Yetmişli yıllarda Marx'ın başına gelen 1988'de Heidegger'in başına geliyor; onun düşüncesinin totalitarizm ile görülecek hesabı olduğu ve modern toplum üzerine eleştirel bir bakış açısı getirmek için artık ona bel bağlanamayacağı görülüyor.

rizme gem vuran ve felaket hayranlığını dışlayan bir tarz üzerinde tanıklık yapma[17] görevine ve sorumluluğa davet ediyor. Bu demek değildir ki, akıl, kontrol edilemeze bağlı tutkulara üstün gelmiştir. *Critique de la raison dialectique*'in (Diyalektik Aklın Eleştirisi) 1960'ta hâlâ, entelektüel meselesi ile kaba şiddete, bu "Tarihin ebesi"ne dayalı bir devrimci praksis arasında bir dayanışma fikrini destekleme biçimini düşünelim. "Kaynaşmış durumdaki grup içindeki dizinin bozulması"nı[18] betimlemek için Sartre'ın gösterdiği çaba, savaş öncesi yazarlarının ortaya koyduğu sorunsalın tüm meydanı, "nereden gelirlerse gelsinler adaletsizlikler" nedeniyle ve esas olarak işçi sınıfının yazgısı nedeniyle harekete geçen eleştirel entelektüelin sorunsalına bırakmadığını yeterince açıkça gösteriyor. Daha önce de söylendiği gibi bağlanma, Freudcuların sonradan rasyonalizasyon olarak adlandırdıkları şeyi ifade ediyor gibi görünüyor ve bu sıfatla, içe atılmışın geri dönüşüne, yani amaçsız eylemin sarhoşluğuna, örneğin kalabalık hareketleri gibi "mükemmel anlar"a eşlik eden altüst edici dışavuruma maruz kalıyor. Aslında belki de eleştirel entelektüel, eskatolojik ufku olmayan devrimcinin ya da kolektif hayatın düzensizlik dönemlerinde boy veren eylemcinin maskesinden öte bir şey değildir. Bu açıdan, ayakları yerden kesilen ve sonunda kendi kendini besleme noktasına gelen itiraz hareketlerinin onun üzerinde yarattığı çekicilik etkisinden daha anlamlı bir şey yoktur. Hiç kuşku yok ki Heidegger de otuzlu yılların başında bu çekiciliğin kurbanı olmuştu ve bugün, her büyük düşünürün taşkınlığa varma derecesinde kıvrandıran bir ötelere susamışlık içinde olduğunun bilincindeki öğrencileri ona bağışlayıcı davranıyorlar.[19]

Halk Cephesi'nin, kaygı ve sıkıntıdan bunalmış yazarlarda alevlendirdiği tutkularla, Mayıs 68 olaylarının, yüzyılın gö-

17. Örneğin bakınız SARTRE, "Qu'est-ce que le littérature?", *Situations II*, s. 306-307.

18. Bkz. *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1960, s. 391 ve benim *Dictionnaire des ceuvres politiques*'te çıkan makalem (F. CHÂTELET, O. DUHAMEL ve E. PISIER), Paris, PUF, 1986, s.739-747.

19. Philippe LACOUE-LABARTHE kendini bu açıdan sorgular: "Tanık olduğu eşi benzeri görülmemiş tarihsel-toplumsal değişim karşısında ve 'sağ'dan ya da 'sol'dan gelsin devrimci önerilerin gözle görülür radikalliği karşısında kendini

çebelikleriyle gözleri açıldığı sanılabilen düşünürlerde uyandırdığı coşku arasında, sanki bir süreklilik var. Entelektüel kendini eleştirel bilme okuluna ne kadar verirse versin ve böylece artık onun için irrasyonelin veya vülgerin işareti olan coşkunun payını kapsamada ne kadar kararlı olursa olsun, ilk gelen devrim onu sürükler. Hatta bazen, tasarlanmasına akıllıca katkıda bulunduğu eleştirel kavranabilirlik modellerinin yetersizliğini bir tür mazoşist neşe ile açıklıyor: Örneğin Macar devrimi (Claude Lefort'un[20] deyimiyle "öteki devrim") sırasında Marksizmin darlığı veya daha sakınımsızca söylersek, Humeyni'nin İran Devrimi sırasında (Michel Foucault'ya göre bu politik yenilenme vaadi)[21] Batılı düşünce şemalarının kofluğunu. Maurice Clavel'in, gerçekten de Simone Weil kadar etkili biçimde gösterdiği gibi her devrim metafizik dokuyu yeniden canlandırıyor. 1979'daki ölümünün ertesinde Clavel gerçekten de galip geldi: 40'ta direnişçi, 68'de Gaulle'cü-solcu iken, özgürleşmenin hizmetindeki metafizik iktidarın sembolü olarak yüceldi. Jambet ve Lardreau, Tarihe kısa devre yaptıran deneyimlere karşı her zaman dikkatli olan onu antipolitikanın sözcüsü olarak alkışlarken, Edgar Morin onu "imkânsızın peygamberi" olarak adlandırıyor. Giderek Michel Foucault da onu "sabırsız, en ufak bir gürültüye atlayan, alacakaranlığa bağıran, kargaşa isteyen" biri olarak, kısacası devrimci değil; fakat "zamanı kesintiye uğratarak, insanları, topraklarının ve insanlık-

kaptırmamış kimse var mıdır? Ve kaptırmadıysa ne adına kaptırmamıştır?" Ve Raymond Aron'u üstü kapalı biçimde hatırlattıktan sonra, "kendi alanlarında büyük olanlar" arasında, "sağ" için: "Tesadüfi olarak, Hamsun, Benn, Pound, Blanchot, Drieu ve Brasillach" (edebiyatının gereğinden fazla övüldüğünü düşünmekle birlikte Céline'i de dahil ediyorum) isimlerini sayarken; "sol" için: "Benjamin, Brecht, Bataille, Malraux (ahlâki değeri hiç kuşkuya yer bırakmayan Sartre'ı da dahil ediyorum)" isimlerini sayıyor. Bkz. "La césure de la pensée", *Exercices de la patience*, nº 8, 1987, s.190-191.

20. Bkz. *Libre*, nº 1, Paris, Payot, 1977.

21. Bkz. Michel FOUCAULT, "A quoi rêvent les Iraniens?", *Le Nouvel Observateur*, 15 Ekim 1978 ya da "Inutile de se soulever?", *Le Monde*, 11 Mayıs 1979. Hiç kuşku yok ki, Macar devrimi ve Humeyni yanlısı yönetim aynı değerlendirme yanılgısı içinde birbirine karıştırılmıyor. Onların benzerlikleri burada, en iyi entelektüellerimizin, beklentileri altüst eden ve bilinmeyeni bilinene dönüştüren tavrı çürüten şeyi benimsemekte ne kadar süratli davrandıklarını vurgulamak açısından önemlidir. Her iki durumda da coşkunun derecesi, radikal bir yeniliğin ortaya çıkışı ile ve geleneksel eleştirel yaklaşımın güçsüzlüğü ile orantılıdır.

larının dikeyliğinde doğrultan"[22] biri olarak betimliyor. Bir ölünün ardından yakılan bu kadar ağıt-söylev, Clavel'in yardımıyla rehabilite edilen metafiziğin, böylece, tarihin soluğunu aynı derecede etkili bir biçimde yakalayamayan partizan bağlanmadan nasıl taştığını kanıtlıyor. Şunu söylemek gerekir ki, 68'den yirmi yıl sonra, Mayıs "olayları" en iyi, kontrol edilemez olanın metafiziği ve lirizminin sicili altında anılabiliyor.

Hervé Hamon ve Patrick Rotman'ın *Génération*'da[23] anlattıkları saga,* altmışlı yılların devrimci faillerinin harekete geçmesinde etkili olan mistik değilse bile spiritüel bileşkeyi çok iyi ortaya koyuyor. Bağlanmadan ziyade harekete geçme, entelektüellerden ziyade failler, zira Sartre'a atfedilen tarihe yatırım yapma modeli hiç kuşkusuz, yüzyılın allak bullak ettiklerini kendilerinden koparan patetik katılıma pek uygun değildi:

> "Liseliler, öğrenciler, ancak yirmisinde olanlar kendi derinliklerinde saklı duran bir şiddet patlamasının doğurduğu olağanüstü sarhoşluğu keşfediyorlar. Bu anlarda, her şey altüst oluyor, yasaklar aşılıyor. Birikmiş hınçlar, düş kırıklıkları, tekdüzelik, bastırılmış isyan isteği engelleri kırıyor, vurulanı şaşırttıkları kadar vuranı da şaşırtıyorlar. Çatışma: devrimin profesyonelleri bunu istiyorlardı, aylardan beri bunu hazırlıyorlardı. Birden patlak verdi, onlar olmadan, onların arkasından, onlar yokken."[24]

Burada bu profesyonellerin bağlanmasının karşısına zaptedilemez romantik itkiyi çıkarmak hiç kalır, zira devrimci eylemin bu iki tarzında ortak olan bir özellik, yani evrensele yönelik ya da daha basitçe örnek teşkil etmeye yönelik eğilim, ne otuzlu yıllardaki "imkânsızın militanları"nda ne de "68 çocukları" olarak adlandırılanlarda vardır. Bu, sadece sonuca gitmeyi değil; tanıklık etmeyi de umursamayan, bir tür eylemden etkilenme biçimidir.

Benny Lévy kişiliği – Hamon ve Rotman'ın çizdiği biçimiyle:

---

* Saga: İskandinav hikâyeleri ve efsanelerine verilen ad (ç.n.).

22. Bkz. *Le Nouvel Observateur*, 30 Nisan - 6 Mayıs 1979.

23. H. HAMON ve P. ROTMAN, *Génération*, cilt I: "Les années de rêve" ve cilt II: "Les années de poudre", Paris, Le Seuil, 1987 ve 1988.

24. *Aynı yerde*, cilt I, s. 589.

Maoizme, selamet getirmeyen mistik bir yoğunluk katan mucizevi bir kişi – bunun örneğini sunuyor. Ulm caddesinde, 68'in Çin taraftarlarının şaşkınlıklarının ölçüsünü değerlendirdikleri bir dönemde, "Benny muhaliflerine karşı, beyinlere işleyen aşırı bir tavır sergiliyor: *Bu salonda ayrım çizgisi, ölümden korkanlar ile diğerleri arasındaki çizgidir.*"[25]

Hareketi bir arada tutmak ve muhtemelen hayatı "bir amaç gütmeyen bir bayram"a dönüştürmek için ölüm ölçütü: İşte kuşkusuz Sartre'ın *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'nde[26] ana çizgileriyle ele aldığı; fakat daha çok, o dönemin çok sayıdaki "Maolarının" aşina oldukları[27] Georges Bataille'ın eserini çağrıştıran bir tema. Savaş öncesi aydınların takıntısı biraz daha az canlı bir biçimde yeniden ortaya çıkıyor: Neşeli olmayacakları tahmin edilen yarınları olmayan devrim; birleştiren ve özgürleştiren, duyma ve sevme gücünü arttıran devrim; aynı zamanda kinin devrimi. Sadece bastırılamaz bir esrime ihtiyacının etkisiyle Sartre öncesi entelektüel, 68'den sonra, yüreklilik ve biraz düş kırıklığına uğramış bir taşkınlık duygusuyla hareket eden bir gençliği yörüngesine çeker. Bugün 68 Mayısı'nın anlamı yeniden incelenebilir, bir bireyselleşme arzusunun olumlanmasına karşı bir birleştirici tecrübe temelinde, yeni bir bireyciliğin çekiciliğine karşı kendi çıkarlarının unutulmasıyla canlanan cemaatçi bir anlayışın doruk noktasına ulaşması şeklinde açıklanabilir.[28] O sırada kendini gösteren mutlu çılgınlığın payı, savaş öncesi kuşağı etkileyen kaygının payı ile akrabalığını daha kolay itiraf edecek mi?

Devrim isteğinin nereden geldiği daha iyi anlaşılacak mı? Sonuç olarak, Mayıs olaylarını soyut bir biçimde, bir cemaatçilik ve bir bireycilik arasındaki teorik bir oyunla özetleyenlerle farklılığını vurgulayan Claude Lefort'un söylediği gibi esas olan şudur:

25. *Aynı yerde*, s. 454.
26. Özellikle Anda bağlı Kardeşlik ve Terör sayfalarında.
27. 68'den sonra onları entelektüellerin ayrıcalıklarını şiddetle reddetmeye iten bir "proleterleşme" isteğine teslim oldukları unutulmayan bu "Maocular". Örneğin Sartre'ın o sırada entelektüelin kendi kendini feshetmesinin gerekliliğini dile getirme biçimi, bazen bilginin uzmanlarına karşı yöneltilen Bataille'cı eleştirileri çağrıştırabilse de, bu anti-entelektüalizmi Bataille'ın etkisine bağlamak abartılı olacaktır.
28. Bkz. özellikle Luc FERRY ve Alain RENAUT, *68-88. Itinéraire de l'individu*, Paris, Gallimard, 1988.

"Bireylerin coşkusunu, öfkesini, taşkınlığını, daha bir önceki gün pasif ve sessiz olanların ateşli partizanlara dönüşmesini unutursanız, devrimci olguya hiçbir zaman yaklaşamazsınız [...] Olağanüstü duyguları ve eylemleri, olağan davranışlara göre değerlendirmeye çalışın, bir kendinden geçme durumuna veya diğer bir deyişle kolektif bir psikodrama ulaşırsınız"[29]

Yani daha iyi kavramak için empati; zincirlerinden boşanmış eylem virüsüne daha önce yakalanmış olan ve ellili yıllarda Sartre'ın geliştirdiği bağlanmadaki devindirici etkiden yoksun olduğunu ortaya koyan entelektüel için kuşkusuz daha kolay olan bir empati.

Bu bakış açısından, Raymond Aron'un 68 olayları karşısında gösterdiği anlayışsızlık, Sartre'cı sorunsala girmeyi reddedişten çok, kolektif coşkunluk konusundaki temel ve istenmiş bir yeteneksizlikten ileri geliyordu. Bu "bağlanmış seyirci", okul arkadaşı tarafından daha önce hazırlanan entelektüel modelini suçlamakla kalmıyor; gerçekte Claude Lefort'un[30] kavradığı biçimiyle "devrimci olgu"ya yaklaşmadığını gösteriyor. Sonuçta, Clavel'in "hayatın ayaklanması" olarak anladığı bu mayıs ayı onun için ne ifade ediyor? Bir "öğrenci karnavalı", "bir yeniyetmeler çetesi"nin "palavraları", "işsiz işçiler"in, "geveze öğrenciler"in ve "tatildeki memurlar"ın dansı; baştan sona, bir toplumdan yoksunluk gösterisi.[31] Şu halde bazılarının gözünde, sevinç içindeki bir Halk Cephesi'nin geri dönüşü olan şeyin toptan reddi. Fakat Aron, savaş öncesi entelektüellerinin coşkulu ajitasyonuna daha fazla mı ilgi göstermiştir? Burada, 1955'te çıkan *Opium des intellectuels* (Entelektüellerin Afyonu) isimli kitabının, politik eyleme inanmış olmaktan çok kışkırtılmış olan okumuş adam figürüne ne kadar az değindiğini söylememiz gerekir ki bizim bu çalışmamız onun ana özelliklerini çizmeyi istiyordu.

Intelligentsia fenomeninin dikkate değer bir sosyolojik analizini yapan R. Aron'un kitabı, onu ifşa ederek, kendisini il-

29. Claude LEFORT, "Mai 68: Relecture", 19 Mayıs 1988 tarihli *Libération* (*La Brèche*'in yeniden basılması vesilesiyle).

30. Ve aynı zamanda hiç kuşku yok ki, Sartre *Critique de la raison dialectique*'i yazdıktan sonra, bu kitabın esas olarak "devrimci bir günü" anlamak için yazıldığı boşuna söylenmemiştir.

31. Bkz. R. ARON, *Le Spectateur engagé* (Bağlanımlı seyirci), Paris, Julliard, 1988, s. 247-263.

gilendirmeyen şeylerle uğraşmakta aşırı aceleci davranan eleştirel entelektüel imajını[32] yaymaya az katkıda bulunmuyor. Kamu işlerine burunlarını sokmalarını bilgiç bir cahillikle haklı gösteren bu yazarların ve profesörlerin artan dalkavukluğunu kınamadan önce Aron, "eleştiri eğilimi, entelektüellerin adeta mesleki denklemidir", diyordu.[33] Okların ucu sivriltiliyor ve alanı, Aron'un gözünde "idarecileri veya bakanları" aydınlatmada tek yetkili olan uzmanın figürüne açıyorlar. Ne var ki bu oklar, ortak bir biçimde entelektüel olarak nitelendirilmekle birlikte, hiçbir zaman görüşlerini kapsamlı bir teoriye dönüştürmeye ya da birkaç dinsel dogma taklidine Hükümdar'ın nezdinde saygınlık kazandırmaya çalışmayanlara dokunmuyorlar. İnançlı yazılar, Sorel'in "mit"i, Monnerot'nun "mit-tarihi", Caillois'nın "kutsal"ı veya Bataille'ın "imkânsız"ı, iktidarları ve inançları yıkanlar bu amaçsızlıklar mı? Kesin olarak bir davaya bağlı olmayan patetik entelektüel, Aron'un eleştirilerine bir dogmatizmin kaynaklarını sunmadığı gibi, bir yaratma isteği de sergilemiyor. Ayrıca Aron'a göre, entelektüellerin kamu işleri içine her türlü girişinin ürünlerini betimlemeye yönelik "dindışı din" kavramı üzerine ne düşünmek gerekir? Otuzlu yıllarda kararsız kalmayı isteyen; fakat yıkıcılıkta karar kılan hangi düşünürün, "çağdaşlarımızın ruhlarında, yok olmuş inancın yerini alan ve insanlığın kurtuluşunu, yaratılacak bir toplumsal düzen biçimi altında uzak geleceğe bırakan doktrinleri"[34] yüceltmeye yöneldiği söylenebilir? Kuşkusuz, her türlü kurtuluş dinini veya etiğini, ereksiz bir içkinliğin yararlarını erteleyen her türlü pozisyonu dışlayan Bataille ile edebi ve politik çevresi için bu söylenemez. Kuşkusuz, R. Aron'un fanatizmi söndürmek için tüm yüreğiyle çağırdığı kuşkuculara ayırdığı Suskunluk formülünün uygulandığı kişiler için de bu söylenemez: "Girişimde bulunmak için umut etmeye gerek yoktur, ne de azmetmek için başarılı olmaya."[35]

32. SARTRE'ın "Plaidoyer pour les intellectuels"deki tanımına göre, *Situations VIII*, Paris, Gallimard, 1972, s. 394.

33. R. ARON, *L'Opium des intellectuels*, Paris, Calman-Lévy, 1955, s. 220.

34. "L'avenir des religions séculières"de Raymond Aron'un ortaya attığı "dinsel olmayan dinler"in tanımı böyledir, *La France Libre* (Londra, Temmuz ve Ağustos 1944), *Raymond Aron, Histoire et Politique, Commentaire*'den alınmıştır, Paris, Julliard, Şubat 1985, s. 370.

35. Sonuçta, "L'avenir des religions séculières" makalesi bu formül ile sona erer, *a.g.e*, s. 383.

Ellili yılların ortasında, Sartre'ın ünü o kadar büyüdü ki, yirmi yıl önce, yükselen faşizme karşı, demokrasilerin gevşekliğine karşı ve bazen kendinden geçmiş bir halde parlamenter kurumlara karşı vuruşan edebiyatçıların yoğun seferberliklerinin anısını gölgede bıraktı. *Opium des intellectuels* hedef tahtası olarak, 1945'ten sonra Sartre'ın (ki o savaş öncesinde çok sessiz kalmış, tiksinti ve umutsuzlukla felç olmuş bir görüntü sergilemişti) gürültülü bir biçimde getirdiği entelektüel figürünü alıyor. En üstün dindışı dini, komünizmin içinde saptayan Aron, kuşkusuz, Marksist İncil'in zihinlerde aşırı bir yer işgal ettiğini dile getiriyor; fakat bazı çağdaşlarının, örneğin Kojève'in Hegel Üzerine Dersler'inden yararlanarak çıkardıkları heterodoks bağlanma tipini es geçiyor: "Entelektüel hiçbir şeyi yadsımaz; dolayısıyla hiçbir şey yaratmaz, sadece *doğasını* ortaya koyar: O, *spiritüel* bir hayvandır (*das gestige Tierreich*)."[36] Bir başka deyişle: Evrensel bir şeyler için kendini feda eden bir varlığın tersi, "kendine karşı düşünmek"te ayak direyen Sartre'ın modelinin zıttıdır.

Kısacası, otuzlu yıllardan sağ çıkanlar, imkânsızın militanları ve patetik entelektüeller arasında, Sartre'ın savaştan çıkıldığında yaptığı çağrıya cevap verenlerin sayısı çok azdır. En azından altmışlı yılların sonundan beri, uyuyan suların gürültülü uyanışı bilinirken, belirgin ataletleri hiçe sayılabilir mi? Bağlanma, sorumlu ve çıkar gütmez bir tarzda hareket etme tercihinden gelmez; fakat "bir tutkunun, bastırılamaz bir arzunun sonucudur": İşte 1950'de Bataille'ın Sartre'a itiraz ettiği nokta da budur.[37] Bağlanma, nihilizme hız katmadan, ahlâki değerleri tarihe bağımlı kılamaz: Camus'nün *Başkaldıran İnsan* ile, *Les Temps modernes*'deki zincirlerinden boşanmış saldırılara karşı verdiği cevap böyledir. Bağlanma, edebiyatı militanlık ile karıştırmaya varırsa, yıkıcıdır: Merleau-Ponty'nin, Sartre'ın *Les Aventures de la dialectique*'deki (Diyalektiğin Maceraları) ultra bolşevizmine karşı savunduğu budur. Bu itirazlar ve daha birçokları, Edgar Morin gibi, savaş öncesinde eyleme geçmekte en ürkek davranan ve aynı zamanda, sonra direnişe en önce katılanlardan gelir.[38] Aron'un

36. A. KOJEVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947, s. 93.
37. G. BATAILLE, Edebiyatın ve politikanın muhasebesi üzerine René Char'ın anketine cevap, bkz. *infra*, s. 216.
38. Örneğin bkz. "Intellectuels: Critique du mythe et mythe de la critique", *Arguments*, nº 3, UGE; 1978 (yeni baskı). Aynı zamanda benim "Les années Sart-

Opium des Peuples'ünü yayımladığı sırada ve Budapeşte olaylarından ve Stalin'in cinayetlerinin ortaya çıkışının Sartre'cıların komünizm yanlısı uzlaşma duygularını altüst etmesinden bile önce, ayaklanmanın nedenlerini dogmatik olarak almayı reddettiklerini gösterirler.

Entelektüele sadece, insan bilimleri ve sosyal bilimler alanında bir uzman olarak başvurulmasının (istisnai olarak özgür düşünceye alışmış bir insan olarak yargılarına başvurulur) gerekliliğinin doğrulandığı noktaya götürecek olan bir evrim başladı. Savaşın, bazen bazı kişilerde tehlikeli bir nihilizm geliştirmekle birlikte, başkalarında emniyet, bağımsızlık ve özgürlük – kısacası demokratik hayatın uygulanması – isteği doğurduğunu vurgulayan Aron haklıdır.[39] Hiç kuşku yok ki Direniş de, zarar görmeden hiçbir zaman eylenemeyeceğini göstererek, devrimci duyguları yumuşatmıştır.[40] Buradan doğan sorumluluğun öğretilmesinden memnunluk duyulabilse de, kalabalık hareketlerinde, kargaşa gecelerinde veya insandaki temeli altüst eden gösterilerde sergilenen sarhoşlukta kuşkuya yer bırakacak hiçbir şey yok mudur? Dogmatik entelektüel, demokrasideki ilerlemeler karşısında memnuniyetle boyun eğerken, patetik entelektüel için de durum aynı mıdır? Nizan'ın "önceden tasarlanmış katı baskılar sistemi"[41] olarak tanımladığı bağlanma, artık miyadını doldurmuştur. Çok fazla göçebelik yaptı ve çok fazla vazgeçişi gerektirdi. Bu, yüzyılın sonuna yaklaşırkenki kuşağın, otuzlu yıllarda yaşayan abileri tarafından yetiştirilen bu mücadelecilik tohumlarının artık, sorumsuzluğa ve trajik olana duyulan bağlılıkla, demokrasilere her zaman meydan okuyan genel anlam krizi nöbetlerine tepki göstermek durumunda kalmayacağı anlamına mı geliyor?

Şu halde Georges Bataille burada simge görevi görecektir. Çünkü öncelikle, bugünümüzün bir saplantı gibi sımsıkı bağlı olduğu bir

---

re?" başlıklı makaleme bakınız, *Les années 50*, Paris, Editions du Centre Georges-Pompidou, 1988.

39. "L'Avenir des réligions séculières", *a.g.e.*, s. 381.

40. Bu konuda bakınız, "Visage de la Résistance", *La Liberté de l'esprit*, Lyon, Ed. La Manufacture, nº 16, Sonbahar 1987.

41. P. NIZAN, *La Conspiration*, Gallimard, "Folio", s. 81.

dönemde yaşamıştır. Tarihe "dünyada Bolşevizmin eyleminden doğan muhteşem zihinsel kaos"[42] olarak adlandırdığı şeyin içinde doğmuştur, "faşizm kaygısı"nı diğerlerinden daha önce kavramıştır ve Fransız komünistlerin boyun eğdikleri parlamenter dalavereleri ve devrim tarafını kirleten burjuva ahlâkçılığını ateşli bir tarzda eleştirmiştir. Bataille imkânsız bir adamdır; 68'in birçok faili tarafından coşkuyla okunmuş ve Sollers'in ardından, "yazının ve devrimin ortak davayı oluşturduklarını"[43] keşfetmenin büyüsüne kapılmış, *Tel Quel* grubunun müritleri tarafından tutkuyla yorumlanmıştır. Çağdaşlarımızın, eserinin "tedirgin edici tuhaflığını" sorgulamaktan bıkmayacakları bir adam.[44]

Patetik entelektüel olarak adlandırdığımız insanın çehresini kim Bataille'dan daha iyi gösterebilir? Devrimi, umut etmeye imkân verdiği şeyden çok, yaşanmak üzere bugün sundukları için seçtiğini kim ondan daha iyi itiraf edebilir? Son olarak, politikadan bütünsel varoluş vaadini –hayati güçleri kaynaştırmasını ve ona göre insanlar arası iletişimi doğuran kontrol edilemez olanı sınamasını isteme noktasına kadar vararak– kim ondan daha iyi isteyebilir?

Kendisinden rahatsız ve proje olmadan sadece kitle hareketlerine eşlik eden kolektif coşku için eyleme arzusuyla kıvranan entelektüelin simgesi olarak Bataille. Savaşın, tarihten uzak bir noktaya attığı entelektüelin simgesi; çünkü kısmen, savaş onun zaten bildiği şeyi doğrular: Kaçınılmaz bir lanetlenen taraf insanlara yansır. İnsanlığın, radikal kargaşasının vücut bulduğu entelektüel.*

Temmuz 1988.

---

42. G. BATAILLE, *La Part Maudite*, *OC*, VII, s. 144
43. Bkz. *Théorie d'ensemble*, Paris, Ed. du Seuil, 1968, s. 79.
44. Michel SURYA'nın biyografisinde ayrılan bölüm buna tanıklık ediyor, *Georges Bataille. La mort à l'oeuvre*, Librairie Séguier, 1987.

* Monique Chemillier-Gendreau, Jean-Louis Vieillard-Baron, Didier Deleule, Dominique Colas ve özellikle Miguel Abensour, önerileri ve eleştirileriyle bu kitabın gelişmesine katkıda bulundular. Burada, kendilerine olan minnettarlığımı ifade etmeyi bir borç bilirim. Öte yandan bu çalışmanın sona erdirilmesinde Thierry Paquot'nun da büyük desteği olmuştur. Kendisine de içten teşekkürlerimi bildiririm.

I

Kargaşanın saldırısı

1. NIETZSCHE CEPHESİ

"Her zaman birkaç *lamma sabachtani* tarihi bitirir ve dilimizi tutmaktaki güçsüzlüğümüzü haykırır: Anlam taşımayan şeye anlam vermek zorundayım; sonuçta varlık bize imkânsız olarak sunulmuştur."[1]

Georges BATTAILLE

Hangi dönem zihin için, hayatı insanlara ve fikirlere zor kılan bir dönemden daha doğurgan olabilir? Yüzyılın felaketlerinin hesabını tutanlar için, Hegel'in ortaya attığı halkların mutsuzluğunu seven bir tarih teması, inandırıcı geliyor. Gerçekten, çağdaş tarihte, çoz az "beyaz sayfa" var.[2] Hele de, savaş sonrasının giderek iki savaş arasına dönüştüğüne tanık olan otuzlu yıllarda. Hiçbir

1. Bkz. *Méthode de Méditation* (1947), *Oeuvres Complètes,* cilt V, (OC, V olarak belirtilecek), Gallimard, 1973, s. 199.
2. HEGEL, *La Raison dans l'histoire* : "Tarih mutluluğun alanı değildir. Mutluluk dönemleri tarihin beyaz sayfalarıdır", UGE, 10/18, s. 116; aynı zamanda bakınız *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Vrin, s. 33.

dönem, kriz teşhisini bu kadar iyi doğrulamamıştır: Önce ahlâki ve spiritüel kriz ki bu bir süre sonra Atlantik ötesinde doğan ekonomik krizi güçlendirecek ve şiddetlendirecektir. "Otuzlu yılların ruhu"na damgasını vuran ekonomik-entelektüel karışıklığı betimlemek için kimin (tarihçiler ya da yazarlar) daha iyi bir konumda olduğu pek bilinmiyor: Kara bulutlar altındaki bir dönemin kargaşasını en iyi açıklayan gerçeküstücüler mi yoksa *Annales* tarih ekolü mü, Roger Nimier mi yoksa Jean-Louis Loubet del Bayle mi?[3]

Kargaşa, burada girişti̇ğimiz çalışmanın fonunu oluşturuyor. Kesinliklerin yok olduğu ve kuşkusuz bu nedenle, büyük bir anlama ihtiyacının doğduğu bir bağlam yaratıyor. Şu halde karanlık yıllara dalarken, konumuzu kararsızlıklarını ve açmazlarını paylaşacak derecede benimsememiz söz konusu değildir: Otuzlu yıllar bizim için, bir kopma isteğiyle hareket eden bazılarının kaçınılmaz bir yenilenme şansı olarak kavradıkları, öte yandan diğerlerinin gelen ilk dogmaya ayak uydurmanın bir buyruğu olarak gördükleri entelektüel referansların –altüst edici paniği değilse de– gidip gelişini ifade ediyor. "Kesin kabul etmeyiş"in[4] erdemlerini özgürce yüceltmek için gerçeküstücülerin çoğunluğunun Komünist Partisi'nden kopmalarına ve aynı zamanda, "Genç Sağ" için mücadele veren ve "terörizmi, halkın kurtuluşunun yöntemi"[5] olarak sunan bir Maurice Blanchot'ya tanık olan bir karışıklık dönemi. Bu yılların tanıklık ettiği kaygı, entelektüel ve politik konumların aşırı devingenliğinde ifadesini buluyor: fikirler ve bağlanmalar, belki de dönemin gerilimlerinden tek çıkış yolunu, önüne geçilemez bir israfa bırakmış gibi görünüyorlar.

Bu bağlamda Nietzsche'nin kendini benimsetmesi hiç de şaşırtıcı değildir. Dahası, Büyük Savaşın ertesinde –örneğin Charles

3. Bkz. *Les Non-Conformistes des années trente*, Seuil, 1969.
4. Bu konuda bakınız André Breton'un *Second Manifeste du surréalisme* (1930).
5. Maurice BLANCHOT'nun Temmuz 1936'da *Revue française*'de yayımlanan ve 1976'da *Gramma*'da (n° 5) yeniden ele alınan bir makalesinin başlığı. M. Blanchot'nun savaş öncesi politik görüşleri hakkında bkz. G. LEROY ve A. ROCHE, *Les Ecrivains et le Front Populaire*, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1986.

Andler'in onun dev biyografisini yayımladığı[6] sırada–, nihilizmin ve *amor fati*'nin düşünürü, geleneksel hareket noktalarının kaybolduğunu acıyla görenlerin, tamamıyla bilinçli dikkatini çekmiştir. "Trajik olanın geri dönüşü"nün[7] yarattığı şaşkınlıktan hiç kimse kaçamamıştır: Bu şaşkınlığa karşı koymak için en ufak bir cesaret gösteren, hemen Nietzsche'ci olduğunu ilan ediyor; *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'te, kaba gücün ve yerleşik şiddetin savunulduğunu okuduğunu sanan derme çatma bir Nietzsche'ci; bu "uçuk felsefeci"den, demokratik kurumların ve bunların hazırladığı kitleselleşmenin bozulduğu şeklindeki fikrini alarak, bir uygarlık Rönesansı'nı arzulayan daha rafine bir Nietzsche'ci;[8] ya da *İyinin ve Kötünün Ötesinde* yazarını, nasyonal-sosyalist aldatmacasından kurtardığı ve onda, hâkim ideolojilerin desteği ve ortalıkta açıkça bulunan politik kimliklerin güvenliği olmadan mücadele etme gücünü bulduğu iddiasındaki militan bir Nietzsche'ci. Nietzsche, kargaşasını dobra dobra yaşayan bir dönemin majör makamı olarak çınlıyor.

Nihilizmin antropoloğu, Sils-Maria'nın yalnız adamı, dünyanın gidişatından umutsuzluğa kapılanların acılarını bir ölçüde dindiriyor; bunu yaparken, bir tür Nirvana'vari ahiret mutluluğu kazanmak için bu yüzyıla sırt çevirmeye değil; daha ziyade, "tehlikeyi, macerayı, savaşı" sevmeye ve "kendini hiçbir zaman uyuşmaya, barışmaya, bağdaşmaya ve uzlaşmaya bırakmayanları'[9] taklit etmeye davet ediyor. İfade bulduğu biçimiyle Nietzsche operasyonu, sanki fethedici ve yaratıcı enerjiyi daha canlı kılabilmek amacıyla, dünyaya geçirgensizliğini geri vermek –ve

6. Bkz. Ch. ANDLER, *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, 3 cilt, Paris, Gallimard, 1958, 2. baskı. Bu kitabın baskısı, "Valmy'den daha kesin bir şekilde, yeni bir çağ açan savaşın 1914'te Marne'da başladığı sırada yapılmıştı. Bu trajik ve özgürleştirici Eylül ayında Nietzsche'nin büyük bir kehaneti gerçekleşmişti" (önsöz, s. 15).

7. Bkz. J.-M. DOMENACH, *Le Retour du Tragique*, özellikle bölüm 2, Paris, Le Seuil, "Points", 1973, yeniden basım.

8. Örneğin 1932'de E. Mounier tarafından kurulan "*Esprit*" hareketi içindeki B. d'Astorg'a bakınız; bkz. *Le Personnalisme d'Emmanuel Mounier hier et demain. Pour un cinquantenaire*, Paris, Le Seuil, 1985, s. 61-67.

9. NİETZSCHE, *Le Gai Savoir*, § 377: "Nous, sans patrie". Georges Bataille, 21 Ocak 1937 tarihli *Acéphale*'de bu metnin "her şeyden daha kesin bir şekilde Nietzsche'nin çağdaş politik gerçeklik karşısındaki tavrını ortaya koyduğunu" söyler (*Acéphale*, yeniden basım J.-M. Place, 1980, s. 13, not 31.)

onu insanın mutlak Öteki'sinde oluşturmak– için geri geliyor: Sadece, trajik zevkin işlenmesine yöneltmekle kalmıyor, aynı zamanda uyulması veya aşılması gereken hiçbir anlam bizden önce hiçbir şekilde varolmadığı ölçüde zamanın derinliğine müdahale etmekte o kadar haklı olduğunu da ortaya koyuyor.

Şaşırmış haldeki, fakat yine de mücadele kaygısı taşıyan otuzlu yılların kuşağı, Nietzsche'nin dünyayı "kutsallıktan çıkarma" buyruğunu bir lütuf olarak kabul etmiştir. Dünya, ebedi bir kaos niteliği taşır, gerekliliğin eksikliğinden dolayı değil; fakat bir düzen, formlar arasında bir bağ, güzellik, sağduyu, kısacası insani estetik eksikliğinden dolayı."[10] Tuhaflığına teslim olan dünya, sonsuz sayıda olasılığı üzerinde taşıyabilir ve çağlarının "çürümüş kütlesi"[11] altında ezilmekten kaygı duyanların ihtiyaç duydukları şey de bu coşkulu rızadır. Yenilik yapmak isteyen için kendini yabancı hissetmek gereklidir ve yeni bir başlangıç yapmak için her şeyi kökünden kazımak giriş müziğini oluşturur. Tam da bu nedenledir ki Nietzsche kuru kuruya, her şeyin rastlantıya bağlı olduğunu ilan eden bir düşünür olarak ün yapmamıştır: Gerçekten de eğer her şey rastlantısalsa, nasıl eyleme geçilebilir? Olaylar kesinlikle, insani durumun dışında gelişen kurallara bağlıysa nasıl yalnızca istemekle yetinilebilir? Rastlantının himayesi kuşkusuz hareketsizleştiricidir ve sonuçta statükoya boyun eğmeye iter.[12] Oysa dünyanın bize toptan yabancı olduğu iddiası, dünyayı ne iyi ne kötü; fakat onu keşfetmeyi bilenlere sonsuz olanaklar sunan bir *terra ignota* (bilinmeyen ülke) olarak açıklar.

İki savaş arasının son yıllarında Nietzsche'nin yaptığı büyük etki şöyle açıklanıyor: Alman düşünür, anlam yokluğunun, yakalanması gereken bir şans olduğunu belirtiyor. "Ereklerin ol-

10. *Aynı yerde*, § 109: "Gardons-nous".
11. Bu ifade, 1932'de *Esprit*'nin ilk sayısındaki "Refaire la Renaissance" başlıklı manifestoda (s. 19) Emmanuel Mounier tarafından kullanılmıştır, fakat pekâlâ Action Française'in bir militanı ya da Sorel'ci bir anarko-sendikalist tarafından da kullanılabilirdi.
12. Bu nedenledir ki Nietzsche'cilik bir mücadele düşüncesi olarak algılanmıştır. Her biri kendi tarzında –birisi tarihin sonunu bildiği için– etken olmamayı haklı kılacak olan bir Hegel'ciden ya da bir Heidegger'ciden farklı olarak, Nietzsche'ci, toplum ve tarih üzerine *a priori* olarak söyleyeceği hiçbir şeyi olmadığından etken olmak için tüm nedenleri kullanır.

madığını bilirseniz, hiç rastlantı olmadığını da bileceksiniz."[13] Şu halde umutsuzluğa kapılmış bir kuşak, oluşumun masumluğuyla, hümanizmin kaçınılmaz olarak tanrıtanımaz boyutunu keşfediyor. Tarihi düşünme ve yaşama yöntemi, Bataille'ın "ateoloji" olarak adlandırdığı şeyin anlatım yollarını (ne hatır için ne de kayıtsızca) üstlenecektir ve her ne olursa olsun "umutsuzluk"la dolu etkisi, gözü açılmış her ayaklanmayı desteklemekten geri kalmayacaktır.

R. Gilbert-Lecomte'un, R. Daumal'ın, R. Vailland'ın ve J. Sima'nın 1928'de "Büyük Takım" olarak adlandırdığı entelektüel topluluk kuşkusuz bu kuşağın doruk noktasında bir imajını sunuyor. Yine de şunu bilelim ki "aynı arayış içindeki bu insanlar topluluğu" –otuzlu yılların başında hepsi yirmili yaşlardadır– çağdaşlarının dikkatini, ona damgasını vuran gerçek ayaklanmanın anlatım yollarıyla çekmeye çalışmıştır. Onların yanında, gerçeküstücüler ayaklanmanın eski savaşçıları olarak yer alıyorlar ve zaten André Breton, *Gerçeküstücü Devrim Dergisi, Devrimin Hizmetindeki Gerçeküstücülüğü* doğurduğu zaman, dergileri *Le Grand Jeu*'nün üç sayısını (Haziran 1928, Mayıs 1929 ve Ekim 1930) çıkaran bu olgunluğa ulaşmamış "Tanrı arayıcıları"ndan (onları böyle adlandırıyordu) çok çabuk ayrılıyor. *Histoire du surréalisme* (Gerçeküstücülüğün Tarihi) adlı kitabında Maurice Nadeau şöyle yazıyor: "*Le Grand Jeu* gerçeküstücüler tarafından beğenilmedi. Bu gençler, gerçeküstücülerin ulaşmış oldukları pozisyonun berisinde duruyor gibiydiler. Orada 'mistisizm'den biraz fazla bahsediliyordu, mistiklere, büyük öncülere biraz fazla çağrı yapılıyordu, Platon, Hegel, Buda, İsa, Balzac, Rimbaud ve Saint-Pol-Roux biraz fazla birbirine karıştırılıyordu. Kısacası, edebiyata hâlâ biraz fazla yakın konumdaydılar."[14] Nadeau'nun önerdiği bi-

13. *Gai Savoir*, § 109.

14. M. NADEAU, *Histoire du surréalisme*, yeniden basım, Seuil, "Points", 1970 (1. baskı 1944), s. 108. Öte yandan "Grand Jeu" üyelerinin gerçeküstücülüğü benimsememe hatasını işledikleri bilinir ve "Leon Troçki Değerlendirmesinin Eleştirel İncelemesi" başlıklı konusu ve o sırada aşırı sağ ile yakınlığı bilinen "Chiappe emniyet müdürünün savunuculuğunu yapmakla suçlanan" Roger Vailland'ın mahkûm edilmesi kararı itibarıyla meşhur olan bir toplantı sırasında Breton'a meydan okuma hatasını da işlemişlerdir. Château caddesi toplantısı (Mart 1929) ve gerçeküstücü hareket üzerindeki sonuçları hakkında bakınız *Le Surréalisme*, J. CHÉNIEUX-GENDRON, PUF, 1984, s. 64 ve devamı.

çimiyle grubun felsefi referanslar listesinde, Nietzsche görünmüyor.[15] Haklı olarak; çünkü bu felsefecinin adı, *Le Grand Jeu*'nün yazarlarının kalemlerinin ucunda hiç yer almamıştır.

Bu yazarların, birliğe (bu birlik dinselliğe karşı olarak kendini gösterse de) oldukça az Nietzsche'ci bir hayranlık duydukları doğrudur: "İçsel ile dışsal arasında artık ayrım yok" diye yazıyor R. Gilbert-Lecomte: "sadece yanılsama, görüntü, ayna oyunları, karşılıklı yansımalar var. Birliğe doğru, fakat kendinde bizi çevreleyen aynı kaosu yeniden bulmak üzere atılan" ilk adım (*Le Grand Jeu*, N° 1, s.13). Ne var ki genelleştirilmiş bir barok tarzının bu olumlanmasının ardında, bulunur bulunmaz patlak veren bir birliğe yönelik bu arayışın ardında, otuzlu yılların kuşağı bir süre sonra Nietzsche figürüne (daha ne olduğu bile anlaşılmadan önce kabartmasıyla damga vuran bir figür) başvurmaktan geri kalmayacaktır.

Le Grand Jeu'nün üç sayısında görünen şaşkınlık, açıkça, bireyin bağımsızlaşmasını sağlamaya muktedir kadroların yok olmasına, hiçbir çıkış yolunun, hatta "din zinciri"ni kırmayı hiçbir zaman başaramamış mistik çıkış yolunun bile artık olanaklı olmadığı duygusuna ilişkindir (*Le Grand Jeu*, N°1, s.2). Öyle ki, dergiyi çıkaranlar, birden Nietzsche'nin ortaya koyduğu durumla karşı karşıya kaldıklarını ve daha sonra görüleceği gibi bu durumun özgür eylem için en iyi mayayı oluşturduğunu gösterirler. Savaş öncesi yılların politik imgelem gücünün yoksulluğunu anlatan bir yazısında Georges Ribemont-Dessaignes, o dönemde şu ya da bu yolla kurtulmak istenilen ruh çöküntüsünü özetliyor: "Hepimiz bir duvarın önündeyiz ve öte tarafta ne olduğunu bilenler bile, sadece duvarın üzerine resmedilmiş bir çıkış yolu bulabiliyorlar. Yalnızca sahte kapılar ve sahte pencereler var. Bu da çıkış için yetmiyor" (*Le Grand Jeu*, N° 2, s. 57). Dünyanın ileri

15. M. Nadeau, Spinoza'ya da fazla imada bulunmamıştır, oysa Roger Vailland "onun *Ethique*'in birinci kısmının Ek'indeki son derece bozguncu olan metnin tamamından hoşlandığını" tekrarlar; hatırlandığı gibi metin, erekliği ve insanların zihninde yarattığı kurguları eleştirir: "İyilik ve kötülük, saygınlık ve günah, övgü ve ayıplama, düzen ve karışıklık, güzellik ve çirkinlik önyargıları ve bu türden diğer önyargılar"; örneğin bakınız, R. VAILLAND, "Arthur Rimbaud ou Guerre à l'homme", *Le Grand Jeu*, n° 2, yeni baskı J.-M. Place, 1977, s. 19, not 2.

sürdüğü dava reddi karşısında, şiddetli ve düzensiz ayaklanma, doğal olarak, çağlarını geri döndürülemez bir yüzyıl sonu gibi yaşayan bu yeniyetmelerin rejimi haline geliyor. Daumal, daha sonra, *La Révolte et l'Ironie*'de [İsyan ve İroni] bunu açıklayacaktır:[16] "Onun [yeniyetmenin] anladığı, delikanlıca duygularıdır, bütün teninin zevk alma arzusudur. Fakat anlamak veya yıkmak istiyor; yıkacaktır. İşte dünyaya karşı savaşa başladı; [...] onun düzenine meydan okuduğunu dünyaya kanıtlamaya kararlı. Hiçbir kurala uymamaya dikkat edecektir; kutsal şeylere saygısızlık edecek, kara ayinlerden zevk alacaktır; kitle toplantılarına bombalar atacak, ünlü adamlara küfredecek, anarşiyi örgütleyecektir; çalacak, öldürecektir. Neredeyse her zaman olduğu gibi, bu şiddetli isyan için kendini çok zayıf bulursa şöyle diyecektir: *Ben bir korkağım, fakat elimden bir şey gelmiyor.*"

Olanakları kurutan veya saçma çatışkılar içine hapseden dünyaya karşı savaş açmak; bilindiği üzere sözlerindeki öfke o dönemde provokasyonun doruk noktasına varan André Breton'un grubunun gerekçesi de budur: "Gerçeküstücülüğün, mutlak ayaklanmayı, toptan boyun eğmezliği, kuralına uygun sabotajı kendisi için bir dogma yapmaktan korkmadığı ve şiddet dışında hiçbir şeyden beklentisi olmadığı anlaşılıyor. En basit gerçeküstücü edimde ellerde tabancalar, sokağa çıkılır ve mümkün olduğunca kalabalığın içine rastgele ateş edilir. Yürürlükteki alçaltıcı ve aptallaştırıcı küçük sistemden bu şekilde kurtulma isteğini en azından bir kere duymamış kişinin bu kalabalık içindeki yeri çok bellidir, göbeği namlu hizasındadır."[17] "Le Grand Jeu"nün üyeleri, Breton'un bu çok tanınmış tiradının 1930'da bilinmeyen hiçbir yenilik getirmediğine tanıklık ederler.

1928 yazından sonra, R. Gilbert-Lecomte, *Le Grand Jeu*'nün ilk sayısını şu gürültü koparan açıklamayla başlatıyor: "Biz kendimizi hep bütün gücümüzle bütün yeni devrimlere vereceğiz. Bakan ya da rejim değişikliklerinin bizim için pek önemi yok. Biz, ayaklanma eyleminin kendisine, birçok mucize yaratmaya

16. Bkz. *Essais et notes,* I, Gallimard, 1972, s. 101, aynı zamanda bakınız V. COUILLARD, "La violence dans *Le Grand Jeu*", *Eidole, Cahiers de l'APRIC,* Bordeaux-III, N° 22, Ekim 1982.
17. *Second Manifeste du Surréalisme,* Gallimard, "Idées", s. 78.

muktedir bir güç atfediyoruz."[18] "Ayaklanma gerekliliği" başlıklı bir yazıda Daumal da bu açıklamayı kendi tarzında yeniden alıyor: "Bütün umut kapılarını sürekli reddetmek, bütün sağlam yeminleri bozmak, isteklerinden dolayı tedirginlik vermek ve zafere hiçbir zaman kesin olarak inanmamak her şeyden vazgeçişin zor ve emin yolu budur. İnsanların insanlıklarını doğanın geniş mezarlığına atmaları için ve insani varlıklarını kendine özgü kurallarına teslim ederek işin içinden çıkmaları için insanları umutsuzluğa itmek gerekir."[19] Aynı dönemde Walter Benjamin'in paradoksal gerçekliğine karşı çıktığı bu umutsuzluklara bağlanan umut, Daumal ve arkadaşlarının nihilist eğilime karşı yönelttikleri direnişi ifade ediyor. Bu, onlarda ifade bulan bir ayaklanma etiğidir: Sonuçta "mucizeler" yaratmak, "işin içinden sıyrılmak" söz konusudur. Kargaşa, gerçeğin kesin bir biçimde reddini, fakat aynı zamanda da –kuşkusuz bu nedenle– önüne geçilemez bir *Tamamen-Öteki*'ne yönelik arzuyu doğurur. Karşı çıkışında tipik bir "yeniyetmelik" sergileyen, oldukça bayağı bir tavır: Umudun yolunu açmak ve atılganlığını sürdürmek için mutlak umutsuzluğa karşı isyan edilir; kısacası, karşı-konformizmi, ağabeyleri tarafından gerçekliği dile getirilen açmazlarla karşılamanın bir ölçüde doğal sonucu olarak keskinleşen bu genç kuşak için "ayaklanma, kaçışın ve özgürleşmenin tek olanağı olarak kalıyor."[20]

Şu halde, "Le Grand Jeu" üyelerinin sonunda bir ölçüde teselli bularak, eylemin hiçliğini meşrulaştıran düşünce sistemlerini benimsemelerinde şaşırtıcı hiçbir şey yoktur. Şaşırtıcı hiçbir yanı olmayan bir başka şey de devrimci Marksistlerin safına katılmalarını meşrulaştırmak için bu sistemlere dayanmalardır.[21] Mantık, Rimbaud'nun çocuklarını artık hiç zorlamıyor. Volontarizm, çaresizlik duygusuyla uyuşuyor; iki pozisyonun karşıtlığı, olayların insanların istediği gibi mi oldukları yoksa bozulamaz bir nedensellik zincirinin saf ürünü mü olduğu konusundaki kararı rastlantıya bırakmaya zorlasa da, determinizm, insani eylemin uy-

18. *Le Grand Jeu, a.g.e.*, s. 2.
19. *Aynı yerde*, s. 25.
20. G. RIBEMONT-DESSAİGNES, "Politique", *Aynı yerde*, n° 2, s. 60.
21. Bkz. Örneğin R. GILBERT LECOMTE, "La dialectique de la révolte", *Le Grand Jeu* içinde, n° 4, s. 5-6.

gulanmasını bahis konusu yapıyor. "Le Grand Jeu", genelleşmiş altüst oluş temelinde, felsefi opsiyonlara çarpacak olan ve otuzlu yıllara özgün görünümünü verecek olan, beklenen sapmayı çok güzel gösteriyor. R. Gilbert-Lecomte'un, " 'Le Grand Jeu'nün yeni-Tomasso'cu olduğunu" ve diyalektik materyalizmi desteklemesinin tam bir tutarsızlıktan kaynaklandığını kanıtlamaya girişen Emmanuel Berl'e hitaben vurguladığı gibi, o yıllarda Le Grand Jeu üyeleri ayaklanmışlar; fakat aynı zamanda "determinist bir tarih doktrininin taraftarları" olmuşlardır: "Kendimizi Hegelci olarak kabul ediyoruz [...] biz monistiz, mutlakçı deterministleriz..."[22] Ve bu Hegelciliği R. Daumal, onsuz yapabileceğini ve gerçeküstücülüğü, tıpkı tarihsel materyalizm gibi "Hegelci sistemin büyük başarısızlığı"[23] üzerine kurabileceğini iddia eden André Breton'a karşı ileri sürer: "[Hegel'in] ana fikri temelinde; yani insan aklının yetkinleşebilirliği ve dünyayı düşünerek onu yaratan *Nesnel Akıl*'da nihai kimliğine kavuşması için henüz bir şey yapılmadı: Gözlerimin önünde canlı olması, devrimleri aydınlatan kaçınılmaz bir ışık olması için, Diyalektik'te –Herakleitos'unki, Platon'unki, Hegel'inki, hepsi aynı– değiştirilecek hiçbir şey yoktur."[24]

Şu halde, otuzlu yılların eşiğinde "Le Grand Jeu"nün durumu böyledir: volontarist idealist ve öfkelenmiş fatalist. Bu "grupçuluğa" sahip olduğundan daha fazla önem atfetme iddiasında olmaksızın, yine de ondaki (neredeyse saf halde), başlarken Nietzsche'nin bayrağı altına yerleştirdiğimiz ve artık yapacak bir şey olmadığı şeklindeki bir görüşün güvencesiyle başkaldıran bir hak talebinin paradoksal muhasebesi içinde giderek kendini daha da kanıtlayacak olan entelektüel karmaşayı kavramak iyi olacaktır.

Yirmili yıllardan çıkarken, bu yüzyıl durumunu trajediye gönderme yoluyla dile getirmekle, yani zorunluluğun ağırlığı ile öz-

22. *Aynı yerde*, n° 3, s. 85.
23. *Second Manifeste*, s. 95.
24. R. DAUMAL, "Lettre ouverte à André Breton sur les rapports du surréalisme et du 'Grand Jeu' " (Gerçeküstücülük ve Le Grand Jeu arasındaki ilişkiler konusunda André Breton'a açık mektup, *Le Grand Jeu*, n° 3, s. 80.)

gürlük arzusu arasında bocalama içinde yaşamakla, Nietzsche'ci bir hale bürünüyor. Bu konuda Schelling şöyle yazıyordu: "Grek trajedisinin insan özgürlüğünü tanıması, kahramanlarının, kaderin üstün gücüne karşı mücadele etmelerine izin vermesiyle olmuştur"[25] ve Schelling'e göre özgür insan, sadece kaderin işi olan bir olaydaki sorumsuzluğunu ileri sürmektense, cezasını çekmeyi tercih etmesinden tanınır. Bu anlamda, boyun eğmiş ataletin mazareti olarak kaçınılmazlığı ileri süren her tavır aşağılıktır. Böylece trajik olan, sürekli bir "onur mücadelesi"ne benzer bir aktivizm biçimi getirir; tabi olunan duruma ve kabul edilen determinizme göre, bazıları için "kontrol edilemez olanın lirizmi",[26] bazıları için "terörizm".

"Nietzsche'nin üzerindeki Nazi lekesini"[27] silmeye çalışırken Georges Bataille ve *Acéphale* dergisini çıkaranlar, bir ölçüde, devrimci eylemlerini her türlü politikacı referansının markasından arındırmaya girişiyorlar; çünkü Ocak 1937'de "Nietzsche'yi onarımdan geçirmek",[28] politikaya karşı savaşmak, görüleceği gibi, tarihi tamamen yadsımaksızın partizan kimliklerin zincirlerini aktif olarak reddetmek demektir. 1945'te, bir başka bağlamda ve eylemin aciliyeti konusunda bir başka düşünce biçiminde Bataille, Nietzsche'yi "politik tavır almayan kişi" olarak anmaya devam edecektir: "Kendisinin sağdan ya da soldan olduğunun düşünülmesine sinirlenerek, şu ya da bu partide karar kılmayı ısrarla reddediyordu. Düşüncesinin bir davaya bağlanması fikri onu tiksindiriyordu."[29] Ne var ki, otuzlu yıllarda Bataille, gerçeküstücüler gibi, Mussolini, Alfred Rosenberg ve hatta Hitler'in (1933'te Elisabeth Foerster ile karşılaşmasından beri) felsefecinin görüşlerini saptırarak kendi propagandaları için kullanmaları olgusundan yılmaksızın Nietzsche figürüne başvuruyor. Şu halde, devrimci eyleme çıkış yolu, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ün yazarını

25. SCHELLING, *Lettres sur le dogmatisme et le criticisme,* éd. Aubier Montaigne, lettre X, s. 153.
26. ARAGON'un ifadesiyle: "Henüz bir ismi olmayan ve bizim mutabakatımızla 1923'te gerçeküstücülük ismini alacak olan kontrol edilemez olanın lirizmi", *Je n'ai jamais appris à écrire ou les "Incipit",* éd. Skira, 1969, s. 21.
27. G. BATAILLE, *Sur Nietzsche,* OC, VI, s. 188.
28. Acéphale'in "Nietzsche ve Faşistler" başlıklı 2 no'lu sayısının altbaşlığı.
29. *Sur Nietzsche,* OC, VI, s. 14.

ona dayatılan "alçaltıcı kölelik" damgasından kurtarmayı gerektiriyor ve buna karşılık, özgür düşüncenin –George Bataille'ın bir süre sonra "egemenlik" adını vereceği şey– varlığını sürdürmesi için eyleme nedenleri bizzat bu davranış içinde daha da keskinleşiyorlar.

Henri Lefèbvre 1986'da, savaş öncesinde Nietzsche'ye duyulan hayranlığı anımsayarak, özellikle gerçeklerin yok olduğu ve dünyanın düzenini değiştirmek yerine isteklerini değiştirmenin hoş karşılanmadığı bir ortamda, Alman düşünürün anti-kartezya-nizminin (veya Descartes karşıtlığının) temsil ettiği yıkıcılık potansiyelini salık veriyor: "Bana önemli gelen, trajik teorisiydi ve *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ün sonunda yer alan (ve aktarmayı sevdiğim) şu şiirde ifade edilen fikirdi: "Ey insan! Kendini kolla! Dünya derindir, acısı derin, –Neşe– acıdan da derin." Bu benim için Marx'ın felsefi elyazmalarındaki olumlamayla aynı anlamı taşıyordu: acının, mutsuzlukların, tarihteki kötü olan her şeyin yanında, kendisini olumlayan, bir şey vardır, kendisini isteyen bir şey vardır."[30]

O halde Bataille ve onunla birlikte kendilerinin "kapitalist otoriteyi ve bu otoritenin politik kurumlarını devirmekte kararlı,"[31] olduklarını ilan edenler onu böyle anlıyorlar. Ve Nietzsche, her türlü doktrinal ve kurumsal şeyleşmeye karşı direnen bu "iddialı düşünce"yi temsil ettiği kadarıyla politik bir düşünür olarak –tek gerçek politik düşünür olarak– kendini onlara dayatıyor. Karl Jaspers'in 1936'da Nietzsche üzerine yazdığı kitap,[32] Acéphale'in bağrında oluşan Nietzsche'cilik için önemli bir yer tutar. İnsanın sonluluğunun, haber verici olan "sınır durumların" düşünürü Jaspers, Nietzsche'nin başlattığı "Büyük Politika"nın yorumcusu olarak ortaya çıkıyor.[33] Bu Büyük Politika (*Grosse Politik*) onun için,

30. "Le renouveau philosophique avorté des années trente –Entretien avec Henri Lefèbvre", *Europe*, Mart 1986, s. 39.

31. "Contre-Attaque –Union de lutte des intellectuels révolutionnaires: Résolution", OC, I, s. 379.

31. "Contre-Attaque –Union de lutte des intellectuels révolutionnaires: Résolution", OC, I, s. 379.

32. *Nietzsche, Einführung in das Varständis seines Philosophierens* (Berlin 1936). H. Niel'in çevirisi ve Jean Wahl'in önsözüyle yayımlanmıştır, Gallimard-Tel, n° 29. Bu kitap, *Acéphale*'in aynı sayısında hem Bataille hem Jean Wahl ve hem de P. Klossowski tarafından ele alınmıştır, Bkz. a.g.e., s. 22-23, ve 28-29.

33. Bkz. NIETZSCHE, *Ecce Homo*, Denoël-Gonthier, s. 155: "Dünyada sadece benden yola çıkan bir Büyük Politika vardır". Aynı zamanda bakınız *Aurore*, § 189.

o dönemde Avrupa'yı yıkıma götürme tehlikesi taşıyan milliyetçi politikalara karşı bir silah görevi görüyor. Jaspers'in önemi, Nietzsche'nin ortaya attığı Avrupalılığı vurgulamasında ve demokrasi ve barış lehine, yani temelde felsefenin yasama yetkisi lehine onu kendi mücadelesine ulamasındadır.[34] Nazilerin *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ün yazarına el koymasına karşı, aynı yazarın "ulusal savaşlar dönemi"nin ötesinde politik bir Avrupa birliğinin gelişini duyuran metinlerini kullanıyor. Nietzsche şöyle açıklıyor: "Beni ilgilendiren Avrupa'dır, sadece Avrupa."[35] Nihilizmin düşünürünün demokrasiye ve sosyalizme ("Hıristiyan idealin bu beceriksizce anlaşılmayışı") karşı ihtiyatlı yaklaşımı –şiddetli suçlaması dememek için– Jaspers'in gözünde bir birleşik Avrupa çağrısının temsil ettiği antifaşist yükümlülük göz önünde bulundurulduğunda pek önem taşımıyor. Bununla birlikte Bataille'ın çevresindekiler, her şeyden önce, "Büyük Politika"nın özgür kafaların, "efendiler"in –başka deyişle, yabancılaştırıcı tanım itibarıyla bir iktidar isteğine tabi olmayan egemen kişilerin– yükselmesini cesaretlendirmesini destekler gibi görünüyorlar ve bunu, yenileştirici erdem topluluklarının oluşturulmasına çağrıda bulunarak yapıyorlar. Pierre Klossowski, diğerlerinden daha çok, *Acéphale* döneminden itibaren, Nietzsche'nin doğru anlaşılmasını, eserin bütününün gerçek bulgusal (heuristique) prensibi olarak[36] (ki bunun sayesinde insanüstülük ve egemenlik kendini gösterdi) bir komplo topluluğu temasına bağlamaya yönelecektir. Bu görüş, totalitarizmler çağında önemden yoksun değildir. "Eylemi herhangi bir rejim içinde ortalığı kasıp kavurabilen, elle tutulamaz birkaç gizli topluluğa", diyor Klossowski, "bel bağlamaya teşvik ettiği ölçüde yıkıcı bir görüştür." Ve şöyle devam ediyor: "Böyle bir topluluğun tek yeteneği, bir yandan tasarlarken bizzat kendi hareketini parçalamak olacaktır ve ardından, çoğunluk peşindeki gerçeklik, onun kurum sıfatıyla gizliliğini zaptettiği zaman, kaçınılmaz olarak kendisini de parçalayacaktır."[37] Bu, gerçekte sa-

34. Bkz. JASPERS, belirtilen tercüme: "Nietzsche'nin Büyük Politikası, kanun koyucunun aktif politikacı değil, felsefeci olması olgusuyla belirlenir", a.g.e., s. 278.
35. JASPERS tarafından aktarılmıştır, *Aynı yerde*, s. 269.
36. Birazdan görüleceği gibi Bataille, kendi açısından gizli topluluk ile komplo topluluğunu karıştırmamak gerektiğini düşünür.
37. P. KLOSSOWSKI, "Circulus Vitiosus?", *Nietzsche aujourd'hui*, cilt 1, Cerisy-

dece taslak vasfıyla, politikanın ciddiyeti karşısına kimlikleri saptanamaz kişilerin otonom oyununu çıkararak onun ciddiyetini yıpratmaya yönelik bir parodi olma vasfıyla önem taşıyan elle tutulamaz bir harekettir. "Bir komplo topluluğu, düzene sokulmayı reddeden, yeni bağlantılara giren, bu anlamda devrimci olan bir tekillikler topluluğudur."[38] Nietzsche'nin "yeni efendileri"ni, kapalı toplulukların doğurduğu bu tekil ve "yeri doldurulamaz" şahıslar olarak saptamakla, Jaspers'in kitabının Klossowski'ye –ve ilerde görüleceği gibi Bataille'a– ne kadar yardımcı olduğu kestirilebiliyor.

Her ne olursa olsun, Bataille, Jaspers'in Nietzsche'ye Giriş adlı eserinden öncelikle, politikanın boyun eğen bir hareketsizliğe sürüklemeyen ve o dönemde Antifaşist Entelektüellerin Takip Komitesi'nin (CVIA) sonunda yetinmeye razı olduğu basit entelektüel ve ahlâki direnişten daha öteye götürücü, kavranabilir bir alternatifi olduğu fikrini almıştır.[39] Jaspers'in okuduğu biçimiyle Nietzsche sonuçta, Bataille'ı savaş öncesinde politik mücadele vermeye iten yoruma götürüyor. 1940'tan sonra *L'Expérience Intérieure*'ün (İç Deneyim) yazarı kendisini bir başka biçimde Nietzsche'ci olarak açıklayacaktır,[40] şöyle ki vurguyu, bütün insanlık yararına eylem temelinde bir mücadele oluş-

---

la-Salle tartışma toplantısı, Paris, UGE, 10/18, 1973, s. 94.

38. Gilles DELEUZE, *Aynı yerde,* s. 119.

39. CVIA, 1934'te François Walter (Pierre Gérome) tarafından kurulmuş ve ona hemen P. Langevin, V. Basch, Alain, H. Wallon, P. Rivet, J. Guéhenno ve mücadelelerini pasifizm sınırları içinde tutmak isteyen bazı kişiler katılmıştır. Bkz. Nicole RACINE-FURLAND, "Antifascistes et pacifistes: Le Comité de *vigilance des intellectuels antifascistes*", *Des années trente-groupes et ruptures,* CNRS, 1985. Bataille'ın kaleme aldığı ve 7 Ekim 1935'te Breton, Eluard, Heine, Klossowski ve diğerlerinin imzaladığı Manifesto'nun savaşla ilgili açıklamaları gözden geçirildiğinde, "Contre-Attaque"ın stratejisinin ne kadar farklı olduğu görülüyor: "İnsanların büyük isteklerini, duygusal yoğunlaşma ve fanatizm için kullanmayı bilen faşizmin yarattığı silahlardan şimdi de biz yararlanmak istiyoruz. Devrim, kayıtsız şartsız, bütünüyle saldırgan olmalıdır, bütünüyle saldırgan olmaktan başka yolu yoktur"; bkz. *OC,* I, s. 382.

40. 1944'te şu itirafta bulunur: "Kendimden utanıyorum. Zayıf, etkilenebilir biri olacağım... yaşlanıyorum. Birkaç yıl önce sert, gözüpek, bir oyunu yürütmeyi bilen birisiydim. Hiç kuşku yok ki artık bitti ve belki de yüzeyseldi zaten. O zamanlar, eylem, doğrulama az risk taşıyordu! Tüm direncim kırılmış gibi geliyor: Savaş umutlarımı boşa çıkardı (politika mekanizmalarının dışında hiçbir şey önem taşımıyor)..." (*Sur Nietzsche, OC,* VI, s. 104.) Birkaç yıl sonra yazarın şu

turma olasılığından çok, felsefecinin eyleme (kölece bulunan eylem) karşı yönelttiği reddediş üzerine koyacaktır. Bununla birlikte 1937'de, Jaspers'in Nietzsche'ci "politika" yaklaşımına karşı Georges Bataille'ın itiraz edebileceği o kadar az şey vardır ki Jaspers'den bu konuyla ilgili uzun alıntılar yapmakla yetinmiştir: Nietzsche... "ne Hegel tarzı bir sistematik bütünlük ne de Machiavelli tarzı bir pratik politika sunar; fakat onun düşüncesi, bütünsel bir öze sahip olmaksızın (hâlâ), bizzat insanın durumunu, insanın varoluşunu kapsayan bir kaygıdan doğar. Güçler ve insanlar arası mücadelede her gün kendini gösterdiği biçimiyle politik eylemenin özel somut gerçeklerine metodik olarak girmeksizin, politik olayın kaynağını ortaya koyar. İnsanın varoluşunun son temellerini (son nedenlerini) uyandıran bir hareket yaratmayı ve düşüncesiyle, onu dinleyen ve anlayan insanları bu hareketin içine (bu hareketin içeriği henüz devletçi, popülist [*völkisch*], sosyolojik bir saptamaya kavuşmadan) girmeye zorlamak ister. Bütün yargıları belirleyen içerik Nietzsche'de, varoluşun bütünlüğü karşısındaki "bütünleyici" tavırdır, sadece politika değil, felsefedir; ve bu felsefe aracılığıyla, imkânlar bolluğu içinde, rasyonel bir prensip olmaksızın, karşıt ve çelişkili olan denenebilir;sadece kurtarıcılık ve insanlık durumunun derecelenmesi prensibine tabi olan bir deneme..."[41]

Jaspers hemen hemen her şeyi söylemişti: Nietzsche'nin Nazilerce kullanılmasının utanç verici nedenlerini, fakat aynı zamanda felsefecinin *özgür tininin* –başkaları tarafından yeri doldurulamaz oluşu– faşizme karşı yapılabilecek en etkili muhalefet olmasının[42] ve dolayısıyla tutarlı bir politikanın içgücünü oluşturmasının nedenlerini de. Kısacası, Bataille'a göre, Nietzsche'nin bu tarz bir yorumunun muteber kıldığı volontarizmin, kendi doğurduğu canavarlardan (kahverengi, siyah ve kızıl) korkmasına

---

açıklamayı yapmasını engellemeyecek bir itiraf: "Nietzsche'nin yorumlayıcısı olarak değil, onunla aynı şey olarak kendini gösteren tek kişiyim" (*La Souveraineté, OC,* VIII. s. 401).

41. JASPERS, a.g.e., Bataille tarafından aktarılmıştır, OC, I, s. 475-476.

42. Jean BORREIL, "Echapper à la boiterie?"de bu muhalefetin yapısını gayet iyi betimler (A propos de Georges Bataille), *Rasion présente,* 1982, n° 3, s. 19-31.

gerek yoktu, çünkü onların anlaşılmasıyla birlikte çaresini de sunuyordu.

Bununla birlikte, Bataille'ın Hegel'de, tarihin kapanışının düşünürünü keşfettiği bir sırada, Nietzsche figürünün bu kadar kendini dayatması ilginçtir. Özellikle de Bataille, o sırada, Nietzsche'ciliğin açtığı perspektifleri reddetmeksizin, Hegel'in öğrettiğini kaçınılmaz bir gerçeklik olarak kabul ettiği için ilginçtir.

Şu da bir gerçek ki, 1937'de Kojève'in dersi en parlak dönemini yaşıyordu...

2. HEGEL'İN GERİ DÖNÜŞÜ

Otuzlu yıllarda ancak altmışlı yıllardaki Lacan Seminerinin başarısıyla karşılaştırılabilecek bir Kojève fenomeni vardı. Bu fenomeni dönemin peygambervari nitelikteki mesajların kabulünü kolaylaştırmakla ünlü belirsizlikleriyle açıklamak yönünde bir eğilim vardır. Bu bakış açısından, Kojève, fıkra yazarlarının, karşı konulamaz yükselişlerini betimledikleri bu elebaşılar topluluğuna dahil edilecektir ve böylece, o dönemde, mizahçıların dünyanın sonunun geldiğini haber vermek için şehir ve köyleri dolaşan peygamberlerle ince ince alay ettikleri karikatürlere konu olacaktır. Yine de bu, işi biraz fazla ileri götürmek ve Raymond Aron'un deyimiyle "dâhi Kojève"in, Paris entelektüel sahnesinde zekâlarına değer verilen tüm kişilerce izlendiğini unutmak olacaktır:

R.Aron'un kendisi, M. Merleau-Ponty, Eric Weil, Aron Gurwitsch, G. Fessard, A. Koyré, R. Queneau, A. Breton, J. Lacan ve aralarında kuşkusuz Bataille'ın da bulunduğu diğerleri,[1] Hanna Arendt[2] gibi çok sayıdaki mülteci aydın da, Usta'nın konferanslarını izlemekten geri kalmadı. Kuşkusuz Kojève'in başarısını basit bir konjonktürel çekicilikle açıklamanın ötesine taşacak kadar çok fazla sayıda destekçi ve fazlasıyla nitelikli bir durum.

Burada yavanlığa varacak kadar makul olduğu kabul edilen ve Sartre'ın alaylı bir tarzda, çok az "saçmalamış" (aynen) olmakla eleştirdiği Raymond Aron'un tanıklığını incelemek yeterlidir. Zekâlarının üstünlüğüyle onu en çok etkileyen kişilerin dökümünü yaptığı *Mémoires*'ında (Anılar) Aron, hiç tereddüt etmeden Sartre, Weil ve Kojève'in isimlerini (görünüşe göre dâhiye üçüncülük derecesini veriyor) sıralıyor: "Alexandre Kojève bana hep, ne zaman bir fikre yaklaşsam onun bunu daha önceden tasarladığı duygusunu veriyordu. Bunu düşünmediyse bile, düşünebilirdi".[3] Neredeyse aşırılığa varan bu hayranlık yine de belli bir körükörüneliğe razı olmayı getiriyor, şöyle ki *Mémoires*'ının bir başka bölümünde Kojève'in kişiliğinin ve "nihai düşüncesi"nin kendisi için "gizemli olarak kaldığını" ekliyor.[4]

Bazılarının birkaç şarlatan kâhinin kehanetleri karşısında yaptıkları gibi, *L'Opium des intellectuels*'in yazarının da [Raymond Aron] gençlik yıllarında, Kojève karşısında boyun eğdiğini dü-

1. Michael ROTH, kayıtlardan ve yıllıklardan yola çıkarak, Ecole Pratique des Hautes Etudes'de Kojève'i dinleyen kişilerin bir listesini çıkarmıştır; bkz. *Knowing and History — The Resurgence of French Hegelianisme from the 1930's through the Postwar Period*, Princeton University, tez, 1983, s. 212-213. (Eser şu altbaşlıkla yayımlandı: *Appropriations of Hegel in Twentieth-Century France*, Ithaca, New York, 1988.) Aynı zamanda bakınız, M. ROGH, "A problem of recognition: Alexandre Kojève and the end of History", in *History and Theory*, cilt XXIV, nº 3, 1985; bu makalede Roth, Sartre'ın adı geçen semineri izlediğini düşünmenin söz konusu olmadığını belirtiyor.

2. Bkz. E. YOUNG-BRUEHL, *Hanna Arendt*, çev. Roman-Tassin, Anthropos, 1986, s.149; yazar, Arendt'i, L'Ecole Pratique des Hautes Etudes'deki konferansları izlemeye itenin Aron olduğunu söyler.

3. R. ARON, *Mémoires*, Julliard, 1985, Press-Pocket, cilt II, s. 1021-1022. Şunu da belirtelim ki, "boy ölç[üş]meye cesaret edemediği... üstün zekâlar"ı sıraladığı bir başka listede, Sartre'ın yerini Koyré alıyor, fakat Weil ve Kojève'in yerlerine dokunulmuyor, bakınız cilt I, s.127.

4. *Aynı yerde*, cilt I, s. 127.

şünmek istemeyen kişinin, "şüpheye ve eleştiriye eğilimli süper-aydınlardan oluşan bir dinleyici kitlesi"[5] üzerindeki bu büyülenmeyi açıklayabilmesi gerekir. Ancak açıklama belki de kısa gelebilecektir: Öyle görünüyor ki Kojève bu zor yılların körüklediği anlama ihtiyacına cevap veriyordu ve adlarını verdiğimiz "süper-aydınlar" sadece gerçeklikleri aramak için onun yanına geliyorlardı. Bu kadar derinliği olan kafalarda sürekli olarak iz bırakan konferansların içeriğini anımsatarak R. Aron olayı şu terimlerle ifade ediyor: "Konu hem evrensel tarihti hem de *Fenomenoloji*. Birisiyle diğeri aydınlanıyordu. Her şey anlama kavuşuyordu. Tarihin yardımcılığından kuşku duyanlar, sanatın ardındaki yapmacıklıktan şüphe edenler bile büyücüye karşı direnemiyorlardı; çağlara ve olaylara kazandırdığı anlaşılırlık kendini kanıtlıyordu."[6]

Olayın özü aydınlanıyor: Kojève'in yeni ve canlandırıcı olarak getirdiği şey, gerçek olan hiçbir şeyin karşı koyamayacağı kapsayıcı ve sistematik bir düşüncedir. Ve daha da şaşırtıcısı, aynı zamanda, her türlü açıklamayı veya dünyanın rasyonelleştirilmesini kökünden silip atmaya yönelik Nietzsche'ci çağrılara da açık olan kafaları kabul etmesidir... Anlayabilen anlasın: Bununla birlikte, Kojève'in yaydığı Hegel etkisi ile Nietzsche etkisinin iç içe girişinden, Bataille'ın somut örneği olduğu entelektüel ve politik konfigürasyon doğdu. Savaşın arifesinde, hiç kimse yaşanılan çağın Nietzsche'ci mi yoksa Hegel'ci mi olacağını kesin olarak söyleyemezdi, fakat herkes en azından eski düşünce biçimlerinden kopuşun gerçekleştiğini biliyordu.

Sonuçta Kojève Hegel'i incelemeye girişiyordu ve bunu yaparken, en azından otuz yıl için Alman felsefecinin "hâkimiyetini" kabul ediyordu.[7] Şu halde Fransa, 1927'de Paris'e yer-

5. *Aynı yerde*
6. *Aynı yerde*, s. 128.
7. Vincent DESCOMBES, 1930-1960 dönemi içinde "üç H'nin hâkimiyeti" (Hegel, Heidegger ve Husserl) olarak adlandırdığı şeyi tasvir ediyor ve sonra bu hâkimiyetin yerini nasıl "şüphenin ustaları"nın (Marx, Nietzsche ve Freud) hâkimiyetine bıraktığını gösteriyor. Otoritelerin böyle üçer üçer gruplanması, onun da kabul ettiği gibi, "retorik bir olgudur"; fakat bu gruplamanın avantajı, Kojève'in EPHE'deki (Ecole Pratique des Hautes Etudes) derslerini bir modernlik düşüncesinin ana kalıbı olarak sunmasıdır; bkz. *Le Même et l'Autre* –

leşen bu Rus göçmenden, "varolanı kavramak"tan çok sonsuzluk kaygısı taşıyan entelektüel geleneklerin bıraktığı tozu süpürecek olan bir taze esinti alıyordu. Sonuçta Kojève, baskı altına alınmış bir şeyin ayaklanmasına katkıda bulunuyordu; Hegel'in geri dönüşüne eşlik eden tutku böyle açıklanıyordu.

Raymond Queneau, 1914-1918 savaşından sonra, Hegel hakkında sadece yüzeysel bir fikir sahibi olarak felsefe çalışmaları yapılabildiğini hatırlatıyordu.[8] *Tinin Görüngübilimi*'nin yazarının bu yerleşik anlaşılamamış olma durumu 1930 civarında ortadan kalkacaktır. O tarihe kadar, düşüncesi, XIX. yüzyıl Avrupası'nın politik tartışmalarının çoğunluğuna kaynaklık eden bu kişi unutulmaya terk edilmişti.[9]

Emile Bréhier'ye[10] göre basit bir "teogoni"nin yazarı olan Hegel, Fichte ve Schelling ile birlikte, bazen aşırılığa varan idealizmleri ve yularından boşanmış mistisizmleri yüzyıl başının Fransız felsefecileri arasında hiç itibar görmeyen post-Kantçılar arasında bir yer tutuyor. O dönemde Kant tarafından ortaya konulan "eleştirel ihtiyatlılığın"[11] sağlanması tercih ediliyor ve Kantçılığın "modern bilincin İncili"[12] olarak tanımlanmasında tereddüt edilmiyor. O sırada üniversite sahnesinde Léon Brunschvicg egemendir ve onunla birlikte, Hegelci girişimin eskidiği inancı hâkimdir. Bilimsel ilerleme genel olarak, Hegel'in doğa felsefesine itiraz etmeye yönelik bir kanıt görevi görüyor ve öte

Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978), Editions de Minuit, 1979, s. 14, 21 ve devamı.

8. R. QUENEAU, "Premières confrontations avec Hegel", *Critique*, Ağustos-Eylül 1963 (Bataille'a ayrılan sayı), s. 694.

9. Hegel'in düşüncesinin politik etkisi üzerine çok sayıdaki eserlerden bakınız Jacques D'HONDT, *Hegel en son temps*, Ed. sociales, 1968 ve D. LOSURDO, *Tra Hegel e Bismarck, la rivoluzione del 1848 e la crisi della cultura tedesca*, Ed. Riuniti, 1983.

10. E. BREHIER, *Histoire de la philosophie allemande*, (1. baskı, Payot, 1921), 3. baskısı P. Ricoeur tarafından güncelleştirilmiştir, Vrin, 1954, s. 135. Bu kitabın, diyalektiği irfani (gnostique) ve mistik geleneğe yaklaştırmak amacıyla 1924'ten beri ondan faydalanan Bataille için büyük bir önem taşıdığı biliniyor; bkz. Jean-Pierre LE BOULER, "İşlenmemiş Kaynaklara Göre Bataille, Bréhier, Cues ve Hegel Üzerine Üç Not", basılmamış bir tebliğ, 1986.

11. *Aynı yerde*, bölüm VI: "Eleştirel ihtiyatlılığa geri dönüş".

12. İfade, POLITZER tarafından "Un pas vers la vraie figure de Kant"ta kullanılmıştır, *Philosophies*, nº 24, *La revue de métaphysique et de morale*'ın Kant'ın doğumunun ikiyüzüncü yılı için ayırdığı sayı.

yandan Hegel'in okunmasında Bruschvicg'in cesaret kırıcı olmadığı durumda, Alman felsefeci konusundaki muhteşem cahilliği neredeyse simgeleşen ve onun anlaşılamamasına katkıda bulunan Bergson bu işi devralıyor.

Bununla birlikte otuzlu yıllara yaklaşırken olaylar değişiyor. Koyré'nin "Fransa'da Hegelci Araştırmaların Durumu" başlıklı bir makalesinin, sistemin düşünürünün[13] güçlü geri dönüşünü başlattığı ve ölümünün yüzüncü yılı töreninin bu olayı doğruladığı kabul edildi. Brunschvicg'in hegemonyacı neo-Kantçılığına karşı bir isyan mı yoksa Bergson'un spiritüalizmine karşı bir isyan mı? Hegelci felsefeyi yeniden ele alma isteğini anlamak için bu yeterli mi? Vincent Descombes, oldukça farklı başka iki neden öne sürüyor; biri sosyo-politik bağlama gönderme yaparken, diğeri bugün memnuniyetle medyatik bir fenomenle ilişkilendirilecek bir şeye değgindir: Bir yandan Hegel'in geri dönüşü (ya da Hegel'e geri dönüş), Rusya'da zafer kazanan Marksizme yönelik ilginin yeniden artışı çerçevesinde yer alır; öte yandan bu geri dönüş, Koyré ve şüphesiz Kojève gibi profesörlerin şahane ustalığı sayesinde olmuştur.[14] Şurası kesin ki, Marksist ortamlar o dönemde Hegel'in yeniden keşfine uygun bir alandır; fakat yine de bu, bu yeniden keşfin hiç de iyi karşılandığı anlamına gelmez; gerçekten, geri gelen bu Hegel'e duyulan düşmanlık, hızla ifade bulacaktır ve Fransız Komünist Partisi'ndeki ideolojik kesimlerin, Hegel hayranlığını, Marx'ın etkisini topa tutmaya yönelik "faşist karakterde bir revizyonizm" stratejisi olarak analiz edecekleri bilinmektedir.[15] Şurası da kesin ki, Koyré ve Kojève'in öğretisinin yaptığı açılış, onların yeni tarzı, ülkelerinin dışına taşan kültürel ufukları ve aynı zamanda bel bağladıkları Üniversite'ye göre ileri giden konumları, onların dinlenirliklerini ve böylece yankı yapacak şekilde düzenledikleri Hegel'in kabulünü kolaylaştırmıştır:

13. Bkz. V. DESCOMBES, *a.g.e.*, s. 23, Koyré'nin makalesi 1930'da çıkar ve 1961'de *Etudes d'histoire de la pensée philosophique*'de tekrar aktarılır, A. Colin.

14. V. DESCOMBES, *Aynı yerde*, s. 21-22.

15. Kırklı yılların sonunda Marx ve Hegel genellikle uzlaşmaz ve hatta alternatif olarak düşünülmüşlerdir; bkz., örneğin, Jeannine VERDES-LEROUX, *Au service du parti — Le parti communiste, les intellectuels et la culture (1944-1956)*, Fayard-Minuit, 1983, s. 163-164.

Yükselen kuşakların ısrarla istedikleri yenileşme vaatleri açıkça, dayanılmaz bir çekiciliği olan Moskova doğumlu bir adamın,[16] 1939'a kadar bilincin serüvenlerle dolu Hegel'ci yolculuğunu anlattığı Ecole Pratique des Hautes Etudes'ün (EPHE) beşinci kısmından geliyordu. Bundan böyle tartışmalar Hegel çevresinde odaklanacak ve dönemin güçlü fikirlerini belirleyecektir: Bir yandan onun eserinin kamumantıksal (panlogique) bir sunumunu savunanlar ve öte yandan onda varoluşun trajikliğinin en tamamlanmış ifadesini destekleyenler olacaktır. Şu halde birinciler Hegel'in her şeyi gayet iyi söylediğini ve sonuçlara vardığını ileri sürecekler ve aynı tavırla, tarih içinde aynı bağlanmaları paylaşmayan Marksistleri, yani Hegel'cilik üzerine artık düşünecek bir şey kalmadığı ve dolayısıyla devrimci eylem zamanının geldiği sonucunu çıkaranları ve bunun aksine, aynı öncüllerden yola çıkarak, dünyayı yönetmekten başka yapacak bir şey kalmadığını iddia edenleri mazur göstereceklerdir. İkincilere gelince, sertçe itiraz edecekler ve Hegel'in sadece Kierkegaard'ın kendi döneminde giriştiği ve "varoluşçuluğun" yeniden ele alacağı sorgulamaya yol açarak varoluşun kendi sistemi içindeki çerçevesini çizmeye ulaştığı için önem taşıdığını varsayacaklardır. Kojève'in büyük gücü, tam da bu çifte yönelişi beslemiş olmasından gelir ki onun Hegel yorumu tam da mantığın (logique) ve trajiğin karmakarışıklığını vurgular.

Georges Bataille'ın düşüncesinin ilginçliği, yukarıda özetlenmiş olan güç çizgilerinin kendi içinden geçmesine izin vermiş olmasıdır. Kâh her türlü eylemin yararsızlığı fikrine saplanmış, kâh devrimin eli kulağında olduğuna inanmış, kâh varoluşundaki parçalanmadan kaçamamanın çarkı içinde kalmış, lanetli olarak anılan bu düşünür, "Hegel-etkisi"nin bütün değişkelerini kendi eserine yansıtmıştır. Raymond Queneau şöyle yazıyor: "Yaklaşık

16. Burada da Aron'un tanıklığı anlamlıdır: "Kojève ilk başta, bazı kelimeleri heceleyerek, *Fenomenoloji*'den birkaç satır tercüme ediyordu, sonra elinde hiçbir not olmadan, hiçbir kelimeye takılmadan, bir Slav aksanının ilginçlik ve aynı zamanda etkileyici bir sevimlilik kattığı mükemmel bir Fransızca ile konuşuyordu." Allan BLOOM da bu istisnai düşünürün kendi üzerinde yaptığı çekicilik etkisinden bahseder: "Bir roman kahramanıydı. Bu adam beni büyülemişti ve öylece kalmıştım" bkz. "Kojève, le philosophe", *Commentaire*, nº 9, ilkbahar 1980, Julliard, s. 116.

yirmi yıl boyunca, Hegel ile veya daha ziyade Fransız felsefe camiasının yavaş yavaş keşfettiği çeşitli Hegeller ile yüzleşti"; ve şöyle sürdürüyor: "Sonunda gerçeği kavradı ve kendini tanıdı; kendisini radikal biçimde Hegelci olmayan biri olarak tanıdı, fakat bu kendini tanımanın ancak, başka hiçbir doktrinle kıyaslanamaz olan bir doktrinin tanınmasından sonra ve kendini böylece dolaylandırılmış ama indirgenmemiş bularak olabileceğini biliyordu"[17]

Kendi açımızdan Bataille'ın sonunda "gerçek Hegel"i keşfettiği fikrini savunmaksızın, bir sonraki bölümde, kürsüdeki Bilgenin dinleyicilerinin büyük bir kısmı için ortak hale gelen bir dünya görüşünü biçimlendirdikleri ölçüde, Kojève'in geliştirdiği temaların özü tasvir edilecektir. Şimdilik, Bataille'ın, Hegel'e bulaşmak için tam olarak Kojève'i beklemediğini kabul edelim; onun için ana başvuru kaynağının Nietzsche olduğu ve EPHE'nin ilk Hegelci konferansları vermeye başladığı bir dönemde[18] Bataille, sistemin felsefecisinin yazılarıyla çoktan tanışık durumdaydı. Hegel'in eseriyle gerçek ilişkiye girişini 1933'e tarihlendirse de – "Alexandre Kojève'in derslerini izlediğim tarih (1939'a kadar)"[19] diyor – bu onun, o tarihe kadar Hegel'in oldukça az okunmuş olan kitaplarını okumaya daha erken başlamış olmasını engellememiştir; nitekim Milli Kütüphane'den aldığı kitaplar da bunu kanıtlamaktadır: 1925 sonunda, A. Véra'nın çevirisiyle *Philosophie de l'esprit* ve *Logique*; 1927'de E.S. Haldane'ın İngilizce çevirisinden *Lectures on the History of Philosophy*; 1931'de D.D. Rosca'nın çevirisiyle *Vie de Jésus* ve 1934'de *Phänomenologie des Geistes* (tercümesi ancak 1939-1941'de Hyppolite tarafından yapıldı). Bataille'ın, o dönemde Hegel'in eserinin erimini ölçen yorumcuların kitaplarını da okuduğu eklenirse, o yıllarda henüz revaçta olmayan bir felsefeciye yönelik erken ortaya çıkmış bir ilgisi olduğu konusunda mutabık kalınacaktır; ayrıca, Jean Wahl'den *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* (1929), Benedetto Croce'den *Ce qui*

17. R. QUENEAU, "Premières confrontations avec Hegel", *a.g.e.*, s. 700.
18. Kojève'in konferanslarından önce, 1933'e kadar Koyré'nin din felsefesi üstüne konferansları.
19. G. BATAILLE, "Notice autobiographique" (1958), *OC*, VII, s. 615.

est vivant et ce qui est mort de la philosophie de Hegel (Buriot çevirisi, 1910), L. Leseine'dan *L'Influence de Hegel sur Marx* (1907) ve P.-E.-A. Roques'dan *Hegel, sa vie et ses oeuvres* (1912).[20] Şu halde doğruyu söylemek gerekirse, Kojève, Bataille'ın akıl hocası olmamıştır. Bununla birlikte, ileriki yıllarda *Expérience Intérieure* adlı kitabı yazacak olan Bataille, onun derslerinden "soluğu kesilmiş ve altüst olmuş" bir halde çıkmış olduğunu söylüyordu; Hegel'in onun kadar iyi bir okuyucusunun, bu derslerden bu derece heyecan duyması için kuşkusuz orada, gerçekten altüst edici bir şeyler olması gerekiyordu. Peki bu dâhi yorumcu ne öğretiyordu?

20. Bu değerli bilgileri, 25 Kasım 1925 ve 25 Nisan 1935 tarihleri arasında Bataille tarafından alınan Hegel'in (ya da Hegel üstüne) kitaplarının alınma ve verilme tarihlerinin sistematik bir dökümünü çıkaran Jean-Pierre LE BOULER'e borçluyuz: bkz. belirtilen bildiri. Belki de bu yöntemin, Bataille'ın Hegel düşüncesi içinde yürüttüğü çalışmayı kesin olarak saptamak için yeterli olmadığı itirazı yapılabilir; her halükârda, bu yöntem onun için felsefi sistemin, bir saplantı olmasa da bir ilgi konusu olmaya çok erken başladığını ortaya koyar ve zaten şimdilik bundan başka bir şey göstermek istemiyoruz.

3. KOJÈVE'İN PROPAGANDASI

"1933'ten 1939'a kadar, A. Kojève'in *Tinin Görüngübilimi*'ne ayırdığı dersleri izledim; kitaba yakışır dâhice bir açıklama: Queneau ve ben, salondan kaç kere soluğumuz kesilmiş – soluğumuz kesilmiş ve şaşkınlıktan donup kalmış – bir halde çıkmışızdır. Kojève'in dersleri beni on kere altüst etti, ezdi, öldürdü."[1] Şurası gerçek ki, çok daha büyük bir ölçülülükle Aron da Bataille'ınkine benzer duyguları ifade eder: "İkinci kuşağın temsilcisi olarak, bu eski akımın savununu, ustanın, kurucunun sesini, şaşırmış ve şüpheci bir şekilde dinliyordum."[2] Kojève'in öğretisinin dinleyicileri üzerinde sadece sürekli bir etki yapmakla kalmayıp, bir

1. G. BATAILLE, *OC*, VI, s. 416.
2. R. ARON, *Mémoires*, cilt I, s. 130.

şekilde o günün tarihsel olaylarını da etkilediği fikri kabul edilirse, ders kürsüsünde dile getirilen ve bizim burada özetleyeceğimiz felsefi gerçeklerin, başka bir aracılığa gerek olmadan politik bir anlamı açığa çıkarmalarını beklemek gerekecektir. Çünkü, hiç kuşkusuz Kojève boş konuşmuyordu.

Kojève insandan öyle bir biçimde bahsediyordu ki dinleyicilerine, mağaradaki gölgeleri dağıtmaya yönelen bir felsefeden daha tutarlı bir felsefe olamazmış izlenimini vermiş olmalıydı. Kojève'in dile getirdiği biçimiyle, Hegel insanı kendine açımlıyordu; eğer söylemeye cesaret edilebilirse, ben bilinci, sonunda insanlığın kendisi için hiçbir sırrının kalmadığı sürecin bütününden başka bir şey değildi.

Jean Wahl 1955'te, *Tinin Görüngübilimi*'ni insanın zaferinin bir kitabı olarak ve Hegelciliği bir tanrıtanımazlık olarak[3] okuma tarafgirliğinin neden tartışma götürür olduğunu açıklayacaktır. Şunu da bilelim ki o andan itibaren bu tavrı alırken Kojève, *Introduction à la Lecture de Hegel* (Hegel'in Okunuşuna Giriş) adlı kitabındaki bir notun da tanıklık ettiği gibi Heidegger'in öğretisini izlemeyi düşünüyordu: Bu kitabında "insana ilişkin, tanrıtanımaz ve sonlulukçu (finitist) eksiksiz bir *felsefeye* girişen ilk kişinin Hegel olduğu"nu vurguladıktan sonra, *La Grande Logique*'in (Büyük Mantık) yazarına kıyasla özgünlüğünü daha az gibi göstermekle birlikte Heidegger'e olan saygısını ortaya koyuyor: "Günümüzde Heidegger, tanrıtanımaz eksiksiz bir felsefeye girişen ilk kişidir. Fakat bu girişimi, *Sein und Zeit*'ın (yayımlanan tek cilt olan) ilk cildinde geliştirilen fenomenolojik antropolojinin ötesine götürememiş gibi görünüyor. Bu antropoloji (kuşkusuz dikkate değer ve gerçekten felsefi), temelde, *Tinin Görüngübilimi*'nin antropolojisine (ki bu antropoloji, eğer Heidegger kitabını ya-

3. J. WAHL, "A propos de l'introduction à la *Phénoménologie* de Hegel par A. Kojève", *Deucalion* 5, "Études hégéliennes", Ekim 1955, s. 77-91. Wahl'ın ilgilendiği Kojève'in düşüncesi açıktır: "Hegel'in kendisinin *Jenseits* fikrini, Tanrının *aşkınlığı* fikrini reddettiğine hiç kuşku yoktur. Ona göre bu, Mutlak'ın uzaysal-zamansal dünyanın *dışında* olduğunu, insanlığın ve tarihin *ötesinde* olduğunu ifade eden dine özgü bir kavramdır. Teolojiyi (Hıristiyan bile olsa), gerçek Felsefeyle veya Hegel'in *Bilimiyle* karşı karşıya getiren ve varoluş düzleminde dinsel insanın *mutsuzluğu* ile kendini açığa vuran bu fikirdir" (KOJEVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, 1947, s. 75; bundan böyle kitabın adı *ILH* olarak verilecek, ardından sayfa numarası belirtilecektir).

yımlamasaydı, muhtemelen hiçbir zaman anlaşılamayacaktı) yeni hiçbir şey katmıyor; fakat tanrıtanımazlık veya ontolojik sonlulukçuluk, onun antropolojisinde, çok iyi bir tutarlılıkla üstü kapalı bir biçimde olumlanmıştır. Yine de bu durum bazı okurların (üstelik yetkin okurlar) bir Heidegger teolojisinden bahsetmelerini ve onun antropolojisinde bir ölümden sonra hayat kavramını bulmalarını engellememiştir."[4] Hegel-Heidegger ilişkisi üzerine bu değerlendirmenin[5] doğruluğuyla ilgili olarak, Kojève'in genelde filolojik nitelikteki itirazlarını yöneltebileceği az sayıdaki durumdan bahsedeceğiz. Yine de EPHE'de konferanslar veren bu kişinin okuduğu ve yorumladığı biçimiyle Hegel'in hümanizmin doruk noktasını, tek ve biricik "doğru antropoloji"yi temsil ettiği anlaşılacaktır. Başka bir deyişle ve Wahl'in ortaya koyduğu çekincelere rağmen, Hegel'in insanı "ölümlü ve sonlu tanrı" olarak ortaya çıkıyor ve din, Hıristiyanlığı hâlâ büyük bir safdilliğe mahkûm eden ölümden sonra hayat ve yeniden diriliş kavramlarından yoksun kalıyor; ve dolayısıyla yanılgıdan kurtuluyor. Kısacası Hegel, Feuerbach'dan önce hümanizmin zaferini takdis ediyor ve bunu esas olarak, metafizik gelenekte olduğu gibi ondan kurtulmaya çalışmak yerine zaman meselesinin karşısına korkusuzca çıktığı için yapabiliyor.

Koyré'nin mirasçısı olarak Kojéve kuşkusuz böyle bir meseleyi

4. Bkz. *ILH*, s. 527, not 1.

5. 1931'den itibaren Heidegger'in kendisi, Kojève'deki bir yanlış yorum gibi görünen şeyi engellemeye çalıştı: "Bu günlerde, çeşitli açılardan, *Etre et Temps* (Varlık ve Zaman) sorunsalının Hegel'de zaten bulunduğunu – *Etre et Temps* ile Hegel felsefesi arasındaki dikkat çekici ilişkiyi ilk olarak benim vurgulamış olmamla birlikte – kanıtlamaya yönelik bir çaba var! Onları harekete geçiren niyet sadece eserimin iddia konusu özgünlüğünün hakkını hemencecik vermekse, bu girişimler tamamıyla yoluna yordamına uygundur." Ve bu basit niyet süreciyle yetinmemek için Heidegger, radikal bir anti-Hegel'ci olduğu konusunda inandırıcı olması gereken (elbette Kojève'in inanmaktan oldukça uzak olduğu) şu kanıtı ekliyor: "Çünkü, *Etre et Temps* sorunsalını atfetmenin gerçekten en usa aykırı olacağı bir yazar varsa o da Hegel'dir! Sonuçta, *varlığın özü zamandır* tezi, Hegel'in bütün felsefesi içinde göstermeye çalıştığı şeye taban tabana zıt düşer. Hatta Hegel'ci teze ters bir biçim verilmesi gerekir: Ona göre, varlık zamanın özüdür; şöyle ki sonsuzluk olarak varlık. Ve *Tinin Görüngübilimi*'nin aktarılan pasajında [çeviri Hyppolite, cilt I, s. 148] yazıya dökülmüş olan bundan başka bir şey değildir." Bkz. Martin HEIDEGGER'den çevrilmiş, 1930-1931 kış dönemi dersleri, *La "Phénoménologie de l'esprit" de Hegel*, çeviri Martineau, Gallimard, 1984, s. 221.

es geçemezdi: Gerçekten de önceli, kavramı ve zamanı tanımlayan Hegel'in denklemi üzerine önemli yorumlar getirmişti ve hatta buradan sistemin antropolojik yorumunun yolunu açmıştı. Şu halde, "nasıl olursa olsun birkaç teolojik (aşkın) açıklama biçimine başvurmaksızın evrenselliğin tamamlanmasını (gerçekleşmesini) anlama"[6] görevi hiçbir engelle karşılaşmadan kendini dayatabilmişti. Ne var ki 1933'te bu tematiğin yeniden ele alınması tuhaf bir şekilde gürültü koparacaktır; çünkü, Hegel ile birlikte insanı açık biçimde tanımlamaya çalışırken Kojève, şiddeti, temel tanımlayıcı unsur olarak saptamaya yönelmişti. Tahmin edileceği gibi bu davranış dikkati çekmişti ve aynı zamanda, bu felsefî öğretiye dar uzmanlar çemberini aşan bir izleyici kitlesini de kazandırmıştı.

Raymond Queneau'nun yeniden kurduğu biçimiyle Kojève'ci yorum, bilindiği gibi *Tinin Görüngübilimi*'nin "Ben Bilinci" bölümünün ilk öğretisini oluşturan, efendi-köle diyalektiği çerçevesinde insana özgü şiddeti ortaya çıkarır. Felsefe tarihçilerinin eğilimi bugün, "herkesin bildiği beylik bir şey" haline gelen bu diyalektiğin orijinalliğini görelileştirme ve aynı zamanda bu diyalektiğin kendisini "insanın kendisinde doğuşuna hayvansallıktan yola çıkarak varan bir tür parabol"[7] olarak dayatmasını mahkûm etme yönündedir. Örneğin Alexis Philonenko, efendilik ile kölelik arasındaki çatışma temasının Hegel döneminde bayağı bir şey olduğunu ve mesela Fichte için bunun 1793'te "tarihin kalbi"[8] olduğunu (Aydınlanmacılar'dan bu yana oldukça yaygın bir biçimde, özgürlüğe doğru giden kültür olarak tasarlanan tarih) hatırlatıyor.

Kojève çapında bir yorumcunun, özgürlüğün radikal olumsallığına ilişkin Fichte'ci anlayışı heyecan verici kılabilmesi ve kültürü, üstlenilmesi gereken (ölüme karşı) ve doğada süren (yani

6. M. ROTH, *a.g.e.*

7. Bu son konuda örneğin bakınız, G. JARCZYK ve P.J. LABARRIERE, "Maitre et valet chez Hegel: alternative à la lecture kojèvienne", *Cahier du Collège international de philosophie*, nº 1, Osiris yay. s. 110.

8. Bkz. A. PHILONENKO, *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*, Vrin, 1976, s. 100. Gerçekten, efendisini alt eden köle konusunun XVIII. yüzyıl edebiyatı içinde gördüğü itibar düşünüldüğünde, Hegel'in özgünlüğünü azaltmaktan başka bir şey yapılamaz.

kölelik içinde) ataletten kurtarılması gereken bu özgürlüğün onamasının ürünü olarak tanıtırken, büyük başarı kazanması muhtemeldir. Genç Fichte'nin derslerinin, kendisini Hegel'in etkisine bırakan kitleyi büyülediğine kuşku yoktur. Ne var ki olumsallık, düşünceler tarihi alanında da kabul görme durumundadır ve efendi-köle diyalektiğinin aynı zamanda bu diyalektiğin ortaya koyduğu insanlık durumunun trajik görüşünün topladığı ilgi Hegel'in adıyla bağdaştırılmıştır, Fichte'ninkiyle değil.

Tinin Görüngübilimi'nin yorumcusunun konferanslarına daha ziyade muhalefet eden bir makalesinde Aimé Patri şu sözleri söylüyor: "Bu tarihten [1933] itibaren, Kojève, dönemin havasıyla birlikte teneffüs edildi"; ve belki de, dönemin düşünen kafalarına bu nüfuz edişin nedenini açıklayan şeyi ekliyordu: "M. Kojève, Hegel, Marx ve Heidegger üçlüsünü entelektüel ve ahlâki olarak yaşatmaya girişen, bizim bildiğimiz ilk kişidir ve böylelikledir ki bu kadar büyük bir başarıya ulaşmıştır.'[9] Bu, Kojève'in başarısında eklektizmin değilse bile bu birleştiriciliğin önemli bir payı olduğu anlamına mı geliyor? Gerçekten, Heidegger-Marx eksenindeki ikili esinlenme, Hegel'in okunmasının yardımıyla hazırlanan antropolojinin gerekleriyle büyük bir uyumluluk taşır: Fransız felsefe camiasının, düşünürünün Heidegger olduğunu bildiği[10] varoluşçu içdaralması ve "ölüm-için-varlık" teması, aracıya gerek olmaksızın, Marksist tarih anlayışında sınıf mücadelelerine damgasını vuran şiddet ile uyum sağlıyor. En azından, Kojève'in önerdiği tabloda, A. Patri'nin bahsettiği "üçlü evlilik" mutluydu.

Bu durum insanın, önem taşıyan tek tanımlanmasına, yani insanlığın oluşturucu faktörleri olarak kaygıyı, mücadeleyi ve çalışmayı vurgulayan tanımlamaya açıkça izin veriyordu. Marx ve Heidegger'in benzer bir katkıda bulunmadıkları açıksa da, Kojève'in belirttiği gibi en azından Hegel ile ortak ilişkilerinde kesin bir biçimde tamamlayıcıdırlar: "Heidegger, Hegel'ci ölüm temasını yeniden ele aldı; fakat Mücadele ve Çalışma gibi ta-

9. A. PATRI, "Dialectique du maître et de l'esclave", *Le Contrat social*, cilt V, nº 4, Temmuz-Ağustos 1961, Allan BLOOM tarafından aktarılmıştır, "Kojève, le philosophe", *Commentaire*, nº 9, 1980, s. 117.

10. Bu camia, Heidegger ile tanışmak için 1937'de, Henry Corbin'in çevirisiyle çıkan *Qu'est-ce que la métaphysique?*'i beklemek zorunda kalacaktır.

mamlayıcı temaları ihmal ediyor. Marx Mücadele ve Çalışma temalarına sarılıyor, dolayısıyla felsefesi esas olarak 'tarihselcidir'; fakat ölüm temasını ihmal ediyor (insanın ölümlü olduğunu kabul etmekle birlikte); bu nedenle, devrimin sadece olgusal olarak değil; fakat daha çok esas olarak ve zorunlu olarak kanlı olduğunu (Hegel'ci terör teması) göremiyor (bazı 'Marksistler' onun kadar da göremiyorlar)."[11] Böyleçe, Kojève'in gözünde Hegel'den sonra önem taşıyan bu iki felsefeci, sistemin kaynaklarının işlenmesine *nolens volens** yardımcı oluyorlar ve temelde, insanı istek ile tanımlama konusunda uyuşuyorlar.

Burada Kojève'in, kendince üç Alman düşünürle uyum için geliştirdiği antropolojinin temeli yer alır: doğayı yadsıma gücü olarak ve insanlığın ayırt edici özelliği olan tanınma ihtiyacını doğuran aktif sahiplenme iradesi olarak istek. *Introduction à la lecture de Hegel*'in okuyucusu, kendisine sunulan saflıklar, paradokslar ve provokasyonlar karmaşasını kolayca fark eder ve ustanın konferanslarını alkışlayan bu dönemin, basit, rahatsız edici ve aynı zamanda dürtücü fikirlerden oluşan bu yavan çorbaya gerçekten ihtiyacı varmış diye düşünür.

Gerçekten Kojève'in ortaya koyduğu entelektüel kimliğinin saptanması kolaydır. Neredeyse, bir hikâye biçiminde betimlenmesi söz konusu olacaktır ki bu da, daha önce söylendiği gibi Hegel'ci bilincin serüvenlerle dolu yolculuğunun hikâyesini süsleyen bu hitabet büyüsünün vurgularını ortaya koyar. Bu hikâyenin hareket noktası, olması gerektiği gibi mitik ve sözle anlatılamaz bir tarih öncesidir: Gerçekten, Hegel'in bir doğal durum mitini reddetmesine rağmen,[12] Kojève'ci antropoloji ilk adımını yalnızlık ve kayıtsızlık içine atmıştır. Bu antropolojinin çözmeyi istediği sorun, insanlığın tecrübe ettiği Doğa'dan Tarih'e geçişin, başka bir deyişle, Özgürlüğün Zorunluluk üzerindeki fethinin açıklanmasına dayanır.

Bir zayıflık olarak gördüğü Hegel'in tekçiliğini (monisme) desteklemeksizin, Kojève *Tinin Görüngübilimi*'ni, insanlığa damgasını vuran parçalanmaları doğrulayabilecek bir ikicilik (du-

11. A. KOJEVE, *a.g.e.*, s. 575, not 1.

* Nolens volens: ister istemez (ç.n.)

12. Örneğin bakınız HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, § 187, ve devamı.

alisme) bayrağı altında okumayı tercih etti. Öte yandan bu bakış açısı onun, şiddeti bu insanlığın bizzat belirtisi olarak almasını sağlar; çünkü ona göre şiddet, koruma içgüdüsüne boyun eğmeyi reddeden doğal varlığın kendindeki hayvansallığı aşmasını olanaklı kılar. Şiddetin "insana has" olarak tanımlanması belki de onu genellikle doğaya atfetmeye eğilimli mantığa aykırı düşer, fakat halkların ataletinin ve gevşekliğinin neye malolduğunu bilen tarihin "bağlanmış seyircisi" kadar, diyalektiğe alışmış zihniyet için de inandırıcıdır. Kısacası, otuzlu yıllarda, şiddetin insanı insan yaptığını ve şiddetin reddinin insanı "hayvanlaştırdığı"nı söylemek temelsiz değildi. Geçmişe değgin yanılsamaya kapılmaksızın ölümün önemsenmemesi çerçevesinde oluşan teorik bir insanlık kurgusunun, dönemin kaygıları arasında yankı bulması ve anlatıcısına en iyi dinleyici kitlesini kazandırmayı garanti etmesi açık gibi görünüyor.

Doğa, Tarih ve bunların arasındaki birleştirme çizgisi olarak da Şiddet: İşte Kojève'in düzenlediği piyesin fonu budur. İşte bu dekor içinde insan kendisine gözünü açar, hayvanlar âlemi içinde onu istisnai bir varlık yapan şeyi keşfeder. Umutsuz isyanın büyüsü altında olduklarından bahsettiğimiz kişilerin kuşağı böylece, Hegel'in, en ayırt edici özelliğini reddetme gücü olarak belirlemeye çağırdığı bu insanlığın bir örneği olarak kendi tasvirini bulur.

Haklı ya da haksız olarak Kojève, Heidegger'de eksikliğine üzüldüğü bir eylem düşüncesini[13] Hegel'den ödünç alır ve bu düşünceye güç ve tutarlılık kazandıran tam da reddetme gücüdür. İnsan, kendisine sunulan durumu – yani tıpkı *kendi doğası* gibi aynı zamanda da *doğayı* – reddedebildiği için insandır. Bu yetisinden vazgeçerse, kendini yeniden hayvanlar âlemi içinde bulur. Bu anlamda insan temel olarak, geleceğin zaman boyutu ile tanımlanmış olarak kendini gösterir. 1796'da Fichte bunu şöyle

13. Alfred DELP'in *Tragische Existence: zur Philosophie Martin Heidegger* (*Recherches philosophiques*'de kısmen yayımlanmıştır, VI, 1936-1937) adlı eserinin bir eleştirel incelemesinin elyazmasına dayanarak Michaël Roth'un ısrarla vurguladığı görüş; burada Kojève Hegel'i insanı eyleme ittiği için takdir ederken, Heidegger'i insanı temaşaya yöneltmekten dolayı açıkça eleştirir. Bkz. M. ROTH, *Knowing and History*, s. 99-100.

formüle ediyordu: "Her hayvan neyse *odur*; sadece insan, başlangıçta hiçbir şeydir. Olmak zorunda olduğu şey için, o hale gelmesi gerekir; ve sonuçta kendi için bir varlık olmak zorunda olduğuna göre, kendi başına o hale gelmesi gerekir."[14] *Fondement du droit naturel*'in (Doğal Hukukun Temeli) yazarının burada, insan türüne düşen özgürlük görevini – yönelimi – özetlediği biliniyor. Kojève, geliştirmeyi istediği antropolojinin aktivist vurgularını daha iyi meşrulaştırabilmek için işi daha ileri götürüyor: "İnsan, henüz olmadığını olan bir varlıktır" – tam da bu noktada tarihtir – veya: "Hegel'e göre İnsan sadece *olduğu*nu olmakla kalmayıp, aynı zamanda olduğunu *reddedip olabileceğini* olandır" (*ILH*, 63). Sonuçta eylem, özgürlüğün içinde uygun biçimde ifade bulduğunu yadsıma iradesini gerektirir.

Özgür eylemi olumsuzluk içinde çözen bu tematik zinciri, Kojève bıktırıncaya kadar geri çeviriyor. Bu otuzlu yıllarda canlı olan isyan isteğinin, burada ne kadar arttığını değilse bile güçlendiğini belirtmeye gerek bile yok. Böylece EPHE konferansçısının kabul ettiği tek aşkınlık, gelecek yönelimine, tanrısız bir insanlığın temsilcilerinin tecrübe ettikleri projede benin ortaya konmasına dayanıyor. Dini reddederken Kojève yine de, Hegel'ci ahlâk felsefesinin neresini savunduğunu anlatmak için benimsediği formülasyonun da tanıklık ettiği gibi, dinin sözdağarcığına sık sık başvurmaktan da geri kalmıyor: "Olduğun gibi olma, olduğunun tersi ol (Değiş; *yeni* bir insan haline gel)" (*ILH*, 65). Aydınlanmacılar'dan esinlenen bir eğitim felsefesinin prensiplerinin kolaylıkla toplanabileceği böyle bir emrin görünürdeki iyi huyluluğunun ardında, yine de oldukça saldırgan bir antropolojinin çekirdeği vardır.

İnsan, varlığını olumsuzlamaya tabi kılarak bir fail haline gelmeyi kabul ettiği anda, işte orada Tarihin perdesi açılır. Kendi basit varoluşuna indirgenmiş kahramanının bu varoluşun olumsuzlanmasına, yani ölüme karşı çıkmaktan başka yolu olmadığına göre, bu Tarih trajediden kaçamayacaktır. *Incipit tragedia.* Bundan böyle olaylar hızlanacaktır; çünkü Tarihe boyun eğildiği andan itibaren ileri doğru bir kaçışa yönelinir ve bu kaçış içinde felsefeci, ben bilincinin gerçekleşmesi hareketinin şifresini çö-

14. FICHTE, *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science*, çeviri A. Renaut, PUF, 1984, s. 95.

zecektir. Diğerlerinin yanı sıra Jacques Lacan, bir tarihin olanaklı olması için ölüme karşı çıkmayı kabul edişte kökenini bulan bu ileri doğru kaçışın, Hegel'in okuyucusu Kojève tarafından *arzu* olarak adlandırılmasını haklı bulacaktır. Doğruyu söylemek gerekirse, *Tinin Görüngübilimi*'ne aşina olan kişi, Hegel'ci kavramların kesin antropolojik yorumunu kabul ettiği andan itibaren, fazla güçlük çekmeden orada aradığını bulur; Yunan ve Latin dili ve edebiyatı alanında, eski Sorbonne'un bağrında yetişmiş Fransız halkı, bu versiyonun elemanlarını izlemekte hiçbir güçlük çekmez: Şu halde *Begierde*, arzu, Tarihin anahtarıdır; insan öncelikle sadece varolduğundan eminse de ("gözle görülür bir kesinlik" içinde), bu ilk ben bilincine varma sürecinin yoksulluğunu ve iğretiliğini hissederek, tarihsel süreci, en derin gerçekliği olarak hiçliği ona dayatan arzuyla tanıştığı anda başlatır. Arzunun varlığı, Hegel'ci serüvenin kahramanı – ve bunun ötesinde haklı olarak bütün insanlığın kahramanı –, şimdiye kadar seyretmekten hoşlandığı şeyi dönüştürmek ve aşmak durumunda kalarak, öznelliğe ulaşıyor. Özgürlük böyle doğuyor, körükörüne kendini tatmin eden varlığın akıl durgunluğu böyle son buluyor. Gençliğini, sabırsızlık ve reddediş tarzı temelinde sınayan bu dinleyici kitlesi karşısında Kojève'in etkili olmaması nasıl düşünülebilirdi?

Konformizme davet eden – veya felsefecinin tabiriyle, benin Tarihin pasif bir hayranlıkla seyredilmesi içinde eritilmesine davet eden – kapalı bir dünyaya karşı öznelliğini ilan etmek gerekse de, kendinde arzunun arzuyu uyandırma çağrısının, bir özgürleşmeye davetin coşkusuyla kabul edilmemesi nasıl mümkün olabilirdi? Bu karanlık yıllar boyunca, Kojève'in tanımladığı arzunun içinde taşıdığı trajik, Tarihin kargaşasından kurtulma imkânı azalmış gibi görünen bu kitleyi caydıramazdı. Kısacası, bir kendi kendini gerçekleştirme iradesinden doğan, şeylerin düzenine karşı mücadele, kategorik bir buyruk olarak herkese kendini dayatıyordu ve Kojève'in büyüledikleri arasında, Münih anlaşmalarının davasını savunacak bir avukatın yer alamayacağı da besbellidir.

Kojève'ci mücadelenin savunması içinde, sonluluğuna rağmen veya sonluluğu nedeniyle, saygınlığa çok önem veren bir insanlığın coşkusu kadar, ortak kaderin oluşturduğu toplumsal bağın açığa çıkarılması da bulunabilirdi. Gerçekten, Hegel'in okunuşu,

mücadelenin erdemlerinin bireysel ve toplumsal düzlemdeki bu kavranışını olanaklı kılıyordu ve devrimin, kâh faillerinin kahramanlığı, kâh uyandırdığı dayanışma duyguları açısından cezbedici olduğu dönem için bu hiç de küçümsenecek bir avantaj değildi.

Her halükârda, insana özgü arzunun yöneldiği mücadelenin ululanmasının, Kojève'in öğrencilerini, toplumun kökenlerinin romanı gibi bir şeyi izleme pozisyonuna getirmediğine hiç kuşku yoktur. Bu mücadelenin ululanmasının, patetikten yoksun Hegelci dersin sahip olmadığı bir inandırıcılık gücünü kazandığına da hiç kuşku yoktur. Yorumcu, bireyi kıvrandıran arzunun sarsılması çerçevesinde, toplumsal bağın metafizik boyutunun kavranmasına yol açıyor: "İnsan nesnenin (nesnel) gerçekliğini fiilen ortadan kaldırarak kendi somut (öznel) gerçekliğinin bilincine varır. Ötekinin (Doğanın) Anlamdan yoksunluğu (*Nichtigkeit*), insana kendi varoluşunun kesinliğini sunar. Arzuda, nesnenin geçersiz kılınmasını ve dolayısıyla – başlangıçta bilinçsiz olarak – kendinin olumlanmasını ister... Şu halde *doğal insan* özerk bir insan değildir: Dış dünyaya bağımlıdır, ne onu ortadan kaldırmayı, ne de dolayısıyla kendi bağımsızlığı içinde, Özgürlük içinde kendini olumlamayı başarabilir" (*ILH*, 51). Tarihi ve toplumu yapan yenme isteğinin bu doğal kökleşmesini Hegel, *Encyclopédie*'de daha az tumturaklı bir dille anlatıyor: "Mücadeleyi oluşturan, bir efendiyi kabul etme ve ona boyun eğme fenomenleri, Devletler için bir başlangıç tarzı olarak insanların ortak yaşamına zemin hazırlayan *fenomenlerdir*. Bu fenomenler içinde bir ana ilke olan *şiddet*, bununla birlikte, arzu ve tekillik içine gömülen bilinç durumundan, evrensel ben bilinci durumuna geçişteki *zorunlu* ve *doğrulanmış* anı oluşturduğu halde *hukukun* bir ana ilkesi değildir. Bu, devletlerin dışsal veya *fenomenal başlangıcıdır, tözsel kökeni* değil."[15] Bu durum Kojève'in, devletlerin evrenselliği içinde, halkları kendilerini aşmaya hazırlayan şiddeti yüceltmekte oldukça haklı olmasını engellemiyor.

Hegel'ci arzu tanımını "tanınma isteği" olarak yorumlayarak, Kojève en coşkulu dinleyicileri üzerinde dünyanın gerçek kavranışı gibi etki yapacak şeyin özünü hazırlıyordu: Tekrara boyun eğen ihtiyaçlar dünyasından kendini kurtarmak, ekonominin yarış

15. HEGEL, *Encyclopédie*, Gandillac'ın çevirisi, Gallimard, 1970, § 433, s. 391.

dışı bırakıldığı bu bağlamda, komünist ideale saygınlık kazandıran (bunu vurgulamak gerekir) kendinde bir hedef haline geliyordu.[16] İnsanda evrensel olana özlem uyandıran arzunun diyalektiği içine girmek, tam ve eksiksiz İnsanlığın içinde geliştiği ve gerçekleştiği bir Tarih alanını anında açıyordu. Kojève'in okuyucusu kaçınılmaz olarak, hayvansal özdeki ihtiyaç ile tamamen insani özdeki arzu arasındaki ayrımı sergileyen formülasyonları yakaladı. En başta G. Bataille buradan, Kojève'in kendisinin bir "erotik felsefe" olarak adlandırdığı şeyi kurmak için gerekli malzemeyi toplayacaktır: "İnsana has arzu, hayvana (sadece canlı olan ve yaşamına değgin bir duygu taşımayan doğal bir varlık olarak hayvana) has arzudan gerçek, 'pozitif', verinin bir nesneye değil, fakat bir başka arzuya ilişkin olması olgusuyla ayrılır. Böylece örneğin kadın ve erkek arasındaki ilişkide arzu ancak, taraflardan biri diğerinin vücudunu değil; fakat arzusunu arzuladığı, arzu olarak alınan arzuya 'sahip olmak' veya 'kendine mal etmek' istediği, yani 'arzulanmayı' ya da 'sevilmeyi' ve hatta insani değeri içinde, birey olarak insani gerçekliği içinde 'tanınmayı' istediği durumda, insanidir... İnsanlık tarihi, arzulanan arzuların tarihidir" (*ILH*, 13). Bu tanınma temasının, hukuktan bir tümdengelim yapma girişimi içinde yer almasıyla açıklığa kavuşturulduğu *Esquisse d'une phénoménologie du droit*da[17] (Bir Hukuk Fenomenolojisi Denemesi) neredeyse kelimesi kelimesine yeniden bulunan ünlü bir metindir.

Kojève'e göre, bu felsefi önkoşullar ile, anlaşılamayacak hiçbir şey yoktur: Efendilerin, ölmek pahasına arzularına sahip çıktıkları

16. Bu konuda, Dionys MASCOLO'nun 1953'te yayımlayacağı; fakat yazarın sözlerine bakılırsa çatısı bu tarihten çok daha önce kurulan kitabına bakınız: *Le Communisme - Révolution et Communication ou la dialectique des valeurs et des besoins*, Gallimard. Mascolo burada, aynı dönemde Georges Bataille'ın *La Part Maudite*'ine esin kaynağı olana çok yakın bir anlayış içinde, komünizmin, "şüpheli hiçbir yanı olmayan tek ütopya olduğu" (s.201) fikrini savunuyor, şöyle ki maddi ihtiyaçları tatmin etmek (ve dolayısıyla ortadan kaldırmak) niyetiyle harekete geçerek, evrensel iletişimi kurmayı hedefliyor: "İletişim eylemleri ve ihtiyaçların tatmin edilmesi hareketi, sonuçta aynı erime ve aynı kadere sahiptir. Birbirlerine o kadar sıkı bağlıdırlar ki, analiz içinde onları birbirlerinden ayıran şey ihmal edildiğinde, bir bütün oluşturdukları söylenebilir" (s. 421).

17. KOJEVE, *Esquisse d'une phénoménologie du droit* (1943), Gallimard, 1981, s.239-240.

için tarih içinde – marksist versiyon açısından, açık bir belirti niteliği taşıyan bir tarih – böyle kabul edilmeleri; kölelerin, koruma içgüdülerine boyun eğdikleri ve böylece kendi insanlıklarından vazgeçtikleri için kendi kaderlerinin oluşmasında paylarının bulunması. Bugün Kojève'in verdiği derslerin özetini okuyan birisi ustanın şu sözlerinde hâlâ, insanın kendini feda etmesine yönelik fanatik bir kışkırtma gibi, büyüleyici bir şey bulabilir: "Doğrudan hayati olmayan hedeflere ulaşmak için yaşamını tehlikeye atma gücünden yoksun, yani bir Tanınma Mücadelesi içinde, bir salt prestij Mücadelesi içinde *yaşamını ortaya koyamayan* varlık, gerçekten insani bir varlık değildir" (*ILH*,169). Tarihi ve kölelerin tanım itibarıyla insani geleceğini açıklama isteği olmasaydı Kojève, onun derslerine katılan antifaşistlerin zaten uğruna mücadele ettikleri doktrinler için savaştığı izlenimini verecekti.

Tinin Görüngübilimi'nin bu yorumunun stratejisinde, provokasyonun payı büyüktür. Büyüktür ve kesin bir kazanım olarak ortaya çıkan şeyin çapındadır: Bir senaryonun gelişmesinde kendini ileri sürmek için, Tarih sahnesinin, farklılaşmış bir insanlığı gerekli kıldığını ve efendi ile köle arasında çatışmanın, tam da bunun olabilirlik koşulu olduğunu söylemek. Bu gerekliliği dile getiren sözlerin keskinliği, dönemin acılarının, duyarsız bir umutsuzluk içinde kendinden hoşnut olmaya ittiği kişileri gerçekten Doğadan koparmaktan başka bir şeyi hedeflemiyordu. Bu nedenle Pierre Macherey, Kojève'i bir "düşünce teröristi"[18] olarak nitelemekte haksız değildi. Yine de bu terörizmin, ondan ders almanın ötesinde kendilerini bu Hegel'cilik ustasının azarlarına teslim edenler tarafından bir erdem olarak kabul edildiği de doğrudur. Çünkü Kojève, Hegel'in Bilgeliği ulaşılabilir kıldığını öğretmekle birlikte, dinleyicilerini tam olarak Bilgeliğe davet etmiyordu, tersine doyumsuzluğu şiddetlendiriyordu ve dolayısıyla uzlaşmazlığa itiyordu. Şu halde, bu açıdan Nietzsche'yi aratmayacak bir provokatördü.

Birazdan gözüpekliğinin nereye kadar vardığından bahsedeceğimiz bu "düşünce teröristi"nin, Hegel'in metinlerini yorumlamakla yükümlü bir konferansçıdan beklenebilecek filolojik

18. P. MACHEREY, "Kojève fut en effet un terroriste de la pensée", bkz. "Queneau scribe et lecteur de Kojève", *Europe*, nº 650-651, Haziran-Temmuz 1983, s. 90.

dürüstlük kaygısını hiç taşımadığı anlaşılıyor. Gerçekten Kojève, her şeyden önce heyecanlandırmayı, başka deyişle eyleme geçirmeyi aradığını gizlememiştir. Bu nedenledir ki 1946'da, Hegel felsefesinin onun gözünde her zaman, pratik içinde doğrulanmaya aday bir ideal – yani bir "proje" – statüsünün bulunduğunu ve bu açıdan yorumunun bir "politik propaganda çalışması"[19] kapsamı taşıması gerektiğini açıklamakta tereddüt etmeyecektir. İki yıl sonra, Tran-Duc-Thao'ya yazdığı bir mektupta, EPHE çevrelerine dayattığı Hegel okumasının, kendisi için her şeyden önce "zihinleri etkilemeye yönelik bir propaganda çalışması"[20] olarak anlam taşıdığını tekrarlayacaktır. Kendisine karşı, Alman felsefecinin metinlerinin tek tek sözcüklerinin öne sürülmesini gülünç ve hatta çocukça bulması nasıl şaşırtıcı olabilir?[21] Tarih alanından kaçılmadığı sürece militan, kendini aydın ile özdeşleştiremez.

Şimdi anlaşılması gereken, "Hegel'ci diyalektiğin bir propagandasını yapmayı"[22] öğütleyen Lenin gibi, Kojève'in, Hegel'i bir savaş silahına dönüştürmeyi hangi anlamda ileri sürebildiğidir. Çünkü entelektüel bir aktivist için bile, propaganda açıkça belirlenmiş bir nedene boyun eğer ve Kojève itiraftan kaçamayacaktır: Hegel'in "Aklın büyük günü"nü kendi tam çevrimi içinde, yani tam anlamıyla Tarihin Sonu çerçevesinde betimleyerek bildirdiği şeyi pratik içinde gerçekleştirmeye çalışmak söz konusuydu. Şu halde, Büyük Akşam ile birlikte, "hayatın tatil günü"nün gelmesi için, öğretmek kadar sarsmak da gerekiyordu.

---

19. Bkz KOJEVE, "Hegel, Marx et le christianisme", burada bugünün ve geçmişin anlamı kadar dünyanın geleceğinin de sonuçta, Hegel'ci metinleri yorumlama biçimine tabi oldukları okunabilir, *Critique*, nº 3-4, 1946, s. 365-366.

20. *Les Temps Modernes*'de yazdığı eleştirilerine cevap olarak 7 Ekim 1948'de Tran-Duc-Thao'ya yazılan mektup. Kojève'in öğretisini değerlendirme biçimi açısından çok anlamlı olan bu mektubun günışığına çıkarılmasını Michäel Roth'a borçluyuz.

21. Kojève'in kütüphanesine giren Michäel Roth, Hegel'i tamamen kişisel okuma tarzından dolayı EPHE konferansçısını kınayan ve [bahsetmiş olduğumuz (bkz. not 9, s. 60)] A. PATRI'nin makalesini hiç karıştırmadan, cevap olarak onun "Hegel'in gerçekten benim ona söylettiğim şeyi söyleyip söylemediğini bilme meselesi çocukçadır" saptamasını bulabilmiştir. Bundan daha net olunamazdı... Bakınız, M. ROTH, *a.g.e.*, s. 231, not 88.

22. 1921'de dile getirilen bu öğüt, sendikalizm konusunda Buharin'in işlediği hataları hedef almaktadır.

4. TARİHİN SONU

Mücadele ve savaşlarla birlikte işlediğine göre temelde trajik olan ve Kojève'in güvendiği Tarih, sona ermiş olarak kendini gösteriyor; şöyle ki düşünüre göre şimdiki zaman, insanlığın gelişiminin tamamlandığını kabul etmelidir. Otuzlu yıllarda kuşkusuz bir başka usta düşünür de, Tarihi, önüne geçilemez bir şiddetin tiyatrosu olarak betimleyerek, çevresine geniş bir dinleyici kitlesi toplayabilirdi; bu rol içinde Schopenhauer'in rakip olma çabası açıkça görülüyor, fakat Kojève'in başarısına bakılırsa, bu yeterli olmuyor ve *Le monde comme volené et comme représentation*'da (*İrade ve Tasarım Olarak Dünya*) insani trajediyi tekrara bağlayan (aynı şekilde ama yine de başka türlü) formülü o dönemde, yüzyılın acılarından bir çıkış yolu – sonu felaket de olsa

– bulmak isteyen bir okurlar kitlesini tatmin etmiyordu. Şu halde Tarihin üstlenilmesi için bir sonunun olması gerekiyordu ve bu gerekliğe cevap verdiği içindir ki Hegel'in Kojève tarzındaki okunuşu ve onu belirginleştiren kesin vurgular, Ecole Pratique des Hautes Etudes'ün (EPHE) izleyicilerini büyülüyordu.

Yarım yüzyıl sonra, Raymond Aron, en büyük şaşkınlığını yine bu alanda yaşıyor. *Anılar*'ında, o sırada *Introduction à la philosophie de l'histoire* (Tarih Felsefesine Giriş) kitabını bitirmek için tamamen farklı temellerde çalıştığını vurgulayan odur, kendisine kolaylıkla, okul arkadaşlarınınkinden daha tutarlı bir akıl sermayesi veren odur, o dönemde, Kojève'in Tarihin sonunu ve beraberinde "İnsanın ölümü"nü[1] ilan edişini dinleyen de odur! Eğer o sırada eskatolojik temanın değişkelerine yönelik kabul ediş anımsanmazsa, bu bulanık yılların entelektüel havasından pek bir şey anlaşılamaz, çünkü düşünmeye ve eylemeye yönelik belli bir tutku öncelikle başka türlü açıklanamaz. İster bir vaat olarak isterse bir tehdit olarak anlaşılsın, ondan yayılan duygu açısından hiçbir şeyi değiştirmez: *Sonuçta şimdiki zamana ilişkin olarak kaybedecek hiçbir şey yok...*

Bununla birlikte, sonluluğu insan ve tarihten oluşan çifte düzlem içinde tutmanın, Kojève'in öğretisi içinde özellikle provokatör hiçbir yanı yoktu. Olsa olsa, bilgili okuyucunun gözünde Hegel felsefesinin temel içgücünü oluşturan şeyi aydınlığa kavuşturmak ve insanın tarihsel olarak tanımının basit mantıksal sonucuna meydan okumak söz konusuydu. Öte yandan, Kojève haklı olarak, bir tarih felsefesinin ancak tarihin sona ermesi, hiçbir geleceğin olmaması, bir başka deyişle zamanın durabilir olması koşuluyla mümkün olacağını saptayarak güçlüğü önceden dile getiren Koyré'nin tecrübelerine de başvurabilirdi.[2]

1. Bkz. R. ARON, *Mémoires*, cilt I, "Belli bir felsefi söyleme muhtemelen alerjik" okuyucuyu ürkütmekten kaçınma kaygısıyla Aron, ona, Kojève'in tutkuyla izlediği konferanslarının özünü sunan alıntıları "es geçmeyi" önerir. Ne var ki bu alıntılar, bir seçki halinde, Tarihin Sonuna ilişkin mesajın içeriğini sunuyorlar ve böylece en şaşırtıcı olanın tam da burada olduğunu ortaya koyuyorlar (bkz. s. 128-130). Tarihin Sonu ile İnsanın ölümü arasındaki ilişkiye gelince, Kojève tarafından açık açık belirtilmiştir ve geçmişe yönelik bir okumanın sonucu değildir, bkz. *Introduction à la lecture de Hegel*, s. 388, not: "Tam anlamıyla ifade edilirse Tarihin Sonu İnsanın *ölümüdür*".

2. A. KOYRE, "Hegel à Iena", *Etudes d'histoire de la pensée philosophique*'de yeniden ele alınmıştır, Gallimard, 1971, s. 189.

Gerçekten, Kojève Tarihe uygulanan sonluluk fikrini her şeyden önce metodolojik bakış açısından tartışır ve ancak ikinci olarak bunu adeta varoluşçu bir tarzda ifade eder. Hegel'in bu tartışmaya bahane oluşturan metni oldukça belirsizdir ve her şey Kojève'in, sisteminin Tarihi kapsadığını belirten felsefecinin *volens nolens* (istemeden) yol açtığı bir yanlış anlamayı ortadan kaldırmak için katkıda bulunduğuna inandığını ortaya koyuyor.

EPHE konferansçısının, *Tinin Görüngübilimi*'nin kesinlikle tanrıtanımaz bir yorumunun lehinde tavır aldığı daha önce belirtilmişti: Bu açıdan ele alındığında, Tarihin sona erdiği fikri, tarihsel evrimi "Tanrısal oluşum", sonsuz bir radikal aşkınlık fenomeni olarak ortaya koyan fikirle kopuş anlamına geldiğine göre, bu lehte tavrın temel elemanını oluşturur. Bu anlamda bu fikir, düşünce tarihçisinin, önce Feuerbach'a atfetme sonra da Marx'ta keşfetme alışkanlığında olduğu bir din eleştirisine destek verir. Kojève şöyle yazar: "Hegel, 'Tanrı' olarak adlandırılan şeyin gerçekte tarihsel evriminin sona ermiş bütünlüğü içinde alınmış insan olduğunu anlıyor ve ilan ediyor.[3] Tarihin sonu fikri Tanrıda söz konusu olanın insanlıktan başka bir şey olmadığı şeklindeki bir anlayış ile aynı çağa aittir; Hegel'in "sonlu bilincin sonlu olmayı bıraktığını" ve aklın doğa içindeki yabancılaşmasının, getirdiği sistemle birlikte sona erdiğini göstererek açıkladığı gibi. Sonuçta Hegel'cilik, nihayet kendinin ölümlü olduğunu bilmekte ve tarihini özgürleşmesinin tarihi olarak anlamakta özgür olan insanlığın tanrılaştırılmasıdır.

Bu şekilde anlaşıldığında Kojève'in öğretisi, onu benimseyen seçilmiş kitleyi şaşkınlığa uğratacak bir şey içermiyor: "Tarihin zorunlu olarak bir başlangıcı vardır, çünkü eğer insan doğanın olumsuzlanması ise dünyada insanlar olmadan önce, insansız bir dünyanın var olması gerekir. Ve tarihin zorunlu olarak bir de sonu vardır. Veya daha kesin bir ifadeyle, ancak tarihin bir sonu varsa

3. Bkz. A. KOJEVE, "Hegel, Marx, et le christianisme", *a.g.e.*, s. 345. Henri NIEL'in *De la méditation dans la philosophie de Hegel* adlı kitabını ele alan bu makalede Kojève, Hegel'i okumasının özünü *Tinin Görüngübilimi*'ni savaşı çevreleyen tarihsel ve politik olayları açıklamak için kullanma niyeti hakkında hiçbir kuşkuya yer bırakmayan terimler içinde özetliyor. Hegel'ci diyalektiğin teolojik okunuşlarını üstlenmeme ve teolojinin bilinçsiz bir antropolojiden başka bir şey olmadığını gösterme kaygısı buradan gelmektedir.

ve hatta fiilen tamamlanmışsa, inandırıcı ya da doğru bir şeyler söylenebilir. Bu son formülasyon, Tarihin sonunu koymanın, ortayı konulan söylemin anlaşılabilir olmasının koşulu olduğunu oldukça iyi vurguluyor. Bu varsayılmazsa, anlaşılamaz bir biçimde açık bir seri, "birliksiz bir dram" olarak kalan şeye bir anlam vermek olanaksızdır; birkaç aşkın teminata güvenilmediği ve buradan, Kojève'in kopmak istediği dinsel tez sürdürülmediği sürece, doğrudan bahsetmek yersizdir. Bu durumda Tarihin sonu, Leo Strauss'un *Droit naturel et histoire* (Doğal Hukuk ve Tarih) adlı kitabında benimsemese de kabul ettiği gibi, radikal historisizme zorunlu olarak eşlik eden şüphecilikten veya rölativizmden kaçınmanın yolu olarak kendini kabul ettiriyor. Sonuçta Tarihin sonu ancak, Nazi cinneti içinde patlak verecek olan saf şiddete benzer bir şiddete açılarak gerçekleşebilirdi. Bu açıdan Carl Schmitt'in Kojève üzerinde yarattığı etkiyi vurgulamanın ne kadar doğru olduğunu da belirtelim.[4] C. Schmitt'in Nazi saflarında yer almasının Hegel yorumcusunun cesaretini kırmadığı gerçektir. Bununla birlikte burada, katlanılmaz bazı hatır gönül ilişkileri olabileceğini düşünmek için acele etmemek gerekir. Raymond Aron, Eric Weil veya Julien Freund da, nasyonal-sosyalist rejim ile uzlaşan Alman hukukçuya saygı göstermekten geri kalmadılar. Hatta Aron, onun hiçbir zaman Hitler'ci olmadığını, fakat sadece hukuksal realizmini savunulamaz bir davaya uygulamakla yersiz bir aşırılık yaptığını bile ileri sürdü.[5] Schmitt'in tezlerinde bizi il-

4. Bkz. Michäel ROTH, *a.g.e.*, s. 228, savaş sonrasında Kojève ve Schmitt'in karşılıklı mektuplarından bahseden not 50.

5. Bkz. R. ARON, *Mémoires*, cilt II, s. 910. Pierre MANENT, aşırı bir bağışlayıcılığa atfettiği Aron'daki bu körleşmeyi bağışlamıyor, bkz. *Commentaire*, nº 32. Julien Freund da kendi açısından, Schmitt'in nazizm ile el altından uzlaşmasını "fiili ve geçici" olarak kabul ediyor, fakat bu hukukçunun bir nazizm teorisyeni haline getirilmesini haksızlık olarak görüyor; Charles Blanchet'ye yazdığı bir mektupta (bize, mektubun muhatabı tarafından gönüllü olarak verilmiştir), Schmitt'in ilk başta, 1932'nin sonunda, Hitler'in iktidara gelişini önlemek için bir askeri müdahale yapılmasını önerdiğini ve sonradan Reich şansölyesine bağlandıysa bunun nedeninin ne yazık ki, Hitler'in, SA'ları tasfiye ederek, Nasyonal-Sosyalist Parti'ye karşı devleti seçeceğine ve bu açıdan Führer'in "hukuku koruyacağına" (onu sert biçimde eleştiren bir makalenin başlığına göre) inanmış olması olduğunu hatırlatarak, bu el atından uzlaşmanın verilerini bile ortaya koymuştur.

gilendiren düşünürler kuşağını[6] etkileyecek çok şey olduğuna kuşku yok, öncelikle de, başlangıçta onanmış olmakla birlikte (Hobbes'un analizine uygun olarak) sonradan bu insan öğütücü *Machina Machinarum* (makinelerin makinesi) haline gelen iktidar üzerine düşüncesi. Belki de bu eskatolojinin, insanları, Schmitt'in ileriki yıllarda kullandığı bir ifade uyarınca "insan olmaya karar verme"ye davet ettiği hemen sezilememişti. Veya belki de Tarihin sonunun gerekçesi o sırada başka birkaç imkânın anlaşılmasını sağlamak için fazlasıyla büyüleyiciydi. Her ne olursa olsun, *Der Begriff des Politischen* (Politikacıların Düşünceleri) bir çağ açtı. 1932'de çıkan bu kitap, Kojève'in ve birçok çağdaşının gözünde, iş işten geçtikten sonra, totalitarizmlerin zaferiyle birlikte adeta kaybolma tehdidi altında bulunan politika tasarımına saygınlık kazandırdı. Bu nedenle *Esquisse d'une phénoménologie du droit* (Bir Hukuk Fenomenolojisi Denemesi), Schmitt'in kitabına göre politikayı oluşturan "dost" ve "düşman" kategorilerini tartışılmaz olarak ortaya koyar: "Politik edimlerin ve değişkenlerin indirgeneceği, politikanın spesifik ayrımı, dost ile düşman arasındaki ayrımdır [...] Dost, düşman, mücadele kavramları nesnel anlamlarını, şu gerçek olgu ile, bir insanın fiziksel ölümüne yol açma imkânı ile sürekli ilişkilerinden alırlar."[7] Şu halde savaş ve şiddete bağlı ölüm imkânsız kılınarak tarihin kütüğünde kayıtlı bu ikilik ortadan kaldırıldığında, insanların birarada yaşamaları artık politik olarak belirlenemez. İnsanlığın köleliğe mahkum edilmesi, bu perspektifle uyumludur fakat aynı zamanda Schmitt'in gözünde, ahlâk ile ve ekonomik gerekler ile pasifleştirilen bir bireyin tamamıyla hizmetinde olan bir liberalizmin saltanatı da bununla uyumludur.[8] İşte Schmitt'in nazizme boyun eğişinin nedeni: Antiliberal ve antidemokrat biri olarak, bağlanmasıyla politikayı kurtarmak istiyordu; ne yazık ki işi, dost-düşman karşıtlığını korkunç

6. Aynı zamanda, François BONDY ile birlikte (*Commentaire*, nº 32, s. 1132, not 3), Walter Benjamin'in Schmitt'e duyduğu ilgiyi hatırlayalım.
7. Carl SCHMITT, *La Notion du politique. Théorie du partisan*, çeviri Steinhauser, Julien Freund'un önsözü, Paris, Calmann-Lévy, 1972, s. 66 ve 73.
8. Schmitt'in antiliberal pozisyonunun, bireyin emniyetini sağlamayı hedefleyen Leviathan'ın bu anlamda dost ve düşmanın uzlaşması yoluyla politikanın sonunu gerçekleştirmeye çalıştığını unuttuğu için tartışmalı olan Hobbes'un bir okunuş tarzına dayandığı görüşü, hiç tereddüt etmeden, bu açıdan Leo Strauss'u izleyen Pierre Manent'e atfedilmelidir.

bir biçimde güncelleştiren antisemitizmi desteklemeye kadar götürdü. İşte bu nedenle hukuku, "bütünsel devlet" içinde sadece "egemen"in karar verdiği "olağanüstü durum"a bağımlı kılmayı istiyordu.[9]

Bununla birlikte Kojève'in, Schmitt'ten farklı olarak, Hegel'in eserinden çıkardığı bu Tarihin sonu sayesindedir ki, dünyanın düzenini sorgulama iddiasında olan herkese bir değerlendirme kriteri sunuldu. Bu, tipik biçimde realist bir çözümdür; fakat kuşkusuz zararsız değildir, çünkü böylece tarihi doğrunun gerçekleşmesine götüren bir yol olarak görürken, kuşku yok ki, doğrunun, bizzat tarih tarafından yazılan eylemin başarısından doğduğu varsayımını ön kabul olarak almak gerekir. Burada, büyük paradoks ustası Kojève'in ne formülasyonunu ne de sonuçlarını başından savabildiği bir tür çember vardır: "Bu varolandır ve varolduğu gibidir. Şu halde, mevcut olanın olumsuzlayıcısı olarak her eylem kötüdür: bir günahtır. Ancak, günah affedilebilir. Nasıl? Başarısıyla. Başarı suçu bağışlatır, çünkü başarı *varolan* yeni bir gerçekliktir. Fakat başarı nasıl değerlendirilebilir? Bunun için Tarihin sona ermesi gerekir. Böylece varoluş içinde ayakta kalan şey görülür: kesin gerçeklik" *(ILH*,95). Doğrunun ve tarihin eklemlenmesine dayanan bu anlayışın, Carl Schmitt'in 1934'te Hitler'e başarısı temeline oturan bir meşruiyet tanıyarak risklerini silmeye çalıştığı (fakat kuşkusuz historisizmin, savaş sonrasında Kojéve'in en büyük tehlike olarak gördüğü şüpheci hareketsizliği desteklemesinden kaçınmak için ödenen bedel bu oldu) türden bir politik realizme varmadığına kuşku yok. Kojéve'in sorumluluğunu azaltmak için değil, fakat başarı kültüne yönelik bu seçimin kazanımını daha dar bir çerçeveye oturtmak için, ne kadar sinik olursa olsun bu felsefi pozisyonun, zaten antifaşist militanlar olan dönemin birçok kişisine entelektüel açıdan, daha geç bir tarihte M. Dufrenne'ın ileri sürdüğü Tanrının historisizmi rölativizmden kurtardığı fikrinden ya da J. -T. Desanti'nin[10] ortaya attığı Partinin görevi etkili biçimde yaptığı fikrinden daha doyurucu geldiğini

9. Bkz. C. SCHMITT, *Politische Theologie*. Biraz sonra görüleceği gibi Bataille'ın egemeninin Schmitt'in anlayışıyla hiçbir alakası yoktur.
10. Bkz. M. ROTH, *a.g.e.*, Mikel DUFRENNE'e: "Actualité de Hegel" (*Esprit*, Eylül 1948) ve J. -T. DESANTI'ye: "Hegel est-il père de l'existentialisme?" (*Nouvelle Critique*, 1954, n°55) göndermede bulunuyor.

ekleyelim! Mücadele etmek isteyenlerin kuşağının o dönemde, birkaç değişmez doğruya bağımlı kılması her zaman muhtemel olan dogmalardan bağımsız olarak, eylemi kurtaran görüşe ayrıcalık tanımaya yöneldiklerinin göstergesi de büyük olasılıkla buradadır.

Bununla birlikte olaylar bu kadar tek anlamlı değildir. Tarihin sonunun, felsefi söylemin tutarlılığı için istenmiş olması bir yana; politik sonuçları çerçevesinde, olgular içine gerçekleştirilebilir kesin gerçekliği kaydetmeye yönelik bir davet olarak karşılanmış olması da bir yana. Fakat sadece rasyonel veya ideal düzenleyici bir kriter olarak değil de,[11] tamamlanmış bir gerçeklik olarak yorumlanmasına ne demeli? Ve Kojève, bulgusal (tarihin bir anlamı olması için bir sonu olması gerekir) veya pratik (tarih bir son ile tamamlanmaya yönelmelidir, ben bunun için mücadele ediyorum ya da çalışıyorum) gerekliğin, ontolojik öneriye (tarih günümüzde sona ermiştir) kayışını gerçekleştirmekten başka türlü davranabilir mi? Hegel'i okurken Kojève, Kant'ın rasyonel psikolojinin yanlışlığını betimlemek için kullandığı (basit "düşünüyorum"dan, insan ruhunun olumlanmasına geçiş) bozuk mantığa veya Schelling'in Hegelci sistem içinde yersiz bir tarzda, "basit düşünce"den yola çıkarak varoluş sonucuna ulaşıldığını belirtmek için kullandığı ontolojik uslamlamaya boyun eğmemezlik edebilir mi? Kısacası Kojève tarihin sonunu tarihsel gerçeklik içinde tanımlama durumundaydı; onun politik propagandacı olma görevi tam da burada kendini gösterir ve en iyi hazırlanmış dinleyicilerin bile gösterdiği şaşkınlığın haklılığı burada görülür.

Tahakküm için mücadelenin başlattığı büyük Tarih sahnesinin bitimi olarak son gerçekten, perdenin inmesinden önce efendi ve köleyi kovmaya izin vererek bir figürde cisim bulmalıdır. İn-

11. 1938'de Raymond ARON'a, *Introduction à la philosophie de l'histoire* (Gallimard, 1986, Sylvie Mesure tarafından yeniden gözden geçirilmiş ve notlar eklenmiştir) adlı eserinde Kant felsefesini esinleyen bu pozisyondur: "Artık Tanrıya inanılmadığı andan itibaren, tarihin bir sonu olup olmadığını sormak anlamsızdır. Fakat buradan, kutsal gücün ikamesi olarak Hegel'ci düşüncenin teolojik ereklilik ile birlikte mahkûm olacağı sonucu çıkmaz. Çünkü, felsefecinin, kurnazlığını gün ışığına çıkardığı Akıl belki de, tarihsel kaosa içkin olan rasyonalite ile karışıyordur." (s. 322-323; aynı zamanda s. 437'deki, "Kantçı anlamda Aklın Düşüncesi" gibi bu Tarihin sonu anlayışının gündemde olduğu dönemin havası içindeki durumu telkin eden nota da bakınız.)

sanlığın serüvenlerine bir noktada son vermelidir, yani efendiler açısından, ölüme meydan okuyarak kendisinin en uç noktasına kadar gidebilen; fakat bunun ardından, boş ve umutsuz yalnız bir varoluşun içini doldurmaya girişmesiyle birlikte haz içinde sersemleşen kişinin zaferinde. Köleler açısından, insanileşen ve özgürleşen, insanın insan tarafından evrensel olarak tanınmasının kefili olan bir devlet isteğini doğurmadan önce, bilimi, sanatı ve dini kuran emek sayesinde karşı konulamaz bir biçimde zafere dönüşen yenilgide.

Kojève, Hegel'in sadece fikirler düzleminin sınırları içinde kalan bir felsefe alanında kendini ifade etmeyip, sonuçta Marx'a sadece onaylama işinin kaldığı olmuş bir gerçekliği betimlediği sonucuna varma zorunluluğundan kaçamamıştır: "Şu halde Hegel'in kafasından geçirdiği tarih, terimin yaygın anlamındaki 'tarih'tir: politik, sosyal, ekonomik tarih. Ve bilimler, sanatlar ve dinler tarihi Hegel için, reel tarihsel süreçten doğan 'ideolojiler'in tarihinden başka bir şey değildir: Bu ancak, politik ve toplumsal mücadeleler ve insanın yaptığı çalışmaların bütünü tarafından oluşturulan reel bir 'altyapı' temelinde bir anlama ve varolma olanağına kavuşan bir tür ideal 'üstyapı'dır."[12] İşte açık olan durum: Tarihin sonu, Marx tarafından ilan edilen özgürlüğün hâkimiyeti olarak anlaşılmalıdır. Şu halde Kojève'in "propaganda"sının, Marksizmin hizmetinde olarak, yani komünizmin yükselişini hızlandıran bir yöneliş olarak değerlendirilebilmesi, nedensiz değildir. *Esquisse d'une phénoménologie du droit* bunu doğrudan ifade edecektir: "Otantik Marksizm, insanda özellikle insani olan, yani başka hiçbir yerde bulunmayan bir edim keşfeden ve insandaki insani olan her şeyi insana özgü bu edime bağlı olarak açıklamaya çalışan 'antropolojist' bir teoridir" (s. 196).

Birçoklarının yanı sıra Habermas da, burada söz konusu edilen Marx'ın, 1844 Elyazmaları'nın yazarı Marx olduğunu belirtecek ve Stalinci versiyona karşı koymak için gerekli olanın tam da bu Marx olduğunu vurgulayacaktır: "Gerek *1844 Elyazmaları*, gerek Jéna'nın *Realphilosophie*'si gibi yeni yeni yayınlara dayanarak Kojève *Tinin Görüngübilimi*'nin, Marx'ı varoluşçu bir çizgi içinde

12. KOJEVE, "Hegel, Marx et le christianisme", *loc. cit.*, s. 356.

ortaya çıkaran bir yorumunu veriyor. Hegel ve Marx birbirlerini karşılıklı eleştiriyorlar, şöyle ki sonunda farklılaşmaya gitmeden, görkemli bir tarih felsefesinde buluşuyorlar"; ve şunu ekliyor: "Marksizmin bu şekilde anlaşılması, somut politik itkileri tamamen etkisiz hale getirmeksizin, kesinlikle felsefi bir düzey ile yetiniyor. Aynı şekilde, özgürlüğe kavuşulduktan sonra, Direnişin içinden çıkan bağımsız solun bağlanabileceği, bu anlayıştır; bu sol, gerçekten şaşırtıcı bir biçimde, Marx'ın gençlik yazılarının sözcüğü sözcüğüne verilen anlamıyla değilse bile zihniyetiyle beslenen varoluşçu bir devrim felsefesi geliştirdiği – güçlü bir komünist partiye dayanan Stalinci ortodoks anlayış ile sürekli anlaşmazlık içinde – tüm dönem boyunca yine bu anlayışa başvurmuştur."[13] Bu, Kojève'in savaş sonrasında yaratacağı etkiyi anıştırmanın uygun bir yoludur, ancak Stalin'in kişiliği karşısında hep sahip olduğu tavrı es geçer.

Nasıl olmuştu da Kojève, Fransız dinleyicilerinin zihninde, Tarihin Stalin ile sona erdiği fikrini beslememişti? Kuşkusuz Hegel'i yorumluyordu ve bu anlamda, Dersler'inde, tarihsel sürecin son sözünü söyleyen Napolyon'dur. Ne var ki öğrencileri aptal değildi ve kesinlikle biliyorlardı ki o dönemde Kojève Stalin'i Napolyon'un ortaya koyduğu eseri tamamlayan adam olarak görüyordu; bu eserin içinde Hegel, mutlak aklın gerçekleşmesini, yani Özgürlüğün doğuşunu açıklıyordu. Raymond Aron *Anılar*'ında, Kojève'in kendisini "1938 veya 1939'da harfi harfine saygılı bir Stalinci" olarak ilan ederken gerçekten samimi olup olmadığını soruyor; ve sorusunu haklı kılmak için, bu Rus göçmeninin tek tek ilişkilerinde, sovyet rejiminin kendisinde uyandırdığı duyguları dile getirmekte tereddüt etmediğini ekliyor. 1968'de, ölümünden hemen önce *Quinzaine Littéraire*'de yayımlanan bir söyleşisinde Kojève, Rusya'yı her şeye rağmen bir komünist olarak terk ettiğini ve terk edişinin tek nedeninin "komünizmin kuruluşunun otuz korkunç yıl anlamına geldiğini bilmesi" olduğunu hatırlatacaktır.

Şu halde soru açıklığa kavuşuyor: Otuzlu yılların bağlamı içinde Hegel'ciliğin doğruluğuna inanan Kojève[14] Hegel'in Na-

13. J.HABERMAS, *Théorie et pratique*, cilt. II, Payot, 1975, s. 166-167.
14. Bkz. "Hegel, Marx et le christianisme": "Paragrafın [bölüm VI'daki] yegâne

polyon'u, Fransız Devrimi'nin uzantısında, "Tanrının yeryüzündeki krallığı"nı kuran biri olarak ele alma biçimini yorumlayabilirdi; bu yorumlamanın, dinleyicileri tarafından, haklı olarak sovyet rejiminin bir savunması durumuna yansıtılacağını biliyordu. Fakat Kojève Stalin'in, Hegel'in her şeyine bahse girme ihtiyatsızlığında bulunduğu Napolyon'un yerini tuttuğuna gerçekten inanıyor muydu? Sadece, Napolyon'un Hegel'in gözünde sahip olduğu önemi ortaya koyan terimlerin, Sovyet devletinin efendisine uygulanması için girişimde bulunulması mı söz konusudur? "Hegel'in felsefesi, Napolyon'un bilincine varılmasıdır. Napolyon'u Tarihin sona ermesi olarak anlarken Hegel, *İnsanı* olduğu gibi ve dolayısıyla kendi olduğu insan olarak anlıyor: Böylece dışarının bilincine varmak (*Bewusstein*), ben bilincine varmak (*Selbstbewusstein*) ile çakışır. Hegel 'kendinden emin olma' duygusunu Napolyon'da bulmuştur. Mutlak Bilme'ye sahip bir Bilge olduğundan emindir; çünkü Napolyon sayesinde tasvir ettiği gerçeklik kesin olarak tamamlanmıştır." Ve hatta: "Gerçekten [Napolyon] Tarihi sona erdirmiştir, fakat bunu yaptığını ve bunu yaparken Mutlak Aklı yarattığını bilmeden. Bunu bilen ve *Tinin Görüngübilimi*'nde dile getiren Hegel'dir. Şu halde Mutlak Akıl veya 'Tanrı' ne Napolyon'dur ne de Hegel, fakat Hegel-tarafından-anlaşılan-Napolyon'dur ya da Napolyon'u-anla-yan-Hegel'dir."[15]

Özellikle Tarihin, kölenin efendi üzerindeki zaferiyle kapanma eğiliminde olduğu ve bu açıdan proleter devlet diktatörlüğünü, kendi mahkemesinde meşrulaştırması gerektiği düşünüldüğünde, kuşkusuz Stalin'in zaferinin yaklaşık aynı terimlerle övgüye boğulabileceği – bu durumda hem felsefi hem politik açıdan Kojève Hegel'in yerini alırken – akla gelebilirdi. Fakat bu, Kojève'in konferanslarında ifade ettiği şeyin ancak yarısını anlamak demektir: "Tarih, farklılığın, köle ile efendi arasındaki karşıtlığın ortadan kalktığı anda, efendinin artık hiç kölesi olmadığı için efendi olmaktan çıktığı anda ve kölenin artık hiç efendisi olmadığı için (kölesi olmayacağına göre efendi haline

---

temasının Napolyon ve ona yönelik eleştiriler olduğu bilinmediği sürece, bu paragrafın içeriği kesin olarak anlaşılmaz olarak kalır" (s. 361).

15. *Aynı yerde*, s. 362 ve 363, not.

gelmesi söz konusu olmaksızın) köle olmaktan çıktığı anda, durur" (*ILH*,172). Bu durum kuşkusuz bütün kesinliğiyle sınıfsız toplumu betimliyor, fakat Kojève'i bunun Sovyetler Birliği'nde gerçekleştiği düşüncesini savunmaya itmeyecek bir biçimde. Gerçekten, aynı konuyla ilgili olarak Tarihin sonunun, "efendi ile köle sentezinin, evrensel ve homojen bir devletin vatandaşı olarak bütünsel İnsan sentezinin gerçekleştiği ana" denk düştüğünü ekliyor. Bu son formülasyon, Tarihin sonu ile birlikte oluşan gerçekliğin betimlenmesinin söz konusu olduğu *Esquisse de la Phénoménologie du droit*'da daha geniş işlenecek olan bir perspektife, yani evrensel hukuk devleti ve pasifleşmiş yurttaşın zaferine varıyor.[16] Kojève bu devleti pekâlâ "sosyalist imparatorluk" olarak adlandırabilecektir ve bu durumda kastedilenin Sovyetler Birliği olmayıp, bütün insanlığa, insanın insan tarafından tamamlanmış Tanınmasının/kabulünün güvencesini veren bir hukuk sistemi getirme kaygısı içinde Napolyon'un tutkuyla istediği gibi gezegen çapında bir devlet olduğu bilinecektir.

Çünkü *Esquisse de la Phénoménologie du droit,* hiçbir anlam belirsizliğine yer bırakmaksızın, kölenin nihai zaferini hukukun zaferi olarak, yani karşılıklı tanımanın/kabulün gerçekleşmesi olarak (ki Tarihi, bu tanınma isteği başlatır) sunuyor: Yurttaş, "kendisinin tanıdığı kişi tarafından tanınacak ve kendisini tanıyan kişiyi tanıyacaktır." Kesin hoşnutluk çağını niteleyen de budur. Tanınan biri olarak yurttaş efendidir; tanıyan biri olarak köledir; dolayısıyla gerçek bir diyalektik sentezin ürünüdür. Bu, 1943'te kaleme alınan bu kitapta, evrensel ve homojen devlet figürünü açığa çıkarmadan önce, aristokratik hukuku ve adalet fikrini (burjuva hukuku) ortaya koyan bir diyalektiktir: "Bu aşamaya bir kez erişildiğinde, yani her türlü anlaşmazlık ortadan kaldırıldığında, Hukukun evrimi durur. Ve denilebilir ki son biçimiyle Hukuk (Yurttaşın Hukuku), mutlak bir Hukuktur. Tek ve artık değişmez bir Hukuk olarak evrensel olarak geçerlidir: 'mükemmeldir', çünkü hiç değişemediğinden daha iyiye de gidemez" (s. 313). Kojève'in belirttiği gibi, "dış savaşlar ve iç savaşlar ortadan kalkacağına" göre, bu sona eriş ne değişebilen ne de sönebilen bir

16. Örneğin bakınız, s. 242; burada Kojève Tarihin sonunda Kölenin bir Efendi değil bir Yurttaş haline geldiğini vurgular.

devletin içinde gerçekleşecektir. Kısacası, bu Tarihin sona ermesi tam olarak gerçekleşmemişse de, "o sona götüren evrimin genel yönü" (s. 314) açıktır.

Bu şekilde betimlendiğinde, tahmin edileceği gibi insanlık tarihinin, Stalin'e bu sona erişi sağlayan kişi olarak saygı duyması için hiçbir neden yoktur; ve Kojève de sonunda, kendisine "Hegel yüz elli yıllık bir zamanlama hatası yapmıştı" ve "Tarihin sonu Napolyon değil, Stalin'di ve Stalin'i penceremin önünden at üzerinde geçerken görme şansım olmamakla birlikte, bu sonu ilan etme görevi bana düşüyordu" dedirtecek hatasını yeniden ele alacaktır. 1968'de, Stalin'in evrensel misyonuna fazlasıyla bel bağladığını itiraf eden Kojève yine de bundan hiçbir üzüntü duymuyor, nitekim otuzlu yıllardaki öğretisinin genel şemasını söz konusu etmek bir yana, daha ziyade şu yanılgısıyla bu şemayı olumluyor: "Sonra, savaş yaşandı ve anladım. Hayır, Hegel yanılmamıştı, Tarihin sonunun 1806 olarak tam tarihini doğru olarak vermişti. Bu tarihten bu yana neler oldu? Hiçbir şey, *taşra halkının mücadeleye girmesi*. Çin devrimi, Napolyon kanununun giriş bölümünden başka bir şey değildir."[17]

Geçmişe bakıldığında, savaş sonrasında Kojève'i üst yönetim kademelerinde çalışmaya iten tercih anlaşılıyor. Tarihin sonuna olan inancının doğal bir sonucu: Maliye ve Ekonomik İşler Bakanlığı'nda çalışarak, onu geciktiren olaylar hâlâ yaşandığına göre yeterli düzeyde gerçekleşmemiş olan Tarihin homojenliğini olgular arasına sokmak amacıyla Batı Avrupa örgütlenmesi için faaliyet gösterir.[18] Şu halde Hegel'in dâhi yorumcusu, özellikle Avrupa'daki sömürge yapılarının yerine, sanayileşmiş ülkeler ile gelişmekte olan ülkeler arasında daha adil bir mübadele sistemi geçirerek bütün milletleri Tarihin sonunun düzeyine yükseltmeye

17. Bakınız *Quinzaine littéraire*, nº 53, 1-15 Temmuz 1968, Gilles Lapouge, "Entretien avec Kojève", s. 19.

18. Kojève'in diplomatik icraatı hakkında, *Commentaire*'de (nº 9, 1980) şunları yazmaya tereddüt etmeyen Olivier WORMSER'in tanıklığına bakınız: "Eğer doğmakta olan AET'ye, gelişme imkânını, daha baştan gizli ve açık düşmanları tarafından olduğu gibi gerçek ve sahte dostları tarafından da boğulmama imkânını veren kişilerin anısına bir anıt dikilirse, bu anıt üzerinde Kojève'i hatırlatacak bir şey olması gerekecektir..." (s. 121). Aynı zamanda, Valéry Giscard d'Estaing'in Kojève'in müzakereciliğine verdiği değeri hatırlatan ARON'un *Mémoires*'ına bakınız (cilt I, s. 132-133).

katkıda bulunmaya çalışır. Sonunda, "Kennedy Round" sırasında, bir tarifeli tercihler sistemini keşfetmekten dolayı büyük gurur duymasına ve bir gümrük sistemini kabul ettirmiş olmaktan duyduğu mutluluğa şaşmamak gerekir.[19] İçindeki felsefeci tutarlılığını bu alanda görür, böylece Leo Strauss'a "Suveyş ve Macaristan Sorbonne'dan daha ilgi çekici"[20] diye yazdığında onu ciddiye almak gerekir. Aslında burada ifade ettiği duygu, Napolyon'un 1804'te şu kelimelerle dile getirdiğine benzer bir duyguydu: "Benim gerçek başarım, kırk tane muharebe kazanmış olmak değildir; Waterloo yenilgisi bunca zaferin anısını silecektir. Hiçbir şeyin silemeyeceği şey, ebediyen yaşayacak şey, benim medeni kanunumdur!"

19. Bu konuda, *Quinzaine littéraire*'de çıkan söyleşiye bakınız.
20. M. ROTH tarafından aktarılan mektup, *op. cit.*, s. 152.

5. "KULLANIMI OLMAYAN OLUMSUZLUK"

Şunu da belirtelim ki, Kojève'in Hegel ile teması neticesinde elde ettiği bilgelik bulaşıcı değildi;en azından çok fazla olayın, Tarihin henüz tamamlanmadığını gösterdiği bir dönemde. "Kojève'in dersleri beni on kere altüst etti, ezdi, öldürdü":[1] Kuşkusuz böyle bir duygu Bataille'ı, dünya işlerini yönetme isteğinde olanların arasına katılmaya davet edemezdi. Onu, Kojève'in Hegel'den sonra entelektüel perspektifler sunan tek alan olarak gördüğü insan bilimleri alanına yönelmeye de itemezdi.[2] Sonuçta, laik bir

1. G. BATAILLE, *OC*, VI, s. 416.
2. A. KOJEVE: "Bugün, insan bilimlerinin iddiaları anlaşılıyor. Felsefi söylemin Hegel tarafından kapandığı doğruysa da, insan bilimlerinin serpilmesinde şaşacak hiçbir şey yoktur. Tarih ile yapıyı karşı karşıya getiren bir tartışma çev-

eskatoloji çerçevesinde, kulak verene, Tarihin sonunun gerektirdiği görevlere ve gezegen çapında bir politikaya değinmekle, bu duygunun sonuna varan bir insanlık üzerine genel söylem içinde bireyi unutmayı reddedenlerde uyandırdığı varoluşçu boyutun es geçilmesi riski yaratılmış olur.

Sonuçta Tarihin sonunun ilanı bir skandaldır, sadece böyle bir tarihsel gerçeği (medeni kanun ya da komünizm, burada bunun önemi yok) kesin olarak kabul etmeye zorladığı için değil, fakat çağdaşlarını bağlantılı olarak anlamsızlığa ve tekrara mahkûm ettiği için. Kojève bunu üstleniyor ve yarışırcasına bu skandalın içine giriyor: *Öncelikle*, Hegel felsefesiyle birlikte, Tarihin "ötesine" geçtiğimiz, yani – hâlâ söylenebilirse – yeni bir tarihsel dönemin başlangıcını belirtmeyecek olan ve dolayısıyla insana kalan yapılacak tek şeyin "tamamlanmış olan ve Bilge [=Hegel] tarafından *anlaşılmış* olan tarihsel süreci tekrar tekrar düşünmek,"[3] *Tinin Görüngübilimi*'ni sonsuza kadar tekrar tekrar okumak[4] olduğu bir döneme geçtiğimiz olgusunda ısrar ederek. Geleceğin ve yararsız eylemin önünün kapanması skandalı. *Sonra*, ve insanlığı kendini reddetmeye zorlamakla acımasız bir vargı olarak skandaldır; eğer insan, onu hayvanlıktan ayıran istek ile tanımlanıyorsa; eğer bu istek sadece başka bir isteğe yöneldiği için ve Tarihi evrensel tanınmaya doğru giden bir basamak olarak saptadığı için insani ise Tarih sona erdiğinde, insan ve ötekine yönelik istek ne haline gelir? Cevap da bir skandaldır: "İnsan ölür ve tekrar dirilmez" ve parantez içinde ekliyor: "(En azından İnsan olarak)".[5]

Raymond Queneau'nun *Le Dimanche de la vie*'si (Hayatın Tatil Günü) Kojève'in derslerinin, insanlığın ölümünün ilanını duymaktan dolayı, yine de oldukça insani bir tepki olarak acıyla ir-

---

resinde büyük gürültü koparılıyor. Bu bana daha çok eğlendirici geliyor. Eğer tarih sona erdiyse, eğer söylemi sessizliğe büründüyse, söz konusu tartışmanın biraz akademik hale geldiğine inanınız", Gilles Lapouge ile söyleşi, *Quinzaine littéraire*.

3. "Hegel, Marx et le christianisme", *a.g.y.*, s. 359.

4. Bkz. *Introduction à la lecture de Hegel*: "Böylece, sonuna gelince Kitabı *tekrar okumak* (veya tekrar düşünmek) gerekir; ve bu çevrim *sonsuza kadar* tekrarlanır" (s. 393).

5. *Aynı yerde*, s. 392.

kilen dinleyicilerin duyarlılığı üzerindeki etkisini belirten bir kitaptır. Kahramanı – fakat 1806'dan sonra hâlâ kahramanların olması mümkün müdür? – Valentin Brû, orada post-tarihin insanı olarak ya da en azından tarih-sonrasının peygamberi olarak kendini gösteriyor. Queneau Brû'yü, Tarihin, Napolyon'un zaferiyle birlikte tamamlanmış olarak göründüğü yer olan, Brû'nün evini ziyarete gideceği Hegel'in *Tinin Görüngübilimi*'ni tamamladığı yer olan Iéna'dan* başka bir şey düşünmeyen biri olarak betimliyor. İnsanlığa her türlü kıpırdanmayı bırakmasını buyuran bir tutanağın yavanlığıyla yazar tarafından dayatılan, renksiz ve etkisiz hüzünlü bir kişilik: Üstlenecek hiçbir çelişkisi kalmadığı için aylak kalan bir "zombi". Ait olduğu alayda kadro dışı kalmış bir asker, inancı olmayan bir dükkân sahibi, karısına yani Madam Saphir'e vekâlet etmek için kahinlik yapıyor ve çevresindekileri aldatıyor, hatta kayınbiraderi onun, Iéna'dan çıkan bir sonuç olarak Hitler'in rövanş hareketini önceden haber verdiğini duyduğunda şaşkınlıktan ağzı açık kalmıştı! Artık ne bir şey istemeye ne de eylemeye yer olmadığını anlayan, tarihte artık radikal bir yenilik olamayacağını anlayan Brû, kendini temaşaya veriyor. Queneau onu belli bir muziplikle, zamanın geçtiğini görmeye çalışan ve bu amaçla beynini boşaltmaya çalışan biri olarak betimliyor, çünkü askıya alınmış bir tarihe ayak uydurmak için gerekli sarsılmazlık böyle sağlanır; Brû şöyle diyor: "Geçen zamanı düşünüyorum ve zaman kendisiyle aynı olduğu için hep aynı şeyi düşünüyorum, yani sonunda hiçbir şey düşünmemeye başlıyorum." Queneau parodiyi daha da ileri götürüyor ve kahramanına, Bilge Kojève'in kehanetlerinden aşırılmış gibi görünen ve bir anda doğan düşünceyle gelen şu kehaneti söyletiyor: "Savaş sonrası olmayacak. Daha doğrusu, sonra, hiçbir şey olmayacak. Ya da hatta ne olacağı düşünülemez bile. Böyle bir savaştan sonra, sonra da olmayacak."

Le Dimanche de la vie, gençliğinin Ustasına şaka yollu takılmak isteyen bir yazarın basit bir fantezisinden öte bir şey ise bu, gerçek etkiyi yaratan kopmayla birlikte, otuzlu yıllarda herkesin belli belirsiz hissettiği açmazı dile getirdiği ölçüde böyledir.

* Iéna: 1806'da Napolyon'un Prusyalılar'a karşı zafer kazandığı, Almanya'nın doğusunda bulunan bir şehir (ç.n.).

Savaş öncesinde, kafalarını duvarlara vurduklarını itiraf eden bu isyancılara, çağdaşlarına, Queneau, Brû aracılığıyla, bundan böyle başarısızlık metafiziğinden (ki çoğu zaman bu metafizik içinde kendilerinden hoşnutturlar) kaçınmalarını sağlayacak yatıştırıcı bir bilgelik sunuyor.

Kojève, öğrencisi tarafından keşfedilen kurgunun ciddiyetine kanmamıştı. Bu kadar renksiz bir kahramanın, öğretişinin taklidini yapmasından rahatsız olmak bir yana, Queneau'nun önerdiği Hegel'ci Bilge parodisine ayrılmış bir yorumun sonunda, sonuçta orada kendi doğrularını bulduğunu itiraf etmekten de rahatsızlık duymamıştı.[6] Şu halde, Valentin Brû'nün, Hegelci sistemin sonunda ulaşılan bilgeliği tanımlamak için kullandığı "tam bir ben bilincine varma durumunun beraberinde gelen tam tatmin durumu"nu doğru bir biçimde simgelediğini mi düşünüyordu? Öncelikle cevabı ilk bakışta tek anlamlı değildir ve işin içinden sıyrılmak için, Queneau'nun küstahlığını daha da ileri götürür. Brû kuşkusuz bir Bilge imajına uymuyor: Bu "aylak kalmış serseri" kendini oldukça kötü ifade ediyor, fakat Hegel'in dilinin de en gündelik Almancadan faydalandığını unutacak mıyız? Üzerinde felaketler dolaşan bu kahraman yine de bayağıdır, fakat başka türlü olabilir mi? Çünkü Kojève şöyle yazıyor: "Asker Brû genel olarak hiçbir şey düşünmediğine göre tam metafizik durumda yaşamıyor [...] ve geniş boş zamanlarını, onun üçe kadar ve hatta bilgeliğin doruk noktasında dörde kadar doğru olarak saymasını sağlayan, bir saatin *içinde* ve bir saat *tarafından* veya hatta bir saat *olarak* somutlaşmış geçici Kendinde-Varlığın hiçleşmesiyle birlikte öznel-kesinliğinin hiçliğini saptamaya ayırmıyor mu?"[7]

Kojève'e göre özellikle, Queneau'nun Brû ile birlikte, Tarih tam olarak sona ermeden önce bilgeliğe erişmiş bir insan imajını

6. Bkz. A. KOJEVE, "Bilgeliğin Romanları", Raymond QUENEAU hakkında: *Pierrot mon ami, Loin de Rueil* ve *Le Dimanche de la vie*; *Critique*'de, nº 60, Mayıs 1952, s. 387-397. Altüst edici alaycı ve muzip bir tarzı olan bu makalede, Kojève, "Raymond Queneau'nun yukarıda adı geçen üç romanını, kısaca felsefenin bakış açısından değil, fakat sadece Hegel'ci bir bakış açısından eleştirmek" istediğini açıklıyor (s. 388). Yine de bu suçlamanın son bölümü, tamamen suçlananın lehine olacaktır: "Eğer olay sadece bana bağlı olsaydı, Queneau'nun Bilgelik konusunu işleyen üç romanına felsefi *imprimatur* (basma izni-ç.n.) verirdim." (s. 397).

7. *Aynı yerde*, s. 394.

önerdiği (bu Hegel'in bakış açısından pek de savunulamaz ki o bakış açısında Brû daha ziyade, bu sıfatla bazı varoluşçu çıkmazlar içinde kalmış bir tür Epikuros'çu bilge olabilir) düşünülürse tüm bunlar pek mantıklı görünmüyor. Fakat aynı Kojève, 39-40 savaşının "kelimenin mutlak anlamında son savaş" olduğu fikrini bize veren bu *Le Dimanche de la vie* kitabında yine de bir ciddiyet olduğunu savunuyor. Şöyle ki belki de Brû, sonucu önceden bilen ve ihtiyatla "şu andan itibaren kendini, büyük insanlık ailesinin anılarını toparlamaya ve hangi koşullarda olursa olsun bazıları acı duyan ruhlara her zaman verilebilecek öğütlere adayabilen"[8] birinin keskin görüşlülüğüne sahipti. Daha iyi bir bakışla, Queneau burada, "kendisiyle oynadığı kısır oyunda kendinden hoşnut olmaktan uzak olan, hemen elle tutulur somut gerçeklikle temasa geçen (ki bu temas bilgede ne bıkkınlık ne de kaygı yaratmayıp, aksine keyif ve neşe yaratır) otantik bilgeliğin" romanını yazmıştır. Burada kıyamet ürkütücü değildir; ne korkuya ne de sarsıntıya yol açar; hatta "gülünçtür", fakat Kojève'in deyişiyle "*akla yatkın olarak*, kendini çok iyi tanımanın verdiği mükemmel tatmin içindeki dingin mutluluktan başka bir şey isteyebilir miyiz?" Savaştan çıkışta Tarihin sonu patetik olmaksızın kendini dayatıyordu ve Queneau bunu çok iyi anlamıştı.

Savaştan çıkışta, olabilir. Fakat otuzlu yılların sonunda durum henüz böyle değildi.[9] 1937'de Georges Bataille, kendisini Kojève'e "bir ayağını tuzağa kaptırmış bağıran bir hayvan"[10] olarak betimleyerek, "çok sayıda sıkıntı"nın yankısı olduğunu ileri sürer. O dönemde tarihin sonu perspektifinin onda yarattığı *dehşetin*, "Hegel üzerine bir dersten yükümlü X..."e gönderdiği mektuptan daha çarpıcı bir tanığı yoktur. Burada, kendisinin her türlü etken eyleme nedeninden yoksun olmakla birlikte "tanınmış" olma is-

8. *Aynı yerde*, s. 395.
9. BATAILLE'ın dediğine bakılırsa, Queneau o sırada, Valentin Brû'nün soğukkanlı bilgeliğini paylaşmaktan uzaktı; Kojève'in derslerinin etkisini çağrıştırmak için şöyle yazar: "Kim bilir kaç kez, Queneau ve ben, küçük salondan soluğumuz kesilmiş – soluğumuz kesilmiş ve donakalmış – bir vaziyette çıkmışızdır", *OC*, VI, s. 416.
10. 6 Aralık 1937 tarihli Kojève'e yazılan mektup. Bu mektubu, yine Kojève'e yönelik yazılmış müsveddeyi dikkate alarak aktaracağız, bkz. *OC*, V, s. 369-371 ve 562-565.

teğinden yoksun olmadığını keşfeden kişinin yönelttiği itirazların özeti bulunur: "Bu andan itibaren tarihin tamamlanmış olduğunu (neredeyse çözülmüş) kabul ediyorum (gerçeğe yakın bir varsayım olarak). Yine de olayları sizden farklı tasarlıyorum (faşizm ile komünizm arasındaki farka büyük bir önem atfetmiyorum; öte yandan çok uzak bir tarihte, her şeyin yeniden başlaması bana hiç de olanaksız gelmiyor)...[11]

"Her ne olursa olsun, birçok kaygı ile yaşadığım tecrübeler, beni artık 'yapacak' hiçbir şeyim olmadığını düşünmeye itti. (Bunu kabul etmek benim için zor oldu ve gördüğünüz gibi, ancak kendimi zorlayarak bunu benimseyebildim.)

"Eğer eylem ('yapmak') – Hegel'in dediği gibi – olumsuzluk ise, 'artık yapacak bir şeyi' olmayanın olumsuzluğunun ortadan mı kalktığı yoksa 'kullanımı olmayan bir olumsuzluk' durumunun mu sürüp gittiğini bilmeye yönelik soru ortaya çıkıyor: Kendim de tam olarak bu 'kullanımı olmayan olumsuzluk' iken (kendimi daha kesin bir biçimde tanımlayamazdım) kişisel olarak ben ancak tek bir yönde karar verebilirdim. Hegel'in bu imkânı öngörmüş olduğunu kabul etmeyi isterim: Ancak onu, betimlediği süreçlerin *çıkışına* koymamıştır. Hayatımın – veya hayatımın başarısızlığının, dahası hayatımın oluşturduğu açık yaranın – tek başına, Hegel'in kapalı sisteminin çürütülmesi olduğunu düşünüyorum."

Kojève'in derslerinin anlamına bu şekilde karşı koyan Bataille burada, Valentin Brû gibi durgun varlıkların çoğalmasına tanık olacak bir post-tarihin ilan edilmesine karşı bir hümanizm anlayışını savunuyor gibi görünüyor. Bataille'ın bazen dediği gibi parçalanmış bir hümanizm, çünkü "[Hegel'in] varsayımı gerçeğe yakın" ise de – ve yadsınamaz bir biçimde "gerçeklik" ağırlığına sahipse de –, onu hemen geçersizleştiren bir tepki gelir: İnsan hiçbir zaman, ölümünün en inandırıcı geldiği andaki kadar canlı olmamıştır! Tarihin evrensel bir uzlaşma ile sona ermesi gerektiği bir sırada reddetme isteğinin canlı kalması felsefi olarak – yani

11. Bu parantez mektubun müsveddesinde yer alıyor ve tüm özgünlüğü, Bataille'ın not olarak hatırlattığı gibi, Kojève'in "komünizmin devrimci çözümünü yakın olarak görmesinden" ve dolayısıyla faşizm ve komünizm amalgamını ancak kritik bir ayrımın tezahürü olarak düşünmesinden gelir.

Hegel düşüncesinden bu yana – nasıl açıklanabilir? İnsanın, Heidegger'in insani bütünü "kendinden-ileri-bir-varlık" yapan temel yapıyı belirtmek için kullandığı "kaygı"dan kurtulmak durumunda olduğu bir dönemde nesnesiz bir istek – "kullanımı olmayan bir olumsuzluk" – nasıl doğrulanabilir? Kısacası, mücadelenin ertesinde sürüp giden bu ıstırap nereden geliyor? Kojève bilge bir tarzla mutluluğu vaat etmemiştir, fakat en azından Hegel'in izinden giderek "mutsuz bilincin" insanlığın Golgotha'sına ulaşmasından sonra mümkün olmaktan çıktığını göstermiştir.

Georges Bataille'ın itirazı, bal gibi uzlaşmamış ve dolayısıyla sistem tarafından ezilmiş varoluş adına ortaya konmuştur. İstemesine rağmen canlı birey hakkında hiçbir şey diyemediği için Sistem'i önceden eleştiren Kierkegaard'ın itirazıyla kıyaslanabilir düzeydedir; Kierkegaard şöyle diyordu: "Sistem bir etikten yoksundur ve canlı kuşak ve canlı birey gelecek üzerine onu ciddi olarak sorguladığında eyleme konusunda vereceği hiçbir cevap yoktur."[12] Üstelik, "öznelliğin gerçeklik olduğu tezi"ni üstlendiğini belirten Danimarkalı düşünür, Hegel'e karşı en eleştirel tavrın, sistemi bir "gerçeklik" olarak kabul eden ve ona varoluş konusunda hesap sormak için bundan faydalanan tavır olduğunu ileri sürerek Bataille'ın önüne geçmiş gibi görünüyor. Ona göre sonuçta Hegel'ci felsefe "en öldürücü darbeleri vurabilecek dolaysız bir saldırının korkunç macerası"na maruz kalmış durumdadır: "Genç bir şüpheci, fakat mevcut olan ve bilimin bir kahramanına yaşına özgü sınırsız ve hoş bir güvenle yaklaşan bir şüpheci, Hegelci pozitivite içinde doğruyu, varoluşa uygulanabilir doğruyu bulma düşüncesiyle teselli bulur: Eğer böyle yazıyorsa, bu Hegel üstüne ürkütücü bir iğneleme yazısıdır. Yanlış anlaşılmasın. Her genç adamın Hegel'i altedebileceğini söylemiyorum, aksine; eğer böyle çılgın bir kendini beğenmişliğe kendini kaptırıyorsa, saldırısı hiçbir yere ulaşmaz. Hayır; genç bir adam hiçbir zaman Hegel'e saldırma fikrini aklına getirmemelidir; aksine onun önünde kayıtsızca kadınsı bir teslimiyetle, fakat aynı zamanda sorusunu ve şüphesini korumak

12. KIERKEGAARD, *Post-scriptum définitif et non scientifique aux Miettes philosophiques* (1846), cilt II, Fransızca çevirisi, Ed. de l'Orante, 1977, s. 7, not.

için, yeterli bir güçle eğilmelidir: Şu halde o, farkına varmasa da bir hiciv ustasıdır. Bu genç adam varolan bir şüphecidir; her zaman şüphe içinde, doğruyu arzulamaktadır; orada varolmak için".[13]

Hegelciler'in Kierkegaard'a yönelttikleri dava reddine karşın, belki de Kierkegaard, hiçbir tedbir almadan mutsuz bilinç anını kabul edecek kadar saf değildi. Bu bakış açısından, Bataille kuşkusuz büyük bir bilgisizlikle ve önyargıyla, eleştirisinin elemanlarından sıyrılmak istiyor. Böylece onu J. Hyppolite, R.P. Danielou, M. de Gandillac, Sartre ve diğerleriyle ağız dalaşına sokan günah üzerine düşüncenin, Hegel'den sonra gelen, her türlü perspektiften (kurtuluş) yoksun olumsuzlayıcı bir eylem (bir günah) skandalını daha iyi tartışmak için Kierkegaard'ın etkisini yeniden bulmasında yararı olduğu aşikârdır. 1937'de Kojève'e yazdığı mektup, Tarihin sonunda eylemi günah terimleriyle ifade etmenin imkânsızlığını ve bundan doğan varoluşçu bir çıkış yolunun bulunmadığını vurgulayarak bu konuyu sonuca bağlıyor.[14] Bataille'ın savunduğu tanrıtanımaz görüş açısının orijinalliğini saptamanın en iyi yolu kuşkusuz Kierkegaard ile karşılaştırma yapmaktır: Tarihin sonu, eylemi diyalektik olarak önlenemez diye ortaya koyarken, aslında günah duygusunu ortadan kaldırır ve ona göre, Kierkegaard için olduğu gibi günahın çare olma durumunu anlamsız kılar. Politik düzlemde olduğu kadar ahlâki düzlemde de eylemin artık her türlü günah bağışlamasından muaf olduğu fikri, *Miettes philosophiques*'in (Felsefi Kırıntılar) yazarının yürüttüğü Hegel eleştirisinin tehlikeli bir radikalizasyonunu temsil eder. Tehlikelidir, çünkü her ne kadar felsefi söylem aldatıcı olduğunu iddia etse de gerçeklik ile ideal arasındaki farkın katlanılmaz ol-

13. *Aynı yerde*, s. 10. Kierkegaard bu tavrı, kesinlikle olumlu bir tavra karşıt olarak, olumsuz olarak niteler. Böylece, 1846'da Münih'de verdiği konferansları Hegel'in "varoluşçu" eleştirisini gerçekten başlatan Schelling'in öğrencisi olduğunu hatırlatıyor.

14. Bkz. G. BATAILLE, "Günah üzerine tartışma", *OC*, VI, s. 315 ve devamı. Dramatik şiddeti, katılımcılar tarafından vurgulanan bu tartışma sırasında Bataille felsefi aidiyetini şu terimlerle ortaya koyma fırsatını buldu: "Hegelci diyalektiğe başvuruyorum, başından sonuna dek olmasa da, başka herhangi bir şeyden çok Hegelci olduğum olgusunu saklamıyorum. Eyleme bağlı günah kavramı, bunu kolaylıkla tanıyacaksınız; bu Hegelci olumsuzluktur, eylem olan olumsuzluktur" (s. 348). Aynı zamanda Kojève'e mektubun sonucuna bakınız, *OC*, V, s. 171.

duğu bir dönemde en umutsuz aktivizmi aklama riskini taşır.

Doğruyu söylemek gerekirse 1937'de Georges Bataille kendini düzensiz eyleme vermişti bile. Kojève'e yazdığı mektupta, toplumsal-politik sistemin kenarlarından başlayarak yıkıcılığı gerçekleştirme şansı konusunda gözünün açıldığını belirtiyor. Ve ancak büyük güç sarf ettikten ("çaba harcadıktan") sonradır ki, "boyun eğdiği"ni ve "artık yapacak bir şey" kalmadığına inandığını kendine itiraf ediyor. Dahası, belki de, savaşa birkaç ay kala, Hegel'in, Kojève tarafından göreli bir dinginlikle ifade edilen kolektif kader (komünizm veya faşizm hiç fark etmez) üzerine tezlerini kabul etmiş gibi görünüyor ve sadece kendi yalnız varoluşunu göz önünde bulundurduğunda bu tezleri katlanılmaz olarak görüyor. Sanki Kojève'in dinleyicisi, gerçeği söylemeye yönelik soyut düşüncenin sınırlarını sadece kendisi üzerinde doğrulayabilirmiş gibi. Sanki Kojève bütün içinde haklı olabilir ve sadece, kavram yoluyla indirgenmeye karşı direnen bireysel varoluşun taşıdığı ayrıntılarla karşı karşıya kalabilirmiş gibi. Sonuçta şunu vurgulamak gerekir: 1937'deki bu mektubunda olmadığı gibi sonraki yazılarında da Bataille, Hegel'in teorik tutarsızlığından şüphelenmemiştir. Kierkegaard'ın ardından, sistem felsefecisinin "kendi kendisini anlamaktan aciz"[15] göründüğünü ileri sürdüğü olsa da, varoluşu kendi kuralları içinde yeniden oluşturmak amacıyla onun felsefi girişiminin yıkımını gerçekleştirmenin mümkün olduğuna inanacak kadar ileri gitmiyor.

Aslında olay daha karmaşık. Bataille, Kojève'in saptamasına katılıyor: "Şu halde, Tarihin sonunda İnsanın yok olması, evrensel bir felaket değildir: Doğal dünya tüm ebediliğiyle olduğu gibi kalır. O halde bu, bir biyolojik felaket de değildir: İnsan, Doğa ile ve verili Varlık ile *uyum* içindeki hayvan olarak hayatta kalır. Yok olan gerçek anlamıyla İnsandır, yani verili olanı olumsuzlayıcı eylem ve Yanılgıdır ya da daha genelde Nesneye *karşı* Öznedir. Gerçekte, insani Zamanın veya Tarihin sonu, yani gerçek anlamıyla İnsanın ya da özgür ve tarihsel Bireyin ortadan kalkması, terimin en güçlü anlamıyla Eylemin durması demektir" (*ILH*, 434-435). Fakat bu saptamada, Hegel'in çürütülmesi için

15. Genç Fichte'nin Spinoza'ya karşı yönelttiği sitemi hatırlatan ifade KIERKEGAARD tarafından kullanılmıştır, *a.g.e.*, s. 7, not.

"açık bir yara" olan hayatını ileri süren birisine tiksinti veren şey, sonuçta Tarihin sonunun onu mahkûm ettiği "temyizi olmayan anlamsızlık"tır. Bu anlamda, Valentin Brû tam anlamıyla Bataille'ın kaçmak istediği hortlaktır. Ona göre 1937'de insanlığı tehdit eden, Hegel'ci bir meşruiyet verilen kahverengi, kara ya da kızıl terörden çok sıkıntıdır.

Bunu vurgulamakta fayda vardır, çünkü otuzlu yıllar büyük bir belirsizlikle kendini gösteriyor: Kandan ve şiddetten doğacak gürültülü kıyamet, enerjileri yıpratan ve umutları azaltan ataletten daha az kaygılandırıcı gibi görünüyor. Sanki dönem, Schopenhauer'in *pathos*'unu destekliyordu; fakat özü itibarıyla acılı bir varoluşun patırtısını, sıkıntının "ürkütücü boşluğu"na tercih ediyordu.[16] Artık hiçbir şeye uygulanmıyor olsa bile, isyan isteği bu dönem için, insanlığın son belirtisi olarak kalıyor; Kierkegaard tarafından Hegelciliğin bir sonucu olarak kabul edilen bilgeliğin reddinin belirtisi: "Tekrar, işte hayatın gerçekliği ve ciddiyeti. Tekrarı isteyen ciddiyet içinde olgunlaşmıştır."[17]

Cioran'ın tam da "les dimanches de la vie" (Hayatın Tatil Günleri)[18] başlıklı bir makalesinde sıkıntının onda uyandırdığı tüm bıkkınlığı sergilemesi kuşkusuz anlamlıdır: "Bir pazar öğleden sonrasına dönüşen evren, sıkıntının tanımıdır; ve evrenin sonudur. Bu bitmek bilmez pazar günlerinde, *varolmanın mutsuzluğu* tüm yönleriyle kendini gösterir." 1953'te, Dionys Mascolo da, sıkıntıyı reddedişini, her şeyi açıklama ve kesin tatmini bahşetme iddiasında olan idealist sistemlerin geçersizleştiğini ilan etme çabasıyla birleştirecektir. *Communisme – Révolution et Communication*'un (Komünizm-Devrim ve İletişim) yazarı bu açıdan, Georges Bataille'ın *L'Expérience Intérieure*'ünün değişikliğe tabi tuttuğu bir tema geliştirir: Hegel'ci projeye damgasını vuran "Her şey olma iradesi" –"her doğrunun eksikli olduğu"nu gizlediği öl-

16. Bkz. SCHOPENHAUER, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, PUF, 1966, s. 394: "Şu halde hayat, sarkaçlı bir saat gibi sağdan sola, acıdan sıkıntıya doğru sallanır. Sonuç olarak hayatı oluşturan iki eleman bunlardır."

17. KIERKEGAARD, La Répétition, P.H. Tisseau'nun çevirisi, Bazoges-en-pareds, çevirmen baskısı, 1948, s.17.

18. E.M. CIORAN, *Précis de décomposition* (1949), Gallimard, "Idées", s. 33-35.

çüde– sadece aldatıcı olmakla kalmaz; fakat aynı zamanda da –sıkıntıya ve ondan doğan insan ilişkilerinin şeyleşmesine yol açtığı ölçüde– tehlikelidir. Bataille'a değişmez bir ilham kaynağı olarak başvuran bu kitapta Mascolo için söz konusu olan, insani ihtiyaçların tatmininin birincil bir değere kavuşması sayesinde, komünizmi, insanlar arasındaki iletişimi kurmaya yönelik bir hareketin ışığı altında sunmaktır. Bu bakış açısından sıkıntı, en üstün anti-değerdir ve Mascolo'ya göre bu, hümanizmin insanın tamamlanması peşinde koştuğu zaman yaygınlaştığı, yani kendindeki kaçınılmaz berelenmeyi bilmediği ve dolayısıyla bir insanlık ötesine açıldığı zaman yaygınlaştığı yanılsamasıyla beslenir: "Bugün düşünülebilenden çok uzak bir noktada insan, gelecekte, ihtiyaç insanı haline gelecektir. İhtiyaç insanı temel insandır: *Tatmin olmuş* insan hiçbir zaman olmayacaktır." Ve Mascolo, Kojève tarafından benimsenen anti-hümanizm formuna karşı kendisini Bataille'ın "berelenmiş hümanizm"inin saflarına dahil ettiğini açıkça ortaya koyan şu sözleri ekler: "Tatmin olmuş insandan, *tarihin sonuna* kıyasla daha fazla korkmaya (ya da daha fazla ilgilenmeye) gerek yoktur. Biri ya da diğeri abartılı olarak düşünülebilir, fakat kuşkusuz bunun üzerine söylenecek hiçbir şey yoktur."[19]

Kojève'in konferanslarını izlediği sırada Georges Bataille, Hegel'e atfedilen eskatolojiyi olumsuz bir ütopya olarak yorumlayacak durumda değildir. Tarihin sonu onda, kendisini tepkisel olarak her şeyin tamamlanmamışlığının erdemlerini kutsamaya iten bir dehşet duygusu uyandırır.

19. D. MASCOLO, *Le Communisme — Révolution et Communication ou la dialectique des valeurs et des besoins*, s. 444. Mascolo'nun, Marx'ın, "sonu felaketli bir tarih teorisi" getirmediğini ve otantik Marksizmin "sadece olumsuz sonları olduğu"nu göstermeye birçok sayfa ayırdığını belirtelim. Şöyle der: "Marksizmin dehası, tam da ne istediğini bilmemesidir. Sadece istemediği şeyi, ortadan kaldırmak istediği şeyi bilir." (s. 154).

6. TARİH-SONRASI TARTIŞMASI

İster sistemi tüm mümkünlerin duvarlar içine kapatıldığını iddia eden Hegel'e karşı ileri sürülsün, isterse – daha sonra görüleceği gibi – iktidar alanından kopmak istemeyen politikacılara karşı yöneltilsin, imkânsız öncelikle, tam da tamamlanmamışlık anlamına gelir. 1939'dan sonra olay daha büyük bir güçle kendini dayatacaktır; çünkü Bataille'ın *Le Coupable*'da (Suçlu)[1] yazdığı gibi, "bir savaş dönemi, tarihin tamamlanmamışlığını ortaya koyar". Bu durumda kullanımı olmayan olumsuzluk, yalandan sıyrılan tek gerçeğe kucak açar: ne tatmin edilmiş ne de yatıştırılmış olan, aksine "hiçbir zaman sona ermeyecek bir başlangıç" olarak kendini gösteren varoluşun gerçeği. Bu gerçek ile kıyaslandığında,

1. *Le Coupable, OC*, V, s. 263.

Kojève'in ileri sürdüğü Tarihin sonu, basitleştirici bir düşünce olarak kendini gösteriyor ve bunu ortaya koymak içindir ki ele avuca sığmaz öğrencisi, anti-Hegelci bir kanıtlamayı Nietzsche nezdinde parlatmaya yöneliyor: "Mevcut olanın bütününü, tutsaklıkların felç edilmiş varoluşuna değil, fakat sınırlarından kaçınamayan ve bu sınırlara bağlı da kalamayan benim varoluşumun vahşi *imkansızlığına* indirgemek, onda özümsemek istiyorum." Ve Bataille, Nietzsche'nin beğendiği tamamıyla "geleceğin bilinememesi"ne (*Umwissenheit um die Zukunft*) açılan "umutsuz bilgeliğe" çağrı yaparak devam ediyor.[2]

Bu andan itibaren tamamlanmamışlık, Tarihin sonunun insanını baştan çıkaran tembelliğe bir çare haline geliyor ve "bu dünyayı sona erdirmeyi" düşleyen militanı da yanılsamalarından kurtarıyor. Kojève'in öğretisinin önemli övünç kaynaklarından biri, Bataille'ı gerçeğin kırılmışlığının[3] üzerine düşünmeye ve buradan insani topluluğu oluşturmanın tek imkânını çıkarmaya itmek olacaktır. Sıkıntının, tatmin olmuş insanı insani olmayan bir yalnızlığa nasıl maruz bıraktığını vurgulayarak, sonuçta savaş öncesinde yoksul varlıkların davasına, yani proleter devrime katılımını doğrulamaya yetecek şu cümleyi yazıyor: "Tamamlanmamışlık, hayvani çıplaklık, yaralanma olarak adlandırılabilecek şey yardımıyla birbirinden kopuk çeşitli varlıklar *iletişim kuruyorlar*, birbiriyle *iletişim* içinde kendilerini kaybederek hayat buluyorlar".[4] Böylece Kojève tarafından yorumlanan Hegel, Bataille'da *ftilen varolanın düşüncesi*'ni uyandırmaya yarayan iticilik işlevini yerine getirecektir, yani imkânsızlık kipinde bilinçli olarak yaşamak zorunda olan varlıkların mahkûm edildikleri belirsizlik.

Bununla birlikte, Kojève'in belli bir evrimini göz önünde tutmamak da haksızlık olacaktır – kuşkusuz bu Bataille'ın kendisini bir "kullanımı olmayan olumsuzluk" olarak betimlediği mektubunun yabancı olmadığı bir evrimdir. Tarihin sonunda eylemin

2. *Aynı yerde*, s. 260-261.
3. Bkz. *OC*, V, s. 262: "İmkânsız buradadır, tamamlanmamışlıktır: Tüm gerçeklik kırılıyor, çatlıyor, kıpırtısız bir ırmak yanılsaması dağılıyor, durgun su akarken, yakındaki büyük çağlayanın gürültüsünü duyuyorum."
4. *Aynı yerde*, s. 263.

kaderi meselesi başlangıçta onu hiç ilgilendirmiyor gibi görünse de, sonradan "özgürlüğün saltanatı" ile ve tarih-sonrası dünya ile birlikte gelen "insanın yeniden-hayvanlaşması" tarzları üzerine kendini sorguladığını belirtmek gerekir. Adeta her şeyin ötesinde, biraz patetik olmakla birlikte Bataille'ın 1937'deki itirazları nihayet onu etkilemiştir ve onun için bunları, Hegel'in izin verdiği dünya anlayışıyla bütünleştirmek söz konusudur. Şu halde tarihin sonunun nasıl karşılanması gerektiğini bilme meselesi EPHE konferansları döneminde kesin çözümüne ulaşmamıştır, fakat açıklamasının maruz kaldığı çeşitlemeler, Bataille'ın tepkisinin uygunluğu yönünde tanıklık etmektedir.

Kojève'in başlangıçtaki pozisyonunda kuşkusuz bazı nüans eksiklikleri vardır: Tarih tamamlanıyor, İnsan yok oluyor (olumsuzlayan varlık olarak) ve onunla birlikte savaşlar ve kanlı devrimler – ve aynı zamanda Felsefeyi de eklemek gerekiyor – yok oluyor.[5] Bu durumda tarih-sonrasını nitelemek için geriye ne kalıyor? Cevap kendiliğinden gelir: "İnsanı *mutlu* kılan her şey", yani kesin biçimde elde edilmiş bir tatmin duygusunun habercisi olan her şey: "sanat, aşk, oyun, vb." Kısacası insan, insan olarak, saf ve basit hayvani tüketime indirgenemez bir tarz temelinde zevkin tatminini sağlayan faaliyetler içinde varlığını sürdürür.[6] Bu başka türlü de düşünülebilir ve Kojève bunu belirtmekten geri kalmıyor: Bizzat Marx'ın yaklaşımına göre,[7] "Özgürlüğün Hükümdarlığı (*Reich der Freiheit*)", sınıf mücadelesinin sonunu ve insanların doğa üzerinde egemenlik kurmalarını sağlayan çalışmanın neredeyse ortadan kalkmasını getirir. Bir kez daha Hegel yorumcusunun, spekülatif olanla politik olanı birbirinden ayırmama kaygısı ortaya çıkar.

5. "Çünkü İnsan artık özü itibarıyla kendisi değişmezken, Evreni ve kendisini tanımasının temelinde bulunan prensipleri (doğru prensipler) değiştirmek için de bir neden yoktur artık", *ILH*, 435, not.

6. Bu bakış açısından, Kojève'in, Tarih bir kez tamamlandığında, genç Hegel tarafından hazırlanan aşkın diyalektiğinin tam da, artık kendini kendine vermekten başka yapacak bir şeyi kalmayan insanlıktan beklenen pasifliğe uygulanırlığını düşünmesi olası görünüyor, bkz. "Hegel, Marx et le christianisme", *a.g.e.*, s. 350-351.

7. Kojève burada *Kapital*'e gönderme yapıyor, kitap III, bölüm 48, § 3'ün 2. satırbaşının sonu.

Bununla birlikte, hatırlatıldığı gibi, Bataille tarih-sonrasının bu tanımına tepki göstermiştir: Tarihten sonra kendini gösteren dönem, sonsuz sıkıntıya hatta mutlak yıkım tehlikesine açıktır: "Olumsuzluğun artık hiçbir çıkış yolu yok", yani ona yeni bir hız verecek hiçbir birim yoktur – Hegel'in "belirlenmiş olumsuzlama" içinde betimlediği – ve bu anlamda, insanın bu tarz temelinde yaşarken sanat eseri içinde ya da başka birkaç bedava faaliyet içinde nasıl bir cevap bulabileceği pek anlaşılamıyor.[8] Bataille'ın daha sonra erotizme ve oyunla ilgili faaliyetlere verdiği yer, kuşkusuz Kojève'in tarihin ötesi tasvirinin onun üzerinde bıraktığı derin etkiye tanıklık edecektir, fakat aynı zamanda kendini bu tasvirin etkisine bırakmayı reddedişini de ortaya koyacaktır: Gerçekte ne aşk ne oyun, kendisiyle barışık bir insanlığa tanıklık eder. Bunlar daha ziyade, yatıştırılamaz bir olumsuzluğun acı verecek derecede zorlayıcı bir biçimde fiiliyata geçirilmesidirler.

Her ne olursa olsun, Kojéve 1959'da *Introduction à la lecture de Hegel* adlı kitabının ikinci baskısında (s. 436-437) bir düzeltmeye gittiğine göre çizdiği tarih-sonrası İnsanı portresini fazla şematik bulmuş olmalı. Felsefenin yerini alması gereken bilgeliğin, "İnsanın *hayvan olarak* hayatta kaldığı" bir bağlamda varlığını sürdürdüğü ve kendini adeta içgüdüsel olarak "sanata, aşka, oyuna, vb." teslim ettiği kabul edilebilir mi?

1946'da Kojève, "geleceğin (yakın ya da uzak gelecek) perspektifi olarak, insanın hayvansallığa geri dönüşü bana düşünülebilir gibi geliyordu" diye yazıyor. Fakat her türlü beklentiye karşı ekliyor: "Kısa bir süre sonra (1948), Tarihin Hegelci-Marksist sonunun, geleceğe kalmayıp, şimdiki zamanda zaten yaşandığını anladım" (*ILH*, 436). Kojève, böylece 1968'de tekrar edeceği şeyi soğukkanlılıkla doğruluyor: Tarih 1806'dan beri tam anlamıyla tamamlanmıştır; "o zamandan beri gerçekleşen, Fransa'da Robespierre-Napolyon tarafından gerçekleştirilen evrensel devrimci gücün uzay içinde yayılmasından başka bir şey değildi" (*A.g.e.*). Bugün tanık olduğumuz şey "geç kalan uygarlıkların mü-

8. "Etken olma ihtiyacının artık bir kullanımı olmadığını anladı. Fakat bu ihtiyaç, sanatın aldatmacaları ile sonsuza dek oyalanamazken, er ya da geç kendini olduğu gibi, yani içerikten yoksun olumsuzluk olarak kabul ettirdi", G. BATAILLE, Kojève'e Mektup, *OC*, V, s. 371.

cadeleye girişi"nden başka bir şey değildir. İşte 1959'da, sınıfsız toplumun ve emeğin tedrici olarak ortadan kalkmasının günümüzün gerçeği olduğunu doğrulayan bir Kojève. Özet olarak, Bataille'ın itirazına karşı bir cevap oluşturulacaksa, bu cevabı bu alan üzerinde beklememek gerekiyordu.

Fakat ikinci baskıdaki düzeltmenin devamının daha da ilginç olduğu ortaya çıkıyor, çünkü Hegel Napolyon'un haber verdiği şeyi Stalin'in gerçekleştirdiği şeklindeki düşünceyi gözle görülür biçimde ayrıntılandırmaya yöneliyor. Kojève bu kitapta, tarihin homojenizasyonunun tamamlandığı ve bunun sonuçta Amerika kıtasının etkisiyle gerçekleştiği konusunda güven sağlamak için Sovyetler Birliği'ne ve Amerika Birleşik Devletleri'ne yaptığı seyahatlerini aktarıyor.[9] "Eğer Amerikalılar zenginleşmiş Çinli-Sovyetikler gibi görünüyorlarsa, bunun nedeni Ruslar'ın ve Çinliler'in hızla zenginleşme yolundaki yoksul Amerikalılar'dan başka bir şey olmadığıdır." Bu saptamanın vardığı sonuç üstü kapalı bir biçimde dile getirilmiştir: İnsanın hayvansallığa geri dönüşü "zaten varolan bir kesinliktir" ve tarih-sonrasına damgasını vuran "ebedi şimdiki zaman"nın görüntüsü kuşkusuz *American way of life*'a (Amerikan Hayat Tarzı) (ILH, 437) dayanıyor.

Analiz su götürmez biçimde ilerledi: Şu anda bizi, Tarihin sonunun bireyi ve hayat tarzını dikkate alan ve evrensel devletin yurttaşı tarafından gerçekleştirilen efendi ve köle sentezi ile kendini sınırlamayan bir tanıma doğru götürüyor. Amerikan modeli, büyük ölçüde, tarih-sonrası İnsanının varoluşunun önemsiz olmadığını ve onun özel psikolojisinin dikkate alınması gereken bir faktör olduğunu ileri sürüyor. Burada Kojève'in, Bataille'in istediği "parçalanmış antropomorfizm"e prim verdiği tam olarak söylenemese de, en azından kolektif olanı yüceltmek bir yana, bireye aşırı değer vermek ve onun büyüklüğünü ve zayıf noktalarını birçok biçimde abartmakla ün yapmış bir ülkede kendini ifade etme olanağını bulduğu andan itibaren İnsanın varsayımsal yokoluşu onun için bir sorunsal haline geliyor. Yapacak hiçbir şey yokken eyleme isteğiyle kıvranan insan ne yapabilir? Ame-

9. Bu konuda, Kojève'in 16 Ocak 1957'de Düsseldorf'da verdiği ve *Commentaire*'de "Kapitalizm ve sosyalizm – Marx Tanrı, Ford onun peygamberidir" başlığı ile yayımlanan konferans metnine bakınız, 1980, nº 9.

rikalılar gibi yaşamak: Kuşkusuz bu cevap, 1937'de Bataille'in dile getirdiği şikâyetin patetikliğini ortadan kaldırmamıştır!

Fakat Kojève bununla yetinmiyor ve kitabının ikinci baskısına eklediği notun sonunda, "parçalanmış bir varoluş" itirazıyla, "kullanımı olmayan bir olumsuzluğun" sabırsızlığıyla çürütülmeye niyeti olmadığını ortaya koyuyor. Sovyetler Birliği ve Amerika Birleşik Devletleri'nden sonra Kojève Japonya'ya bir seyahat yapıyor (1958'de) ve söylediğine bakılırsa kendisinin radikal bir biçimde yanıldığını fark ediyor. İlk olarak Japonya onun Tarihin sonunun her türlü olayın sonu olmadığı şeklindeki saptamaya bir içerik kazandırmasını sağlıyor: Sonuçta orada "neredeyse üç yüz yıldan beri 'Tarihin sonu'nu yaşadığı, yani hiçbir iç ya da dış savaş olmazken bu deneyimi yaşadığı için türünün tek örneği olan bir toplum" keşfediyor.

Tarih-sonrası insanının yaşam biçimi üzerine ve varoluşunu mücadeleye ve eyleme yöneltmeyi bırakmış kişinin sözde "yeniden-hayvanileşmesi"nin haberini veren özellikler üzerine araştırma yapmak için bundan iyi fırsat olur mu? Doğruyu söylemek gerekirse Japonya Kojève'in beklentilerine cevap vermiyor: "Çalışmaya başlamadıkları gibi, hayatlarını tehlikeye atmayı da (düelloda bile) bırakan Japon soylularının varlığının hayvanilikle en ufak bir âlâkası yoktur" (*ILH*, 437). Başka bir deyişle, üç yüz yıl önce Tarihin sonu dönemine giren Japonya, bolluk ve emniyet içinde yaşayan bir hayvaniliğin tam sersemliği içindeki *Homo sapiens*'e geri dönüşü simgeleyen bir insanlığı başlatmadı. Acaba bunun nedeni ne kadar tuzu kuru ve içi rahat olursa olsun Japon'un, Georges Bataille'ın ileri sürdüğü, bu varoluş parçalanmasından acı çekmesi midir?

Bununla birlikte Kojève " 'tarih-sonrası' Japon uygarlığının, 'Amerikan yolu'na taban tabana zıt yollara yöneldiğini" kabul ediyor – buradan yola çıkarak Hegelci Tarih felsefesinden çıkardığı homojenlik prensibinin başarısızlığa uğradığını iddia ettiğine göre, biraz fazla ileri gitmiştir. Fakat onun gözünde Japonya, insanlığın *American way of life* içindeki sonunu haber veren evrim yasasını yine de ispatlayan bir istisna değildir: Aksine bitmek bilmeyen bu sonun tamamlanmış prototipidir; insanı hayvanın akıl durgunluğuna mahkûm etmeyen, yani varoluşun

acılarına ifade olanakları sağlayan bir "özgürlük krallığı"nın mükemmel görüntüsü. Kısacası, Tarihin sonunun "tartışılmaz bir gerçek" olduğu Japonya'da, "kullanımı olmayan olumsuzluk" için yer vardır. Ve bu yer Kojève tarafından, hayvan kendiliğindenliğinden (spontaneite) uzak bir davranış içinde, yani "snobizm" içinde tanımlanır.

Burada, provokatör bir Kojève'in dalga geçtiğini söylemek çok erken konmuş bir teşhis olacaktır. Gerçekte snobizmi ciddi bir şey olarak ortaya koyuyordu: Tamamen reddetmeleri mümkün olmamakla birlikte doğal ya da hayvani verili bir durumla aralarına mesafe koyarak insanlıklarını kanıtlayan bireylerin işi. Bu anlamda, savaşların ve zorunlu çalışmanın insanlığın oluşumu içinde ürettikleri şeyi, snobizm tarih-sonrası içinde gerçekleştiriyor: Özne ile nesne arasındaki bir bölünmenin doğrulanması ki bu olmadan insan hayvani kayıtsızlığa ya da *Dimanche de la vie*'nin kahramanı tarafından oldukça iyi gösterilen tembelliğe gömülür. Böylece Japon tarzı hayat ritüeli – sadece Nô tiyatrosu, çay seremonisi ya da çiçek sanatı ritüeli değil, aynı zamanda ortalama bir Japon'un her günkü hayatı içinde "nedensiz" uyguladığı ritüel; içerikten yoksun bir olumsuzluğun evrensel bir uzlaşma bağlamında sınanacağının teminatı oluyor.

1968'de Alexandre Kojève, "belki de kendi geleceğimizi öngörmemize izin veren" bu Japonya için duyduğu hayranlığı Gilles Lapouge'a açıklar. Şu halde hayatının son on yılı boyunca, Tarihin sonunun Batılılar'ın (Ruslar dahil) bir "Japonlaşması"na dayanacağı inancını taşıyacaktır (*ILH*, 437). İronisi ciddiyetini sarsmayacak olan sözleri, aktarılmayı hak ediyor: "Japonya'nın bize öğrettiği şey, snobizmin demokratikleştirilebileceğidir. Japonya, seksen milyon snob demektir. Japon halkı nezdinde, yüksek İngiliz toplumu bir sarhoş denizciler güruhudur. Tarihin sonu konusunda bu da ne oluyor? Çünkü snobizm boş olumsuzluktur. Tarih âlemi içinde, insana has olumsuzluğu üretme sorumluluğunu tarih kendisi üstlenir. Eğer tarih konuşmayı keserse, o zaman olumsuzluğu herkes kendi üretir. Snobizmin çok ileri noktalara gittiğini unutmayın. Snobizm ölüme götürür, bunlar kamikazelerdir. Savaş alanında, karnından ölümcül bir yara almış genç bir adamın bağırdığını duyan Frédéric II'nin hikâyesini bilirsiniz: 'İnsan adaba uygun ölür' der ve geçer. Ya da hançerle ya-

ralanan ve bacaklarındaki yaraların üstünü cüppesinin eteği ile örten Sezar'ın hikâyesi. Söylemek istediğim, eğer insanlığın temeli olumsuzluğa dayanıyorsa, tarih söyleminin sonu iki yol açıyor, Batı'yı Japonlaştırmak ya da Japonya'yı Amerikanlaştırmak, yani doğal bir biçimde aşk yapmak ya da bilgin maymunlar gibi aşk yapmak."[10] Bu son noktada Kojève'in, "Japonlaştırma" içindeki Tarih gerçeğini daha iyi anlatmak için, erotizmin (Bataille erotizmin teorisyeni olarak ün yapmıştır) inceliklerine girmeyi düşündüğüne dair hiçbir belirti yoktur. Buna karşılık, şurası açık ki Tarihin sonu konusundaki anlayışının aldığı son biçim, kesin olarak söylemese de o sırada Hegel'ci söylemin insanda imkânsızın düzenini kurduğunu reddeden kişi tarafından 1937'de ona karşı yöneltilen itirazı belleğinde tutmaktadır.

Bataille'ın endişeli düşüncesinin Kojève üzerinde yaptığı etkinin son göstergesi: 1968'de, İnsanlığın sona ulaştığının bilincine varmış olma ayrıcalığı Hegel ile birlikte iki kişiye daha tanınır. Birisi XX. yüzyılda yazılarının ciddi – yani felsefi-politik – okunuşunu büyük ölçüde Bataille'a borçludur; diğeri ona, modern homojenizasyona dayanıklı bir insanlığın örneği olarak göründüğü için minnettardır. Kojève sonuçta, sona ermiş tarih düşüncesini özetleyen şu açıklamayı yapıyor: "Yunanistan'da bir şey patlak vermişti ve son söz söylenmişti. Üç kişi bunu hemen anladı: Hegel, Sade ve Brummell; evet, evet, Brummell Napolyon'dan sonra artık asker olunamayacağını biliyordu."[11]

Şu halde Hegel'in yanında, "kuşku götürmez gökgürültüleri ve selleriyle bir doğa"nın güçlerini (öyle ki bu güçler olmadan hiçbir devrim mümkün değildir) ben bilincinin içine soktuğu için insanın minnettar olduğu "kutsal Marki" vardır.[12] Hegel ve Sade'ın yanında, kendindeki içselleştirme isteğini ve tezahürlerini susturmaya, anlamsızı istemeye, bu nedenden dolayı askeri zaferden vazgeçmeye ve son olarak "dünyanın gürültülerine ve renklerine yönelik her türlü duyarlılığa" karşı kendini korumaya özen gösteren bir züppe vardır.[13]

---

10. *Quinzaine littéraire* ile söyleşi, *a.g.e.*, s. 19.
11. *Aynı yerde.*
12. G. BATAILLE, "La valeur d'usage de D.A.F. de Sade", *OC*, II, s. 67.
13. Bu konuda bakınız Françoise COBLENCE, "Le dandy, un homme d'ex-

Hegel-Sade-Brummell, böylelikle son sözü söylemek için ortaya çıkan tüm imkânları tüketiyorlar: Felsefenin yerini alan bilgelik, kolektif itkileri kendi üzerinde toplayan devrim ya da hayatın tuzaklarını bozan duygusuz kayıtsızlık. Tarih tarafından "tatmin edilme"nin paradoksal üç yolu. Hiç kuşku yok ki, "kullanımı olmayan olumsuzluk" itirazını karşılamak için Kojève, ilk görüşlerini kırılgan kılan basitleştirmelerden kaçmıştır. Bunun nedeni onları inkâr etmesi değildir, fakat özetle insanlığın sonunun tek anlamlı olmadığı düşüncesine ve bu açıdan eğer Evrensel Devletin Yurttaşının Nietzsche'nin Son İnsan'ı ile bazı benzerlikleri olduğuna inanılabiliyorsa,[14] bunun biraz da insanın sonuçta birden fazla çehresinin olmasından kaynaklandığı düşüncesine yol açar.

---

ception tout à fait ordinaire", *Critique*, 1986, nº 6, s. 341-354. Bataille'da Brummell figürüne en çok yaklaşan kuşkusuz Manet figürüdür: Önemsiz bir kişilik, yoksul bir imgelem ve sahnedeki kişilere kayıtsızlık (bir mahkûmun ya da bir temizlikçi kadının ölümü, hiç fark etmez) – tüm bunlar "Manet'nin sade inceliği"ne, onun (*Olympia*'sında oldukça belirgin olan) "en yüce ve en yüksek kayıtsızlığı"na, Kojève'in (ve daha önce söylendiği gibi Queneau'nun), Tarihin sonu insanında gözlemlemeye çalıştığı egemenliğin işaretlerini verir: Bkz. *Manet*, *OC*, IX, s. 133 ve devamı. Snobda, tarihin artık eylemi gerektirmediği, olsa olsa bir farklılık estetiğini gerektirdiğine inanmış insanın kimliğini saptamak söz konusu iken, Hans Mayer'in aktardığı küçük öykü akla geliyor: Walter Benjamin, 1939 yılı Sosyoloji Okulu konferanslarını moda üzerine bir çalışma ile kapatmak istiyordu! Georges Bataille ve Mayer, 1939 ilkbaharında konunun hiçbir aktüalitesi olmadığını, tarihin henüz böyle terk edilecek durumda olmadığını düşünmüşler ve öneriyi reddetmişlerdi. Benjamin buna kızmıştı ve konferansı ekim ayı başına ertelenirken (kuşkusuz o zaman da yapılmadı), çalışma yılını (ve Sosyoloji Okulu'nun varlığını) sona erdiren kişi, "romantik Almanya'da politik derneklerin kuralları" konulu çalışmasıyla Hans Mayer oldu. Bkz. Hans MAYER, "Georges Bataille ve Alman düşüncesi" konulu konuşma, Paris, 17-18 Ocak 1986.

14. Bkz. Allan BLOOM, "Kojève le philosophe", *Commentaire*, 1980, nº 9, s. 119.

7. EGEMENLİK VE POLİTİKA

Şimdi insanın bu çehrelerinden Bataille'ın gözünde ayrıcalıklı olanı incelemekte fayda var. Gerçekte, bir tercihten çok bir zorunluluk olarak Hegel'e bağlanan bir gerçekliğin ağırlığı altında ezilme durumu içinde, politik tavrının özü burada rol oynar. "Kullanımı olmayan olumsuzluk" olarak, kendisini hem Hegel'in pasifliğe adadığı kişi olarak, hem Sade'ın yıkıcılığa ittiği kişi olarak, hem de Brummell'in kibirli estetizme davet ettiği kişi olarak sınamıştır. Bu haliyle, tarih-sonrası insanının rolünü yorumlayacaktır; fakat aynı zamanda dolayımıyla kendisini tanımlamayı istediği bu "imkânsız"ı da ortaya çıkaracaktır.

Burada, Nietzsche'nin onun üzerindeki nüfuzunun neden kendini hiçbir zaman Hegel'in etkisine bırakmadığı anlaşılıyor. Red-

dedilmez bir mantığın ağırlığı karşısında boyun eğen birinin kaderciliğiyle kendini Hegel'ci olarak tanımlarken, aynı zamanda gerçek bir Nietzsche'ci olarak görünebilir ve kendini bütün sistemi saran dışlamanın kıyısında yer alanların isyanı içinde tanımlayabilir. Kader ve isyan karması: bize göre otuzlu yılları tasvir eden durum en iyi, Bataille'ın düşüncesine damgasını vuran Hegel'ci-Nietzsche'ci anlayışa uygulanıyor. Hegel'in tarihsel determinizminin "gerçeğe yakın" olduğunu kabul ederken, *L'Expérience Intérieure*'ün yazarı, savaş öncesi bağlamda, gençliği coşturan Nietzsche'ci bildirileri desteklemekten de geri durmuyor: Örneğin bunlardan biri "Nietzsche'yi yardıma çağırmak gerektiğini" söylüyor. "İster Hitlerci ister Stalinci olsun devlete karşı Nietzsche. İster Faşist, Amerikan ya da Sovyetik olsun, kitleye karşı insan için Nietzsche. İster Roma'dan, Moskova'dan ya da Sorbonne'dan gelsin rasyonalizme karşı Nietzsche."[1]

Kojève'in kılavuzluğu altında Hegel'i baştan sona incelemesi onda, Nietzsche'ye başvurma biçimini belirleyen bir evrimi hızlandırmıştır. Kaçınılmaz olarak şematik terimlerle bu evrim şöyle ifade edilebilir: Bataille, devrime çağrıda Sade'ın suç ortağı bir Nietzsche'den, yavaş yavaş politik sahneden uzak, geri çekilme içindeki Brummell'e yakın bir Nietzsche'ye yönelmiştir. Tarihin sonu açıklamasının kilit noktası kuşkusuz bu geçiştedir: Başlangıçta şeylerin oldukları gibi olmaları için kurulduklarının göstergesi olarak (Tarih toplumun mahkemesidir) kabul edilmişse de tarihin sonunun, kaçınılmaz şekilde çözümsüz olarak bilinen eylemi reddedişi haklı kılmadan önce, insani trajiğin kendini gösterdiği perspektifsiz isyana yol açtığı düşünülmektedir. Gerçekten, otuzlu yılların başında uyandırdığı militan tavırları daha önce vurguladığımız Nietzsche'ye yaptığı gönderme, sonunda savaş sonrasında bir tür boyun eğişi yansıtma noktasına geliyor: Artık bir eylem adamı değilim" diye itiraf ediyor o sırada Bataille; "tüm direnme gücüm kırılmış gibi geliyor"; "Nietzsche'nin güçsüzlüğü kesin".[2] Güç isteğinin habercisi artık, eylemenin peygamberliğini yapıyor ve eğer onun en üstün post-Hegel'ci düşünür olduğu söylenebilirse bu, Bataille'ın gözünde, hiçbir şeyi zorunlu kılmaması,

1. *L'Ordre nouveau*'da yayımlanan Manifesto, nº 3, Temmuz 1933.
2. *OC*, V, s. 103, 124.

hedeflerle dalga geçmesi ve "tek çıkışı imkânsızın oluşturduğu"nu[3] ileri sürmesi ölçüsünde böyledir.

Bataille'ın egemenin figürünü oluşturması, tarihin sonunun insanına Nietzsche'ci bir çehre kazandıran bu evrimin sonunda olmuştur. Kendisinin hem tamamlanmamış hem de kendinin bitiminde olduğunu bilen insanlığın özelliklerini devralan varoluşçu bir figür; aynı zamanda, sürekli olarak sonu isteyen iktidar korkusunu güçlendiren bir politik figür.

Egemen, kuşku götürmez bir biçimde, homojen evrensel devletin yurttaşıyla ortak çizgiler taşır: Onun gibi efendilik-kölelik karşıtlığının ötesinde yer alır ve bu anlamda, Kojève'in betimlediği bilgeliğe sahiptir. Ne efendi ne köle olan egemen, bu durumda hareket etmez ve hiçbir proje söz konusu değilken hiçbir yeni tarihsel sürecin sorumlusu değildir. Egemen insanın, yurttaş ile aynı sıfat altında onu olduğu gibi kabul eden bir toplumsal sistemden, yani özneyi ve nesneyi uzlaştıran ya da başka deyişle eşitlik ve özgürlüğü sağlayan bir sistemden faydalandığını varsaymamızı engelleyen hiçbir şey yoktur. Bu bakış açısından, Bataille egemeni, "Robespierre-Napolyon"un devrimci uygulamaları ve modern demokrasilerin kazanımları temelinde düşünmektedir.

Durum böyle iken, egemen figürü yine de kendini evrensel devletin yurttaşının figüründen önemli ölçüde ayıran bir anlamda belirleniyor. Bu figür basitçe, Bataille'ın tarih-sonrasına açılımının özel tepkisini yansıtmak durumundadır. Gerçekten egemenlik, yurttaşlığın, bireylerin soyut farksızlığına razı olduğu noktada, indirgenemez bir özgünlüğün korunmasını ifade ediyor. Aynı şekilde, yurttaşlık daha ziyade kitle hareketlerinin yükselişini ve Nietzsche'nin "sürü güdüsü" olarak betimlediği şeyin yoğunlaşmasını haber veririken, egemenlik yalnızlığı telkin eder. Sonuçta tıpkı Zerdüşt gibi egemen de yalnızdır; yalnız, fakat aynı zamanda ötekine duyduğu sınırsız arzunun verdiği canlılık içindedir. Böylelikle Bataille'ın neden sık sık sevgililerin egemenliğini ya da sanatçının egemenliğini ileri sürdüğü ve onları patetik bir dışadönüklüğün ışığı altında betimlediği anlaşılıyor. "Egemenin ciddiye aldığı şey", diye yazıyor, "*bireyin* ölümü değil

3. *OC*, VI, s. 156.

ötekilerdir: Eğer ölürse, onu yüceltmeyecek olan ve ötekiler önem verdiği ölçüde önemli olacak olan bir saygınlığı kişisel olarak yaşamayı tercih eder."[4] Burada, kendisi de yalnızlığa mahkûm olan efendiye kıyasla konulan mesafe ve intersübjektivitenin musallat olduğu bu egemenliğin açtığı politik boyut ölçülüyor.

Egemenin söylediği aslında bireyin ölümünün ötesinde öznenin zaferidir. Bataille'da egemenlik teması ile iletişim temasının karmakarışıklığı bunu gösterir. *La Part Maudite*'de (Lanetlenen Taraf) Aztek hükümdarı analiz ederken ve onu, hayatını değilse bile en azından mallarını ortaya koyan ve veren savurgan insan olarak betimlerken[5] Bataille burada toplumsal bağa uygun iletişimsel erdemi çok çabuk görmüştür. "Egemen, bir birey ile ötekiler arasında aracıdır. Bireyin gözünde ötekilerin anlamını üstlenir."[6] Ölüm cezası, kurban etme Aztek toplumunda çok anlamlı edimlerdir; çünkü bunlar kopma durumundaki kişiler için doruk noktasındaki bir empati içinde, onları birbirleriyle kaynaştıran sürekliliği sınamak için birer fırsattır: Hayatını veren kişi, üretme zorunluluğuna tâbi olan toplumlar için kaçınılmaz fonksiyonel süreksizliklerin ötesinde, cemaatin kendini görmesini sağlayan egemen edimi yerine getirir.

Birey ölçeğinde egemenlik, kendini Bataille'a aynı derecede çarpıcı bir özgünlükle dayatır: İnsanlığı etkileyen sürekliliği sınamaya hazır bir öznellik uygulamasını belirler. Doğruyu söylemek gerekirse, projenin onu ortadan kaldıracağı kesin olduğuna göre sonu olmayan bir uygulamadır bu. Egemenin "kullanımı yoktur"; hayatı anlara bağlıdır, şöyle ki Kojève'in tarih-sonrası insanı için söylediği gibi etken olma gücü sadece oyun, sanat ve aşkta yoğunlaşmıştır; önceden kestirilemez bir tarzda bir alışveriş, bir kucaklaşma veya bir esrime süresi içinde birinin diğeriyle karşılaştığı bu faaliyetlerde yoğunlaşmıştır. Öte yandan, yine beklenmedik olanı ve yönlendirilemez olanı dile getiren başka iletişim fırsatları da vardır: Örneğin, devrime girişen kalabalıklardaki kabarma, Sartre'ın "kaynaşan gruplar" olarak adlandıracağı durumun doruk noktası. Bir kitle gerçekten de egemen

4. *OC*, VIII, s. 268.
5. *OC*, VII, s. 66-67.
6. *OC*, VIII, s. 286.

olabilir, yani öznelliğini saf harcama içinde ve taşkınlık içinde doğrulayabilir. Bataille bunu Halk Cephesi döneminde İspanya'da göstermiştir; Sade'ın zindanının derinliklerinden bunu hissettiğini düşünmüş ve bu tür doruklara çıkış olmadan "politika" olmadığına inanmıştır. Bataille'ın gözünde erotizm ve devrim, mistisizm ve sokak hareketleri tam da bu noktada suç ortaklığı yaparlar: Kendilerini, "varlığın sürekliliği duygusu"nun uyanışının, uyanık bilincin tarafsızlaşmasının ve bireyi bunaltan sınırların ihlal edilmesinin hizmetine sunarlar.

Bu nedenle, Maurice Blanchot'nun yaptığı gibi, cemaatin "yaşanamaz" olduğunu hatırlatmak, şu basit düşünceyi; her türlü iletişimin imkânsızlık temelinde gerçekleştiği, yükümlülük altına soktuklarını tam anlamıyla ortadan kaldıracak olan sürekliliği barındırdığı düşüncesini gözler önüne sermek demektir. Başka bir ifadeyle: İletişim isteğini oluşturan ölümdür – sadece acılı bir biçimde duyumsanan sonluluk değil, aynı zamanda her türlü bireyleşmeyi bozan kayıtsızlaştırıcı akış– çünkü ölüm, insanın kendi için olan imkânsızlığın tam yüzünü sunar: Aslında kendinin koruyucusu olan sınırlar içinde kalmayı başaramayan varlık ve her zaman riskli bir iletişimin rastlantısı içinde onu kesin biçimde ötekine açan ihlal etme sabırsızlığı.[7] Tarihin sonunda bu imkânsız iletişim düşüncesi politik anlam ile yüklüdür; savaştan sonra, soğuk savaş ortamında, Bataille bunu, otuzlu yılların lirizmi olmadan silik politikaları üreten iyi duyguların kökünü kazıma isteğiyle şekillendirmiştir.

İdeal toplumu, emeğin ürünlerinin paylaşılmasına ve politikayı "soğuk hesabın" uygulanmasının istenmesine bağlı kılmaya yönelik duygudan işe başlıyor. *La Part Maudite*, silahlı çatışmaların ortadan kalkmasıyla istikrara kavuşan toplum tasarımının hesabını gören iletişim üzerine yazılmış bir kitaptır. Kitabın konusu olan,

7. Bkz. *Madame Edwarda*'ya önsöz, Hegel'in cümlesini başlık olarak kullanan metin: "Ölüm olabilecek en korkunç şeydir ve ölümün eylemini durdurmak en fazla güç gerektiren şeydir." Varlığa tahsis edilen sınırların, sözün de koşulu olduğunu belirttikten sonra Bataille, sözün ağızdan kaçmasının kaçınılmaz olduğunu ekliyor; "hiçbir zaman bağımlı olmasam, hiçbir zaman boyun eğmesem bile, sadece, aşırılığa kaçmayan bir varlık olmakla yetinmemin imkânsızlığını kanıtlayacak olan ölümümün benden ayıracağı egemenliğimi koruyorum", bkz. *OC*, III, s.12 not.

"Lanetlenen taraf", cemaatin güçlenmesinin kaçınılmaz kurbanını, yararlı zenginliğin feda edilen ürün fazlasını – kısacası, üretken faaliyete indirgenen bir ekonominin teorisyenlerine karşı çıkan en çarpıcı yalanlamayı – belirtiyor.[8] Burada egemenin tümdengelim yoluyla varılan ve Kojève'in tatmin olmuş yurttaşının tepkisizliği ile çelişen bir görüntüsü yansıtılıyor: Egemen insan, reddedişin, boyun eğmeyişin insanıdır. Bu anlamda, Bataille'ı savaş öncesinin fırtınalı gençliği ile dayanışma içine sokan isyanı güçlendirir. Uzun sözün kısası, böyle bir adamın, ekonomik rasyonalite ile ve onu izleyen tarihin felce uğraması ile birleşmiş bir toplum bağlamında yapabileceği şey nedir? Her zaman ve tekrar tekrar reddetmek. Egemenlik, "mantıklı kural da dahil olmak üzere her kurala karşı isyan etme eylemi"ne[9] dayanır. Ve kendini tam da *tarihin sonunun insanı* olarak gösterirken; yani işi reddederek ve iletişimin savurganlık içinde gerçekleştiğini doğrulayarak tarihin sonunda nasıl daha iyi direnebilir? Çıkarcı topluma karşı isyanın temelinde her zaman duygunun taşkınlık pahasına ve aklın aşırılık pahasına elde edildiği şeklindeki neredeyse metafizik inanç olmasaydı, Bataille'da Lafargue ve Sorel etkisi olacaktı. Bu sıfatla düşüncesindeki politik yan – bu, düşüncesine bir toplum halinde yaşama anlayışı getirir,– kuşkusuz onu düzensiz bir cinselliğin savunucusu ya da dine karşı bir Deccal'in havarisi olarak, "lanetli yazarlar" arasına sokan eserinin bileşkelerinden ayrı tutulmayacaktı.

Böylelikle egemen, tarihin bu nihai figürü, kendini, karşı konulamaz bir biçimde polemik olarak gösterir. Hiçbir iş yapmazken, paradoksal bir biçimde, çalışanların, üretim toplumunun şeyleştirmesine boyun eğerek vazgeçtikleri insanlığı temsil etme görevini üstlenir. Burada, bireyin ortadan kalkmasının ötesinde öznenin zaferini kutsar. Mümkün bir deneyimden kalan şey, onun payına düşer. Cinsellik veya ölüm oyunları, enerjiyi israf etmekle ünlü faaliyetler, onun toplumu reddedişini ve somutlaştırdığı akit bozucu itirazını ortaya koyarlar. Daha da ileri gitmek ve onu, top-

8. Bkz. *OC*, VII, s. 64.
9. Bkz. *OC*, VIII, s. 568. Bataille bu isyanı, yönteminin "yıkım" terimleriyle yapılmış tanımına karşın, egemenliğin eksik olduğunu düşündüğü Heidegger'in mantığına karşı çıkarır (bu son nokta hakkında bakınız HEIDEGGER, *Question IV*, Gallimard, s. 271).

lumların kaynaşmayı sağlamak için ürettikleri bu "lanetlenen taraf"ın ta kendisi olarak düşünmek gerekecektir: "Öznenin özünü özetleyen egemen, öyle biridir ki, an, mucize anı, ondan geçerek ve onun için çalışmanın güçlüklerinin kaybolduğu bir denize dönüşür. Egemen şenlikte, kendisi için ve ötekiler için herkesin çalışmasının birikimini kayıtsızca harcar."[10] Tam da bu nedenledir ki, sistemin dışında iken, sistemin içinde yer alan elemanlara iletişme imkânını sunar.

Hiç kuşku yok ki Bataille, *La Part Maudite*'in üçüncü kısmının başlığını rastgele koymamıştır: "Egemenlik". Gerçekten projenin bütününü üstü kapalı dile getiren şey – "üretim fazlası paradoksu"nu göstermek – burada açığa çıkıyor: Egemen figürü, önceliği, üretici güçlerin gelişmesinden çok ürünlerin harcanmasına vermeleri için sanayileşmiş ülkelere dayatılan gerekliliği uygun biçimde yerine getirir; o tam anlamıyla, uluslar ölçeğine taşınan iletişimin anlamını simgeler. Egemenliğin iletişiminin, doğrudan olmak için, kavramdan çok duyarlılıktan geçmek zorunda olduğunu kabul etmek şaşırtıcı olsa da, Bataille'ın onun hakkında söylediği hiçbir şey, uluslararası politika terimleriyle bir anlatımın gözünden kaçmaz: "Duyumsanabilir bir duygu temasıyla *özneden özneye iletilir*: böylelikle gülme eyleminde, gözyaşlarında, şenlik kargaşası içinde iletilir."[11] Bunun hâlâ tam olmayan bir iletişim olduğu bilinmektedir; çünkü insanlar da uluslar gibi zorunlu olarak süreksizdir, onları birbirinden ayıran "yararlı" olana kapılmışlardır çünkü her ne olursa olsun kesin bir kaynaşma içinde birbirlerini yıpratmayı istemezler. Sonuçta Bataille'ın gözünde, "her şey olma isteği" içinde Hegel'in sistemi, sonu kötüye varabilecek, tam iletişim modelini, yani mutlak ve bu nedenle de ölümcül bir sürekliliğin hâkimiyetini gerçekleştirme projesini özetler. Bu haliyle bu projede totalitarizmin önbelirti-sinin görülmüş olması boşuna değildir.[12]

10. *OC*, VIII, s. 286.
11. *Aynı yerde*
12. İletişim ile ilişkisinde, homojenlik/heterojenlik, süreklilik/süreksizlik diyalektiği üzerine bakınız, Joseph LIBERTSON'un "Bataille and Communication: From Heterogeneity to Continuity" konulu tezinden çıkan çalışmaları, *Modern Language Notes*'da, Mayıs 1974; aynı zamanda bakınız, "Bataille and Communication: Savoir, non-savoir, glissement, rires", *Sub-stance*'da, nº 10, 1974.

İyice incelendiğinde, Hegel'cilikle ve Kojève'in tezleriyle çift yanlı ilişkisi içinde Bataille'ın, şimdiki zamanın bundan böyle bu tür bir düşüncenin verileriyle ölçülmesi gerektiğini kabul ederken totaliter düşünceye karşı çıkan bir tavır aldığı ortaya çıkıyor. Üstü kapalı olarak homojen evrensel devletin yurttaşının karşısına çıkardığı egemen, tamamlanmış her toplumsal sistemin ayırmak zorunda olduğu kenarı işgal ederek bu gerçekliğe kanıt teşkil ediyor.[13] La Boétie'ye göre Bataille, egemenlik muammasını kendi tarzında çözerek egemenin "ötekilerin öznelliğini ifade ettiği ölçüde"[14] mümkün olduğunu açıklıyor. Egemenlik bir kişinin ayrıcalığı olmaktan çıksın, tarihin sonu egemenliği, onu ortaya koyan eylemlere açılacak olan geniş kitleyi ayartmaya yöneltsin; böylece, insan toplumu iletişimin fiilen *özneden özneye* yapılacağı ve *nesnelerin* bu halleriyle yok olmaya mahkûm birer araç olarak ortaya çıkacakları mekân haline gelecektir. Bataille'ın komünizm karşısında benimsediği tavrı, bu tür bir görüntüden yola çıkarak değerlendirmek doğru olacaktır.

Otuzlu yılların başından itibaren, en azından Sovyetler Birliği'nde hâkim olan görüşten ayrı düşen bir komünizm görüşünü, Lucien Laurat'nın yanında ve Demokratik Komünist Dernek içinde mi kurgulamıştır? Ancak bu durumda, bu görüş savaş sonrasında, aşağı yukarı Stalinizme hizmet eden pozisyonlara oturacak noktaya gelecek derecede kırılgan mıydı? Gerçekte açıkça konuşulduğunda, iki savaş arasında, Sovyetik davaya doğru bir yön değiştirmenin söz konusu olmadığı ve egemenlik düşüncesinin olgunlaşmasının olayı oldukça berrak biçimde açıkladığı savunulabilir.

Sonuçta, Marx'ın ve komünizmin Bataille'ın 1953'te tamamladığı ve önceki eserlerle benzerlik çizgisinin kolayca fark edildiği *La Part Maudite*'in içinde nasıl yer aldığı incelensin. Bataille burada, insanlığın iyi anlaşılmış bir Marksizmden haklı ola-

13. Marquis de Sade'da, Hegelci sistemin gerçekleşmesinin sonucu olarak doğacak olan insanların şeyleşmesi ile kıyaslanabilir bir şey saptadıktan sonra, bu konuda, Bataille'ın ona karşı mesafeli davrandığını belirtmekte fayda var: *Benden başkasının* bir şey olarak, hiç olarak ortaya çıkabilmesinden uzak olarak, "varlık", diye itiraz ediyor, "hiçbir zaman *yalnız ben* değildir, her zaman *ben ve benim benzerlerimdir*", bkz. *OC*, VIII, s. 297.
14. *Aynı yerde*, s. 288.

rak bekleyebileceği şeyi sergiliyor ve bu özellikle vurgulanmamakla birlikte onun sözlerinde tutarlı bir Hegel'cilik hakkında biçimlendirdiği beklentilerin yankısı bulunuyor: Marx fiili olarak "egemence varolma"[15] olanağını sunmalıydı. İnsanı şeylerin hâkimiyetinden kurtarmak için savaşmaya davet ederken, düşüncesi kendini özgürce kullanma yetkisini tanımalıydı. Aynı dönemde Mascolo'nun, Marx'a sadık bir komünizmin hedefini açıklarken özetlediği şey budur: Bu hedef, "insanlara zaman vermektir. Yeni değerler ya da daha önce duyulmamış yeni amaçlar değil. Fakat zaman..."[16] Kısacası Bataille, Marx'ın eylemi sonuna dek yürütmeyi – "yapmayı" – istediğine ve meşrulaştırdığı devrimin insana "kendi özel doğrusuna geri dönme" imkânını sağlamaya yönelik olduğuna inanmıştır. Buraya bir de, *La Part Maudite*'i oluşturan genelleştirilmiş ekonomi üzerine düşünce bağlamında, Bataille'ın okuyucusundan, Marx'ın kararı havale ettiği tarihin sonunun insana savurganlık yapma ve böylece şeylerin vesayetinden kurtulduğunu görme imkânını vereceğini anlamasını beklediğini ekleyelim.

Bununla birlikte, Kojève'in 1937'deki mektubunun ortaya koyduğu gibi, "çözülme"ye daha vakit olduğunu düşünmek lazım, çünkü Marx'ın öğretisi ile Rusya'da yaşanan gerçeklik arasında çok fark vardır. Bataille bunu görmezlikten gelmiyor; öyle ki "kendini komünizme yabancı"[17] biri olarak ilan ediyor. Üstelik Marksist komünizm düşüncesi ile egemenlik anlayışı arasındaki yakınlığı vurgularken,[18] Stalin'in hüküm sürdüğü ülkeden sıyrılmak istiyor. Dahası: 1917'den bu yana, devrimin ihanete uğradığını, devrimin aslında – 1789 Fransa'sında olduğu gibi – zen-

15. *OC*, VII, s.129.
16. D. MASCOLO, *a.g.e.*, s. 387.
17. *OC*, VIII, s. 394.
18. Bu konuda bakınız D. MASCOLO: Bataille'ın yaptığı gibi, yararlık egemenliğin karşısına çıkarılsa da, komünizmin *yararlığı* oyunun, aşkın, sanatın *egemenliğinin* karşısına çıkarılsa da, şunu eklemek gerekir ki (Bataille bunu vurgulamıştır, fakat bunun üzerinde ısrarla durmak gerekir), komünizm kendisiyle birlikte egemenliğin tüm şanslarını da getirir. Her egemenliğin maddi temeli vardır – ya da ihtiyaçların eksikliğinin sahte egemenliğinden başka bir şey değildir. Her egemenlik suçludur. İhtiyaçlar devriminin komünist hareketi, genel egemenliğin hareketidir. Egemen insan, efendi değildir. Egemen olmak için artık kölelere ihtiyacı olmayan insandır", *a.g.e.*, s. 470.

ginliği ülkenin donanımına harcamak ve dolayısıyla insanları daha iyi denetim altına almak için verimsiz israflara (çarların israfı) son vermeyi hedeflediğini ileri sürüyor.[19]

La Part Maudite'in ilk kitabı okunduğunda, Bataille'ın politik isteklerini Batı temelinde oluşturduğu kanısına varılıyor; Kojève gibi, *American way of life*'ın çekiciliğine o da kapılmıştır. Fakat böyle olmaması düşünülemezdi? Uluslar ölçeğinde egemenliğin belirtilerini saptamakta dikkatli olan Bataille, Marshall planını uygulayan Amerika'da, ben bilincine ulaşmış insanlığın olacağı şeyin en iyi öncelemesini görüyor: "Bu genel bir operasyondur", diye yazıyor Marshall planı hakkında, "varolduğu biçimiyle, *bir noktada*, üretici güçlerin büyümesinden vazgeçiştir. Yardım fonu çerçevesinde yatırım yaparak genel bir problemi çözmeye yöneliyor."[20] Amerika ile kıyaslandığında sosyalist toplumun tıkanmış olduğunu ve organizasyonunun tehlikeli bir askeri yapı taşıdığını düşünmektedir.[21] Tutkusu, insani bağımsızlaşmaya radikal bir düşmanlık sergiler gibi görünür, diye yazıyor Bataille, "komünist hareket, prensibi itibarıyla, insanlar arasındaki farklılığı ortadan kaldırmaya, egemenliği yıkmaya ve sonunda kayıtsızlaşmış bir insanlığın köküne varana kadar onu yok etmeye yönelik bir mekanizmadır."[22] Teşhisin devamı sürpriz olmayacaktır: İnsanlığı kurtarma bahanesiyle, mülk sahipleri sınıfını insani-olmayana havale eden Sovyetler Birliği, "ne pahasına olursa olsun birikim" şeklindeki burjuva prensibine karşı gelmez;[23] "öznenin toplumu" olarak değil, "şeyler toplumu" olarak ortaya çıkar, dahası, işçiciliği (uvriyerizm) benimsemeyene yanlış bilinci yakıştırmak ister[24] – özgürlüğün kendini bulduğu

19. *OC*, VIII, s. 146- 147: "Sovyetik komünizm, verimsiz savunma prensibine kesinlikle kapalıdır."
20. *Aynı yerde*, s. 171. Marcel Mauss'un *Essai sur le don* adlı çalışmasının ışığı altında Bataille'ın Marshall yardımını kavrama tarzı üzerine daha kesin bir fikir edinmek için ve Amerika'ya, "verici olanın egemen saygınlığı"na (*OC*, VIII, s. 383) ulaşma payesini nasıl verdiğini anlamak için, François PERROUX'nun çalışmalarına başvurmak, özellikle "Yardım: Çağdaş Kapitalizm İçindeki Ekonomik Anlamı" başlıklı çalışmasına bakmak gerekir, *Diogène*, 1954, nº 6.
21. *OC*, VIII, s. 335, 393.
22. *Aynı yerde*, s. 385.
23. *Aynı yerde*, s. 372, 379 not.
24. *Aynı yerde*, s. 381, 395, 365-367.

reddetmenin gücünü ortadan kaldırarak.

"Dünyada Bolşevizmden doğan muhteşem zihinsel kaos"a[25] çıkarılan şapkayla belli belirsiz yumuşatılsa da hüküm katıdır. Komünizmin "egemen öznelliğin burjuva çürümüşlüğü"nü[26] etkili bir şekilde yok ettiği olgusunun kabul edilmesiyle belli belirsiz hafifletilmiştir. Ellili yıllarda antikomünizmi reddeden Sartre'cılara açıkça katılırken Bataille,[27] yine de kendi gözünde, tarihsel komünizmin, insanlığın son şansı olarak gördüğü egemenliğin radikal antitezi olduğunu gizleyememiştir.

Durum böyle iken, makul görüleceği gibi, Bataille'ın Stalinizminden önemli bir ihtiyat kaydıyla bahsetmek gerekir. Stalin'i, komünist toplumun özellikleri olan bölünme eksikliğini, zevk alma eksikliğini ve bireysellik kaybını güçlendirerek, "Sovyetik toplum konfigürasyonu"nu tamamlayan kişi olarak betimler Bataille. Doğruyu söylemek gerekirse, Stalin ölümünün ertesinde artık, 1932'de[28] olduğu gibi soğuk bir canavar olarak adlandırılmamıştır ve bazı yönleriyle "hataları" affedilmese de en azından, ekonomik gecikmişliğini telafi etmek için ülkesinde kendini dayatan zorunluluklara bağlanmıştır.[29] Aslında, Bataille'ın Stalin hakkındaki eleştirisinin temeli, egemenlik kavramı ve Stalin'e yönelik kişi kültünün (kişiye tapınma) yol açtığı yanlış anlama, hatta aldatmaca ile ilgilidir. Bundan dolayı, Kojève'in çevresinde oluşan ve Stalin'de tarih-sonrası insanın prototipini bulabilenler grubu ile girişilen bir açıklama yarışı söz konusudur. Bataille şu kategorik alanda yer alır: Stalin hiç de sanıldığı gibi

25. *OC*, VII, s.144.
26. *OC*, VIII, s. 395.
27. Burada özetlenen komünist toplumun eleştirisini içeren *La Part maudite*'in 3. cildi, bu nedenle mi ancak yazarın ölümünden sonra yayımlanmıştır? Açıklama getirmemekle birlikte, bu cildin yayımlanmasının *sine die* (belirsiz bir tarihe) ertelenmesinden bahseden Thadée KLOSSOWSKI'nin saptamalarına bakınız, *OC*, VIII, s. 592-593.
28. Bkz. *OC*, I, s. 332: "Stalin, bir tek ismiyle bile, her türlü devrimci umut gölgeleniyor, donuklaşıyor."
29. Bkz. *OC*, VIII, s. 329 ve 362. Bataille aynı zamanda şöyle yazar: "farklılıkları ortadan kaldırma isteği Stalin'in girişimi değildir. Bu baştan beri marksizmin bir motifidir, fakat Stalin ona kesin bir biçim verdi" (s. 339-340). Bir başka deyişle Marx hiç kuşkusuz, Kojève'in Tarihin sonu olarak betimlediği şeye katkıda bulunmuş olmalıydı, fakat Stalin onu kendi tarzında anladı...

Egemen değildir;[30] eğer böyle bir aldatmacaya meydan verebildiyse, bu çarlara benzediği için, iktidara ve insanlıkdışı kararsızlıklarına tutunduğu içindir. Gerçek egemenliğe ondan daha zıt biri daha olamazdı: "En üst iktidarı nesnelliği içinde uygulayan kişinin amacı, her yolla, egemenliğin nesneler üzerindeki hâkimiyetini engellemektir: Nesneleri her türlü özel boyunduruktan kurtarmak gerekir, artık nesnelerin sadece kayıtsızlaşmış insana boyun eğmeleri gerekir; böylece, bu iktidara sahip olan, fakat kendi iradesiyle yönettiği bu nesnelerden (tıpkı nesneler kendi kendilerini yönetiyormuşçasına) yararlanma hakkından kendini yoksun bırakan kişi, öncellerinin tahtından indirdiği egemenin dengidir."[31]

Böylelikle Stalin'in özgül konumu açıklığa kavuşuyor: O aslında iktidarını egemenliğe karşı yürütmüştür ve bunu yaparken kendini, yönettiği şeylerden yararlanma hakkından yoksun bıraktığına göre (tıpkı, sanki şeyler kendi kendilerini yönetiyorlarmış gibi) işi mazoşizme kadar vardırmıştır. Egemenliğe bu kadar yakınken, bütün varlığıyla ondan kurtulmaya çalıştığına göre, paradoksal bir komünizmin ustası olmuştur.[32] Aslında Stalin belli bir yazgıyı temsil ediyor ve bu sıfatla, kendine rağmen reddedişin insani güçlerini canlandırıyor. İmkânları duvarların arasına hapsetmek isterken, imkânsızı uyandırıyor. Bu nedenle sonunda Bataille, otuzlu yıllarda kendi benimsediği tavrı yeniden buluyor: Komünizmdeki tarihsel hakikati kabul etmek, fakat Stalinci-Marksist versiyonun karşısına insana indirgenemez olan imkânsızın payını çıkarmak. Stalinizmin belki de düşünmeye zorladığı şey, Kojève'e göre Japonya'nın demokratikleştirdiği snobizm gibi, egemenliğin, kendisini bunaltan şeyden kurtulmaya çalışan Sovyetik toplumdaki en geniş kitleyi baştan çıkarmaya yöneldiğidir: "Esas olarak", der Bataille "egemenlik kendini içer-

30. *Aynı yerde*, s. 389.
31. *Aynı yerde*, s. 392.
32. Bkz. Georges BATAILLE, *Critique*, Ekim 1950, s. 35: "Mevcut hayatın gelecekteki hayattan koptuğu, ilişkisini kestiği egemen tavn, komünistler, ne kesin bir biçimde mahkûm edebiliyorlar ne de *hoşgörebiliyorlar*." La *Littérature et le mal*'de yeniden ele alınmış ve değiştirilmiştir, *OC*, IX, s. 285.

den verir, sadece içsel bir iletişim onun varlığını gerçekten ortaya çıkarır."[33]

Bu içselleştirme hareketini – egemenliğin bu iç deneyimini – politik demobilizasyon terimiyle yorumlamak gerekli midir?

33. *OC*, VIII, s. 290.

8. POLİTİKADAN DİNE

Bataille yorumcuları, savaşın otuzlu yılların başından beri politikanın büyük yatırımlar yaptığı bir eylemin gelişmesi çerçevesinde kışkırttığı mistik konumlar temelindeki geri çekilmeyi ve demobilizasyonu vurgulamak konusunda elbirliği ederler.[1] Bununla birlikte bu yorumcuların en uyanık olanları, bu evrimin 1939'un öncesinden beri saptanabilir olduğunu biliyorlar ve bu durum onları, savaşın yarattığı toplumsal kargaşaya verdikleri sorumluluğu vermekten vazgeçirmiş olmalıdır. Şimdi sorulması ge-

1. Bkz. örneğin Jean PIERROT, "Bataille ve Politika (1928-1939)", *Histoire et Littérature. Les écrivains et la politique* içinde, PUF, 1977; Allan STOEKL, *Politics, Writing, Mutilation –The Cases of Bataille, Blanchot, Roussel, Leiris and Ponge*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1985.

reken soru Bataille'ı oluşmakta olan Tarih'i "söküp alma"ya iten şeyin ne olduğudur.

Jean Pierrot gibi, Nietzsche'nin etkisinin önemli olduğunu ve bu etkinin içsel hayatta bir geri çekilmeye, bir tür aristokratik bireyciliğe davet ettiğini ileri sürmek, savaş öncesinde Nietzsche'ciliğin taşıyıcısı olduğu devrimci yükü bilmezlikten gelmek demektir. Nietzsche'ciliğin dönemin mücadelelerindeki payını yeterince vurguladık, dolayısıyla burada buna tekrar dönmeye gerek yok. Kuşkusuz Bataille, ya politik bağlanmadan bıkmıştı (yaşamöyküsüne bağlı nedenlerden dolayı) ya da savaş yıllarında, müdahale stratejilerini yepyeni bir anlamda yeniden gözden geçirmişti (tamamen entelektüel bir özümsemeden kaynaklanan nedenlerden dolayı.) Kuşkusuz kesin bir ayrım yapmak kolay değildir, fakat en azından, pratikte kendini doğrulayamadığı için, fiili bir bağlanmadan kurtulma kararına iten dar bir politika anlayışını önceden varsaymaktan kaçınmak uygun olacaktır. Bataille politikayı, kavramın kapsamını genişletecek bir tarzda ele alabilmişti[2] ve bu anlamda, Hegel'e ve Nietzsche'ye yapılan çifte göndermenin belli bir ağırlığının olmaması şaşırtıcı olurdu.

"*Contre-Attaque*" hareketinin saldırgan bildirileriyle kıyaslandığında, *L'Expérience Intérieure*'de ortaya konulan sükûnet savunuculuğunun, bir geri çekilmenin işareti gibi algılanması anlaşılabilir bir şeydir. Kuşkusuz 1943'te, "*Contre-Attaque*"ın 1935'de önerdiği çözümde olduğu gibi, "kapitalist otoriteyi ve politik kurumlarını yıkmak" artık söz konusu değildir.[3] Aynı şekilde, Bataille'ın ciddiyetle düşündüğü gibi "sözleri" "sokak eylemleri"ne dönüştürmek de söz konusu değildir.[4] Sonuçta, olgun

2. Francis Marmande da, Bataille'ın politikayla ilişkisini sadece, "olayla ve örgütlenmelerle dolaysız bir ilişki"nin ifadesi olarak anlamanın en azından indirgemeci olduğunu belirterek, sorunun karşısına çıktı. Bununla birlikte, politikacıyı Bartes'a gönderme yaparak anlamanın, yani "reel, toplumsal yapıları içinde, dünyayı oluşturma güçleri içinde insan ilişkilerinin bütünü çerçevesinde derin bir anlamda" anlamanın da bu kez, çok genişlemeci olduğunu düşünüyoruz. (BARTHES, *Mythologies*, s. 252.), bkz. F. MARMANDE, *Georges Bataille politique*, PUL, 1985, s. 6.)

3. OC, I, s. 379: " '*Contre-Attaque*', Devrimci aydınların mücadele birliği: I. Çözüm".

4. Yayımlanmamış bir mektubunda (bize Michaël Roth tarafından ulaştırılan mektup) Georges Bataille, " '*Contre-Attaque*'ın ancak, sözlerin sokaktaki eylemlerde ifade bulması ölçüsünde anlam taşıyacağını" belirterek Kojève'i "harekete geçirmeye" çalışır.

yaş, gerçek ile uzlaşmayı kabul ederken gençliğin eyleme kudurganlığıyla coştuğunu ileri süren evrim yasasını ortaya atan Hegel'i haklı çıkarırcasına, devrimci romantizmin yerini, vazgeçiş veya erinçten doğan bir tür ağırbaşlılık almıştır.

Bununla birlikte tekrar belirtelim ki, Bataille'ın geri çekilme derecesini, "*Contre-Attaque*" içindeki fırtınalı bağlanmasından (kuşkusuz eyleme geçmiş bir politik düşüncenin en belirgin, en gözle görülür işareti olan bağlanma) yola çıkarak ölçmekle belki de yanlış yapılıyor. Jean Pierrot'nun gayet iyi gösterdiği gibi, *Somme Athéologique*'in (Ateoloji Kılavuzu) gelecekteki yazarı bu kitapta, hem partizan stratejilere saldırgan biri olarak, hem de yeni devrimci taktiklerin hazırlayıcısı olarak kendini gösteriyor. Kısacası, dönemin mücadelelerine ondan daha fazla dahil olmuş biri daha yoktur.

"*Contre-Attaque*", geniş çapta, Bataille'ın, elebaşısı Boris Souvarine olan Demokratik Komünist Çevre'yle yakın temasının mirasına konmuştur.[5] Yani ileri gelenleri (bunlar arasında 1936 Mayıs'ına kadar André Breton da[6] yer alır) öncelikle, antifaşist

5. FKP'den kovulan bu değerli kişinin, Souvarine'in kişiliği birazdan betimlenecek. Burada, Lenin ve Troçki'nin Enternasyonal'ine katılmayı salık veren Tours Kongresi önergesini –bu önergenin, FKP'nin kuruluşunun başlangıcında hâkim olan Stalinizm tarafından ne kadar engellenmek istendiği tahmin edilebilir– kaleme alan kişinin dönemin ayrılıkçı komünistleri üzerinde yaptığı etkiyi telkin etmek yeterlidir. Demokratik Komünist Çevre'nin itiraf edilen amacı, dönemin bir aktörünün, yayımlanmamış tanıklığını alıntıladığımız Eduard Lienert'in ifadesine göre, "Moskova'nın buyruklarına kölece bağlı olan bir klik"ten kurtararak, Komünist Parti'yi "düzeltmek"ti. Aynı zamanda, adı önce "Marx-Lenin Çevresi olan Çevre'de, Parti içinde, mücadelenin ilk dönemlerinde gündemde olan bağımsız politikayı ve özverili uygulamaları yeniden oluşturmak söz konusuydu. Boris Souvarine, Parti'den kovulduğu halde, kendine hâlâ komünist diyordu ve Ekim Devrimi'yle ve başta Troçki olmak üzere bu devrimi yapan adamlarla dayanışma içinde olduğunu söylüyordu. İlk oluşumundan itibaren Çevre'ye canlılık katan Pierre Kaan, Lucien Laurat, Charles Rosen, Aimé Patri, Michel Collinet ve Simone Weil'e, sonradan Henri Dubief, René Michaud, Edouard Néval, Colette Peignot, Jacques Baron ve aynı zamanda Bataille, Queneau ve Leiris'den oluşan üçlü de katıldılar. Adil olmak için, Liénert'in bu sonuncularla ilgili tanıklığını aktarmakta fayda vardır: "Onların Çevre'nin bazı toplantılarına katıldıklarını hatırlıyorum, ama hatırladıklarım doğru ise, tartışmalara katılmıyorlardı. Hatta kendi kendime buraya ne yapmaya geldiklerini sormuştum." "*Contre-Attaque*" eylemine damgasını vuracak olan paroların anlamına ve kavgacı ruha bakılırsa, Bataille'ın ilk militan silahları yeşermektedir.

6. "*Contre-Attaque*"ın zirvesinde Bataille ve Breton arasındaki dalaşmalar ko-

mücadele bahanesiyle Batı demokrasileriyle ittifak yapmakla suçlanan Sovyet Komünist Partisi'ne karşı bir düşmanlık beslerler. Genel olarak Sovyetler Birliği, Bataille ve arkadaşları tarafından, yurtseverliğin, milliyetçiliğin ve militarizmin yeniden belirmesini kolaylaştırarak başlangıçtaki sosyalizmin hedeflerini gözetmemekle suçlandı. Şu halde, bir sapma, bir ihanet olarak beliren şeyin karşısına saf ve katı bir komünizm çıkarıldı. Bataille'ın Fransız komünistler karşısındaki tavrı bundan ileri gelir: Fransız Komünist Partisi'nin stratejisinin özünü oluşturan parlamenter dalavereleri kınar ve bu pısırık devrimcilerin fazlasıyla taşıdığı burjuva ahlâkçılığı ile alay eder. Kısacası "*Contre-Attaque*" ve hareketin gerçek öncüsü Bataille, bir tür goşizme düşmekten kaçınmazlar; seçimler için el altından uzlaşmanın reddi ve "gezileri ve oyunları sırasında çocuklarda oluşan kendiliğinden ahlâk" modeline öykünen "kabına sığmaz ve mutlu bir ahlâk"ın[7] antiburjuva savunusu: İşte, sadece bir yıl süren ve bazılarına göre bir "faşizm kaygısı"[8] temelinde uygulanan bir hareketlenmenin en belirgin özellikleri bunlardır.

Gerçekte "*Contre-Attaque*", tadı bozulmuş bir komünizmin etkisini yok etmekle yetinmez. Bataille'ın kişiliğinde, hareket, totaliter devletin ve faşist fenomenin tanınmış bir analistine sahiptir. Henri Dubief şu hatırlatmayı yapar: "Georges Bataille'ın bize kendimiz hakkında öğrettiklerinden ayrı olarak, hiç kimse faşizm üzerine bu kadar şey öğretmemiştir. '*Contre-Attaque*'de müdahalelerini yoğunlaştırıyordu ve 1 no'lu *Cahier*'de, *La Critique Sociale*'in son üç fasikülünde yayımlanan ve bugün hâlâ bu me-

---

nusunda, bakınız Francis MARMANDE, *a.g.e.*, s. 52-58. Aynı zamanda ve özellikle, Henri DUBIEF'in *Textures*, 1970, nº 6'da yayımlanan, " '*Contre-Attaque*' Üzerine Tanıklık" başlıklı değerli çalışmasına bakınız. H. Dubief, "André Breton ve Georges Bataille arasındaki sürekli düello"yu ve gerçeküstücüler fraksiyonu ile "uygun biçimde 'Souvarine'ciler" olarak ve hatta "Bataille grubu" olarak adlandırılanlar" arasındaki çatışmayı hatırlatıyor. Bununla birlikte Dubief, politik fikirlerinin, *La Critique sociale*'de birkaç yıl önce ifade edilen fikirlerinin hareketi besleyip yaşattığını açıkça söylediği Bataille'ı sonsuza dek tercih ettiğini gizlemiyor.

7. *OC*, I, s. 388. *Cahiers de Contre-Attaque*'da Jean BERNIER ile birlikte yazılan metin.

8. "Bataille grubu"ndan bahsederken Dubief, özellikle "komünist aydınlarla olan ihtilaflarına kafayı takmış durumdaki" gerçeküstücülerden farklı olarak, "Biz, her şeyden önce faşizm kaygısına maruz kalıyoruz" der, a.g.e, s. 56.

seleler üstüne en iyi incelemeler olan analizlerine açıklık getiriyordu."[9] Bu bakış açısından, Bataille'ın hız kattığı şey alternatif bir politik hareket gibidir, sadece bir direniş değil, aynı zamanda devrimci anlayışın en canlı kaynaklarına başvuran geleceğe dönük bir araştırma çabasıdır. Komünist Parti'nin eleştirisi çerçevesinden çok bu çerçeve temelindedir ki, o ve arkadaşları eylem için, "halk kitleleri"ni iktidarı ele geçirmesi için, özellikle Halk Cephesi'nin "Halkın Mücadele Cephesine"[10] dönüşmesi için çağrı yapmışlardır. Kaba heyecanlar, şiddet sıçramaları –F. Marmande'ın ifadesiyle[11]– arayışı, "sonuçlarından ziyade kapsadığı canlıların niteliği için" –J. Pierrot'nun vurguladığı gibi[12]– arzulanan devrim anlayışı, "yenilenmiş bir taktiğin" hizmetine sunulan araç deposu, kuşkusuz o dönemde patlamaya hazırdır. Dubief'in hatırlattığı gibi " *'Contre-Attaque'* sadece Bainville'in gömülmesi sırasında Léon Blum'un hedef olduğu suikast girişimini protesto etmek üzere Panthéon'dan Nation'a kadar yapılan dev yürüyüşe katılmak üzere sokağa indiğine" göre, bu araçlar edimsel düzlemi pek terk etmeseler bile bu böyledir.

Yine de zincirlerinden boşanmış solcuların savaş arifesinde üstlendikleri bu eylem önemsiz olamazdı ve sonunda antifaşistleri bile ürküttü. Sadece onları tam pasifizme götüren eğilime karşı direnmeyi başaramayan Antifaşist Entelektüeller Takip Komitesi'ndekileri değil,[13] aynı zamanda komünistleri ve André Breton'a sadık kesimi de. Faşizm analizleri dikkate alındığında aslında Bataille, yürütmek zorunda olduğunu düşündüğü mücadelenin araçlarını hiçbir zaman gizlememiştir: "İnsanların büyük isteklerini, duygusal yoğunlaşma ve fanatizm için kullanmayı bilen faşizmin yarattığı silahlardan şimdi de biz yararlanmayı istiyoruz."[14] Zemin kaygandı, bu kolayca savunulamaz

9. Henri DUBIEF bunu 1963'te yazar. Bataille'ın *Critique sociale*'e katkıları hakkında, bakınız, II. kısım, bölüm 12.
10. OC, I, s. 385: "Halk Cephesi sokakta".
11. F. MARMANDE, *a.g.e.*, s. 57.
12. J. PIERROT, *a.g.e.*, s. 144.
13. Des années trente, Groupes et ruptures'de (Ed. du CNRS, 1985) yayımlanan katkısının dışında Nicole RACINE-FURLAUD'nun "Le Comité de vigilance des intellectuels antifascistes (1934-1939)" yazısı da okunmalıdır. *La France en mouvement 1934-1938*'de, Ed. Champ-Vallon, 1986, s. 298.
14. OC, I, 382, "*Contre-Attaque*"ın manifesto metni.

çözüm yolu belirsizliğe maruz kalıyordu. Erken bir nitelendirmeyle "üstfaşizm"[15] olarak adlandırılan bu hareket, zarara uğramadan faşizmin üstesinden gelebilir miydi? Bataille sonunda bundan şüpheye düştü, nitekim bu durum politik çizgisinin yorumcularının ve şahitlerinin, bir ölçüde "imkânsız"ı beklediği hareketine son verdiği şeklindeki açıklamalarına temel oluşturdu.

Buradan, bundan böyle her türlü politik bağlanmanın ona uzak geldiği, bir kitle hareketine dayalı her türlü mücadelenin onun için şüpheli olduğu ve reddedilmesi gerektiğini düşündüğü sonucuna varılabilir mi? Bunu incelemekte fayda var. Her zaman için F. Marmande'ın ifade ettiği gibi, " *'Contre-Attaque'* macerası, taşkınlığın toplumsal pratiğinin, uygun barajların ve sınırların sınamadan geçirilmesinin ve içerisi ile dışarısı arasındaki bitmek bilmez oyunun muhtemele en açık (en yapılamaz) deneyimidir."[16] Varoluşunun anlamını, çok erken bir yönelişle, onun olumsuzlaması olan sistemlerin reddine bağlayan, Kojève'in şaşkınlığa düşmüş bir dinleyicisinin, Nietzsche'nin tutkulu okuyucusunun tekil macerası. Ancak *'Contre-Attaque'*ın dağılmasıyla, devrimci lirizm *exit* (gider), seçilmiş toplulukların gizliliği *incipit* (gelir)...

Ortaya konan eser içinde kolaylıkla doğrulanan, fakat *"Contre-Attaque"*ın kitlesel eylem açığını *Acéphale'*in "kutsal büyüsü"nün ve Sosyoloji Okulu'nun kapatacağı bir art arda geliş düzenine uyduğunu söylemenin yanlış olacağı bir evrim saptaması. Çünkü gerçekte, politik partilerin ve faşist örgütlerin oluşturduğu reaktif güçlere karşı mücadele için bir zaman, ve yalnız veya en iyiler arasından seçilmiş birkaç kişiyle paylaşılan meditasyon için başka bir zaman yoktur.

Francis Marmande, Bataille'ın *Le Beu du ciel* (Göğün Mavisi) adını verdiği eserinin tuhaf yazgısını yorumlarken, bu basite in-

15. H. DUBIEF'e (a.g.y., s. 57) göre "üstfaşizm" kelimesini keşfeden Jean Dautry'dir. F. MARMANDE (*a.g.e.*, s. 58) ise, kendi açısından, bu tartışmalı ifadenin kökeninde, *"Contre-Attaque"*ın bir başka üyesi P. Dugan'ın ismini ortaya atar. Her ne olursa olsun, bu kelime, kara çalma amacıyla Breton tarafından kullanılacaktır, fakat bizim bilgimiz dahilinde, Bataille tarafından hiçbir zaman kullanılmamıştır.

16. A.g.e., s. 54.

dirgemeci görüşü değerlendirmeye çalışıyor.[17] "*Contre-Attaque*"den üç ay önce, Mayıs 1935'te tamamlanan bu anlatı, tuhaf bir biçimde ancak 1957'te yayımlanacaktır. Şu halde "Bataille'ın en belirgin 'politik' saplantılarının güzel ortamında (Breton ile birlikte '*Contre-Attaque*'i kurmak üzere, Souvarine'in Demokratik Komünist Çevresi'ni terk ediyor)", ancak yirmi iki yıl sonra yayımlanacak olan bir kitap ortaya çıkıveriyor; "bir öfke nöbetiyle", diye itiraf ediyor yazarı. İlk bakışta, "her şeye yabancı" olmayı göze almış ve hatta anlatının kahramanlarının çoğunun politik projelerinden ve ateşli militan tutumlarından[18] rahatsızlığını açıklamış bir adamın, yakıcı bir aktüaliteye ilgisinin eksikliğine tanıklık eder gibi görünen bir kitap. Böyle görünüyor çünkü, Bataille'ın eli kulağında bir İspanya savaşı ve kaygılar içinde kıvranan bir Avrupa dekoru içinde sahneye koyduğu hüzünlü kahramanın durumu böyledir.

Yayımlanmasının savaş sonrasına bırakılmasındaki esrarın yanı sıra *Le Beu du ciel*'de F. Marmande'ı ilgilendiren kitabın, Bataille'ın kendini Fransa'da faşizm[19] üzerine bir kitap yazmaya – ki bu kitap tamamlanmayacaktır– verdiğini açıkladığı bir dönemde yazılmış olması olgusudur; aynı zamanda bu özel anlatının köklerini trajik bir hikâyeden aldığını hiç de gizlemeyip, görünüşe göre, temel konusu olarak dönemin kargaşasını seçmemesi olgusudur. "Kuşku yok ki", diye belirtiyor anlatıcı, "gelip geçenlerin arasına karışmak ve konuşmak isterdim; ama [Barselona'daki] ayaklanmanın ertesinde bu imkânsızdı. İşçi mahallelerinde ayaklanmanın başlayıp başlamadığını öğrenmek isterdim.

17. F. MARMANDE, *L'Indifférence des ruines (Variations sur l'écriture du Bleu du ciel)*, Ed. Paranthèses, 1985.

18. Özellikle, hikâye içinde Lazare olarak adlandırılan bir kişinin militan tutumları ki bu kişinin ardında Simone Weil'in kastedildiğine kimsenin kuşkusu yoktur.

19. Bkz. *OC*, II, s. 206: "Ocak 1933'te Hitler iktidara geliyordu ve İtalyanlar'ın dört yılını alan bir yola sokma çalışmasını birkaç ayda gerçekleştiriyordu. 1934'te, *Le Fascisme en France* adlı bu kitabı, burada hâlâ yaşamakta olduğumuz liberal dünyanın zaten bir dişleri dökülmüş yaşlılar ve bir görüntüler dünyası olduğunun bilincinde olarak yazıyorum" (MARMANDE tarafından aktarılmıştır, *a.g.e.*, s. 13). Bataille'ın ölümünden sonra Yazılar, (*OC*, II), yarıda bırakılan eserin taslaklarını "Sosyoloji Denemeleri" başlığı altında topluyor (bkz. s. 205-237).

Şehrin görüntüsü normal değildi, fakat olayları ciddiye almayı başaramıyordum."[20] Bir "imkânsızlık" mazereti, "olayları ciddiye almadaki" yetersizlik. Devrim, iç savaş, Nazi çocuklarının yürüyüşü[21] –bunların hiçbiri eyleme götürmüyor, olsa olsa felç olmuş bir coşkuya, ağlama ve gülme krizlerine götürüyor. Olaya stratejik bir yaklaşımın, politik bir belirlemenin en ufak bir izi yok. Geçen sene otoriter devleti analiz eden ve gelecek sene kalabalıklara seslenmek için vaktini bildirilere ve gösterilere harcayacak olan kişiyle aynı kişinin kaleminden çıkan bu şaşırtıcı anlatıyı Francis Marmande şöyle özetliyor: *"Fransa'da Faşizm* konulu öngörülmüş bir proje, yirmi yıl boyunca (1957'ye kadar) yayımlanmadan durup askıda kalırken 1935'te bir kalemde yazılan *Le Bleu du ciel,* ihtiyatlılığıyla, politik olarak içe doğan ve itiraf edilemeyenleri yansıtır: imkânsız bir kitap."[22]

Burada, otuzlu yılların manzarasının ve dönemin bazı önemli simaları tarafından yaşanan isyan ve itaat karmaşasının öngörmemizi mümkün kıldığı şey teyit ediliyor: Politik bağlanma, en az çekinceli biçimlerinde bile, Bataille'da, bir geri çekilme tavrını dışlamış değildir. Eser içindeki vurgulayıcı ve belirgin dinginliğiyle şaşkınlığa düşürmekten geri kalmayan bir tema hatırlatılırsa bu fenomen belki de daha anlaşılır olacaktır; F. Marmande'ın *Le Bleu du ciel* üzerine yazdığı kitabın başlığı da bu temanın formülünden esinlenmiştir: "Sevgililerin dünyasının gerçekliği, politika dünyasınınkinden daha az değildir. Hatta varoluşun tümünü içine alıp eritir, bu politikanın yapamadığı şeydir." Sakinleştirici güvencesi içinde bu saptamanın, politika alanındaki bir hayal kırıklığını yansıttığını ve kesin bir geri çekilişin belirtisi olduğunu düşünmekte acele etmemek gerekir. Bu, yine, alelacele angaryaya koşup işin özünü kaçırmak olacaktır.

Sonuçta Bataille bu saptamayı, faşizme karşı hâlâ çetin bir mücadele verdiği ve savaşa maruz bir kuşağı "erkeklikten çıkaran" "burjuva bireyciliği"ne karşı koyabilecek bir "enerji odağı"nı sürdürmeye çalıştığı bir dönemde yapar. Başka bir deyişle, "sevgililerin gerçek dünyası"nın tasviri, Sosyoloji Okulu'nun

20. *Le Bleu du ciel, OC,* III, s. 449.
21. Frankfurt'ta geçen hikâyenin sonuç kısmı, *Aynı yerde,* s. 486-487.
22. F. MARMANDE; *Bataille politique,* s. 43.

ve bu okulu neredeyse tek harekete geçiren Georges Bataille'ın giriştikleri, uluslararası kriz üzerine (ve kontrolden çıkmış bir pasifizmin öngörülebilir zararları üzerine) kitlesel açıklamalarla aynı döneme aittir.[23]

Partizan militanlığın alışılmış kriterlerine kesinlikle aykırı düşen bir yüzyıla bağlanmanın yapısını değerlendirmek amacıyla, gerçek bir dünyayı –sevgililerin dünyası– daha az gerçek bir dünyanın –politikanın dünyası– karşısına çıkaran bu saptamaya açıklık getirmek önemlidir.

Bataille'ın müdahaleleri, tarihsel gerçekliğin ivediliklerine göre dengelenir gibi görünen bir alanda politik olarak nitelendirildiği ölçüde bu daha da önemlidir.

1938'de Bataille, "kişilerin bir yakınlık içinde"; toplumsala karşı direnen bir yakınlık içinde ve sevgi kaygısı içinde "birbirlerini buldukları bir dünyaya" atfedilmesi uygun düşen anlam ve kapsam üzerine düşüncelerini kabataslak açıklamıştır. *Le Beu du ciel* ve kitabın iki kadın arasında kararsız kalmış kahramanı, tüm özgünlüklerini bundan alırlar. Şöyle der: "Bu dünya, güncel hayatın az rastlanır imkânlarından biridir ve gerçekleşmesi, sanat, politika veya bilim dünyalarına kıyasla, varoluşun bütünlüğünden çok daha yakın bir karakter taşır." Varoluşun bütünlüğü: Şu halde politikanın sınırları ve sevgililerin gücünü dile getirmek için bu ifade tekrar karşımıza çıkıyor. Hiç şüphe yok ki Bataille'ın gözünde, aşkın "fırtınalı devinimi", devrimci tutkunun boşuna aradığı şeyi, yani birbirinden kopmuş varlıkları kavuşturan, onları toplumsal hayatın işlevsel boyutunun dayattığı uşaklığın ötesinde ve aynı zamanda iktidardaki kişilerin kendilerini oyaladıkları kendi kendine yeterlilik yanılsamasının ötesinde bütünsel bir varoluş düzeyine taşıyan "duygusal coşkunluk ve fanatizm"i elde etme eğilimindedir.

---

23. *OC*, I, s. 583-340: "Uluslararası kriz üzerine Sosyoloji Okulu'nun açıklaması" ve s. 531-532: "Âşıkların gerçek dünyası", "L'apprenti-sorcier" içinde, 1937'de Michel Leiris ve Roger Caillois ile birlikte Bataille'ın kurduğu Okul'un açılış metni. Geçerken şunu da belirtelim ki, bu metnin başlığı olan "L'apprenti-sorcier" (Acemi Büyücü), modern toplumlarda kutsalın yeniden canlandırılması projesine karşı Kojève'in dile getirdiği eleştiriye göndermede bulunur, bkz. Le Collège de sociologie (1937-1939), Denis HOLLIER tarafından sunulan metinler, Gallimard, "Idées", 1979.

Kojève tarafından soğukkanlılıkla, tarih sonrasının açık kalan imkânlarından biri olarak ilan edilen aşk, Bataille tarafından çoktan beri "egemen bir operasyon" olarak kabul edilir. Çoktan beri, yani savaş öncesinden beri ve özellikle politik bir alanın (taleplerin, beyanatların ve kışkırtmaların alanı) tamamıyla terk edilmediği bir bağlamda. Politikaya alternatif olarak aşk mı? Böyle bir saflığa haklı olarak gülünecektir, meğer ki aşk, politikaya "ortaklığı olmayanların ortaklığı"nı gerçekleştirme iradesini yükleyen, yani politikaya, yapı itibarıyla kopmuş varlıkların sürekliliğini sağlama görevini veren bir anlayışa gönderme yapılarak belirlenmesin. Bu durumda, sevgililer dünyası, bireylerin rastlantısal uyuşmasının (rastlantısaldır, çünkü hiçbir zaman bu haliyle tasarlanmamıştır) ve politikanın boşuna peşinden koştuğu ortak varoluşun temelini kuran "isteklerin çakışması"nın ideal mekânını oluşturur.

Bu açıdan, *Acéphale* topluluğu ve Sosyoloji Okulu, "*Contre-Attaque*" hareketine can veren politik itkileri miras almıştır. Eylemin ateşi içinde yaşanan bir devrim vaadi sunan "ortaklaşmacı birlik duygusu"nu tecrübe ederler; bir başka tecrübe. Zaten *Acéphale*'in 24 Haziran 1936 tarihli ilk sayısı, bu "ortaklaşmacı birlik duygusu"nu aşağıdaki gibi betimlerken, *Cahiers de Contre-Attaque*'ın tek sayısında ifade edilen devrimci *pathos** açısından aşağı kalır yanı yoktur: "Bu, kendisini el değmemiş ve eksiksiz bir güç olarak gördüğünde bir insan gruplaşmasının hissettiği duygudur; bayramlarda ve toplantılarda birden belirir ve coşar; güçlü bir kaynaşma arzusu, gündelik olan ve kutsala karşı olan hayatın karşıtlıklarına, soyutlamalarına, rekabetine üstün gelir." Ardından, politik düşüncenin o sırada empatiye ne kadar başvurduğunu telkin eden "7 Haziran 1936 Vel' d'Hiv" günü çağrıştırılır: "Kitle, gelgitin müthiş gürültüsüyle –'bir saltanat gürültüsüyle'– bir araya getirildiği yere doğru yönelirken, onun üstünden çatlak sesler kendini duyurdu: Ondan bir mucize yaratan ve gizlice ağlatan, duyduğu konuşmalar değildir, onun kendi beklentisidir. Çünkü sadece ekmek istemiyor, çünkü insana susamışlığı da o kadar belirgindir, sınırsızdır, alevlerin susamışlığı kadar müthiştir; her şeyden önce

* Pathos: Coşturucu söz sanatı (ç.n.). Köken.

ortaya çıkmayı, varolmayı istiyor."[24] Eğer politika, tam da bütünsel varoluş beklentisine ve hayati güçleri bu amaç çevresinde kristalleştirme çabasına dayanıyorsa –faşizm, ters orantılı bir karşı-gücün yayılması ile geri dönmeyi gerektirerek, korkunç çekiciliğini tam da buradan alıyorsa–, o halde onun araçlarının kayıtlı olduğu sicil içinde, bu kristalleşmeye giriş seslerinin yelpazesini kavramak ve kabul etmek gerekir.

Acéphale topluluğu, Kierkegaard ile birlikte pekâlâ dinsel kavramı altında konumlanabilir: "Politik bir görünüm taşıyan ve kendisini politik olarak düşünen, bir gün dinsel hareket olarak maskesini çıkaracaktır."[25] Sosyoloji Okulu pekâlâ "politik organizma"[26] niteliğini reddedebilir ve Bataille ile birlikte, "varoluşu kaynama noktasına taşımaya"[27] elverişli tek inceleme konusu olarak miti ele alır. İster kendilerine "şiddetle dinsel" desinler, ister birleştirici mitlere eşlik eden ritüel eylemleri gizlilik içinde geliştirsinler,[28] her durumda, Bataille'ın çevresindeki müritler için, ayrılma koşullarını ortaya koymak ve onlara nüfuz eden temel sürekliliği sınamak söz konusudur. Devrimci sarhoşluğun önceden hissedilmesine izin verdiği şey, artık dinsel düzleme yaklaşmıştır ve hiç yapmacıksız olarak Bataille, Kierkegaard'ın himayesi altında, bu yeni yaklaşımı, politikadaki yozlaşmanın uzantısı ve çaresi olarak ileri sürer.

Belki de XX. yüzyılın sonu, "toplumsal bağ" olarak ad-

24. İmzalanmamış, fakat muhtemelen Bataille'a ait olan metin, *OC*, I, s. 646. Bataille'ın, "bütünsel toplumsal olgu" teorisyeni Marcel Mauss'un beklenti kavramına verdiği önemi bilmesi muhtemeldir: "Beklenti, sosyolojinin, hem psişik alana hem de fizyolojik alana en yakın fenomenlerinden biridir". Mauss bu fenomeni, kitlesel gerilim durumları içinde de ele almış ve devindirici rolünü analiz etmiştir: "Beklenti, heyecanın, algının ve daha kesin ifadeyle vücudun hareketinin ve durumunun doğrudan toplumsal durumu koşullandırdığı ve bunların da toplumsal durum tarafından koşullandırıldığı olgulardan biridir", bkz. *Sociologie et anthropologie,* PUF, 1966, s. 306-308.

25. Sade ve Nietzsche'ye yakın olan Kierkegaard, *Acéphale*'in 1. sayısının açılış metninin başlığında geçer, *OC*, I, s. 442.

26. "Sosyoloji Okulu politik bir örgütlenme değildir. Üyeleri hoşlarına giden görüşü benimserler", *OC*, I, s. 539.

27. *Aynı yerde*, s. 535.

28. Bu ritlerin en basiti örneğin antisemitlerin elini sıkmamaya dayanırken, en karmaşıkları ormanda uzun ve şaşırtıcı gezilere çıkmaya ilişkindir... Bu sonuncular için bkz. *OC*, II, s. 277-278: "Ormanda *buluşma* için talimatlar –En kesin biçimde birçok kere okumak ve aklında tutmak".

landırmanın uygun düştüğü şeye değin sorgulamalardan yola çıkarak, politika ve din arasındaki bu kaymayı ve bu gizli anlaşmayı en iyi değerlendirebilecek durumdadır. Bataille'dan sonraki totalitarizm eleştirileri sonuçta, aşkın bir gücün belli bir tavrı olmadan sürebilir toplum olmadığı fikrini desteklediler. Örneğin Claude Lefort, iktidarı, toplumun kendisini çözmesi ve kendi üzerine düşünmesine izin veren "sembolik kutup" olarak değerlendirdiği analizlerinde bunu ifade eder –"sembolik kutup" der, onu gerçeklik içine yansıtmamak gerekir, aksi halde "artık toplum için bir anlam taşımayacaktır" ve dolayısıyla onu oluşturucu "dış" olarak tutmak gerekecektir.[29] Bireysel düzeyde olduğu kadar kolektif düzeyde de düşünerek Bataille'ın "bütünsel varoluş" olarak adlandırdığı şey tam da bu oluşturucu dışın istenmesini gerektirir ve ona göre bunun yolunu açan teoriden çok tecrübedir. Politik tecrübe, kutsalın tecrübesi veya mistik tecrübe: Doğruyu söylemek gerekirse, her seferinde, peşinden gidilen amaç, kopmuş varlıkların (ki gündelik hayat içinde bu durumdayızdır) kaybolduğu *continuum'a* (süreklilik) teslim ettiğine göre, bir amaç yokluğudur.

29. Cf. LEFORT, "Permanence du théologico-politique?", *Essais sur le politique, XIX-XX. siécle* içinde yeniden ele alınmıştır, Esprit/Seuil, 1986, s. 265.

9. UMUTSUZLARIN KOMPLOSU

Politika, din, mistisizm; fakat aynı zamanda erotizmin ortak noktası, varoluşu imkânsızın yüksekliğine çıkarmak, yani onu istila etmektir, o derece ki orada sınırlarını kaybedecek ve ona musallat olan farklılaşmamışın içinde eriyecektir. Bu anlamda, dindeki taşkınlık ve mistik veya aşkî esrime gibi politikada da yıkıcılık vardır: Her durumda iletişimi yalnızca kontrol edilemez olan sağlar. İşte Bataille'daki 16 Şubat 1936 gösterisi gibi halk gösterilerinin oluşturduğu "kusursuz anlar"a eşlik eden lirizm buradan gelir: "Küçük hamamböceklerinin meydan okuduğu elli bin emekçi, sokağı işgal ettiler ve müthiş bir bağırtı kopardılar. Yoldaşlar, kanununu dayatma hakkı kime ait? Bu HER ŞEYE KADİR yığına, bu İNSAN DERYASINA. Sadece, isyan eden bu insan deryası,

dünyayı içine gömüldüğü bu güçsüzlük ve insan kırımı kâbusundan kurtarabilecektir."[1] Devrim, genellikle küçük parçacıklara ayrılmış bu insanların, artık aynı akıntıya yönelen deryasından başka bir şey değildir. Kendini birkaç fonksiyonla – birkaç "eylem" ile – sınırlamayı ve birkaç karara veya politik projeye bağlanmayı reddeden "güçsüz güç" olarak halkın varlığı, diyor Maurice Blanchot. Şu halde her türlü iktidara karşı bir halk, bu nedenden dolayı: "imkânsız" bir halk.[2] *Acéphale*'in açıkça dinsel kimliğini bir savaş isteği ile ("Bizim giriştiğimiz şey bir savaştır") birleştirmesinde ve yıkıcılık gücünü, Nietzsche'yi Nazilerin elinden kurtarmak için ortaya koymasında şaşıracak ne var? Devrim gibi din de, "bütünü harekete geçiren özgür ve içsel olarak yırtıcı şiddete"[3] yeniden kavuşturur. Devrim gibi din de özgürleştirir ve egemenliğe katkıda bulunur.

Kuşkusuz burada politik bağlanma daha şaşırtıcıdır. Gerçekten bunun, Bataille tarafından, iktidarın ele geçirilmesinin bir aracı olarak alınmadığı tahmin edilebilir. "*Contre-Attaque*"ın antikapitalist sola tahsis edilen bir pozisyonu yansıtan sloganlarına ve gösterilerine rağmen, perde bir süre sonra kalkıyor ve – geçmişe yönelik olarak – politik eylemin gerçekten kendi sonunun olduğu, çıkarının coşku ve taşkınlık yaratmakta olduğu ortaya çıkıyor. Sosyalist devrim cephesindeki azmin coşku yatırımına basit bir bahane olduğu değil, fakat yaşananların niteliğinin hedeflere açıkça üstün geldiği ortaya çıkıyor. Öte yandan aynı gözlem, *Acéphale* ile başlayan dönem için de geçerlidir: Seçmeci topluluğun kendi içine çekilmesinin, "politik isteğin" ısrarını yansıttığı savunulabilirse de kurulu iktidara yönelik bir direnişin ve bu iktidarın ele geçirilmesinin elemanlarını harekete geçirmeyi hedeflememesi anlamında, bu çekilmenin de stratejik hiçbir yanı yoktur. Bir başka deyişle, gizli topluluk, komplo topluluğu ile karışmaz.

Bu açıdan, Sosyoloji Okulu'nun doğuşu, bir tür yanlış anlamadan zarar görmüş gibi görünüyor. Bununla birlikte Bataille baştan beri tam bir açıklık sergiliyor: "*Gizli* topluluk, daha kesin olarak, bu yöntemlerin [kolektif mitler keşfetmeyi hedefleyen

1. *OC*, I, s. 412.
2. M. BLANCHOT, *La Communauté inavouable*, Ed. de Minuit, 1983, s. 54-55.
3. G. BATAILLE, *Théorie de la religion*, *OC*, VII, s. 345.

yöntemler] oluşturduğu toplumsal gerçekliğin adıdır. Fakat bu romansı ifade, kullanılageldiği gibi, *komplo topluluğunun* vülger anlamında anlaşılmamalıdır. Zira gizlilik, devletin güvenliğine karşı birkaç eyleme değil, varoluşun cezbedici oluşturucu gerçekliğine dokunur. Mit, bütünlüğü bozulmuş topluluğun statik kabalığından (vulgarité) kaçan ritüel eylemlerin içinde doğar; fakat ona ait olan zorlu dinamiğin, kaybolmuş bütünlüğe geri dönüşten başka amacı yoktur."[4] Bu, üstü kapalı bir biçimde, "*Contre-Attaque*"ın dağılmasından sonra örgütlenen topluluğun sonuca ulaşmadığını, üyelerinin, bazı ortak idealler ile birbirlerine bağlı olmadıkları gibi, hiçbir fonksiyonla da yükümlü olmadıklarını söylemektir. Uzun sözün kısası, topluluğun dışı yoktur ve Maurice Blanchot onu "aylak" olarak ilan ederek mükemmel biçimde betimlemiştir.

"Gizli topluluk" kavramını incelemek ve Sosyoloji Okulu'nun yapısını belirlemek için en azından bir oturum, 19 Mart 1938'deki oturum gerekli olacaktır. Burada Bataille, Caillois'nın bir konferansının metnini sunar, topluluk felsefesini doğrulayan bir analiz getirir ve sonuçta, Okul üzerindeki tüm yanlış anlamayı kaldırmak için "varoluşsal gizli topluluk" kavramını önerir. Şöyle açıklar: "*Komplo topluluğu* ismini, özellikle kendi varoluşundan ayrı bir eylem amacıyla oluşan gizli topluluklara tahsis etmek gerekir kanısındayım: Başka bir deyişle, *varolmak* için değil; eylemek için oluşan topluluklara (varolmak için oluşmuş olan, bununla birlikte açıkça ve basitçe varoluşsal olarak kabul edilmek zorunda kalarak hareket eden topluluklar)."[5] Projelerin ve yapılan eylemlerin tehdit unsuru olarak ortaya koyduğu ayrışmaya karşı tam ve bütün varoluşu uyandırma niyeti bir kez daha ileri sürülüyor. Ne kadar şaşırtıcı? Varoluşsal gizli toplulukları teşvik eden kişi, "kullanımı olmayan olumsuzluk" olarak ve "parçalanmış varoluş" olarak tanımlanmamış mıydı?

Tarihin sonunda, topluluğun "aylak" kalması kaçınılmazdır ve

4. *OC*, I, s.537. "Gizli topluluk" ile "komplo topluluğu" arasındaki fark, Gérard FABRE tarafından ısrarla vurgulanmıştır, "Une histoire oubliée: le Collège de Sociologie", *Le Bulletin du MAUSS* (Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales), nº 19. Aynı zamanda bakınız Denis HOLLIER, *Le Collège de sociologie*, s. 269.
5. OC, II, s. 359.

umutsuzluğa ve düzensiz etkinliğe maruz bulunan bir dünya içindeki gücü tam da buradan gelir. Şu halde, eğer bu topluluk eylemde bulunuyorsa, bu aşırılıkladır – ölçüsüzlükledir–, ileri doğru bir kaçış tarzındaki bazı boşlukları doldurmak için değil. Her halükârda, iktidar onu ilgilendirmez. Sadece, aylaklığın, işlevselleşmiş ve soluğu tıkanmış bir toplumda "kullanımsızlığın" getirdiği yıkıcılığın payı ile ilgilenir; sadece, bir düş kırıklığı ve toplumsal bağlardaki çözülme ortamı içinde mitlerin ve kutsalın yeniden belirmesi onu harekete geçirir. Bu açıdan Bataille, *Acéphale*'in ve Sosyoloji Okulu'nun politik etkisini ihmal etmiyor; hatta bunu küçük Devrim sözlüğünde biçimlendiriyor: "*Gizli topluluk* veya *seçici topluluk*, tarihsel gelişmenin bütün aşamalarında, gerçek bir boşluğa, değişmez bir anlam-yokluğuna düşen toplumlarda, patlamaya hazır bir tür değişim imkânını sunan araç, tek araç olmamış mıdır?"[6]

Yine de anlaşmazlıkların Sosyoloji Okulu'nun yakasını bırakmadığı biliniyor. Sadece üyelerinin – A. Kojève, J. Benda, J. Wahl, P. Klossowski, W. Benjamin, A. Lewitski, – değil, kurucular biriminin yakasını da. Savaşın ertesinde, kendini iktidarın, kutsalın ve mitin incelenmesine adamış bu topluluğun sonu sorusu keskin bir biçimde ortaya kondu. Ve bunu çözen kişi, Bataille'dan başkası değil gibi görünüyor.

Jean-Michel Heimonet, Okul'un oluşumunda Jules Monnerot'nun tuttuğu yeri daha yakın zamanda hatırlattı ve bu vesileyle, *Sociologie du communisme*'in 1979'daki yeni baskısına ilave edilen ek kısmı yorumladı. "Sosyoloji Okulu veya Yarım Kalmış Bir Mesele" başlıklı bu ek kısımda, "fikri tasarlayan, kişileri bulan, projeyi isimlendiren"[7] kişi olarak Monnerot, girişimi

6. *Aynı yerde*, s. 358. Uluslararası kriz üzerine, Bataille, Caillois ve Leiris ortak imzasıyla çıkarılan Bildiriyi bu anlamda okumak gerekir; bir eylem çağrısı değil, "insanlar arasında hayati bir bağın yaratılması"na yönelik bir teşvik ve "mevcut politik tarzların mutlak yalanının" ihbar edilmesi söz konusudur. Yıkıcılık, Georges Sorel'in öğretisini hatırlatan bir yönteme göre şekillenen eylem yollarını izlemiyor, bkz. *Aynı yerde*, s. 540.

7. Bkz. J.-M. HEIMONET, "Le Collège de sociologie, un gigantesque malentendu", *Esprit*, Mayıs 1984 ve *De la pensée à l'acte – Force et représentation dans l'oeuvre de Jules Monnerot*, yayımlanmamış olan devlet doktora tezi. Okulun yaratıcısı olma konusunda, Bataille, Monnerot'nun payını hiçbir zaman yok saymamıştır; 1960'da şöyle yazıyor: "Sosyoloji Okulu'nu,. İkinci Dünya Sa-

Bataille'a, Caillois'ya ve Leiris'e atfedilen bu kuruluşun gerçek kurucusu olarak tanıtılıyor. Bu bölüm, yüzyılın adaletini kendisine borçlu olduğunu düşünen bir adamın hıncının gösterimine indirgenebilirdi. Eğer konu üzerinde duruluyorsa, bunun nedeni Monnerot ve Okul'un etkin üyelerin arasındaki zıtlaşmanın temelinin, bu etkin üyelerin baştan beri topluluklarını militan eylemden kurtarmaya adamakıllı kararlı olmaları olgusunu vurgulama vesilesi olmasıdır. Sonuçta Monnerot onları, tutkularını kısır bir entelektüel girişimle sınırlamakla, bu kargaşa dönemlerinde estetizme boyun eğmekle ve hatta her türlü müdahale isteğini performatif bir dil içinde boğmakla eleştirir. O daha radikal, daha tutarlı olma iddiasındadır: Söylediği gibi, "estezi için estetiği terk ederek", tarih içinde miti *gerçekleştirme* görevini korkusuzca karşılamayı ister. J.-M. Heimonet'nin hatırlattığı gibi, bu onu, faşizm içinde, "geçici bir tanrılaştırmayı, mitin veya gerçekleşmiş totalitenin, onun adlandırmasıyla *mit-tarihin* tanrılaştırması"nı selamlamaya götürecektir.

Sadece bu kaygan zemine tabi olmaları muhtemel olmayan Bataille ve Caillois, Okul'a verilecek pratik anlam konusunda anlaşmakta da bazı güçlükler yaşadılar. "Eleştirel bir çalışma" ile motive olmuş entelektüel bir ortaklık projesine tamamen katılırken Caillois, gerçekliğini şeylerin düzeninin politik dönüşümünde bulacak olan bir girişime katılma niyetini hiçbir zaman gizlemedi ve zaten "bu şekilde oluşan bir topluluğun iddiasının, başlangıç düzleminden taştığını, bilgi iradesinden güç iradesine kaydığını, daha geniş bir komplonun çekirdeğine dönüştüğünü"[8] ifade etti. Hatta onun gözünde gizli bir topluluğun oluşumunu haklı kılan, iktidarın fiili olarak ele geçirilmesine yol açmaya ilişkin bir umuttur. Bataille'dan, politik volontarizmini paylaşmadığını keşfettiği için mi, yavaş yavaş uzaklaştı? Ona göre, neden daha ciddidir ve bir kez daha, eylem karşısında geri çekilmek bir yana, bazen tehlikeli olabilen eyleme geçişlere kendini bırakan Bataille'ın aşırılığa varan karakterine dayanır.

Acéphale topluluğunun programı, kuşkusuz tehlikesiz değildi

---

vaşı'nın zaten ağır olan koşullarında, bu ateşli yıllarda, Roger Caillois, Michel Leiris ve Jules Monnerot ile birlikte kurdum", *OC*, VI, s. 369.

8. R. CAILLOIS, "Pour un Collège de Sociologie", in D. HOLLIER, *a.g.e.*, s. 35.

ve Caillois'yı korkutan bunun gerçekleşmesi olmalıydı. Hükümleri arasında, örneğin "varlığın olumsuzlanması olarak değil, tamamlanması olarak yıkma ve dağıtma fonksiyonunu yerine getirmek" maddesi, "salt değerler olarak değil; fakat insani bütünlüğe entegre olması gereken değerler olarak, sapkınlığı ve suçu göze almak" maddesi, son olarak, "bakışlarımız varolacak dünyaya doğru yönelmişken, var olan dünyanın yıkımına katılmak"[9] maddesi gibi maddeler yer alıyordu. Bataille'ın ölümünden sonra Caillois onun, bu program bağlamı içinde ciddi olarak, "kurban töreni için ve şenlik için bir araya gelen insanların, hayati aşırılıklarını harcama ihtiyacını giderdikleri"ni ileri süren tezle birlikte, kutsalın iletişimsel değerini kanıtlamayı düşündüğünü ortaya koyar. Sonuçta Caillois 1974'te, Bataille'a ait olan determinasyon derecesini anlatır: "Etkili ve yıkıcı bir kutsalı yeniden oluşturmak" istiyordu, diye yazar ve "onu telafi edilemez bir ritüel tavırda bulunmayı, bana daha sonra söylediği gibi, gönüllü bir insan kurban etme töreninde bulmayı düşünüyordu ki bu tören için zaten bir kurbanı vardı ve o kurbandan mahkemeye hitaben yazılmış ve katilin masumiyetini önceden bildiren bir belge alınmıştı (veya bu belgenin elde edilebileceğini ileri sürüyordu)."[10] Bu olayın aslında cellat bulunamadığı için gerçekleşmediği söylenir...

Hem uydurma haber hem de sapkınlık özelliği taşıyan bu bölümü yorumlamaksızın, *Acéphale* ve Okul döneminde Bataille'ın, Monnerot'nun eleştirdiği pısırık aydın olmaktan uzak olduğunu kabul edelim. Fikirlerini ortaya koymak konusunda geri çekilmediğini ve bu açıdan *"Contre-Attaque"*ın kaderinin onu tam olarak ıslah etmediğini kabul edelim. "Aktif bir sosyoloji"nin mitlerine ve prensiplerine bağlanarak, dağılmakta olanı bir noktada toplamaya fiili olarak çalışıyor ve onun politik *pathos*'unun özü daha önce söylendiği gibi, buna dayanıyor. Caillois'nın onu, iktidar kavramını, mit ve kutsal kavramlarının lehine ihmal etmekle eleştirmesi, görünüşe göre, onu anlamamış olmasından kaynaklanıyor.

9. *OC*, II, s. 273, 4 Nisan 1936 tarihli ve şiddetin yüksek değeri sonucuna varan program.
10. R. CAILLOIS, *Approches de l'imaginaire*, Gallimard, 1974, s. 58-59.

Egemenlik temasının (sonradan hazırlanmıştır), Tarihin sonu teması ile birleştirilerek incelenmesi bizi şu durumdan haberli kılmıştır: İktidar, geçerliliği kalmamış bir düşünceler düzenine aittir. Politik bağlanmaya anlamını vermekten uzak olarak, dönemin gerekleri seviyesinde olmak için her türlü politikanın kendisinden vazgeçmek zorunda olduğu şeydir. İktidar dondurur; hayat, belirsizlik pahasına geleceği istediğinde, iktidar, muhafaza etme isteğiyle bağlantılıdır. 19 Şubat 1938 oturumu sırasında, iktidar meselesi Sosyoloji Okulu'nda incelenmişti. Oturumda bulunmayan Caillois'nın yerini hazırlıksız olan Bataille doldurdu ve verdiği konferans, bu mesele konusunda iki adamı birbirinden ayıran mesafeyi ortaya koydu. İktidarı, "*kutsal* gücün ve askeri kuvvetin, bunları kendi bireysel çıkarları için kullanan ve dolayısıyla sadece kurumun yararına kullanan tek bir kişide kurumsal olarak toplanması" olarak tanımlarken, konuşmacı, böylelikle kendi iç dinamizminin kaynakları elinden alınan insan topluluğu için bu durumun yol açtığı zararı ifade eder. Parantez içinde, iktidar eleştirisini özetleyen şu cümleyi ekler: "Söyleyeceğim şeyler baştan sona, bütünlüğü içinde, ancak varoluşun doğrulanması açısından değer taşıyabilir ve ben buradan, onu bireysel çıkarların dışında harekete geçiren 'bütünün hareketi'ni anlıyorum. Oysa vermiş olduğum iktidar tanımı, onu bu bütünün hareketinin kaçınılmaz bir bozulması olarak betimler. Kutsal biçimlerin yaratıcı ajitasyonu ile, bu ajitasyonu başlangıçta oluşturan bozulmanın, *yabancılaşmanın* muhafazakâr otoritesi arasında genellikle mücadele vardır. Bu, insani güç oyununun sonucunda çıkan kuvvete karşı düşmanlığı içermez; fakat muhafaza etme adına bu gücü yakalayan her şeye karşı derin bir tiksintiyi içerir."[11]

Şu halde her şey çok açık: Politika, eğer hâlâ harekete geçirebiliyorsa, iktidarı nötrleştirmeye yönelik bu paradoksal iradeye hizmet etmelidir. Oysa, iktidarın bozduğu toplumsal varoluş hareketini fethettiklerine göre, kutsalın deneyiminin ve birleştirici mitlerin keşfinin, bu irade ile ilişkileri vardır. Sosyoloji Okulu'nun kendine hedef seçtiği üç araştırma konusunun ortak mekânları, kutsal şeylerle ilgisi olmayan dünyanın küçük parçacıklara in-

11. *OC*, II, s. 342-343.

dirgediği varlıkların oluşum mantığı içindedir: Mit bir araya getirir; iktidar, birleştirici güce el koyar; kutsal, genellikle ancak son kertede kendini görünür kılan toplumsal bağı maddileştirir. Kuşkusuz Okul'da Bataille, "*Contre-Attaque*" döneminin analizlerini ve sloganlarını besleyen sezgileri derinleştirme fırsatı buluyordu.

Bu nedenledir ki, bizim bir derinleşme olarak gördüğümüz bu noktada bir kopuş gören yorumcular haksızdır. Şüphesiz, "*Contre-Attaque*" başarısızlığa uğradı, esas olarak militanları, geçersizliğini ilan ettikleri şeyin yani iktidarın tuzağına düştükleri için. Şüphesiz, gizli topluluk "politikaya sırt çevirmek ve sadece dinsel bir erek düşünmek"[12] gerektiğini ilan eder. Fakat hareketlenme yok olmamıştır, sadece hareketlenmenin yaşandığı nokta yer değiştirmiştir. Sonra olduğu gibi önce de, bütünsel varoluş, insani eylemin imkânsız hedefi olarak kalır, etrafı saran atalet karşısında boyun eğip eğmemekte kararsızdır. Bu bakış açısından, Bataille'ın evrimi konusunda Marc Richir'in önerdiği yorum bize hem naif hem de dogmatik geliyor.[13] Bataille'ın çağdaş totalitarizm eleştirilerine katkısını ciddiye almasıyla önem kazanan bir makalesinde Richir, *La Critique Sociale*'in makalelerinin yazarını etkileyen mücadelecilik kaybını gözlemliyor ve bu kaybı, ayrımlara girmeksizin, Kojève'in onun üzerinde yaptığı hareketsizleştirici etkiye atfediyor. Tamamen politik olan alan dışına doğru bu geri çekiliş saptaması, tahmin edileceği gibi, 1955'te, tarihin sonunda tek çıkış yolunun onun için "ben bilincine sahip bir mistisizm"e[14] dayandığını itiraf etmekten çekinmeyen Bataille'ın kendi sözlerine dayanır. Fakat yine de Richir'in analizi, Bataille'ın politika alanındaki bağlanmasının verilerini incelemeyi unutuyor, şöyle ki "*Contre-Attaque*", *Acéphale* ve Sosyoloji Okulu'nu etkileyen gerekçelerin ısrarı ona yabancı kalır. Aynı şekilde, güçsüzlük ve ayaklanmayı, ortaklaşmacı bir birlik isteği ve kesin bir yalnızlık duygusunu birbirine karıştırmayı sür-

12. *OC*, VI, s. 485, *Acéphale*'in dinsel sonunun "anti-Hıristiyan ve özü bakımından dinsel" olacağının ve Sosyoloji Okulu'nun bir ölçüde "bu *gizli topluluğun* dışsal faaliyeti" olacağının belirtildiği otobiyografik bir kısa yazıdan parça.
13. Marc RICHIR, "La fin de l'Histoire", *Textures*, 1970, nº 6, s. 31-47.
14. G. BATAILLE, "Hegel, la mort et le sacrifice", *Deucalion 5*, s. 29-30, nº 1.

düren bir tavrın belirsizliğine cevap sunan egemenlik temasının hazırlandığı dönemi algılayamıyor. Bunun yerine Richir, Heidegger ile bir ilişkinin, şeylerin düzenini yıkmaya yönelik ilk isteğin sonuna kadar gitmeyi sağlayacağını telkin ediyor ve tüm bunları, bilgece bir dilde, Bataille'ın yalanlarından dolayı sürekli kınadığı profesörlerin tarzıyla dile getiriyor: "Eğer Bataille, Kojève'in söyleminin olağanüstü etkisine teslim olmasaydı, *belki de* olayları, dünyayı ve tarihi *başka bir dil içinde* ve Hegel'inkinden *farklı bir ışık altında ortaya çıkarma* olanağını kavrayacaktı. Kuşkusuz, yeniliği ile, *bir* tarihin, metafizik Batı tarihinin sonuna damgasını vuracak *bir başka düşüncenin belirmesine izin verme* gerekliliğini hissedecekti."[15] Şüphesiz Richir'in unuttuğu şey, Hegel'in etkisinin Nietzsche'nin etkisiyle birlikte uygulandığı, bu etkinin, bütünsel varoluş isteğini, *hem* politik bağlanmaya *hem* topluluk deneyimine somutluk kazandıran efendilik gibi köleliğin de reddedilmesini kesin olarak uyandırmadan uygulanmadığıdır. Sonuçta, Heidegger'ci metafizik eleştirisi, Bataille'ı, imkânsıza doğru (ki ona göre, kendisini destekleyen bütünlüğü sınamaya yönelik her varoluş bu imkânsız ile ölçülür) daha etkili bir biçimde götürebilir miydi? Şüphe etmek serbest.

Gerçekte, Bataille'ın, "*Contre-Attaque*"ın dağılmasından ileri gelen hareketsizleşmesi iddiası ancak, bu hareketsizleşmenin dünyayı değiştirme isteğinin başarısızlığını tescil ettiği varsayımı çerçevesinde desteklenebilir. Oysa, bu istek hiçbir zaman gösterildiği gibi olmadı. F. Marmande, Bataille'ın politizasyon gösterilerinin – "bildiriler, katılmalar, patırtılar" şeklinde – birden "tüm gerekleriyle birlikte, bütünüyle Devrimi düşünme imkânı"na[16] bağlandığını hatırlatmakta haklıdır. Ve o dönemde bu imkânın "heteroloji" – "tamamen-ötekinin bilimi" – tarafından ve bunun sonucu olarak doğabilecek pratik gelişme umudu tarafından sunulduğunu vurgulamakta da haklıdır. Bu umudun savaş-sonrasının hemen ardından yıkılması, yine de onu destekleyen teorik itkiyi yok etmiyor. Bir başka deyişle, devrimci kargaşaya Bataille'ın gösterdiği sevgisizliğe rağmen heteroloji varlığını sürdürüyor ve

15. M. RICHIR, belirtilen yerde, s. 38, altı metin içinde çizilmiştir.
16. F. MARMANDE, *Bataille politique*, s. 50.

Marmande bunu "dogmasız politik bir düşünce ve açık bir söylem" olarak tanımlarken haklıydı. Bu heteroloji Bataille'ın eserinde baştan sona varlığını sürdürür: Totaliter devletlerin asimilasyon girişimine karşı heterojenliği talep eden *La Critique Sociale*'in metinlerinden, kuşkusuz "*Contre-Attaque*"ın "kitlelerin kendiliğinden hareketleri"ne gürültülü katılımından geçerek, toplumsal hayatın bağrındaki "çok yorucu enerji"nin gösterilerini inceleyen *La Part Maudite*'in metinlerine kadar.[17]

17. Diğerlerinin yanı sıra aşağıdaki metin, bu katılımın hangi tarzda yapıldığını uz bir dille anlatıyor: "Bunun böyle olması çok şaşırtıcıdır, devrimci militanlarda, kitlelerin kendiliğinden tepkilerine karşı tam bir güven eksikliği sık sık gözlenir. Partiler örgütleme gerekliliği, Devrimin sokağa çıkmasını, kendi politik platformları ile, kendi özenli programlarıyla, Kongre salonlarındaki manevralarıyla karıştıran sözde devrimci ajitatörlere tuhaf alışkanlıklar vermiştir", *OC*, I, s. 403-404.

10. İMKÂNSIZIN POLİTİKASI

Ölümüne birkaç ay kala Bataille, Jérôme Lindon'a *L'impossible* (İmkânsız) adlı kitabının yeni baskısı için bir önsöz planı sunar. Bu vesileyle, kavramın onun gözünde aldığı çeşitli anlamların dökümünü yapar. Kendisi ve Blanchot tarafından başlatılan bir "imkânsızın felsefesi" programından bahsettikten sonra, eksiltili bir biçimde bir ironi tavrına bağlı bir "imkânsızın politikası" programını ilan eder. "İmkânsızın politikası", diye yazar, "mümkünün politikasını keşfetmek için en iyi yoldur."[1] Mümkün ile karışan bir gerçekliğin uzağında kalan bu politika, buradan, ironi içinde uygulanması gerektiğinin doğruluğunu gösterecektir. Böylece Bataille, otuzlu yılların başında aldığı, gerçek üzerine politik

1. *OC*, III, s. 521, 31 Ocak 1962 tarihli, J. Lindon'a mektup.

bir bakış açısı benimseme, yani aslında, yıkıcılık tarafında yer alma kararından hiçbir zaman dönmeyecektir.

1962'de bir tematik gelişim projesini oluşturduğu imkânsızın politikasının önceli, biraz erken formüle edilmiş olan, olduğu gibi tabandan gelen bir hareketin canlandıracağı, yani "yıkıcı" olacak olan bir "halk felsefesi" düşüncesidir. O zamandan bu yana Nietzsche, Bataille'ın içini, dünyaya kaos bakış açısından yaklaşmak gerektiği, bunun her ne olursa olsun, insanların etkisine karşı direnen bir gerçeğin kendini göstereceği tek araç olduğu inancı ile dolduracaktır. Şu halde, imkânsızın politikası ancak, oyuna, benim üretmediğim ve beni üretmeyen bu gerçek ile birlikte giriştiği ölçüde açıklayıcılık niteliğine sahip olabilecektir. Hal böyle iken, Bataille, imkânsızın politikasını, her türlü politikanın yerini tutacak ve hegemonyacı bir bakış açısı dayatacak bir politika olarak sunmuyor. Zaten Lindon'a yazdığı mektubu, "elbette mümkün üzerinde, yani politika üzerinde" ısrarla duracağını vurgulayarak bitiriyor.

Burada ironi yatışmıyor; belki de burada, Kojève'in dersi (tarih-sonrası insan üzerine) hâlâ etkisini sürdürüyor. Sonuçta Bataille iki sahne üzerinde oynamaktan kaçınamaz:

– Bir yandan mümkünün sahnesi: Bu durumda politika onun tarafından Hegel'ci bir anlamda felsefeyle yakınlaştırılır, yani Tarihin sonu "zaman ile birleşme"yi dayatır ve iradenin bakış açısı karşısında zekânın bakış açısını zafere götürür. Bataille'ın, felsefecilerden oluşan bir dinleyici kitlesi karşısında altını çizdiği gibi,[2] burada gerekli olan tavır heyecandan yoksundur ve "uzmanlar"ın yetkisine çağrıda bulunur.

– Öte yandan imkânsızın sahnesi: Burada felsefe ve politika, özellikle önceki tavır tarafından dışlanan veya parazit olarak nitelendirilen değerlerin ve heyecanların gereğini yerine getirerek, kendilerini bütünsel varoluşu yeniden oluşturmaya katkıda bulunma yükümlülüğü altında görürler. Hegel sistemini tamamlama iddiasının imkânsız felsefe çabasını haklı çıkarmadığı gibi, tarihi yapma iddiasının da imkânsızın politikasına canlılık vermediğini eklemeye gerek var mı?

2. Bkz. *L'Erotisme*, Felsefe Okulu'nda konferans, daha önce aktarıldı, s. 277.

Bataille eylemin gerekçelerinin artık şaşkınlık veremeyeceği bir bağlamda varoluşun öncelik hakkını açıkça savunmuştur. Kojève'in öğretiminden sonra ve Nietzsche'nin yakınında, nihayet, mümkünün sonuna kadar gitmeye çalışan varoluşun, bütünlüğü hedeflerken, insanlar arası iletişimi sınamadan geçirdiğine göre, kaçınılmaz olarak politik olduğunu anladı. Buna karşılık bu sınamanın, gerçeğe sımsıkı bağlı olan politikaya ışık tutabileceğinden hiç şüphesi yoktur; öyle ki sistemin (felsefi veya toplumsal) "körükörüne işlevi"nin, onun anlamını korumasını sağlayan şey olduğu doğrudur.[3]

Bataille'ın eleştirilerle ve nostaljik duygularla bunaltmadığı bir dünyada (çünkü bu dünya olması gerektiği gibidir), mutlak direniş, evrensel yalanın karşısına bir silah olarak güdümlülükten uzak durmayı çıkaran bu imkânsızın politikasına düşer. Elbette projesiz, ancak mümkünler alanının dışına taşan heyecanlarla eklemlenen bir direniştir bu. Bunun anlamı, bu direnişin perspektiflerden yoksun olduğu değil; daha ziyade, öngörülemez olanı işlediği – "gelecekle ilgili bilgisizlik" – ve Hegel'den sonra Kojève'in peygamberliğini yaptığı, sürpriz olmayan bir şekilde tarihi altüst eden şansı yakalamaya giriştiğidir.[4]

Uluslararası kriz üzerine Sosyoloji Okulu'nun açıklaması, ayrıca, imkânsızın politikasına, saygınlığı içinde bireyi yeniden oluşturma niteliğini atfediyor. Bataille'ın ahlâki söyleme güçlükle katlandığı düşünülürse, bu şaşırtıcı gelebilir. Fakat burjuva ahlâkçılığı onu ne kadar tiksindiriyorsa, insanın davası, sonradan olduğu gibi otuzlu yıllarda da onun tarafından o kadar benimseniyor. Gerçekten, bir tür şaşkın boyun eğiş içinde savaşı bekleyen politikaya karşı onun tarafından yöneltilen temel şikâyetlerden biri tam da, insanın "erkeklikten çıkması"nda suç ortaklığı yapmasıdır. Bu nedenle imkânsızın politikası sahip olduğu iktidara tamamıyla kayıtsız kalarak, yeniden canlandırılmış ve kendinden gurur duyan bir insanlık için mücadele eder; devrim

3. Bkz. *OC*, V, s. 129 ve devamı J. Lindon'a yazılmış bir başka mektup olayı şöyle dile getirir: "İnsan bir anlamda imkânsızın zıttıdır ve yine de bu şekilde adlandırılması gereken şeye bağımlıdır", *OC*, III, s. 520.

4. "*Şans eseri* birbiriyle karşılaşmamış ve *nadir* olmayan... hiçbir güzellik, hiçbir büyüklük yoktur."

ile, ortaklık ile veya içsel tecrübe ile, "ölüm olasılığı karşısında kendilerini mutlak bir yoksunluk içinde bulacak kadar yalnız, o kadar *kadersiz* insanları, mücadele etmek için köklü nedenleri olmayan ve mücadele karşısında; herhangi bir mücadele karşısında kendilerini kaçınılmaz olarak korkak hisseden insanları, bu bir tür bilinçli ve mezbahadaki yazgılarına boyun eğmiş koyunları"[5] kışkırtmayı ister.

Kuşkusuz hava Nietzsche'cidir. Öncelikle otuzlu yılların karışıklığına cevap vermeye yönelik olan, sonradan "imkânsızın politikası" olarak adlandırılmayı isteyecek olan, yeniden bulunacak enerjinin *pathos*'u, sürekli olarak, bir yandan, tamamlanmışlık, eksiksizlik, saydamlık ve gereklilik iddiasında olan şeye karşı ayaklanmayı ifade eder, öte yandan dünyanın rastlantılarına tahammül eden beklemeciliğin, sabrın reddini ifade eder. Felsefi düzlemde, bu çifte ret, tarihin önüne geçilemez sonunu ve aynı zamanda, olayı anlaşılamaz bir yazgının ürünü olarak pasif bir tutumla kabul eden bu irrasyonalizm biçiminin – Heidegger'ci varlığın tarihi belki de bunun modelini sunar – sonunu ilan eden Hegel'ci-Marksist eskatoloji ile mesafeli kalındığını ortaya koyar.

Bununla birlikte rastlantının ve zorunluluğun çekiciliğine karşı silahlanmış bu imkânsızın politikasının volontarist olduğu sonucunu çıkarmak gerekir mi? Bataille, tarihin insanların bilinçli eylemi karşılığında yapıldığını düşünenlerin cephesinde mi yer alıyor? Bazı metinlere bakılırsa onu, insanlığı kapsayan imkânsızın indirgenemez payını unutturacak olan bu düşünce cephesine sokmak gerekecektir. Bataille'ın "Politika" başlığını verdiği şu parlak metni gibi: "Tuhaf bir paradoks var; derin çıkış yolu yokluğu, derin amaç ve anlam yokluğu fark edildiği zaman – fakat sadece o zaman – aklımız özgürleşir, pratik olarak, bilinçli olarak pratik problemlere ulaşırız."[6] Umutsuzluğun özgürleştirici biçimini ya da daha ılımlı deyişle, açıklayıcı gücünü dile getirmenin en güzel şekli. Ne var ki, bu paradoks daha çok, Bataille'ın tümüyle boş olduğunu hiçbir zaman söylemediği, fakat sadece hegemonyacı iddiaları içinde aldatıcı olduğunu belirttiği mümkünün politikasına ilişkin gibi görünüyor.

5. *OC*, I, s. 540.
6. *OC*, VI, Memorandum III, s. 251.

İmkânsızın politikasına gelince, o, daha önce söylendiği gibi, iktidarı ve reaktif sonuçlarını reddettiği ölçüde böyle bir volontarizmi istemeyecektir. Bir iktidarın ele geçirilmesine bilinçli olarak hizmet etmeyecektir, aksine imkânsızın politikası "iktidarsızlığın" onanmasıdır. Blanchot imkânsızın "artık yapabilmeyi yapamayacağımız şey"[7] olduğunu – artık kendisinin "kullanımı olmayan olumsuzluk" olduğunu bilen Tarihin sonu insanının onda keşfedildiğini – hatırlatarak bunu net olarak formüle eder.

Böylece iktidarın sınırlarının karşılaşması olarak tanımlanan imkânsızın yıkıcı olması, Bataille'ın her zaman savunduğu şeydir; hiç kuşkusuz Bataille burada, Sosyoloji Okulu'nun üyesi Walter Benjamin'in, *Reflexions sur la violence* (Şiddet Üzerine Düşünceler) adlı eseri tüzerinde düşündüğü ve proletaryanın genel grevi kavramının en temel şiddeti, en radikal yıkıcılığı (mümkünün ufkunu sınırlayan ve işçi örgütlerine ve politik örgütlere sıkı sıkıya teknik talimatlarını dayatan çalışma dünyasından kurtulmayı isteyen yıkıcılık) belirttiğini vurguladığı Georges Sorel'in başlattığı bir geleneği yeniden buluyordu.[8] Aynı zamanda, belki de ve ona rağmen, Bataille'a yabancı olmayan bir başka kişinin, Jacques Lacan'ın öğretisini referans alan politikanın bir eleştirisini yapıyordu.[9] Her halükârda, Sartre'ın *Critique de la raison dialectique*'teki (Diyalektik Aklın Eleştirisi) "kaynaşan gruplar" analizinin güçlendireceği bir düşüncenin çizgilerini çiziyordu.

Ne var ki, sırtını iktidara dönerek, imkânsızın politikası en iyi ifadesini egemenlikte buluyor. Zira, Bataille'ın egemeni, kendisi gibi iktidardan kopmuş kitlelerle dayanışma içinde görünüyor ve *gizli topluluklar* modeli temelinde oluşturulan ve egemenin yö-

7. M. BLANCHOT, *L'Entretien infini*, Gallimard, 1969, s. 308.

8. Bataille'da Sorel'in etkisi hiçbir zaman açıkça belirtilmemiştir; yine de Sorel'ci tezlerin yansımasını kabul ettiğini ve sindirdiğini düşünmek hatalı olmaz. W. BENJAMIN'den, bkz. *Mythe et violence*, "Pour une critique de la violence", Gandillac'ın çevirisi, Denoël, 1971.

9. Burada, örneğin, yeni çıkan *Peut-on penser la politique?* (Le Seuil, 1985) adlı eseri, Bataille'ın Lacan üzerinde yapmış olabileceği etkinin farkına varmaksızın, bu öğretinin damgasını taşıyan Alain BADIOU akla geliyor: "İmkânsızın imkânı politikanın temelidir", diye yazar Badiou. "Bu imkân bize, bugün öğretilen her şeye, yani politikanın zorunlunun yönetimi olduğuna toptan ters düşer"; bu da sadece "imkânsızın gerçeklik, yani imkân olduğunu" söylemek anlamına gelir (s. 78).

neldiği camia[10] büyük ölçüde, himayeden kurtulmuş – "başsız" ("acéphale") – ve bölünmeye yol açan çıkarlardan uzak olarak, insanlarda var olan en canlı şey ile birleşen bir toplum istiaresini çağrıştırıyor. Egemen gereklik içinde, bu imkânsızın politikasının tutumu doruk noktasına ulaşır. Bataille bunun prensibini, "Nietzsche'nin *politik* fikirlerini BELİRLEYİCİ bir biçimde yorumlama, uygulama" iddiasında olan bir metinde belirtmiştir. Bu prensip şöyle açıklanır: "Artık otoritenin yok olmasını sağlamak söz konusu değil: Daha alçakgönüllülükle, TANRININ YERİNİ ALMAK söz konusudur."[11]

Bu alaylı "daha alçakgönüllülükle" deyişinin ardında, imkânsıza zorunlu olunduğunu anlamak uygun düşer, yeter ki fiili olarak, mümkünün içine hapseden ve varoluşu bozan iktidar uzakta tutulsun.

Bundan sonraki bölümler, yazılarının bazen karşıtlıklarla dolu ve parçalanmış biçimiyle, bu imkânsızın politikasına can veren

10. *OC*, VI, s. 251-252. Egemen bir varlığı bir camia içine girmeye iten şeyin ne olabileceği sorulduğunda, kuşkusuz, köleyi tanımlayan ihtiyaç veya varoluşun araçsal boyutuna hâkim olan ihtiyaç olmadığı cevabı verilecektir. Cevap metafizik ve paradoksal olacaktır: Egemen insan, ötekini hiçbir şey için ister. Hiçbir şey beklemediği kişiyi kendine çağırır ve biri ve diğeri tam da böylelikle anlaşabilirler. Bu anlamda aralarındaki iletişim, bir varolma aşırılığının sonucudur, varolma eksikliğinin değil. Aynı şekilde camia, ortak çıkara karşı çıkmak için değil, ortak kaderi biçimlendirmek için kendini dayatır: Egemen varlıkları birbirine yaklaştıran hiçlik, yani aynı zamanda imkânsız birlikteliği pekiştiren ölüm; hiçbir şekilde paylaşılamamakla birlikte her bireyin payına düşen bu ölüm (bkz. M. BLANCHOT, *La Communauté inavouable*, s. 24).

11. *Aynı yerde* , s. 251 (metin içinde büyük harfle yazılmıştır). Bu prensibin yansıması, belirgin bir tarzda *Ecrits de Laure* (1977'de Pauvert'den yayımlandı) içinde aşağıdaki biçimde yer alır: "Tanrı - Bataille / BATAILLE / Tanrının yerini almak / Tanrı / Machiavel'in ağzından Machiavel / kinizmin gücüne sahip olmak için birçok kişi toplanmak" (s. 176). 1938'de ölümüne kadar Bataille ile fırtınalı ve herkesçe bilinen bir ilişki yaşamadan önce Souvarine'in kadın arkadaşı olan yazarın, Laure takma adlı Colette PEIGNOT'nun bilmece gibi sözleri. Georges Bataille'ın politik düşüncesi ve eylemi üzerinde belirleyici bir etkisi olduğu düşüncesi genel kabul görüyor (Örneğin bakınız F. MARMANDE, *Bataille politique*, s. 22.
Özellikle "Notes sur la Révolution"daki sözleri okunduğunda bu, inandırıcı görünüyor "Sizi temin ederim ki, sürekli olarak yapacak hiçbir şey yok veya hedef noktası başlangıç noktasından daha beter olacak düşüncesinden sıyrılmak, hayatı değiştirir. İçinde bulunduğumuz toplumda hayatın anlamının sadece direniş ve isyan anlayışında ve bu direniş ve bu isyanın aktif ifadesinde olabileceğini düşünüyorum" (s. 191).)

saydamlık ideali tartışmasına girmeyi hedefliyor. Sistemlerin sürdürdüğü saydamlık tartışması, devrimci girişimlerin bağlı olduklarını iddia ettikleri saydamlığın analizi, iletişim isteğini canlandırmaya yönelik saydamlık üzerine sorgulama ve nihayet, saydamlık aldatmacasının açıklığını miras olarak devralan yazı stratejileri üzerine düşünme. Şu halde imkânsızın politikası bu dört cepheye yatırım yapar:

Bataille'ın gelecek temasına, şiddetin kabulüne ve Tarihin sonunu olumlayarak gerçek üzerine politikayı geçersizleştirdiği düşünülen bir Hegel'in yarattığı büyüleyiciliğe karşı direnmeye tamamıyla kafayı takmış durumdaki, eserinin "sistematiği"nin açıklamasını yapar.

- *La Critique Sociale*'e katkılarında ortaya koyduğu biçimiyle Bataille'ın Marksizmle olan oldukça çatışmalı ilişkisinin önkoşulunu oluşturur ve totaliter fenomen konusunda yürütülen analizleri besler.

- Bir "ortaklık eksikliği" temelinde gerçekleşen bir iletişimin kaygılı ve paradoksal devamının ruhunu oluşturur. Burada da sistemin (felsefi veya toplumsal) ve onunla birlikte iletişim şansının yok olacağı aynılaşmaya her türlü indirgemenin etkisizleşmesi gerektiğini açıklayan yine imkânsızın politikasıdır. Bu açıdan, Adorno ile ve Fichte'nin Hegel'ci olmayan bir okunuşuna rehberlik eden esinlenme ile var olan belli bir uyum, iletişimsel gereklik ile, bütünüyle yönetilen bir dünyada intersübjektif ilişkilerin saydamlığını gerçekleştirme tutkusundan sıyrılmış bir politikayı birbirine eklemleme fikrini telkin edecektir.

Son olarak, Bataille'ın, mümküne kesinlikle mahkûm olan politik alanın dışına çekilmesinde ifade bulur ve sugötürmez bir biçimde, onun edebi alanda giriştiği çalışmanın temelini oluşturur. İçinde yaşadığı yüzyılın karışıklıklarını bir çile gibi çeken patetik entelektüelin son serüveni mi? Birleştirici mitleri yeniden yaratmak ve insan kitlelerini bir noktada toplamak için yapılan girişimin başarısızlığının işareti mi? Yazar, imkânsızın politikasının doruk noktasını oluşturan egemenliğe ulaşmak için çabasını sürdürüyor; kuşkusuz tek başına, fakat yalnızca tek başına da değil, çünkü yazarak kendini ötekine veriyor.

II
Boyun eğmeyen topluluk

11. İMKÂNSIZ(IN) SİSTEM(İ)

Jean-Paul Sartre, Bataille'ın, Expérience Intérieure*'den itibaren, kısır ve hareketsizleştirici bir mistisizm içinde hoşnut olduğu fikrinin doğrulanmasına çok erken bir katkıda bulunmuştur. Mistik deneyimin, politikanın söz etmek zorunda olduğu süreklilik duygusuna eşlik ettiği konusunda Bataille'a hiçbir zaman taviz vermemiştir.* Doğruyu söylemek gerekirse, Alexandre Kojève daha kavrayışlı değildir.***

Savaş sırasında yazılan Expérience Intérieure, *Bataille'ın ese-*

* Örneğin bakınız, *L'Erotisme*, s. 28. *Expérience intérieure*'ün ortasında "İletişim"e tam bir bölüm ayrılmasının nedenini açıklayan şey bu mistik yaklaşımdır, bkz. *OC*, V, s.110-115.

** Bkz. A. KOJEVE, 28 Temmuz 1942 tarihli Bataille'a mektup, *Textures*'de ya-

rinde temel bir yer tutar. Bütünsel varoluşu kavramakta inat eden bir düşüncenin tutarlılığı bu kitapta ortaya konur. J.-P. Sartre'ın ona yönelttiği sert eleştiri burada dile getirilmeyi hak ediyor, zira bir anlayışsızlık kanıtı olmaktan çok, Bataille'ın sürekli vurguladığı gibi mümkûne bağlı filozof ile insanlıkta ortak olarak varolan imkânsızlık temeline yaklaşmaya yönelik kendi girişimi arasındaki farklılığın belirtisidir.*

Bataille'ı, Pascal ve Nietzsche ile yeniden ilişki kurarak edebi deneme türüne yenilik getiren bir yazar olarak konumlandıran Sartre, Expérience Intérieure*'ü teşhirciliği ve rasyonel söylemi – yani "sezgisel hazzın sözü"nü ve "acele etmeyen söylemi"ni (s. 136) – yan yana koyan bir "kurban edilmiş-deneme" olarak yaftalamakla biraz erken davranmıştır. Ardından, öncelikle Bataille'ın metafiziğe karşı tarihi (öze karşı varoluşu) seçmiş olmasının ve bunun onu, insanı zamana bağlı olmayan yapısı içinde değil, koşulları içinde sorgulamaya yöneltmiş olması açısından değer taşıdığının ortaya konduğu notlar gelir (s. 139); bununla birlikte bu notlardan, onun bir yandan, sentez anını reddeden ve sonuçta, trajik içinde yıpranmadan önce çatışma alanında gerginleşen bir Hegel'ci olduğu (s. 143-144) ve öte yandan, proje dünyasından kaçma isteği ve bu paradoksal sona ulaşmak için ortaya konan araçlar ile – örneğin gülme – Kierkegaard'ın rakibi olduğu öğreniliyor. Ardından polemiğe giren Sartre, Bataille'ı, gençliğin, projeye duyduğu nefretle tüm hayatını ortaya koyduğu bir dönem olan yirmili yılların geç kalmış kişisi olarak betimliyor (s. 161); ve kalleşçe onun, Milli Kütüphane'nin bir memurunun konforu içinde bulunduğunu ekliyor. Kısacası* L'Expérience Intérieure*'ün yazarı sonuçta kötü niyetli birisi (s. 168), "utanç ve-*

---

yımlanmıştır, 1970, nº 6. *L'Expérience Intérieure*'ü Saint Benoit'nın disiplin çizgisi içindeki mistik bir kitap olarak tanımlayan Kojève'e Bataille, 1955'te, kendi mistisizminin kendinin bilincinde olduğu ve Tarihin sonunun oluşturduğu içinden çıkılmaz duruma bir cevap olarak kendini gerekli kıldığı karşılığını verecektir. Kendisinin de söylediği gibi, mistisizm hiçliği bir varlık haline getirme erdemine sahip iken, o sırada Bataille, onu, iletecek hiçbir şeyleri olmayan varlıklar topluluğunun politik meselesine uygun terimlerle tartışma ihtiyacını hissetmeyecektir (bkz. "Hegel, la mort et le sacrifice", *Deuclion 5*).

* J.-P. SARTRE, "Un nouveau mystique", Ekim-Kasım-Aralık 1943, *Situations I*'de yeniden ele alınmıştır, Gallimard, 1947 (metin içinde Situations "S" ile gösterilecek ve ardından sayfa numarası belirtilecektir).

*rici bir Hıristiyan", bir gizemcidir, başka bir deyişle: "Bay Bataille'ın mutlak hiçinin yerine, tözün mutlak varlığını koyun, Spinozacı panteizmi bulacaksınız" (s. 171). Gerçekte Bataille, psikanalistin yetki alanı içine girer (ve Sartre'ın son sözü böyledir).**

*Bataille'ın bu kitabının ısrarlı bağlamını ve bahanesini oluşturan savaşı hiç dikkate almadığı gibi, bu şekilde hırpaladığı yazarın 1939'dan önce bazı politik girişimlerin merkezinde yer almış olmasını da sessizlikle geçiştiren Sartre'ın dava reddi; Bataille bu kitapta şu itirafta bulunmuyor mu: "Savaş benim 'etkinliğime' son verdi ve hayatım araştırma konusundan daha az kopuk hale geldi."** Mistisizmi, bir bağlanmama oyalamacası olarak kabul etme tavrı, kuşkusuz Sartre'ın yorumunun kökeninde vardır.*

*Görünüşe göre, saldırıların şiddetinden şaşkına dönen Bataille bunlara ilkin, "dipten gelen bir dolandırıcılık" sezdiğini söylediği profesyonel felsefecilerden uzaklaşarak ve özellikle, varoluşçuluğun aşırı öğretmence diliyle uzlaştığını kabul etmeyerek cevap verebildi. Böylece Sartre'ın eleştirisi onu felsefeci-olmayan kimliğini bildirmeye itti: "Heidegger'in peşine konmayı istemem", der ve hemen ekler: "Ona yöneltilen politik eleştirileri ihmal etmiyorum."*** Son olarak, "yeni mistik" niteliği hoşuna gitmez, çünkü söylediği gibi, girişimi ne Tanrıya ne de ahlâka başvurur.*

Müdafaanın burada son bulması bir yana, Bataille bunu tekrar tekrar ele alacaktır. Örneğin, suçlamanın gerekçelerini daha çok üstlendiği Sur Nietzsche *(Nietzsche Üzerine) adlı eserinde: "Beni sonunda, Sartre'ın yaptığı gibi, sırasıyla Tanrıya varmakla, boşluğa varmakla suçlayabilirler! Bu çelişkili suçlamalar benim id-*

---

* Uygun düşecek olan psikanalizin, Sartre'ın "varoluşsal" olarak adlandıracağı ve Baudelaire'e, Genet'ye ve Flaubert'e uygulayacağı türden olduğunun anlaşıldığı sanıldığına göre, doğrusu bu teşhis hafifletilmiş durumdadır.

** *OC*, V, s. 109.

*** *OC*, V, s. 474. Bunu, 1947'de yayımlanan *Méthode de méditation* adlı eserinin bir köşesinde belirtirken ve *L'Expérience intérieure*'ün 1954 baskısında yeniden ele alırken Bataille'ın *Les Temps modernes*'de çıkan metinleri düşünmüş olması muhtemeldir, özellikle de şu metinleri: Karl LÖWITH'den "Heidegger'de varoluş felsefesinin politik tezahürleri" ve bunun ardından A. DE WAELHENS ile yürütülen tartışma (Kasım 1946), WAELHENS'den "Heidegger felsefesi ve Nazizm" ve özellikle Eric WEIL'den "Heidegger vakası" (Mart 1947). Aynı zamanda bu konuda bakınız, *OC*, XI, s. 573.

diamı destekler: Ben hiçbir zaman bir yere varmam." Ve sanık, rasyonel kanıtlamaya sırtını dönerek, girişimini, anlamsızlığa ve baş dönmesine açılan coşku kaydı içinde, "esriklik" kaydı içinde – "hiçbir hareketin ne çılgına çevirebileceği ne de esritebileceği Sartre"a pek yabancı bir kayıt– betimlemekten korkmuyor. Bu karşı-atak şeklindeki savunmanın sonucu bile tek başına, mistik girişimin, Bataille'ın politik ve komünoter cephede sürdürdüğü mücadeleyi miras aldığını hatırlatır. Sonuçta bu girişim, "hiçbir şeye boyun eğmeyen tam insanı" ve yararlının dünyasının sınırlarını aşan ve Hegel'ci her şey olma isteğini anlamsız bulan bir bilme isteğinin özünde bulunan isyanı hedefler.***

*Anlaşamamalarına rağmen, Sartre (bağlanmanın felsefecisi) ve Bataille (imkânsızın düşünürü), yine de birbirleriyle buluşacaklardır... hatta tıpkı varlık ve hiçliğin buluşması gibi.*** İkincinin ortaya koyduğu eser birincinin eserinin doktrinal yoğunluğuna sahip değilse, bunun nedeni kuşkusuz Bataille'ın eserinin bundan kaçınmasıdır. Ne var ki, bu eser, doruk çizgilerinde, Bataille'ın sistematik olduğunu iddia ettiği bir tutarlılık taşır. Hegel'in Tarihi kapamak için düşündüğü "özne ile nesnenin sürekli birleşmesini" andıran bir kapanış yanılsamasına kapılmadan bu nasıl anlaşılabilir? Parçalar oyununa son veren ve bütünü, Bataille'a tamamen yabancı bir yere ulaşma isteğine bağımlı kılan gelişmenin retoriği nasıl bozulur? Şu halde bu açık sistematiğin doruk çizgileri üzerinde, bayılma riskine rağmen ve düşünülebilen en keyfi düzen çerçevesinde, tehlikeye atılınsın.*****

---

* *OC*, VI, s.199. Son cümlenin altı metin içinde çizilidir.

** *OC*, VI, s. 202, "hiçbir şeye boyun eğmeyen" ifadesinin altı metin içinde çizilidir.

*** Michel Leiris 1980'de, Sartre ve Bataille'ın "biraz bugün yapılageldiği gibi, ayakta yüz yüze birlikte dans" edecekleri bir geceyi çağrıştırarak, Francis Marmande'ın kulağına, birincinin ikinciye şöyle diyebileceğini fısıldıyor: "Siz varlıksınız, ben de hiçlik." Bkz. F. MARMANDE, "Sartre, Bataille: le pas de deux", *Le Magazine littéraire*, nº 243, Haziran 1987.

**** Açıklama tarzı olarak sözlüğün kullanımı iki örnekte görülür: Bir yandan, *Documents* dergisi için bunun redaksiyonuna girişen Bataille'ın kendisinin örneği; öte yandan, kendinin sisteme indirgenmesinden kaçınmak amacıyla (kendisinin söylediği gibi), *Roland Barthes par Roland Barthes* (Le Seuil, 1975) adlı kitabında kendisi için buna başvurmadan önce, 1972'de Cerisy-la Salle'de Bataille'dan bahsetmek için alfabetik düzeni tercih eden Roland Barthes örneği.

"*Kör olmanın mutluluğu.* Düşüncelerim, diyor yolcu gölgesine, bana benim nerede olduğumu öğretmek zorundadır, nereye gittiğimi göstermek değil. Geleceğin bilinmemesini seviyorum; vaat edilen şeyleri beklerken sabırsızlıktan ya da dayanamayıp buğdayımı daha hamken yemiş olmaktan ölmek istemiyorum" (Nietzsche, *Le Gai Savoir*, (Şen Bilim) § 287). Bataille'ın "Geleceğe [ilişkin] bilinmezliği seviyorum" cümlesini sık sık kullandığı bu aforizma iki eksenli bir okunuşa uygundur: Öncelikle *Considérations inactuelles*'in (Güncel Olmayan Değerlendirmeler) ikinci cildinin bir yankısı gibi: "Tarihte bir taşkınlık varsa, hayat parçalanır ve çöker, fakat bu yozlaşmışlığa bağlı olarak tarih de parçalanır ve çöker";[1] sonra, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ün üçüncü "Metamorfoz"una yönelik bir çağrı gibi: "Çocuk masumluk ve unutkanlıktır, yeni bir başlangıç ve bir oyundur, kendi çevresinde dönen bir çarktır, bir ilk harekettir, bir kutsal *evettir*."[2]

Bu şekilde okunduğunda, Nietzsche'nin aforizması, Bataille'ın konumuna oldukça iyi oturur: *Considérations Inactuelles*'in ikinci cildi, onları tanımlayan tarihyazımının abartılı uygulamasının tanıklık ettiği gibi, sonraki Alman kuşaklarının geleceğin kapanması olarak yorumladıkları Hegel'ci sisteme karşı, hayatyaratımını ileri sürüyor; *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'teki çocuk ise, sistemin zincirinden kaçmak için unutkanlık ve oyun içinde bir tarz – ve belki de tek tarz– çiziyor.

Bataille, felsefecinin öğretisinin özünü özetlediğini düşündüğü "Nietzsche'ci gelecek miti"ni tamamen üstleniyor: "Nietzsche'nin anlayışı, bir ismin, GELECEĞİN ÇOCUĞU isminin derin *paradoksuna tam* hakkını vermeyenlere kapalı tutulmalıdır";[3] ve ekliyor: "Gelecek, geleceğin büyülü bilinmezliği, Nietzsche'ci şenliğin tek nesnesidir... Geçmişe bağlı şoven cimriliğe karşıt olarak, yadsınmayı isteyen Zerdüşt'ün kişiliğinde Nietzsche'nin oldukça büyük bir imajını tespit edebilecek tek şey belki de kendinin sal-

1. Bkz. sonra *Considérations inactuelles II*, Aubier-Montaigne, 1964, s.221.
2. Bkz. *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, Le Livre de poche, 1963, s.37.
3. Bkz. *OC*, I, s.463, *Gai Savoir*'a göndermede bulunuluyor, § 377. Altı metin içinde çizilidir.

dırgan ve bedava olarak geleceğe armağan edilebilmesidir."[4] Böylece, *Şen Bilim*'in* 287. aforizması tarafından telkin edilen çifte yöneliş içindedir ki, Bataille'da bu özgürleştirici belirsizlik saplantısının, bu geleceğe açılan bir zamansallık kaygısının geliştiği görülebilir: Hegel'in karşısında ve Hegel'e karşı, Nietzsche ile birlikte.

Kojève'e yazdığı 6 Aralık 1937 tarihli ünlü mektubunda Bataille kaçınılamaz olana rıza gösterirmiş gibi görünüyor: "Şu andan itibaren Tarihin (muhtemel bir varsayım olarak) tamamlandığını (neredeyse sona erdiğini) kabul ediyorum."[5] Sonuçta Tarihin Sonu, Hegel'in kanıtlamamazlık edemediği bir gereklilik olarak algılanmıştır: "Hegel'in sözleri ancak tamamlandığında bir anlam taşır ve ancak Tarihin kendisi tamamlandığında, her şey tamamlandığında o da tamamlanır. Çünkü aksi takdirde, Tarih devam eder ve daha başka şeyler söylenmek zorundadır. Bu arada söylenenlerin tutarlılığı ve hatta olanaklılığı tartışma konusu olur."[6] Orada, aynı hareket içinde, kavramın ve gerçeğin denkliği ortaya çıktığı ve söylenenlerin tutarlılığının zorla kabul ettirdiği kapanış kendini gösterdiği ölçüde felsefe, Hegel ile birlikte doruk noktasına varır. Hegel mantıksal olarak çürütülemez. Yani çürütülmesi ancak mantık dışı bir alanda mümkündür ve ancak söylenenlerin sonu bizi mantığa indirgenemez bir zemine yerleştirdiğinde – bir başka deyişle, tarihin tamamlanması bir kaygı doğurduğunda, uzlaşmayı içermesi gereken şey yetersizliğiyle karşı karşıya geldiğinde – bu çürütme başlar: "(Tarih tamamlandığında, varoluşun önemi kalmaz: ondan yeni doğan bir şey elde edilemez; bu monoton bir tekrardır ya da hiçbir şeydir...) Tamamlanan tarih, bana hak vererek, bir dünya fikrini doğrulasa bile, ben o sırada ye-

* Türkçe'de bu isimle tanınan yapıtın (Aslı *Die Fröhliche Wissenschaft*) Fransızca başlığı "Şen Bilme" anlamına gelmektedir. (y.h.n.)

4. *Aynı yerde*

5. *OC*, V, s. 369. Bataille not olarak Kojève'in, "komünizmin devrimci çözümü"nü yakın olarak gördüğünü belirtir. Kojève'in derslerinden, sonun vadesinin gelmediği durumda bile tarihin tamamlandığının söylenebildiğini öğrenmiştir. Nihayetinde bu, *La Raison dans l'histoire*'ın son sayfalarının izin verdiği bir yorumdur ki bu eserde Hegel, "tarihin son sözü" söylendikten sonra, "bunu izleyen aşamanın, yani fiili gerçekleşmesinin, bizzat tarih olduğunu" belirtir: "Hâlâ yapılacak işler olması olgusu ampirik bir meseledir" (*a.g.e.*, s. 296).

6. Bkz. "Hegel, l'homme et l'histoire", *Monde nouveau-Paru* içinde, nº 96, s. 2.

nilgiye uğramış bir halde olacağım (başka türlü olamaz)."[7]

İşte kaygının tarihin teminatı olduğunu açıkça belirten şey, hatta ona politik bir önem vermek gerekir; çünkü uzlaşmazlığı ortaya koyarken, eylemin birkaç biçim altında istendiğini açıklıyor. Denis Hollier tam da, Hegel'in ortadan kaldırması gereken tarihsellik deneyimi içinde kaygının payını vurgulamıştır: "Kaygı derinlemesine tarihseldir; fakat tarihselliği ilerlemeci değil, devrimcidir." Başka bir deyişle, özneyi, proje düzeni, geçici çizgisellik düzeni içine değil, bilinemezlik, kontrol edilemezlik ve dolayısıyla yıkıcılık düzeni içine sokar. Geleceğe ilişkin bilinemezliği sevmek aslında, varlığı heterojenliğin sınamasına teslim eden kaygıya yönelik bir onamanın doğrulanmasından başka bir şey değildir. Bu anlamdadır ki D. Hollier, "Bataille nadiren *politik* eylemden söz eder, çoğunlukla devrimci *ajitasyondan* bahseder"[8] gözlemini yapmakta haklıdır. Eylemden ajitasyona, politiklikten devrimciliğe, burada sonuçta, önceden bilinebilirliğe karşı kesinlikle direnen, geometrik bir gelecek anlayışını gerçekten özgürleştirici bir anlayıştan ayıran bir alan vardır.

Ne var ki kaygının bizi teslim ettiği kapanışsızlık (nonfermeture) deneyimi, Hegel'i de esirgememiş olmalı. Felsefecinin sistemini hazırlarken savmaya çalıştığı şey, güzergâhın sonunda tekrar boy vermişti ve Bataille'ın gözünde Hegel'in başarısızlığı, Prometheus'çu düşünürün örnek başarısızlığı buradan geliyordu. Kierkegaard bu durum saptamasını daha önceden açıkça belirtmiştir ve Bataille buna Hegel'ci başarısızlığın önlenemez niteliğine yönelik kanıyı eklemiştir: "Hayatımın – veya hayatımın başarısızlığının, dahası hayatımın oluşturduğu açık yaranın – tek başına, Hegel'in kapalı sisteminin çürütülmesi olduğunu düşünüyorum." Fakat şu durumda başarısızlığa uğramamış hayat var mıdır? Herhangi bir sistem içine kendini kapayarak kaçma girişiminden başka, yaraya çare var mıdır? "Kaçınılmaz olarak, *Tinin Görüngübilimi*'nin çizdiği grafik her şeye rağmen bir başlangıçtır, kesin başarısızlıktır: Bilginin mümkün olan tek tamamlanması, insani varoluşun hiçbir zaman tamamlanmayacak

7. *OC*, II: *Sur Nietzsche*, not s. 412.
8. Bkz. Denis HOLLIER, *La Prise de la concorde. Essai sur G. Bataille*, Gallimard, 1974, s. 105.

bir başlangıç olduğunu söylediğimde gerçekleşir." Hegel, kesinlikle tamamlanmadığı bilinen veya görünen varoluşun ortaya koyduğu trajik çürütmeyi kendisinde sınamış olmalıdır; burada, "geleceğin bilinemezliği, bilginin uç durumudur". *Tinin Görüngübilimi*'ni sona erdiren mutlak Aklın Golgotha'sı, bu şekilde tamamen farklı bir açıklama getirir: "Tırmandığım başdöndürücü yokuştan, tamamlanmazlık temelinde kurulu doğruyu (Hegel'in bu doğruyu tamamlanma temelinde kurması gibi) görüyorum şimdi, fakat buradaki temel artık sadece görünüşten ibaret!... *Vuku bulan*, bu, prensiplerden yola çıkarak ne doğrulanabilir ne de reddedilebilir olan şey işte buradadır."[9]

Eğer "Tarih tamamlandıysa", özellikle savaş (Bataille *LeCoupable*'ı 1939 Eylülü ile 1943 Ekimi arasında yazmıştır) bu tamamlanmazlığı belirginleştirdiyse, Hegel'i ne yapmak gerekir? Cevap: kumara dahil etmek. Hegel için başvurulan son şey kumardır ya da – Nietzsche'nin söylediği gibi – "tehlike, macera, savaştır...", kendini "anlaşmaya, barışmaya, uyuşmaya ve uzlaşmaya" (*Le Gai Savoir*, § 377) bırakmayı reddetmektir. Her durumda mutlak bilme, mutlak bilme-olmayana devrilmek zorundadır: "Gelişmesinin uç durumunda, düşünce, kurbanlık alanına fırlatılıp atılarak, "öldürülmesini" yürekten ister ve heyecanın, hıçkırıkların iç paralayıcı anına ulaşacak kadar artması gibi, tamlığı da onu, yerle bir eden bir rüzgârın estiği, kesin çelişkinin ortalığı kırıp geçirdiği noktaya taşır."[10] Hegelci sistemin harabesi bizi "kumar oynama, yani bilmeme gerekliliği"ne[11] götürür. Nicolas de Cuse (Bataille, Koyré'nin dersleri sayesinde onunla çok erken tanışmıştır) tarzında bir *docta ignorantia*'nın erdemlerinin yeniden keşfedilmesiyle sağlık, şu bedel karşılığında korunur: "Sinir hastası (geçmişin ağır izlerini taşıyan) için tek bir çıkış yolu vardır: *kumar oynamak zorundadır*."[12]

Şu halde Hegel'den Nietzsche'ye ara aşama kumara dayanır ya da Bataille'da aynı anlama gelen şansa, başka bir deyişle zamana dayanır. Sistemin bu çürütülmesinden daha parlak bir şey yoktur

9. *OC*, V, *Le Coupable*, s. 370, 260 ve 269, altı metin içinde çizilmiştir.
10. *Aynı yerde*, s. 261.
11. *OC*, VI, *Sur Nietzsche*, s. 438.
12. *Aynı yerde*, s.143.

ki bunun sonunda insanların ölçüt olarak almayı sürdürdüğü şey yeniden saygınlığına kavuşur:

"Her şey –veya Tanrı– olmak istemek, zamanı ortadan kaldırmak, şansı (talihi) ortadan kaldırmak istemektir.

Onu istememek, zamanı istemek, şansı istemektir.

Şansı istemek, *amor fati*'dir."[13]

Şans bizde "zamanın şeklidir (geçmişe duyulan kinin şeklidir)." Zerdüşt'ün "bir köprü ol ve hiçbir zaman bir amaç olma" buyruğuna cevap olarak Bataille şöyle yazar:

"Şanstan başka bir şey istemiyorum...

O benim tek amacım ve tek aracım."[14]

Kumar bizi, geleceği inatla geçmişe bağlayan teleolojiden kurtarır. Bu anlamda, Hegel'ci diyalektiğin kapsayamayacağı şeydir: "Spekülasyon... kumar oynamaktan, özü itibarıyla bir kazanç amacıyla yapılmış olması ile ayrılır. Gerektiğinde, bir "kumara girme" çılgınca olabilir, bir gelecek zaman kaygısından bağımsız olabilir."[15] "Gelecek spekülasyonu, bugünü geçmişe bağımlı kılar. Etkinliğimi gelecek bir varlığa taşıyorum, fakat bu varlığın sınırı tamamıyla geçmişte belirlenmiştir. Değişmezlik isteyen ve çıkarını sınırlayan kapalı bir varlık söz konusudur. (Kumara girmede ise aksine), belirlenmemiş amaç açılmadır, varlığın sınırlarının aşılmasıdır: Mevcut etkinliğin hedefi, gelecek zamanın bilinmeyenidir. Atılan zarlar, varlığın ötesi için atılır: henüz olmayan için. Eylem varlığın sınırlarını aşar.[16] Radikal biçimde anti-Hegel'ci bir düzenek, "şans, çabucak anlamını yitirecek olan ve bir süre sonra bir başkası için terk edilecek olan tamamlanmamış başarıyı ister... Oynanmak, yeniden oynanmak, yeni partilerde sürekli oyuna sokulmak ister."[17] Felsefecinin eksikliğini ortaya çıkaran odur, çünkü "her felsefe (şansın haricinde kalan her bilgi), şans ya da şanssızlık olmadan, bir öğretinin karanlık kalan durgun bir yönü üzerine, düzenli bir akış üzerine düşünmedir. Şansı kabul etmek, bilginin intiharıdır."[18] Son olarak,

13. *Aynı yerde*, s. 140.
14. *Aynı yerde*, s. 140 ve 161.
15. *Aynı yerde* s. 167.
16. *Aynı yerde*, s. 168.
17. *OC*, V, *Le Coupable*, s. 317.
18. *Aynı yerde*, s. 318

anlığın sınırlarını en zorlu biçimde aşan şeyi gösteren odur.

Hegel'in oyuna sokulması, bilgi sisteminin tartışma konusu edilmesi, böylece sadece her eylemi değil, aynı zamanda her bilgi sürecini karakterize eden projenin oyun dışı bırakılmasını gerektirir. Bu andan itibaren neden Bataille'da, içsel tecrübenin eylemin tersi olduğu, neden "içsel tecrübenin prensibinin, bir proje yardımıyla proje alanından çıkmak olduğu" anlaşılıyor: Eylem, tamamıyla proje bağımlılığı içindedir. Ve güç olan, gidimli düşüncenin de, projenin varoluş tarzına bağlanmış olmasıdır... Proje sadece, eylem tarafından içerilen varoluş tarzı değildir, paradoksal zaman içinde bir varolma biçimidir: *varoluşun daha ileri bir tarihe ertelenmesidir.* Şu halde konuşmak, düşünmek... varoluşu gizlemek demektir: Bu, ölmek değil, ölü olmak demektir... İçsel tecrübe, "süresiz varlıktır."[19]

Georges Bataille'ın ateleolojisi – alaylı bir "Özet kitabı"nı hazırlamaya giriştiği bu "ateoloji"nin diğer ismi– Sistemi çürütür, çünkü Hegel bunun imkânını öngörse de (efendi, köle karşısında eyleme bağlanmaz), bu ateleolojiyi "betimlediği süreçlerin *çıkışına* koymamıştır."[20]

B. HEGEL

Şu halde Bataille'ın eserlerine bu kadar musallat olan bu Hegel kimdir? Esas olarak Kojève dolayımıyla okunmuş bir Hegel'dir, yani dünyanın düğüm noktası, ünlü efendi-köle diyalektiği içinde açıklanan ve tutkusu, insani yaşantının bütününü sisteminin içine hapsetmek olan "antropolojize edilmiş" bir Hegel. Şu halde Bataille'ın okuduğu biçimiyle Hegel, olumsal üzerine kurallar koyarak, mutlak bilginin Sistemi içinde tasfiye olacak derecede, kendini, kavrama dönüşmeye bırakmaya razı olan bir özne (bir yazar) olarak görünür.[21]

Buradan Hegel'in Bataille tarzı okunuşu için iki nitelik çıkar:

19. *OC*, V, *L'Expérience intérieure*, s. 59-60.
20. Bakınız daha önce bahsedilen Bataille'ın Kojève'e mektubu; bu mektupta Bataille kendini "kullanımı olmayan olumsuzluk" olarak tanımlar, *OC*, V, s. 369.
21. Bkz. D. HOLLIER, *La Prise de la concorde*, s. 278.

Hegel'in insani imkân olarak kavrayamadığı şey üzerinde oynayarak sistemi çevresinde tehdit etmek; Hollier'nin "kavramın biyografik okunuşu" olarak adlandırdığı şeye girişmek, yani kavrama karşı özneye oynamak ve sistemini kuran insan olarak Hegel'i sorgulamak.

Bataille'a göre kaygı ve delilik, sistematik eserin yazımını çerçeveliyor. Raymond Queneau, 1963'te, Bataille'ın Jean Wahl'in kitabı *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*'i (1929) (Hegel Felsefesinde Bilincin Mutsuzluğu) çok erken okuduğunu anlatır. Bu kitapta *L'Expérience Intérieure*'ün yazarının dikkatini özellikle, genç Hegel'in hastalık hastalığı çağrıştırmasını ve aynı zamanda Hegel'de bizzat ölümü gördüğünü itiraf eden öğrencinin çağrıştırmasını çekmiş olması fazlasıyla muhtemeldir.[22] Ve bu kuşkusuz onu, kaygının Hegel'in mutlak bilgi içinde savuşturduğu şey olduğuna, bir anlamda onun devindirici gücü olduğuna[23] fakat aynı zamanda tamamen savmayı başaramadığına inandırmaya yetmiştir; çünkü "Hegel bilmenin doruğunda şen değildir",[24] dahası: "Kendisinin artık, özel varlık, olduğu gibi bir birey olmayıp, evrensel Fikir olma – tek kelimeyle Tanrı haline gelme – gerekliliğini tasarlarken, delirdiğini hissetmişti."[25] Ve Bataille, inancını daha iyi desteklemek istercesine ekliyor: "Onun yaşlı bir portresinde, tükenmeyi, şeylerin sonunda olmanın –Tanrı olmanın– dehşetini okuduğumu sanıyorum."[26]

Ne var ki Hegel kolayca geçiştirilemez ve Bataille, Kierkegaard ve Nietzsche'yi onu yeterince tanımadan eleştirdikleri için suçlamaktan geri kalmaz:[27] "Genellikle", diye itiraf eder, "Hegel bana apaçık gibi geliyor, fakat apaçıklığa tahammül etmek güçtür."[28] Ya da: "Hegel'in doğrusunu kabul etmek, benim düşüncemin hareketi için en zıt, fakat aynı zamanda belki de en elverişli tavırdır."[29]

22. Bkz. R. QUENEAU, *Critique*'de, 1963, nº 195-196, s. 697 ve J. WAHL, *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, özellikle s. 17 ve 72.
23. *OC*, V, s. 56.
24. *Aynı yerde*, s.353.
25. D.HOLLIER tarafından aktarılmıştır, *op. cit.*, s. 278.
26. *OC*, V, s. 128.
27. *Aynı yerde*, s. 128, not.
28. *Aynı yerde*, s. 351.
29. *OC*, VI, s.426.

Hegel'in getirdiği bu apaçıklık, bu zorunlu doğru, "değişmez doğa" ile aynı sıfatta, kendi mümkünü içinde saptanmış insanın gerçekliğidir. Hegel, zamanla, "mümküne meydan okuyan" şansı ortadan kaldırdı; "şansı *teminat altına alma*, ebedileştirme ihtiyacını"[30] hissetti. Eğer "felsefe – şansı kendisinin ötesine götürerek – evren ile *emekçi* (insan) arasındaki farklılıkta konumlanıyorsa", o halde "Hegel'e karşı olarak" şunu söylemek gerekir: "Hegel, özne-emekçi ile onun nesnesi olan evrenin özdeşliğini savundu."[31]

Bu andan itibaren, şans ile nasıl yeniden ilişki kurulacağını sormak, Hegel'in sisteminden nasıl çıkılacağını, bütün mümkünlerin çevresini kuşattığını iddia eden şeyden nasıl kaçılacağım sormak anlamına gelir. Hegel'i eleştirirken Kierkegaard'ın hissettiği gibi, Bataille kendisinin, diyalektik bir anın, aldatıcı bir biçimde aşılamaz gibi görünen bir mutsuz bilincin tutsağı olduğunu keşfetmeyecek midir? Kojève'e yazdığı 6 Aralık 1937 tarihli mektupta, hemen ortadan kaldırmak üzere bu güçlüğü hatırlatır. Kendisini "kullanımı olmayan olumsuzluk" olarak tanımladıktan sonra, şöyle yazar: "Hegel'in bu imkânı öngörmüş olduğunu kabul etmeyi isterim: Ancak onu, betimlediği süreçlerin çıkışına koymamıştır." Başka bir deyişle sistem, uzlaşmazlığın yerini güzelce hazırlasa da – onun yayılmasını sağlayan bu uzlaşmazlık olduğu ölçüde –, sürecin sonunda bu uzlaşmazlığın varlığını sürdürmesini reddeder ki o durumda ortadan kaldırılması gereken farklılıklar kalacaktır. Oysa Bataille, hangi tür olursa olsun diyalektik içinde giderilemez bir uzlaşmazın korunduğuna tanıklık eder: "Hayatımın – veya hayatımın başarısızlığının, dahası hayatımın oluşturduğu açık yaranın – tek başına, Hegel'in kapalı sisteminin çürütülmesi olduğunu düşünüyorum."[32]

Sistemin karşısına, doğanın hâkimiyet süreci içine girmemiş parçalanmış varoluşu çıkarmak, Kierkegaard tarzı davranış ve başarısızlık ile ilişkinin tamamen kesilmesi olmayacaktır. Bu nedenle Bataille bununla yetinmiyor ve Hegel'e karşı, onun insandaki mümkünde terk ettiği şey üzerinde oynamaya girişiyor:

30. *OC*, V, s. 341.
31. *Aynı yerde.*
32. *Aynı yerde*, s. 369.

"Benim Hegel eleştirim özellikle rastlantının payı ile; sonuçların zorunluluğunun sürekli olarak rastlantının payına boşvermesi olgusu ile ilgili. Rastlantı, yani kaygı, gülme, mistik durumlar... fenomenolojinin – haksız fakat *zorunlu olarak* – dışarıda bıraktığı şey."[33]

Fakat bu çürütme stratejisi belki de Bataille'ı Kierkegaard'dan ayırmaya yetmeyecektir; bu nedenle bu stratejinin öncüsü, başvurmayı istediği kanıtların orijinalliğine öncelik veriyor: "Hegelci fenomenoloji, tini özü itibarıyla homojen gibi sunuyor. Oysa benim destek aldığım veriler, tinin farklı bölgeleri arasında formel bir heterojenlik kurdukları konusunda birbirleriyle uyuşuyorlar. Öyle sanıyorum ki, yoğunlaştırılmış heterojenlik, Fransız sosyolojisi tarafından kutsal ile kutsaldışı olan arasında oluşturulan veya psikanaliz tarafından bilinçdışı ile bilinçli arasında oluşturulan heterojenlik, Hegel'e tamamen yabancı bir kavramdır."[34] Örneğin Mauss ve Freud "bütün insan" lehine, yani Hegel'in hiç yanaşmadığı "bilgi, tutku, eylem insanı"[35] lehine tavır aldılar. Hegel'in güzergâhını izlediği bilinçli tin, bir heterojeni, dışlayarak, diyalektiğe ulaşamaz olarak tanımlar. Bu nedenle, Bataille'ın bahsettiği olumsuzluk Hegel'inki ile aynı değildir:[36] gülme, esrime, erotizm, Hegel'in homojenleştirici söylemi içinde diyalektik bir an oluşturamayacaklardır ve bunun nedeni, proje mantığına karşı dirençli olarak ortaya çıkmalarıdır.[36]

Şu halde, Bataille için Hegel'ci sistemin dışına çıkmak, bu sistemin sularını yükseltmek söz konusu olacaktır. Sartre Kierkegaard için şöyle diyordu: "Bilmeye karşı kullanmak için bilmenin dilini çalıyor";[38] Bataille da kendi açısından açıklıyor; "bilimi, kendine ait olmayan amaçlar için kullanmak, onu, kendinden ödünç alınan silahlar yardımıyla köleleştirmek"[39] gerekir. Buradan şu strateji çıkıyor: Sınırlarıyla oynamak için mutlak bil-

33. *OC*, VI, s. 426.
34. *OC*, II, s. 323.
35. *OC*, VI, s. 416, 428-429.
36. *OC*, II, s. 323.
37. *OC*, V, s. 96.
38. J.-P. SARTRE, *Kierkegaard vivant*, Gallimard, "Idées", s. 36.
39. *OC*, II, s. 23.

meyi taklit etmek.[40] "Hegel olmasa, öncelikle Hegel olmak zorunda kalacaktım... Bir kelime ortaya attığımda, diğerlerinin düşüncesiyle kumar oynuyorum."[41] Oyundan kazanılması umulan şey çok büyük: "artık, insanın yapıldığı dokuyu (harcı) parçalayan gülmeyi dışarıda bırakmayıp, aksine, düşüncenin kendisi, harcın ve nesnesinin – varlığın kendisi – bu derin parçalanmışlığı olmadığı sürece, insanın anlamsızlıktan emin olduğunu bilmek" söz konusudur; "parçalanmış harç (Nietzsche söylemişti: "En azından bir kere güldürmeyen şeye yanlış diye bakın" – *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, "Vieilles et Nouvelles Tables"), bu konuda çabalarım yeniden başlıyor ve Hegel'in *Tinin Görüngübilimi*'ni bozguna uğratıyor."[42]

Bataille'a göre Hegel, yanlış olarak, "gidimli düşüncenin varoluşunu ve işleyişini, projeyi birbirine karıştırıyor, dünyayı, kutsal şeylere saygısız bir dünyaya indirgiyor: Kutsal dünyayı yadsıyor" ve Bataille'ın yolunu açmayı düşündüğü şey tam da "kutsal felsefe"dir. *L'Expérience Intérieure*'ün Hegel'e ayrılan bir bölümü (s. 127-130), Bataille'ın sistemi tabi tuttuğu muameleyi ortaya koyuyor: Döngüsel düşüncenin diyalektik olduğu olgusunu ileri sürerek, buradan "düşüncenin, (tüm döngüye dokunan) nihai çelişkiyi ardından sürüklediği" sonucuna varır: "Mutlak, döngüsel bilme, kesin bilme-olmayandır." İnsani imkânların bütününü bir araya topladığını iddia ettiği içindir ki Hegel, insani bütünlüğün tartışma konusu yapılmasının bir vesilesidir. Olumsuzluğu kabul eden *Tinin Görüngübilimi*'nin, sonunda kendisinin de kabul edilmesi, yani bu olumsuzluğa tabi olması gerekir.[43]

Ayrıca, bu "kesin bilme-olmayan" konusunda, Nietzsche'nin "aynı zamanda bir güneş" olduğunu söylediği bu "karanlık" (*L'Expérience Intérieure*'ün başlığına konan) konusunda anlaşmaya varmak lazım. Bu bilme-olmayan dolaysız tecrübe değildir, duyumsanabilir emin olma anına geri dönüş değildir, çünkü "kesindir." Mutlak bilmenin sonunda elde edilen bu bilme-olmayan bana "şu anda, bilmediğimden daha fazla bir şey bilmeyeceğimi"[44] gösteriyor.

40. *OC*, V, s. 67.
41. *Aynı yerde*, s. 353.
42. *Aynı yerde*, s. 96.
43. *OC*, II, s. 523.
44. *OC*, V, s. 127.

Sistemin son sınırında, imkânsıza sürükleniyorum: "Her ne kadar ... salgına yakalanmış gibi veya öykünür gibi, ben de, Hegel'in döngüsel hareketini yerine getiriyorsam da, ulaşılan sınırların ötesinde, artık bir bilinmeyeni değil, fakat bilinemezi tanımlıyorum;"[45] ve bu, diğerinden farklı olarak, ne rasyonel projeye ne de entelektüel çabaya davet etmeyip, sonsuz tartışmaya davet eder: Bu, "düşüncenin şenliğidir" (Heidegger).

"Karanlık, ışığın şiddetini taşır. Karanlığın kendisi gençliktir ve düşüncenin sarhoşluğudur."[46] Karanlıkta insan kendini çözümsüz sorulara bırakır: "Bildiğim şeyin var olması neden gerekiyor? Bu neden bir gereklilik?" Bataille'a göre bu soru, "anlık tarafından biçimlendirilen, art arda gelen sorulara verilen, ister doğru ister yanlış olsun, anlaşılabilir tüm cevaplardan sonra sorularak böylece bilmenin özüne dokunması çerçevesinde,"[47] Heidegger'inkine ("Neden varlık var ve başka hiçbir şey yok?") baskın çıkar.

Şu halde sonunda, mutlak bilme, onun temelini oluşturan mutlak bilme-olmayanın karanlığında dengesini yitirir: "Anlık içinde, gözün yapısını hatırlatan kör bir lekedir. Gözde olduğu gibi anlık içinde de, bu leke çok zor fark edilir. Ancak gözdeki kör lekenin bir etkisi yokken, anlığın yapısı, kör lekenin kendinde, anlığın kendisinden daha fazla anlam taşımasını arzular. Anlığın, eylemin yardımcısı olması ölçüsünde bu kör leke, burada da gözde olduğu kadar ihmal edilebilirdir. Fakat anlığın içinde insanın kendisi tasarlandığı ölçüde, yani varlığın mümkününün keşfedilmesini kastediyorum, kör leke dikkati kendi içine alıp eritir: Bu artık bilgi içinde kaybolan bir leke değil, fakat kendinde bilgidir. Bu şekilde varoluş, döngüyü kapatır fakat bunu, sadece tekrar girmek üzere içinden çıktığı karanlığı kapsamadan yapabilir. Bilinmeyenden bilinene doğru gittiğine göre, dorukta yönünü değiştirmesi ve bilinmeyene geri gelmesi gerekir."[48]

45. *Aynı yerde.*
46. *Aynı yerde*, s. 354.
47. *Aynı yerde*, s. 128.
48. *Aynı yerde*, s. 129. Şunu belirtelim ki, tarihsel an içinde, Hegel'ci sistemin kavrayamadığı şeyi göstermek için ADORNO da göze değgin aynı istiareye başvurur, bkz. *Trois études sur Hegel*, Payot, "Politikanın Eleştirisi", 1978, s. 136: "Sistem, kendisi de tarihsel olan kavramın kavramsal indirgenemezliğini ta-

Bilme, bilme-olmayanın ("şiir, gülme, esrime, başka şeylerin araçları değildir") aracı değilse de "kör leke içine gömülür."[49]

Tıpkı, ustanın bir öğrencisinin kürsüden konuşmasını duyduğunu sandığı Ölüm gibi,[50] Hegel ancak gülme uyandırabilir.

C. İMKÂNSIZ

1947'de önce "Şiir Nefreti" başlığı verilen bir anlatının başlığı olarak *imkânsız* kelimesi, Bataille'ın söyleminin özünü belirginleştirir. Söz konusu anlatı, Bataille'ın tamamen dışına çıkılamayan aldatıcı dile karşı, varlığın kopmasını, parçalanmasını kabul etmeye elverişsiz şiire karşı duyduğu tiksintiyi ortaya koyar –kendisine egemenliği yasaklayarak *pathos*'a iyice yapışan "dişil" veya "lirik şiir"; "şiirin anlamsızlığına erişemeyen şiir, şiirin boşluğundan başka, hoş şiirden başka bir şey değildir."[51]

İmkânsız, aksine, bir kopma düşüncesini çağrıştırır; yararlı bir nesneyi harcayan kurban etmede,[52] cinayette, usa aykırı şiirde,[53] bizi söyleve açık alanın dışına "fırlatan" gülmede,[54] "ölümü önceleyen" ve bizi "yıkımın kıyısında"[55] tutan esrime ve hazda ve aynı zamanda tarihin kenara itilmişlerinin coşkulu hareketlerini kışkırtan politik eylem içinde ortaya çıkar. Fakat ortaya çıktığı en eşsiz yer, Bataille'ın ele aldığı ve orada öznenin, kendini ortaya atarak,[56] sınırlarını sınadığı, yani "ölümün gülünesi olduğu noktada"[57] mümkününün ötesini sınadığı bu "içsel tecrübedir" ("meditasyon" olarak da adlandırılır).

Başka bir deyişle, sadece, her şeyin bir proje fırsatı olduğu faaliyet alanından çıkan egemen tavırlar, imkânsızı ortaya koyar.

---

nmak zorundadır: Mantıksal ve sistematik kriterler göz önünde bulundurulduğunda, tarihsel an, her şeye rağmen, bir kör nokta gibi rahatsız eder."

49. *Aynı yerde*, s. 130.
50. *OC*, II, s. 323.
51. *OC*, III, s. 220.
52. *OC*, V, s. 208-209.
53. *Aynı yerde*, s. 220.
54. *Aynı yerde*, s. 213-214, 346.
55. *Aynı yerde*,, s. 355.
56. *Aynı yerde*, s. 219.
57. *Aynı yerde*, s. 277 ve 479.

Bu tavırlar arasında kaygı ayrıcalıklı bir yere sahiptir: "Kaygı, imkânsızdır! İmkânsızın beni tanımladığı anlamda, imkânsızdır."[58] Kaygıya kapılan varlık, "sınırsızlığın" şaşkınlığına, bir hava boşluğuna düşmenin paradoksal duygusuna maruz kalır.[59] Kaygı içinde teslim edilen imkânsız, kesin ihlaline izin vermeksizin, sınırların iğretiliğini belirginleştiren, mümkünün tepesine – yani, Bataille için, mutlak bilginin doruğuna – gerilmiş değişken bir pozisyonu niteler.

Kaygı içinde, her türlü temel çöker ve Bataille, anlatısına, *L'Impossible*'e bir önsöz çalışmasında şunu belirtir: "Hiçbir temel oluşturmak söz konusu değil, en ufak bir ilke bile."[60] Temele ihtiyaç duymak, gözüpek olmamaktır, sadece mümkün içinde ayakta durabilmek ve imkânsız içinde çökmektir.[61] Yine bu nedenle, Bataille'a göre, kaygı ile şiddetlenmemiş bir devrim yoktur.

Temelin küçümsenmesine bağlı olan imkânsız, aynı zamanda çıkış yolunun reddine de bağlıdır: *L'Impossible*'in birinci kısmı "Sıçanların Hikâyesi" Bataille tarafından "sürdürülemezliğin, gerçeğin değil; imkânsızın, istenir olanın değil; bir çıkış yolu eksikliğinin betimlenmesi"[62] olarak nitelendiriliyor. Aynı şekilde bir cevap eksikliğinin; çünkü "imkânsızın ortalığı kırıp geçirdiği yerde, her türlü açıklama çöker, [ve] bu kitap (*L'Impossible*) zaten tamamıyla bir açıklamanın zıttıdır."[63]

Bu nedenledir ki Bataille'a göre, sonsuz bir sorgulama ile ve bir şansa bırakma ile, bu "cevap eksikliği"ni ve huzur eksikliğini[64] besleyen bir felsefeden daha dişe dokunur bir felsefe yoktur.[65] Böylelikle imkânsızın bilinci "sonsuz güçsüzlüğün bilinci" olur ve Bataille, sık sık hırpaladığı kişilere olan borcunu kabul ediyor: "Bitmek bilmez çığlıkları (güçsüzlük) bana SEN İMKÂNSIZSIN diyen tüm zamanların felsefecilerine minnettarlık duymamam nasıl mümkün olabilir?"[66]

Kuşkusuz paradoksal bir minnettarlık, çünkü sistematik biçimi

58. *Aynı yerde*, s. 241.
59. Bkz. *L'Oeuil pinéal*, *OC*'de, II.
60. *OC*, III, s. 510.
61. *OC*, V, s. 495.
62. *OC*, III, s. 509.
63. *Aynı yerde*, s. 518.
64. *OC*, V, s. 375.
65. *OC*, III, s. 530.
66. *OC*, V, s. 204.

altında felsefe, gücün aldatıcı iradesine ve dolayısıyla, yanılgıya, yalana boyun eğiyor: Hegel sistemini kaygıdan kaçmak için kurdu; felsefesi sadece, kaygı içinde ortaya çıkan imkânsızın unutulması temelindedir ve bu kaygının son olasılığını yok etmezken açıkça başarısızlık tehlikesiyle karşı karşıya gelir. Hegel, en üstün felsefeci ve her felsefenin kaçınılmaz başarısızlığının sembolü: "Bilme, son aşamada, boşluğun önüne bırakır. Bilmenin doruğunda, artık hiçbir şey bilmiyorum, yenik düşüyorum ve sersemliyorum."[67]

Şu halde, Hegel'in sisteminden, doğrudan yadsıyarak değil, daha ziyade onun "dokusunu kaygı çizgilerine göre ayrıştırarak" yani onunla oynayarak – kaygının özü "tehlikeye atma korkusundan çok tutkusu"[68] iken – çıkılacağı açıktır.

Bataille'ın tanımladığı "parçalanmış antropolojizm" içinde, varlık, sınırlarından kaçınamaması ve aynı zamanda sınırlarına bağlı kalamaması ölçüsünde imkânsızdır;[69] bu nedenle imkânsız, kaygı içinde "ürkü"den çok "sıkıntı" ile kendini dayatır – "verili olanı aşma arzusu."[70] Bu bakış açısından imkânsız bir ihlaldir, fakat fazladan göze alınacak diyalektik an olarak değil; yaşam boyu süren oyunun canlandırıcısı olarak yasağı gerekli kılan ve sonsuza dek sürdürülen bir ihlal. Maurice Blanchot durumu açıkça ifade ediyor:

> "İhlal – aşılamaz sınırın aşılması– sadece diğerlerinden daha zor bir olasılık olmakla kalmaz, aynı zamanda, radikal bir biçimde erimimiz dışında kalırken, ancak insandaki kişisel güç veya yetenek [...] son boyut olmayı bıraktığı zaman insana açılan şeyi de belirtir. Bu durumda yasak, ihlalin – Hegel'in mantığında olacağı gibi, – kesin birkaç mutlağa ulaşana kadar onu daha üst bir düzeyde yeniden diriltmekle yetinecek olan olumsuzluğu yükseltmek için hâlâ ihtiyaç duyacağı olumluluk değildir artık: Yasak *iktidarın* durduğu noktayı (ve bu noktada, kimlik mantığı olarak, egonun önceliğini) işaret ederken, ihlal iktidardan kaçan şeyin deneyimidir, *imkânsızın* kendisidir."[71]

67. *Aynı yerde*, s. 333.
68. *OC*,, III, s. 539.
69. *OC*, V, s. 261 ve *OC*, III s. 163 ve 172.
70. *OC*, III, s. 540.
71. M. BLANCHOT, "Le rire des Dieux" (Klossowski hakkında), *L'Amitié* içinde, Gallimard, s. 201.

Böylece imkânsız, Bataille'ın eserinin güçlü kelimesidir, şunları söyleyen Barthes'ın bir ifadesine göre "mana-kelimesidir":* "Bu kelime ne merkezden uzaktır ne de merkezidir; hareketsizdir ve sapmaya açıktır, hiçbir zaman kırılmaz, her zaman atopiktir (her türlü topikten kaçarak), hem kalıntıdır hem ekleme, her türlü imlenenin yerini tutan bir imleyendir."[72] Jacques Derrida'nın[73] dediği gibi Bataille'da bir "transandantal imlenen eksikliği" varsa, bunun adı kuşkusuz imkânsızdır.

Bataille'cı söylemin metonimisi, güçsüzlüğü, tükenmeyi, ölümü, tamamlanmamışlığı, heterojeni çağrıştırıyor. "Görev"e tabi olan, *imkânsız* kelimesi, başlığını oluşturduğu anlatıda, hasta bir adamın, karanlık bir gecede, tipi altında, sadece ölümün konuk olabileceği kasvetli bir şatoya doğru yavaş ve kararsız ilerleyişi sırasında söyleniyor. İmkânsız, tıpkı şiir gibi, ancak çağrıştırılabilir; o bir kavram değildir, fakat felsefenin unuttuğu ve dolayısıyla dile getirilmeyecek olan şeydir. Zaten *L'Impossible*'in notları, felsefi rasyonalite karşısında kavramın heterojenliğini ortaya koyar:

"Gizli anlam yok
özellikle sistem yok
(anlatının) realist karakter(i) üzerinde ısrar etmek...
İmkânsızın ne olduğunu söylemek...
yine de bunun felsefi bir tanım olması
söz konusu olamaz."

Sanki değerini arttırmak istercesine Bataille, anlatının 110. sayfasına göndermede bulunarak, bu aynı notlara şunları ekler: "'Çıplaklığın (bacakların veya göğüslerin başlangıcı) yumuşaklığı sonsuz derecede etkiliyordu' dediğimde, imkânsızı tanımlıyorum."[74] Bu "tanım"a göre, imkânsız, felsefi "redingot"un üstünü örttüğü şeye, kavranılamaz olana, dilin tersine, Bataille'm burada "çıplaklık" olarak adlandırdığı şeye ulaşma gerekliliğini dayatmaktan alıkonacaktır; veya dahası, daha yananlamlı te-

* Mana: Doğaüstü güç. (ç.n.)
72. *Barthes par Barthes*, s. 133.
73. J. DERRIDA, *L'Ecriture et la Différence*, Seuil, s. 369-407.
74. *OC*, III, s. 510.

rimlerle, dilin nevrozunun ötesinde sapkın arzulara somutluk kazandırmak için bir girişim – bütünleştirici söylemin etkilerini ortadan kaldırarak, dağılmayı (kısmi nesne), harcamayı ifade etme girişimi – olmaktan alıkonacaktır.

Her ne olursa olsun, mümkünün alanını tüketen söylemi "kendinde kırmaya" çalışmak söz konusudur. Ve imkânsız, Bataille'ın eserindeki işleyişiyle az çok kavranabilirse, kavramların sınırı üzerinde, sistemin kendisinin çiti üzerinde çalışan bir şey olduğu söylenecektir. "Benim iddiam: felsefeyi tanımadan cevap vermek. Genellikle felsefe bana, Tanrıda, özgürlükte, vs. olduğu gibi bir çıkış eksikliğinin ortaya çıktığı yerde olasılığını tüketiyormuş gibi geliyor. Bu nedenledir ki, kendini aşmak için kendini bu çıkış eksiklikleri içine yerleştiren Hegel düşüncesinde karar kıldım. Fakat bu düşünce bu şekilde sadece bir uç noktaya ulaşıyor. Ve benim kişisel olarak yaptığım, uç bir durumu uzatmak değil; fakat genel olarak verili bir olasılık olarak anlaşılan bir araştırmanın yerine, daha ilk bakışta imkânsız olarak anlaşılan bir araştırmanın olasılığını geçirmiş olmaktır: Uç noktaya ulaşmanın anlamı budur, çünkü imkânsız, verilerin daha baştan itibaren eksik olduklarını değil, belirlenemez bir noktada eksik olduklarını söylemek ister, nitekim belirleme gücümüzü kaybetmeden bu noktaya ulaşamayız."[75]

İçsel tecrübe içinde kavranan imkânsız Hegel'i, diğerlerinin arasında bir olasılık olarak, bitiminde, son soluğunu veren ve yeniden oynanması, yani yeniden sorgulanması gereken bir olasılık olarak konumlandırmayı sağlamalıdır. Katılık sonuna kadar gidilmesini istiyor ve imkânsız, Nietzsche'ye göre[76] her türlü sistemin mahkûm olduğu "dürüstlük eksikliği"nin ilan edilmesine kadar giderek bu katılık gerekliliğini yerine getiriyor.

Şu halde sonunda, –yine de bu sorunsal olarak kalmaya devam edecektir– "imkânsız felsefi bir kategori olmak zorundadır. Gerçekten de bu, felsefenin varacağı tek noktadır"; ve Bataille, esrarlı ve kısıtlamasız bir tarzda "özellikle Sartre-Heidegger"e[77] başvuruyor. Tanımlanmaya karşı direnmesi gerekirken, felsefi kategori mev-

75. *OC*, V, s. 495.
76. NIETZSCHE, *Le Crépuscule des idoles*, I, s. 26.
77. *OC*, III, s. 519.

kisine terfi etmiş bu kavram, Bataille'a göre geleceğin felsefesinin yolunu açar; "imkânsızın seviyesi"nde yer alırken, kendini "mümkünü betimlemenin tek biçimi" olarak sunacak bir felsefe; "çünkü mümkün insan imkânsızın karşısına konulmak zorundadır."[78]

Ölümünden kısa süre önce Bataille, Jérôme Lindon'a yazdığı 31 Ocak 1962 tarihli mektubunda, "imkânsız felsefesi"nin ana hatlarını çiziyor: "Felsefe, imkânsızın anlamıdır [...] fakat imkânsız olduğu ölçüde, hâkim formel felsefe ile her ne olursa olsun ortak bir şeye sahip olmayı bırakır. Bu anlamda imkânsız daha ziyade Blanchot ve benim tarafımdan ifade edilmiştir."[79] Bu mektup, "imkânsız felsefenin karakteri"ni tanımlayan beş noktayla devam ediyor ki burada imkânsız felsefenin mümkünün söylemi olarak tanımlanmış politika üzerinde durması gerektiği ortaya çıkıyor.

Anahtarı şansa yani "zekânın sınırlarını en şiddetli biçimde aşan şeye", tüm mümkünü, aklın tüketilişinde ve kırılganlığın, her verinin bizzat anlamsızlığının ileri sürülmesinde tehlikeye atan şeye dayalı bir felsefeye mesleği filozofluk olan biri hangi değeri verebilir? "Ben bir filozof değil, fakat bir azizim, belki de bir deli, öğrettiğim şey bir esriklik, bir felsefe değil"[80] sözlerini sarfeden birine felsefe öğretmeni niçin dikkat etsin? Aynı şekilde, akademik ve doğal olarak kendinden hoşnut felsefenin, Nietzsche'den Bataille'a kadar, hangi kazanım ile övünebileceğini de sormak gerekir...

D. FELSEFE

Bataille, felsefenin dışındadır. Foucault, onun eseriyle, aynı şekilde Blanchot'nun ve Klossowski'nin eseriyle bu nedenle ilgilendiğini söylüyordu. Dışında fakat aynı zamanda felsefi ağırbaşlılık karşısında laubali. Yine Foucault onda korkunç bir silah görüyordu: "Felsefeden kurtulmak zorunlu olarak böyle bir laubaliliği gerektirir. Bundan çıkmak, felsefenin içinde kalmakla,

78. *Aynı yerde.*
79. *Aynı yerde*, s. 521.
80. *OC*, V, s. 217, not.

onu maksimum düzeyde arıtmakla, onu kendi söylemiyle çevrelemekle olmaz. Hayır. Onun karşısına, şaşırtıcı ve neşeli bir tür çılgınlık, anlaşılamaz ve sonuçta anlayan veya her durumda bozan bir tür kahkaha çıkararak olur..."[81] Öyle olsun. Bu, Bataille'ın felsefecileri sorgulamayı sürdürmesini, bizzat Heidegger'in dikkatini çekmiş olmakla övünmesini, Sartre'ın anlayışsızlığına üzülmesini, vs. engellemez. Ve tabii, bir de Hegel'in öğretimini elzem kabul etmesini...

Şu halde düşüncenin bu açık sözlü nişancısının, profesyonel felsefecilere karşı dile getirdiği itirazlar anlam belirsizliklerinden yoksun değildir. Olaylar şöyle özetlenebilir: Ona göre felsefe, mümkünlerin sentezini gerçekleştirmeyi hedefler; ve bu konuda, Hegel ile doruk noktasına ulaşır. Ne var ki Hegel başarısızlığa uğrar ve dolayısıyla felsefi girişim de. Bataille buradan, mutlak bilgiye indirgenemez bir şey olduğu, felsefecinin düşünülmemiş olan temelinde düşündüğü sonucuna varır, oysa o Hegel'ciliğin ve serüvenlerinin yakasını bırakmayan imkânsızdan kaçmamaya çalışır. Onu, kendisinden önce gelenlerin eleştirmeni, fakat aynı zamanda geleceğin felsefesinin kurucusu bir, "hiper-felsefeci" olarak belirtmek mi gerekir? Erotizm, "ekonomist" söylem, mistik deneyim... böylece, felsefenin düşünülmemişi konusunda birçok bakış açısı oluşturmak üzere birbirleriyle tutarlıklarını bulacaklardır. Esrime, aşırılık, verimli olmayan harcama, kötülük ve ölüm... böylece, bu Bütünün –Tanrıda kendi kurucu formülünü bulan eski bütünlüğün dağılması (bozulması) temelinde oluşması ölçüsünde kesinlikle "ateolojik" bir Bütünün– parçalarını oluşturmaya yöneleceklerdir.

Bataille'ın felsefeyle ilişkisi, her durumda üçlü bir belirlemeye tabidir: 1. Bataille, kendisi tarafından yalancılar (bugüne veya geleceğe dair bir tamlık yanılsamasına yol açtıklarına göre) olarak nitelenen felsefecilere başvurmamayı öneriyor; 2. bununla birlikte, şu lanetli yazarlara (Sade, Genet) yönelttiği eleştirilerin de tanıklık ettiği gibi, yazıları diyaloğun bir inkârı olan, dürüstlükten

81. M. FOUCAULT, felsefecinin ölümünden iki yıl sonra yayımlanan, Roger-Pol Droit ile söyleşisi; burada "Nietzsche, Bataille, Blanchot, Klossowski'nin [ona göre], felsefeden çıkışın tarzları olduğunu" açıklar, 6 Eylül 1986 tarihli *Le Monde*.

yoksun olan[82] birine başvurma kaygısını taşıyor; 3. sonuç olarak, felsefecilerin ortak yalan düşüncesini ortaya koymaya çalışıyor ve bu niteliği nedeniyle, onlarla boğaz boğaza gelmek zorundadır. Buradan yola çıkarak, "popüler bir felsefe"ye çağrıda bulunduğu anlaşılıyor: "Benim dilimin tüm insanlara seslendiğini söyledim. Tuhaf bir şey, felsefe için durum aynı değil [...] Tüm bunlardan sonra kendime, biri felsefecilere, uzmanlara seslenen ve oldukça farklı olan; diğeri, eğer bir gün dile getirilseydi, tüm insanlara seslenecek olan iki tür felsefe yok mu diye soruyorum. Bu ikincisi, eğer onu iletilebilir kılmanın aracını keşfedebilirsek tüm insanlara seslenecektir."[83] Şu halde yaratıcısının "kavşakların adamı"[84] olarak kendini gösterdiği bu popüler felsefe, sağduyunun en yakınına oturma meşruiyetini elde ediyor: Özellikle, "hayat, kendi kendini tüketen bu hayatın sahip olduğu *yararlıktan* bağımsız olarak tüketilen hayat"tan söz eder. Bundan dolayı, tecrübeyle korkusuzca karşılaşmayı – Hegel'in "dolaysız" olarak reddedeceği şey – ve özellikle politik tecrübeyle karşılaşmayı istemesi şaşırtıcı değildir.

Tam da filozoflara seslendiği – güçlükle seslendiğini söylemek gerekir, çünkü söylem uzmanları, her türlü söylemden kaçınan birinin yanına nasıl sokulabilir? – konferanslarından birinde, Bataille, her türlü sistematik projeye karşı olarak, felsefeyi ortak düşünceyle birleştirme önerisinin anlamını en iyi şekilde açıklıyor: "Bugün, politik tecrübeden bağımsız bir felsefe oluşturma imkânsızlığından bahsetmek durumunda değilim: Bu, gerektiğinde, felsefenin modern bir yönelişini niteleyen bir prensiptir."[85]

82. Bkz. *La Littérature et le mal*, Gallimard, 1957, özellikle s. 217 ve devamı. Bataille'ın *Saint Genet, comédien et martyr*'ini yorumladığı ve onu özellikle "bir özgürlük ahlâkından, bir zorunluluklar sistemi içinde bireyleri birbirine bağlayan ortak ahlâka" geçememiş olmakla – kısacası iletişimi düşünememiş olmakla– suçladığı Sartre için Genet'ye yönelttiği eleştiri haydi haydi geçerlidir.

83. *OC*, VIII, s. 600.

84. *Aynı yerde*, s. 598.

85. 1955 baharında Felsefe Okulu'nda verilen ve şu kelimelerle sona eren konferans: "Sizi, dilden sakınmaya davet etmek istedim [...] Sıfıra eşit bir dille, hiçbir şeye denk bir dille, sessizliğe geri dönen bir dille konuşmayı istedim." "Azizlik, Erotizm ve Yalnızlık" başlıklı bu konferans *L'Erotisme* içinde yayımlanmıştır, Ed. de Minuit, 1957, ve *OC*, X.

Bataille'ın ne kadar keyif kaçırtıcı, hatta öfkelendirici olabileceğini söylemek, omuzlarının üzerinde "formel felsefe"nin ağırlığını hissetmek demektir; kendinde açılmanın, yaralanmanın, parçalanmış varoluşun korkusunu kabul etmek demektir; son olarak "bütün bozulmamışlıklara yönelik susamışlığı, Tanrı korkusunu,"[86] kaybetme korkusu içindeki bir pintiliği, harcama beceriksizliği içindeki bir köleliği itiraf etmek demektir.

Daha önce söylendiği gibi Bataille'ın stratejisi, Hegel'in diferansiyel bir tekrarına dayanır. Gerçekten nasıl ki bir yasağın olumlanması olmadan ihlal olmazsa, bir ölçülülük kabul edilmeden bir ölçüsüzlük olmazsa, Bataille'ın da sistemi kendi gözünde, akıl adı altında, yasağın eksiksiz alanını özetleyen Hegel'i tekrarlamak, taklidini yapmak, ona benzetmek zorunda olması anlaşılıyor. Ve dorukta, sistemin kendini geçersiz kıldığı söylenirse, bu bir yasağın kalkmasının söylenmesi gibi bir anlamda değil, fakat kendini geçersiz kılarken, bir döngü biçimini alırken – "tarih içinde aklın gelişimini tümüyle kucaklayan döngüsel bir bütün oluştururken"[87] –, böylelikle kendine temel teşkil eden dışlamayı, aşırılık, şiddet, imkânsız veya bilgisizliğin sarhoşluğu tarafından belirtilen dışlamayı gösteren bir anlamda söylenecektir.

Hiç kuşku yok ki şans, sistemin içinde ve sisteme göre yer almak için elde edilir: "Benim ortaya sürülmek dediğim, bilmeolmayanın karanlığından görülen dünyadır."[88] Bataille'da bir sistem eleştirisi varsa da bu, onun tarafından tanımlanan bir çifte kabul çerçevesindedir: "Pasif ve aktif, sorgulanan ve sorgulayan";[89] Hegel'in tartışma konusu yapılması, parçalanmış varoluşa uygun biçimde tek, sonsuz sorgulamayı yeniden getirir: Anlamın bütünlüğü, bir kez sorgulandığında, anlamsızlığa düşer ve "bütünün anı, dağılma anına dokunur."[90] "Böylece dil, bizim

86. *OC*,, I, s. 183. not.
87. G. BATAILLE, *La Littérature et le Mal: Sade*, Gallimard, 1957, s. 124.
88. *OC*, V, s. 327.
89. *OC*, I, s. 478.
90. Ph. SOLLERS, *L'Ecriture et l'expérience des limites: Le toit*, Seuil, "Points", s. 136.

için önem taşıyan bütünlüğü bir araya getirirken, aynı zamanda onu dağıtır."[91]

Şu halde Bataille, bu "Hegel delisi", sistemi parçalara ayırıyor: Mutlak bilmeye karşılık veren kahkaha imkânsız bir uzlaşmanın doğrulanmasıdır; burada gülücü, onu hapsettiğini iddia eden kişi karşısındaki egemenliğini, boyun eğmezliğini ilan eder. Fakat bu kahkaha daha da fazlasını ifade eder: Egemen eylem olarak, kendi egemen nesnesini oluşturur; sistem karşısında gülmek, ona, "hiçbir şeye boyun eğmeyen" sonsuza dek serbest bir nesne statüsü vermek demektir. Gülmenin oluşturduğu egemen eylem, sistemi egemen belirsizliğe taşırken, onu harcanmaya, sonsuz dağılmaya götürür; çünkü o andan itibaren sistem, onun anlamını "anlamının kaybına göre"[92] göz önünde bulunduran bir "genel ekonomi"ye boyun eğmeye yönelik başka bir şey olmak üzere varolmaktan vazgeçer. Bu noktada, Hegel'in sisteminin harcanması kuşkusuz en üstün egemen eylemdir, çünkü "ancak mümkünün bütünlüğünü uyarıcı olarak göz önünde bulunduran bir harcama düzeyi tutturur."[93]

1954'te Georges Bataille, "*Somme athéologique* için (Ateolojik Derleme) şöyle bir yayın planı" düşünüyordu:

I. *İçsel Tecrübe*
II. *Suçlu*
III. *Nietzsche Üzerine*
IV. *Saf Mutluluk*
V. *Bilme-olmayanın Tamamlanmamış Sistemi.*[94]

İlk dört bölüm, yayımlanmış eserlerine tekabül ediyorsa da proje safhasında kalan ve öte yandan bir sistem öneren beşinci kısıma ne demeli? Buradaki bu "tamamlanmamış sistem" gerekliğinden ne anlamak gerekir? Tristan Tzara'nın 1921'de iddia ettiği gibi, bu, "sistem eksikliği de yine bir sistemdir, fakat en sempatik sistem" demeye mi geliyor? Bataille, böyle bir formülün tersine çevrilebilirliği karşısındaki kuşkusunu söyleme fırsatını bulmuştur; çünkü bu formül, "karşıtların özdeşliği"ne ve ardından

91. G. BATAILLE, *L'Erotisme*, SOLLERS tarafından aktarılmıştır, *Aynı yerde.*
92. *OC*, V, s. 215 ve not.
93. *Aynı yerde*, s. 477.
94. *OC*, VI, s. 362.

Hegel'in kamumantıkçılığına (panlogisme) yönelik bir bağlılığı maskelemektedir.[95] Bununla birlikte bu kuşku, kendi eseriyle ilgili olarak şu doğrulamayı yapmasını engellemiyor: "Burada yanılgıya düşmeyin: Burada bulunan birkaç anlayış, tutarlı bir düşünceler düzeni içinde yer alır."[96] Ya da daha da açık bir tarzda: "Saat kesinliğindeki bir *sistem*, benim düşüncelerimi düzenler (fakat bu tamamlanamaz çalışma içinde, ben sürekli kaytarıyorum)."[97]

İmkânsız olduğunu kesinlikle bilmekle birlikte yine de sisteme yönelmek: Her türlü eleştiricilik çabası felsefeden çıktığına göre, doğruyu söylemek gerekirse bu tavır felsefe içinde yeni değildir. Felsefeyi gerçek anlamda tanımaksızın Bataille, benzer bir hareketle, sistematik girişimin gerekliliğini ve boşluğunu, bir radikal sonluluk düşüncesine göre, yani bütünleştirmeye karşı duran bir ontolojiye bağlı olarak değerlendirir. Onda, bilme-olmayan sisteminin tamamlanmamış olması kaçınılmazdır, çünkü "nesnesi ile orantılı bir bilme, eğer bu nesne açıkça tanımlanamaz ise tüm yönlerde gelişme gösterecektir. Bütünlüğü içinde bu bilme, hiçbir zaman bir uçtan diğer uca olmasa da, zar zor düzenlenmiş, yıkım halindeki ve aynı zamanda yapım halindeki dev bir mimari yapı olacaktır." Bataille'ın eserinin bundan daha kesin bir nitelenmesi olabilir mi?

Roland Barthes, "sistematiği" ve "sistem"i ayırarak, Bataille'ın eserini tanımlayan dağılma mantığının bir tasarımını sunar. Şöyle yazar: "*Sistem*, içindeki elemanların (prensipler, saptamalar, sonuçlar), mantıklı olarak geliştikleri, yani söylemin bakış açısından retorik olarak geliştikleri bir doktrin birliğidir. Sistem kapalı (veya tek anlamlı olan) olduğundan her zaman teolojiktir, dogmatiktir; iki yanılsama yaşar: Bir saydamlık yanılsaması (onu ifade etmek için kullanılan dil, tamamen araçsal olmakla ün yapmıştır, bir üslup değildir) ve bir gerçeklik yanılsaması (sistemin sonu, *uygulanmış* olmasıdır, yani hatalı bir biçimde bizatihi dilin dışsallığı olarak tanımlanmış bir gerçekliği oluşturmak üzere dilden çıkmasıdır); bu, iletim yolu, ısrardan, tekrardan, dincilikten,

95. *OC*, I, 183, not.
96. *OC*, VI, s. 416.
97. *OC*, V, s. 356.

ortodoksluktan... geçen kesinlikle paranoyak bir hezeyandır.

"[Buna karşılık], *sistematik*, sistemin oyunudur; bu açık, sınırsız, her türlü referansiyel yanılsamadan (iddiadan) sıyrılmış dildir; ortaya çıkışı, oluşumu, 'gelişme' değil; fakat püskürtülme, serpişmedir (imleyenin altın tozu); bu 'nesnesiz' (bir şeyden ancak dolambaçlı olarak, ona yandan yaklaşarak bahseder) ve 'öznesiz' (yazarken, yazar, düşsel özneye kendini kaptırmaz, çünkü anlatıcılık rolünü, ciddi mi yoksa parodik mi karar verilemeyen bir tarzda 'oynayıverir') bir söylemdir. Kapatmayan, fakat yer değiştirten geniş bir hezeyandır. Monolojik sistem karşısında, sistematik diyalojiktir (belirsizliklere açıktır, çelişkilerden zarar görmez); bir üsluptur, üslubun ebediyetini taşır (Tarih boyunca, anlamların sürekli yer değiştirmesi); sistematik, uygulamadan kaygı duymaz (saf bir düşsellik sıfatıyla, söylemin bir tiyatrosu olma sıfatıyla değilse bile); fakat iletimden, (imleyen) dolaşımdan kaygı duyar; dahası, sadece *deforme olma* (okuyucu tarafından) koşuluyla iletilebilir."[98]

F. ŞİDDET

Aşırılığı belirttiği içindir ki şiddet, Bataille'da, radikal bir sorgulamaya hizmet eder. "Kendimizde, aşırılık anları vardır: Bu anlar, hayatımızın üzerine oturduğu temeli tehlikeye atarlar; bizim için aşırılığa varmak kaçınılmazdır ve bu aşırılık içinde, bizim temelimizi oluşturan şeyi tehlikeye atma gücüne sahibizdir."[99]

Şu halde şiddet, varlığın yapıcı sınırını tehdit eden bir ihlal hareketidir; aklın sınırını aşarak, "kafamızı karıştırır", "taşkınlığı" kışkırtır ve böylelikle "düşüncenin çıkmazını fark ettirir."[100] Zincirlerinden boşanma, şiddete başvuran dikbaşlılık, her zaman sistemin (aklın) sınırlarının açımlayıcısı olarak etki ederler. Ve bu sınırlar tam da, şiddete yöneltilen yasağa dayanırlar. Aklın sapıtması, onun açılmasına engel olan şeyi, zarar görmeksizin bas-

98. R. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, Seuil, s. 114-115; aynı zamanda bakınız *Barthes par Barthes*, s. 174-175.
99. *L'Erotisme: l'homme souverain de Sade*, UGE, 10/18, s. 187.
100. *Le Pur Bonheur, OC*, XII, s. 482.

tırabildiğini sanmak demektir. Akıl sadece, "şiddetin dışlanması olduğu, sınırı olduğu ölçüde" akıl ise de, bu dışlama bir körleşme hareketidir: "Düşünce, şiddeti felç eder ve dolayısıyla onun ne olduğu ve onu neyin harekete geçirdiği konusunda basireti bağlanır." Şiddetin barışık olduğu hayvansallığın bastırılması, bilincin özerkliğini açıkça gerektirse de, gerçekte, kendinin bilinmesi içine bir "kör leke" sokar ve bu kör lekenin içinde mutlak bilme nihayetinde emilip ortadan kalkacaktır.

Bu bakış açısından Sade, Hegel sisteminin "kör lekesi" olarak ve bu anlamda, onun kaçınılmaz ıslahatçısı olarak ortaya çıkıyor: "Sadik olarak adlandırılan içgüdüleri ustaca betimleyerek Sade, insanın yavaş yavaş kendinin bilincine – felsefi dile başvurursak, *ben bilincine* – varmasına katkıda bulunur."[101] Ancak Sade asimile edilemez, kesinlikle Hegel'in tersidir. "Tanım itibarıyla aşırılık, aklın dışındadır." Veya başka bir deyişle, "ortak üretkenliğe yönelik zorunlu örgütlenme," yani iş, hangi yapıda olursa olsun ve aklın müdahalesinin ne ölçüde belirtisi olursa olsun "emeğe dayalı etkinlik," şiddetin, sınır çizgilerinde, "her şeyin hizmet ettiği, hiçbir şeyin egemen olmadığı bir sistemin saçmalığını"[102] tehdit etmek için kullandığı "tüketme"yi, "gereksiz harcama"yı dışlar. Çünkü, Bataille'ın otuzlu yılların Amerikan serserilerini çağrıştırarak yazdığı gibi şiddet, "çalışmanın ememediği enerji fazlasını elinde tutar".[103]

Eğer şiddet akla indirgenemiyor ise bunun bir nedeni de hiçbir zaman bir araç olmayıp (kendisi için uzlaşmayı reddeder) her zaman bir amaç olmasıdır. Her türlü teleolojiden, her türlü projeden – "amaç ve araçlar hakkında karar veren" her türlü hesaptan – kaçar. Hatta, "şiddetin usavurulmuş her türlü kullanımı"nın sapkın değilse bile ne kadar şüpheli olduğunu da söylemek gerekir: "Bir araca indirgenen [şiddet], bir aracın hizmetindeki bir amaçtır; köle haline gelmiş, kutsal gerçeklikten

101. *L'Erotisme*, s. 202.
102. Histoire de l'Erotisme, OC, VIII, s. 11.
103. *L'Erotisme*, s. 182. Georges SOREL'in daha dikkatli bir okuyucusu olan Bataille hiç kuşkusuz, *Réflexions sur la violence*'da önerilen ve örneğin Walter BENJAMIN'in *Mythe et violence*'da bu anlamda yorumlamayı bildiği proletaryanın genel grevinin tasarımı içinde bir "mücbir şiddet" anlayışını açıkça bildirme olanağını bulacaktı.

yoksun kalmış bir tanrıdır [...] Tersine dönmüş dünyada, kölelik sonsuzdur."[104] Gerçek olan tek şey "alabildiğine şiddet"tir ve aklın iktidarına karşı bir sınırdan bahsedebilmek, sadece şiddete göndermede bulunarak mümkündür.

Aklın mutlak tersi olarak şiddet, dilin öteki yüzüdür. Hegel ve Sade'a bu zeminde çağrıda bulunmak, fakat her şeyden önce de onları şiddetin sessizliğine sokmak gerekir.

Sonuçta, "barbarlığın" (Bataille daha ziyade "vahşilik"ten bahseder) uygarlığa ters düşmesi gibi, yani "sözsüzlüğün" "söz"e ters düşmesi gibi aşırılık da akla ters düşer. "Dil uygarlaşmış insanın ifadesi iken, şiddet suskundur." Böyle bir tavır aklın etnosantrizmini ve emperyalizmini ifşa eder. Rasyonalizasyon girişiminin sonucu olan basitleştirmelere karşı, insanı kendine yeniden kavuşturma kaygısı içindeki Bataille, kanıtlarını, etnoloji verileri içinde çabucak bulmuştur – onda, içe atılanın bir tür rehabilitasyonu buradan gelir: "Uygarlık ve dil, sanki şiddet, sadece uygarlığa değil, aynı zamanda insanın kendine de (insan dil ile aynı şey iken) *yabancı*, dışarıda kalan bir şeymiş gibi, oluşmuşlardır." Gerçekte, "şiddetin, tüm insanlığın gerçeği olarak, prensipte suskun kaldığını, böylelikle tüm insanlığın unutkanlıkla yalan söylediğini ve dilin bizzat bu yalan üzerine kurulduğunu"[105] düşünmek gerekir.

Dil-akıl / suskunluk-şiddet çiftlerinin karşıtlığını kabul etmek bir yana, Hegel, şiddeti, düşüncenin kendisinin eşdeğeri olarak sunarak, indirgemeye ve hatta ortadan kaldırmaya kalkışmıştır. Olumsuzluğu, tarihin itici gücü yaparken, kendi diyalektik dünya anlayışının paradigması olarak kabul edilmesi için mücadele verirken (Bataille'ın Kojève'i izlediğini hatırlatalım), şiddete ses kazandırdığını sandı. Fakat, diye itiraz eder Bataille, "Böylece son bölümü açıyor: Tarih tamamlandıktan sonra, düşüncenin, kendisinden çıkarak kendi kendisine verdiği değişmez cevap karşısında, şiddete özgü son suskunluk ile denkliğini kavradığı ölü noktaya ulaşmamasını hiçbir şey sağlayamaz."

104. *Le Pur Bonheur, OC*, XII, s. 484, not.
105. *L'Erotisme*, s. 206.

Şu halde Hegelci anlamda şiddet önemsizdir ve sadece sistemin başarısızlığı, önemli boyutu içinde, hiçbir söze indirgenemez olarak onu yeniden getirir. *Tinin Görüngübilimi*'nin doruk noktasına vardığı "Mutlak Aklın Golgotha'sı,"[106] her şeyin söylendiği yerde, hiçbir sınırlama olmadan tüm haklarını eline alan şiddetin zafer borusunu çalıyor. "Hegel'in sonunda mecbur kıldığı suskunluk, aklın şiddete karşı getirdiği yasağın sınırsız ihlalidir."[107] Sonunda dil öteki yüzü içine gömülsün, akıl ölçüsüzlük yoluna sapsın, bu şunu gösterir ki her tür sistem cezasını çekmek zorundadır. "Şiddetin indirgenemezliği ölümden daha az değildir ve eğer dil, dolaylı yoldan evrensel yok oluştan – *zaman*ın dingin eseri – kaçıyorsa da, sadece dil ondan zarar görür, şiddet değil."[108]

Öte yandan Hegel'in tersi, yani Marquis de Sade başka türlü karmaşıktır. "Sade, hapishanenin yalnızlığı içinde, kontrol edilemez hareketlerin usavurulmuş ifadesini sunan ilk kişidir ki bilinç toplumsal yapıyı – ve insan imgesini – bu hareketlerin olumsuzlanması temelinde kurmuştur. Bu sonuç doğrultusunda, diğerlerinin sarsılmaz olarak kabul ettikleri her şeyi tersinden almak ve itiraz etmek zorunda kalmıştır. Kitapları şu izlenimi verirler: Çileden çıkarıcı bir çözümle imkânsızı ve hayatın tersini istiyordu: Hemen sonuca ulaşma gerekliliği ile, emin bir hareketle bir tavşanın derisini yüzen bir ev kadınının kesin kararlılığına sahipti (ev kadını da gerçeğin tersini ortaya koyar ve bu durumda, ters olan şey aynı zamanda gerçeğin özüdür)."[109]

Şiddeti dil *içinde*, yani akıl *içinde* ifade ettiği için Sade, oluşmuş her türlü yapıyı (toplumsal veya ahlâki) altüst etmek ve sonsuz çeşitlemeler dayatmak zorundadır ki bu çeşitlemelerin sonunda, hayatın dış zarı tersine çevrilir ve içindeki cisimler berelenir. Fakat bunu yaparken, Bataille'ın bizzat sıkıntı çektiği paradoksa maruz kalmaktan kaçınamaz: Dile sonu gelmezcesine sessizliği getirmek. "Sade *konuşur*, fakat sessiz hayat adına ko-

106. Bkz. Phénoménologie de l'Esprit, s. 313; J. Hyppolite'in tercümesinde "mutlak tinin çarmıha gerildiği tepe" ("calvaire del'esprit absolu").
107. *Le Pur Bonheur*, *OC*, XII, s. 483.
108. *L'Erotisme*, s. 207.
109. *La Littérature et le Mal*, s. 132.

nuşur... Şiddet sessizdir ve Sade'ın dili paradoksal'dır."[110] Sade yanlısı kişiler kuşkusuz şiddetin, aşırılıkların ve cinayetlerin "egemen" değerini doğrularlar; fakat tam da burada, derinlerde şiddete özgü sessizliği yakalayamazlar; amaçları "diğer insanlara paradoksal bir söylem yöneltmektir"; tek bir dolayımla şiddete benzeyen bir söylem: yalnızlık dolayımı. Marquis de Sade daha da ileri gittiyse, bunun nedeni onun dilinin, "konuşan kişi ile hitap ettiği kişiler arasındaki ilişkiyi inkâr eden bir dil olmasıdır"; başka bir deyişle: Yaratıcısının bir tanınma arzusu içinde olmasını gerektirmeyen, bazı arzulara yönelterek onun saygınlığını lekelemeyen bir dildir, şöyle ki onu projeden, akıldan ve sistemin büyüleyiciliğinden uzak tutar. Bu, karşılıklı ilişkiye, dürüstlüğe dayanmayan bir dildir ve paradoksal olarak doğallığı da buradan gelir: "Şiddet, mantığın, yasanın, dilin prensibinin oluşturduğu ötekilere karşı bu dürüstlüğün tersidir."

Kısacası Sade, "yalnız sesini şiddete"[111] verirken, yalnızlığı egemenliğin ve kendi kendini tatmin eden akıl dünyasına boyun eğmezliğin koşulu olarak koyuyordu. Bununla birlikte nihayetinde "tam şiddet", "mücbir şiddet" Sade'ın dilinde bulunmaz ve Bataille, kutsal marki hakkında, anlam belirsizliğine yer bırakmayan bir yargıya varır: "Sade tarafından ifade edilen şiddet, şiddeti, olmadığı bir şeye, bizzat zıddı olduğu şeye dönüştürmüştür: düşünülmüş, aklın süzgecinden geçirilmiş bir şiddet iradesine."[112] Şu halde Sade'ın dili şaşkın-şiddetin, düşünülmüş-şiddete doğru güçsüzleştirici yön değiştirmesinden kaçınmaz. Politik düzleme oturtulduğunda bu, didaktik iddiaya veya "Haydi Fransızlar, biraz daha gayret..." türündeki örnek teşkil eden bir buyruğa boyun eğen her türlü devrimci hareketin yarış dışı bırakılmasından başka bir şeyi ifade eder. Bataille'a göre, sessiz bırakmak zorunda olmayan hiçbir devrim, imkânsıza yönelmek zorunda olmayan hiçbir politik irade yoktur. Kendisi de imkânsız olan bir gereklilik, fakat bu gereklilik olmadığı takdirde geriye sadece kaçmak ve yalan kalır.

Sonuçta, Hegel ve Sade'ın "sırt sırtalığı", yapısı itibarıyla şid-

110. *L'Erotisme*, s. 209.
111. *Aynı yerde*, s. 211.
112. *Aynı yerde*, s. 211.212.

det ve akıl arasında bocalayan insanın iki yüzünü güzel açıklasa da, aynı kapan içinde, varoluşu ebedi bir tekrarlayıp durma çerçevesinde ertelemeye zorlayan kelimelerin kapanı içinde çırpınır. Bir yandan bilinç, "bütünsel insan"ı kavramak için şiddeti kendi içinde eritmek ister (Hegel); öte yandan, şiddet, düşünülmüş bir tatmin sağlamak amacıyla bilinci arar (Sade).[113] Her iki durumda da aynı yanılsama: temeldeki kutupsallığı, birliğe indirgeyebilmek; her iki durumda da aynı başarısızlık: şiddet, mutlak heterojen unsur olarak kalır.

Şu halde mücbir boyutu ile ele alındığında şiddet, kesin olarak gidimli – daha açıkçası sınırsız – yönteme indirgenemez olarak ortaya çıkıyor. Akıldan (ve akıl tarafından) dışlanarak, kaçınılmaz olarak *tanımlanmaya* – sınırlanmaya – ve bunun uzantısı olarak, her türlü tutsaklığa karşı dirençli olarak kendini gösteriyor. Şöyle ki, konusunu oluşturduğu içeatımın sonuçlarından biri "süreksiz" (yani sınırlı) ve disiplinli (yani yasaklara boyun eğen) "varlıkların eğreti oluşumu"nu sağlamaksa, bir başka sonucu, "içinde yasanın (aklın) hüküm sürdüğü bu eğretiliğin ötesinde, sınır yokluğunun, yani hangi türden olursa olsun kavranabilir sınırı aşan şiddetin egemen olduğu varlığın sürekliliğini gösteren şey"le sürekli aynı düzleme çıkar. Buradan şiddetin, insanı sınırsızlığa tekrar kavuşturmaktaki, sınırlarını açmaktaki ve insanı olduğu şeyin düzeyine ulaştırmaktaki yani Bataille'ın sık sık *imkânsız* olarak adlandırdığı ve ona göre her zaman "yalnız bireyden sınırsızlığa doğru giden bir kayışı"[114] gerçekleştirmeye yönelik olan kurban etme ritüeli içinde bulunduğunu önceden sezdiği "belirsiz bütünlüğe" ulaştırmaktaki büyüleyici ayrıcalığı ortaya çıkıyor.

Kuşkusuz akıl mümkünü örgütler, fakat "her mümkünün ucundaki imkânsızı, insan hayatı ve tüm evren içindeki ölümü"[115] şiddetten çekip koparamadan. Bu noktada akıl şiddeti görevlendirir, "Tanrıyı görevlendirir... fakat istifa etmesi koşuluyla, ölmesi koşuluyla."[116] Akıllı varlık şiddeti, *volens nolens* (ister istemez) süzgeçten geçirmek eğilimindedir, tıpkı "yılanın veya örümceğin şid-

113. *Aynı yerde*, s. 213.
114. *La Littérature et le Mal*, s. 134-135.
115. *Le Pur Bonheur*, *OC*, XII, s. 485.
116. *Aynı yerde*..

deti gibi, varoluş olasılığının verildiği ve şaşkınlığa düşürdüğü düzenle bağdaşmaz bir elemanın şiddeti" gibi. "Yerle bir etmeyen, fakat onun karşısına bir şey çıkarılana kadar, işin içine giriveren, yoksun bırakan, felç eden, büyüleyici şiddet [...] Bu, bir şiddetin aslına uygun görüntüsüdür, her an Tanrıya denk olabilmemi sağlayan" ve aynı korkuya, "iç savunmayı bozan, beni ürküten bu korkunç güç duygusuna yol açan sınırsız – biçimsiz, tarzsız– bir şiddetin görüntüsü." Son olarak, "makul hiçbir şeyin güdüleyemeyeceği kutsal terör anlamında"[117] şiddet.

Hegel'in sisteminin beklenmedik kaderi tam da buna dayanır: "Şiddet düşüncenin nesnesi haline geldiğinde" ve kendini, "düşüncenin, var olmak için kovmak zorunda olduğu şeyin dışına ulaşan tek cevap" olarak sunduğunda, "bilme-olmayanın karanlığı"na sapmış "düşüncenin doruğu"na varmış olmaya.

Şunu belirtmek gerekir ki bu şiddet ancak, "düşünce düzlemine oturtulamayan bir Tanrı"yı, teolojik ve ahlâki söylem tarafından bağımlılaştırılmamış bir Tanrıyı – kısacası hayvani bir Tanrıyı, "bir tür içsel, gizli canlanmayı, özden gelen bir büyük tutkuyu, bir nesneyi zapteden, onu ateş gibi yakıp kül eden, onu beklemeksizin yıkıma sürükleyen bir şiddeti"[118] – telkin ettiği ölçüde kutsal olarak görülür.

Mutlak bilme sisteminin tamamlandığı noktada, "Tanrı aynaya bakar: Kendini aklın gülen yanı olarak görür."[119] Bu gülme, Bataille'ın kendisinin sisteme karşı verdiği cevaptan, kapalı rasyonalitenin harcını parçalayan bir dışlamanın göstergesinden başka bir şey değildir. Gülme, şiddet, Tanrı: sonuçta her sistemin sürüklendiği ve hatta uyandırmakla yükümlü olduğu bu ebedi "sistem dışı"nı niteleyen isimler. Nasıl ki yasak, ihlal için gerekliyse, akıl da Tanrı için, şiddet için, gülme için ("Akıl olmadan gülebilir miydim?") kaçınılmazdır.

"Sadece Akıl, bizde elle tutulamaz bir biçimde mevcut olmasa kaçacak olan Akıl, bu baş döndürücü şeye ulaşır."[120] Eğer onun

117. *Aynı yerde*, s. 487.
118. *L'Erotisme*, s. 200.
119. *Le Pur Bonheur*, s. 486.
120. *Aynı yerde.*

gerekliliğini dile getiren akıl aynı zamanda onun katili ise felsefi sisteme son bir saygıdır bu.

Bataille'ın eserinde bunun, politik terimlerle bir yansıma bulmadığı düşünülebilir mi? Kendi sınır çizgisine gelmiş toplumsal bir sistem kaçınılmaz olarak, baskı altına aldığı şeyin geri dönüşüne maruz kalmak zorundadır. Bu, etnolojik incelemelere ve modern toplumların analizine dayalı fonksiyonel bir gereklilik olduğu kadar, eskatolojik yapıda bir inançtır.

12. HARCAMA VE DEVRİM

Souvarine ile karşılaşma belirleyici olmuştur. Bu karşılaşma, Kojève'in Hegel'ci derslerine "tahammül etmesinden" bile önce, Bataille'ı, bir sistem eleştirisi çerçevesinde, her türlü politik eylemin koşullarını saptamaya yöneltmiştir. Rusya'da doğan ve yüzyılın başında, Zola'nın Germinal*'indeki bombacı gibi Souvarine ismini almayı tercih eden Boris Lifschitz, devrim yolunda bir akıl hocası olmuştur. 1919'da Bolşevik, 1924'te FKP'nin politbürosunun ve aynı zamanda Komünist Enternasyonal'in III., IV. ve V. dünya kongrelerinin delegasyonlarının üyesi, bir süre sonra antistalinist olan ve ilk baştaki aymazlığından ölene kadar rahatsızlık duyan Boris Souvarine, "Rus Devriminin Bolşevizasyona karşı kazanımları"nı savunduğu ve Lenin'in mirasının ve Troç-*

ki'nin tasfiyesinin çevresinde dönen "dalavereleri" canla başla açığa vurduğu Bulletin Communiste*'i yönetir. Philippe Robrieux, onun Parti'nin gözünden düşüşüyle ilgili olarak şöyle yazmıştır: "O dönemde Fransız Komünist Partisi, Zinoviev'in isteğiyle, belki de en önemli yöneticisi olacak kişiden yoksun kalıyordu."* 1926 Şubatı'nda Marx-Lenin Derneği'ni kuran Parti'den kovulmuş bu kinci adam, "Marksizmin demokratik devrimci geleneğini korumak, sürdürmek ve canlandırmak için mevcut her iki Enternasyonal'in üstünde" yer alma projesini geliştirir (*La Critique sociale, *Nº 6, s. 258). Aynı dönemde* Stalin *(1935'te yayımlandı) adlı kitabına malzeme toplamaya çalışır ki bu kitapta, Sovyetler Birliği'nde yapılan vahşeti kaçamaksız bir dille ortaya koyar.*

Hiç kuşku yok ki Souvarine, kitlelerin yeniden oluşturma görevini ve şiddetin kurtarıcı niteliğini meşrulaştırmak için Bataille'ı Leninci referans ile donatmaya katkıda bulunmuştur. Partinin rolünden bahsetmeksizin devletin ortadan kalkmasını savunan, Devlet ve Devrim*'in Lenin'i, sonuçta, bu "umutsuzluk" yıllarında Bataille gibi, statükodaki altüst oluşun, tarihin ihmal-edilmişlerinden, kapitalist sistemi tehdit eden bu lanetlenen taraftan geleceği inancını paylaşanların gözünde basit bir güvence olmamalıydı. Lenin'e karşı bir saygıyı hiçbir zaman kesin olarak dile getirmeksizin Bataille yine de politik formasyon yıllarını, sosyalist devrimin babasına saygılı bir bağlam içinde yaşamıştır: Önce Demokratik Komünist Dernek içinde, sonra* La Critique Sociale *ekibi içinde. Devrimci davaya katılımını gösterme fırsatını bu dergi içinde bulacaktır, şöyle ki çevresinde, Souvarine'in 1939'daki bir makalesinde "Lenin kültü" dediği güç sezilebilir.*

Tarihçiler genellikle, otuzlu yılların başında, soruların temelinde, 1929'un 4 ve 20 Ekimi'ndeki Wall Street'deki çöküşten ziyade maddi refahın entelektüel ve ahlâki sonuçları olduğunu gös-

* Ph. ROBRIEUX, *Histoire intérieure du Parti communiste français 1920-1945,* cilt 1 Paris, Fayard, 1980, s. 218. Aynı zamanda bakınız, Jeannine VERDES-LEROUX, "Souvarine le premier", *Traversées du XX. siécle*'de yeniden ele alınmıştır, Paris, La Découverte, 1988 ve J.-M. BESNIER, "Les intermittences de la mémoire – *La Critique sociale*", *Esprit* içinde, Mayıs 1984; Anne ROCHE, B. SOUVARINE ile söyleşi, *La Quinzaine littéraire*'de, 16-31 Ocak 1984, ve Sergio SACCHI, "Boris Souvarine et la trahison des clecs", *Rivista di letterature moderne e comparate* içinde, Pise, fasikül 4, 1984.

*termişlerdir. Manevi bir yeniden oluşumun koşullarına yönelik arayış, politik-ekonomik çözümler arayışından daha fazla gündemdedir. Örneğin René Rémond, küçük dergilerin, derneklerin ve geçici gruplaşmaların çoğalmasını –"otuzlu yılların zihniyeti"ni şekillendiren çoğalma–, genç kuşaklar için tahammül edilemez bir hal alan hareketsizlikten kurtarmaya yönelik bu devrimin işareti olarak açıklıyor.**

Dönemin kaygılarını ve sıkıntılarını dile getiren çok sayıdaki dergi arasında, La Critique Sociale*'in 1931 Martı'ndan 1934 Martı'na kadar yayımlanan on bir sayısı da yerlerini aldılar. Souva-rine'in yönetimiyle derginin, hâkim Marksizme karşı radikal bir muhalefet içinde yer aldığı ve kanunlarını sovyetik devletin bürokratizasyonuna, "devrimci sağduyudaki" tıkanıklığa, dogmatikleşmenin tuzaklarına ve sosyalist düşüncenin yayılmasıyla ilgili yazıların yetersizliğine ayırdığı fark edilir. Gençlik için bir gelecek yaratma isteği de açıkça ifade edilmiştir ve bu noktada proje, René Rémond'un betimlediği bağlama çok güzel oturur: "Yarın sahneye çıkacak olan genç kuşağa aktarılması gereken, birçok denemeden tasarruf sağlayacak olan, birçok hatayı azaltacak olan bir miras var. En azından, işe koyulan* La Critique Sociale*'in yazarlarının inancı bu şekildedir." Bununla birlikte, bu derginin son sayısı, açık olmakla birlikte yapılacak tarihin alanı dışına doğru yanılgıdan sıyrılmış bir geri çekilişe davet etmekten de geri kalmayan bir açıklamayla kapanır.*

Şu halde La Critique Sociale*'in*** *macerası kısa vadeli olmuştur. 1931 Martı'nda geleceğe duyulan bir imanın ilanı ile başlar: "Gençlere bağlanan umut bizim varoluş nedenlerimizden biridir" (CS, Nº 1, s. 4). Eylül 1932'de, "karanlık günler"i hesaba katmayı öğreten optimizm: "Şimdilik esas olan ne pahasına olursa olsun gerçeği söylemektir ve geleceğin rövanşlarına hazırlıklı*

---

* R. REMOND, *Le Personnalisme d'Emmanuel Mounier hier et demain* ("Esprit"nin kuruluşunun ellinci yılı için 30-31 Ekim ve 1 Kasım 1982'de Dourdan'da yapılan tartışma toplantısındaki müdahalesi), Paris, Le Seuil, 1985, s. 27.) Bu yıllarda dergilerin katkıları konusunda, aynı zamanda bakınız J.-M. BESNIER, "Le précipité de revues en 1936", *La Revue des revues*, Paris, Maison des sciences de l'homme, 1986, nº 2.

** La Différence Yayınları tarafından 1983'te yeniden basıldı; bundan sonra *CS* kısaltmasıyla gösterilecek ve ardından numarası ve sayfası belirtilecek.

*olmak için bugünün yenilgilerinin bilincine varmaktır" (*CS, *Nº 6, s. 242). Bu hikâye 1934'te "şubat günleri"nin ardından ve Fransız sosyalizminin savsakladığı şeklindeki doğru saptamanın ardından son bulur: "Büyüklerinin göreneği ile bozulan genç kuşak hâlâ, ne durumu anlama belirtisi ne güçlü bir mizaç ne de daha iyi bir geleceğin öngörülmesine izin veren eleştirel bir zihniyet gösteriyor" (*CS, *nº 11, s. 204).*

Gelecek exit, *(tahrip ediyor)* La Critique Sociale *oyundan çekiliyor. Çünkü para yok; çünkü Souvarine'in kadın arkadaşı Colette Peignot, Georges Bataille ile birlikte gitti. Ve sonra, özellikle, Hitler'in yükselişi karşı konulamaz gibi görünüyor. Ayrıca, o sırada Simone Weil'in kötümserliğinin derginin yok oluşu üzerinde yarattığı etki de vurgulanıyor: Almanya dönüşünde,* La Révolution prolétarienne*'de (25 Ekim 1932 tarihli sayısı) "Sosyal demokrasinin ve sendikaların görevlileri faşizmin gelmesini devrimin olmasından daha az olası görüyorlar," diye yazan Simone Weil'dir; Souvarine gibi, Almanya'nın Büyük Gecesini bekleyenlere, özellikle işsizlerden oluşan proletaryanın ayaklanmaya tamamıyla hazır olduğunu, fakat bir devrime bağlanmaya muktedir olmadığını gösteren odur. Her halükârda, bu sayfa kapanmıştır: Souvarine hiç daha ileri gitmiş midir? Ardından, 1934'te yeni sayılan şu saptamadan daha fazlasını söylememiş midir: "Faşizm ve Bolşevizm arasındaki çarpıcı yöntem benzerliği, zamanla, dönemin genel gereklikleriyle bağlantısını yadsımanın güç olduğu önemli yakınlıkların gerçekliğine tanıklık eder" (*CS, *Nº 11, s. 203). İster* Est et Ouest*'de olsun ister* Revue de Paris*'de ya da* Contrat Social*'de ya da* Le Figaro*'da, Boris Souvarine, her tür tarihin beyhudeliğini düşündürtme pahasına, kendisini hayatının sonuna kadar bu gerçeği vurgulamaya mahkûm etmiş gibi görünüyor.**

Bununla birlikte, bu otuzlu yılların başında, La Critique So-

* Ölümün eşiğinde çok acı çekerken Souvarine, *La Critique Sociale* yıllarına karamsar bir bakışla yaklaşıyor. Derginin yeni baskısının başında yer alan giriş yazısında, Bataille'ı "cinsel sapık" olarak niteleyerek (s. 20) ve örneğin Jean Bernier'nin (ona tekrar döneceğiz) Hitler'ciliğe doğru – Petain'cilikten geçmeksizin, diye belirtiyor (s. 22.-23)– bir evrim gösterdiğini telkin ederek, o dönemdeki arkadaşlarını eleştiriyor. Öte yandan "derginin temel destekçileri" olarak adlandırılan Bataille ve Bernier'nin, tarih tarafından aldatılmış bir ihtiyarın hıncına konu olduklarını düşünmek yersiz olmayacaktır.

ciale, *başlangıçta betimlediğimiz ve özellikle sol düşünceyi kısırlaştıran politik-kültürel durgunluktan çıkma girişimi için önemli bir kavşak olmuştur. Böylece bu dergi, revizyonizmin antidogmatik gücü için çok erken bir mücadele verecektir: "Marksizm tanım gereği, kendi kendini revize etmelidir ve olgularla karşılaşmaya başarıyla katlanmalıdır" (B. Souvarine,* CS, *Nº 1, s. 2); "Bir Marksist, ancak sürekli 'sapkınlıklar' pahasına 'ortodoks' kalabilir... Marx'ın mirası, ancak arttırılarak korunabilen bir sermayedir" (L. Laurat,* CS, *nº 7, s. 61,66). "Sovyetik bürokrasi"ye yöneltilen bir eleştiri temelinde, bu dergi sosyal bilimleri geliştirme çalışmasına çok erken girişecektir: "yeni bir toplumun öncüleri için vazgeçilmez olan bilimsel verileri hazırlamak" için (L. Laurat,* aynı yerde*); "devrimci oldukları iddiasındaki aydınların, işçi kitlelerinin yıkıcılık görevine katkıda bulunmaya yönelik en ufak bir imkânı ihmal ettiklerinin söylenmemesi için" (G. Bataille,* CS, *Nº 5, s. 239).*

O dönemde demokrasiden ve parlamenter rejimden hiçbir şey beklememek gerektiği inancına kapılmış ve her politikanın bir yalan olduğuna kanaat getirmiş olan Bataille, gerekirse, La Critique Sociale*'in ekibiyle birlikte, "üçüncü yol"* olarak adlandırılan eğilimin yandaşları arasında sayılabilirdi. Liberalizm ile kolektivizm arasında, tam bir bozulma halindeki Batı değerleri ile verimlilik artışına ve onun sonucu olan genelleşmiş köleliğe yönelen Sovyetler Birliği'nde giderek daha fazla kendini gösteren değerler arasında,* La Part Maudite*'in gelecekteki yazarı, hiç tereddüt etmeksizin, her iki tarafın da içe attığı öğeler üzerinde oynuyordu. Oysa bu elemanlar, kesinlikle "üçüncü yol" açmıyorlardı – daha sonra,* "Contre-Attaque"*, "aylaklar topluluğu"nun, silahın bütünsel varoluşun koşulu olduğu bu yıkıcı odağın öncülüğünü kabul ettiğinde görüleceği gibi –, fakat heteroloji yoluyla girişimlerini ortaya koymaları, militan iyimserliğin gözünü açmaya ve "umutsuzlar"ın enerjisini dinamikleştirmeye yönelik olarak bir faşizm analizinin ve Marksizmin amentüsünün bir eleştirisinin yapılmasını sağlıyordu. İmkânsızın politikası, gerekçesini,*

* Bunu saptamak için, 1932'de Emmanuel Mounier tarafından kurulan "Esprit" hareketiyle bir paralellik kuracağız.

La Critique Sociale'*in metinlerinde devrimci kararı belirleyen heterojenin bu cazibesinde bulur.*

A. MARKSİZM VE SAPKINLIK

Georges Bataille, Souvarine'in dergisine ilk katkısını Ekim 1931'de yaptı. R. von Krafft-Ebing'in *Psychopathia sexualis* adlı kitabının Albert Moll tarafından yapılan yeni baskısına yönelik bir inceleme yazısı söz konusuydu. Kuşkusuz o dönemde bu kitabın pek iyi bir ünü yoktu: Denis Hollier, "Krafft-Ebing'in, gerçeküstücülerin listesinin *Okumayınız* kısmında (Freud'un karşıtı olarak) yer aldığını"[1] hatırlatır. Bataille'ın eleştiri yazısının, bizzat *La Critique Sociale*'in içinde bir polemik başlatmasının bir nedeni bu muydu? Oysa Krafft-Ebing üzerine yazdığı şey, oldukça zararsız görünüyor: *Psychopathia sexualis*'in okunması, cinsel sapmaların "insani anlamı" sorusuyla karşı karşıya getirir. Bataille'ın dediğine göre, Krafft-Ebing'in okuyucusu artık, sadizmin, teşhirciliğin veya fetişizmin "patolojik psikolojide olduğu kadar normal psikolojide de yerlerinin olduğunu" bilmektedir; bunun anlamı, sapkınlığın, bir tür hastalık olmaktan çıkarılması ve özellikle zorunlu bir suçluluktan aklanması saatinin geldiğidir. Bataille bunu açıkça kabul etmiyorsa da, yine de patolojik olanın niteleyicisinin ortadan kaldırılamaz toplumsal (ve dolayısıyla değişken) karakteri üzerindeki ısrarından bu sonuç çıkıyor ve bu, şu telkin ile de açığa vuruluyor: Sapkınlık içinde devrimci bir potansiyel vardır; sapkın kişi, kendini dışlayan topluluğa karşı çıkarak, toplumsal sistemi tümüyle yıkma pozisyonuna geliyor. Cinsel itkiler doğaları gereği asosyal iken Bataille buradan, Krafft-Ebing'in gözlemlerinin, "bireyi toplum ile karşı karşıya getiren ciddi bir uyuşmazlığın ifadesini" sundukları sonucuna varır. Aşırı bir gözüpekliği olmayan bu sonuç, sapkınlığı, toplumsal sistem içindeki elenemez bireyselliğin göstergesi yapmak demektir.

1. Denis HOLLIER,1 *La Prise de la concorde*, s. 213, not 35. Hollier ekler: "Bataille Krafft-Ebing'i okumuştur ve ondan çok sayıda sapkınlık vakası alıntılamıştır. Örneğin, 'Je ne crois pas pouvoir' adlı yazısında aktardığı 'Monsieur de cinquante ans' vakası (*OC*, II, s. 129)."

Bununla birlikte, bu sonuç, suça övgü olarak da yorumlanabilirdi, nitekim Jean Bernier, Bataille'ı "Ahlâksız" (aynen) olarak nitelemekte tereddüt etmeyecektir.

Polemik böylece başlamıştır.[2] Erdeminden (en azından teorik olarak) şüphe duyulmayan ve Marksizmin dokunulamaz bir dogmaya dönüştürülmesine karşı çıkma iddiasında olan bir dergide ifade edildikleri düşünülürse, Jean Bernier'nin tepkileri ilginçtir. Bu tepkiler Bataille'ı cevaplarıyla genel olarak Marksizm karşısındaki konumunu açıklamaya zorlamaları açısından da ilginçtir. Bu bakış açısından polemik, oldukça önemlidir.

Bernier, sosyalizm davasına zararlı bir idealizm yansıttığı için Bataille'a doğrudan karşı çıkar ve hiç sakınmaksızın onu, Marksizm öncesi felsefecileri, soyut bir tarzda, yani hiçbir diyalektik anlama aldırmadan, bireyi toplumun karşısına çıkarmaya iten "eski anarşist metafiziğin" oyuncağı olmakla suçlar. Bataille'ın kendinde de sapkınlık belirtileri olduğu teşhisini yapmamak için kendini zor tutar. Sonuçta ona göre sapkın kişi nasıl tanınır? Sapkın, aşırı bir idealizmin kurbanı olduğu söylenebilen ve varoluşu "bilinçli ya da bilinçsiz olarak, ilkel insanlıktan devralınan ve burjuvazi tarafından titizlikle korunan her türden mistik-idealist eğilimlere ve anlayışlara (suçluluk, günah, vb.) bağlı olan" bir hastadır. Böylece sapkınlık, öncelikle, ona yakalanan kişinin gerçeği olduğu gibi "mutlak bir kader gibi" karşıladığı ve kavradığı ölçüde daha da engelleyici olan bir burjuva hastalığıdır. Bu durumda sapkın kişi, karşı-devrimciye oldukça yakındır. Bernier'ye göre Bataille, birey ile toplumsal gerçeklik arasındaki karşıtlığı görelileştirmeyi ve "son tahlilde" ekonomiye nakletmeyi bilen "kendinin bilincindeki diyalektik materyalist psikoloji" kadar Freud'çu psikolojide de başarısız kalmıştır.

Bu ilk tartışma, bir sağırlar diyaloğu izlenimi, bağdaşmaz iki mantık arasındaki bir sürtüşme izlenimi veriyor; Bataille ona karşı, uyumun (bölünmez toplumun, uzlaşmış kişinin uyumu) olsa olsa düzenleyici bir Fikir olduğunu ileri sürüyor ve bunun için Hegel'in otoritesine başvuruyor; doğrusu bunu tartışmalı bir tarzda

2. "Correspondance à propos de Krafft-Ebing (Jean BERNIER)", *La Critique Sociale*, nº 4 ve "Correspondance à propos de Krafft-Ebing (Georges BATAILLE et Jean BERNIER)", *Aynı yerde*, nº 5, *OC* içinde, I, s. 291-294 ve 625-628.

yapıyor; çünkü aslında ileri sürülen şey, Kant'a ait bir uslamlamanın Hegel tarafından dile getirilmişidir. Alıntı yapma yönteminden hoşlanmama tembelliği içinde, saydam bir toplum idealinin gerçekleşmesine karşı bir itiraz olarak *Encyclopédie des sciences philosophiques*'in 60. paragrafında Hegel'in Kantçı ahlak ile ilgili sözlerini olduğu gibi aktarıyor:

> "İdeanın, zaman içinde, yani ideanın da içinde varolacağı gelecekteki bir zaman içinde gerçekleşeceğini söyleyerek çelişkinin gizleneceği sanılıyorsa, zaman gibi duyumsanabilir bir koşulun, çelişkiyi uzaklaştırmaktan ziyade koruyacağı ve sonsuz ilerlemenin, ona uygun düşen anlayışın bu tasarımının, sonsuza dek yeniden üretilen çelişkiden başka bir şey olmadığı gösterilecektir" (*CS*, nº 5, s. 339).

Özetle, eğer bir çelişki zaman içinde hiçbir şekilde çözülmüyorsa, aksine zaman çelişkinin koşulu ise, uyumlu bir son durum düşünmek, zamanın ötesini tasarlamak ve böylece insani sonluluğu ortadan kaldırmak demektir. Şöyle ki Marksist Bernier, kendine layık bir yere oturtulmuştur: Hegel'in deyişiyle, uyumun "bir gerçekliğe değil, sadece öznel bir kesinliğe dayalı bir inanç nesnesi"[3] olarak ortaya çıktığı idealizm cephesine. Şu halde, komünizmin simgelediği ve Bernier'ye göre sapkın davranışlara bir son verecek olan çatışmasız bir toplum tezi, kendini "metafiziğin ve ahlâkın tavan arasına"[4] sürülmüş olarak buluyor.

İyice incelendiğinde, Bataille'ın, aldatıcı saydamlığı ve bunun zararlı projesini açıklamaya yönelik uslamlaması, önemden yoksun değildir ve Marksizmin amentüsüne daha sonra yöneltilen eleştirilerden aşağı kalır yanı yoktur.[5] Zaten *La Critique Sociale*'in aydın okuyucuları, Kant tarafından uygulama problemine sunulan çözümün Hegel'ci eleştirisini (İyilik, hiçbir zaman tatmin edilmeyen belirsiz bir zorunda olma yaklaşımının boş nesnesinden başka bir şey değildir), Bernier gibi bir komünizmin (tüm çelişkilerin evrensel ve kesin çözümü) kurulmasından umudunu kesmekten oldukça uzak olanların Marx'ının karşısına çıkarmaya da-

3. HEGEL, *Encyclopédie*, cilt 60, Bourgeois'nın çevirisi, Paris, Vrin, s. 320.
4. İfade BATAILLE'a aittir, *CS*, nº, 5, s. 239 veya *OC*, I, s. 292.
5. Örneğin bakınız. C. CASTORIADIS, *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Le Seuil, 1975, 1. bölüm: "Le marxisme: bilan provisoire"

yanan teorik kurnazlığa sadece duyarlı olmakla kalmayıp aynı zamanda sarsılmışlardır. Ne var ki, bu andan itibaren Bataille, itirazcısını teorik ciddiyete davet etmekte ve şu "önemli gerçeği", yani "diyalektik hareketin, karşıtlığın kendini değil, sadece karşıt terimlerin biçimini ortadan kaldırabileceği" gerçeğini onun yüzüne vurmakta tereddüt etmez. Bu, birkaç yıl sonra Kojève'e karşı da ileri sürülebilirdi; şimdilik, nasıl cevap vereceğini pek de bilemeyen Bernier'ye karşı yöneltilmiştir. Her ne olursa olsun ve onun hoşuna gitmese de, cinsellik pekâlâ, sapkınlık dolayımıyla, bireyin toplumsal gerçekliğe karşı indirgenemez bir muhalefetinin göstergesi, diyalektik sürecin çaresiz bir kapanmamışlığının işareti olarak sunulabilir. İşte söylenmesi gereken budur.

Olaylar burada kalabilirdi, fakat Bataille bu konuda fazlasıyla konuşmuş ya da yeterince konuşmamış gibi görünüyor. Sonuçta, Bernier'nin itirazı safdışı bırakılmıştır, fakat bu itiraz köhnemiş bir Marksizme[6] bir bağlılığı ifade ettiği içindir ki, Krafft-Ebing'i ayrıntılı olarak inceleyen yazar daha ileri gitmeye ve derginin okurlarının dikkatini "güncel bir mesele"ye çekmeye karar verir. Tam anlamıyla, Marx'ın son sözü söylediğine yönelik inanca dayanan yanılgının ifşa edilmesi söz konusu olacaktır. Ayrıca, Hegel'e karşı direnişin, birkaç yıl evvel, benzer terimlerle Marx'a karşı gösterildiğini saptamak da önemsiz değildir. Bataille'ın Bernier'ye karşı cevabının genel eğilimi, her halükârda, öncekinin çizgisindedir: Yani, saydam bir toplum fantezisinden, mutlak bir bilme yanılsamasına geçiş rahattır; ve Marksizmi *'tüm* entelektüel geçmişin ürünü" olarak sunarak, sonuçta onu "sonradan gelen her türlü anlayışı" dışlayan bir şey olarak dayatan Plekhanov'cu dogmayı reddedişini göstermek için elinde çok iyi bir fırsat vardır. Lucien Laurat'nın aynı reddedişi, *La Critique Sociale*'in 8. sayısında "Marx'ın mirası, ancak arttırılarak korunabilen bir sermayedir" diyerek ortaya koyduğunu, fakat Bataille'ın bunu daha uzlaşmacı başka terimlerle yorumladığını hatırlayalım.

6. Tarihsel materyalizmin diyalektik materyalizme bağımlı olduğunu ileri süren ve Bataille ve Raymond Queneau'nun, tam da *La Critique Sociale*'in Bernier ile tartışmaya yer verdiği sayısında didik didik etmeye çalıştığı Marksizm, bkz. "La critique des fondements de la dialectique hégélienne", *CS* içinde, nº 5, s. 209-214 veya *OC*, I, s. 277-291.

Sonuçta, Souvarine'in kişiliğinin hâkim olduğu bu dergide, Bataille, ne kadar eleştirel olurlarsa olsunlar Marx uzmanlarının hoşuna gitme mutluluğuna erişemeyen, Marx'tan "sonra gelen anlayışların" tanıklarına çağrıda bulunacaktır. Böylelikle, Bogdanov'u, Mach ve Avenarius'un, düşünceleriyle Marx'tan sonra yenilik getirmeye can atan iki felsefeci olduğunu belirtme cesaretini gösteren biri olarak görmeye kalkışmıştır. Lenin'in, "Marx'ı düzeltmeye ve geliştirmeye"[7] yönelik girişimleriyle dalga geçmek için sayfalarca yer ayırdığı Bogdanov! Şu halde *La Critique Sociale*'de Bataille, sözünü sakınmadan burjuva düşüncesinin kendini yenilediğini ve devrimci aydınların, bunu görmemek için kör olmaları gerektiğini savunuyor. Bogdanov ve "Mach'çılar" görevin üstesinden gelebilecek yetenekte olmamışlarsa da, yine de onların tutkularını yeniden canlandırmak ve Marksist olmayan düşüncenin getirdiği "pozitif elemanları" göz önünde tutmak gerektiği değerlendirmesini yapar. Raymond Queneau 1963'te, Bataille ile birlikte "Hegel'ci diyalektiğin temellerinin eleştirisi"ni tasarlayarak – Bataille'ın tek başına kaleme aldığı metin – bu anlamda Marksizmin eksik ve yanlışlarını giderme projesini oluşturduklarını anlatacaktır.[8] Bu projenin inceliklerini belirtmek için Bataille, Bernier'ye, kendi düşüncesinin temel harcını oluşturan şu iki kültürel unsurun, yani psikanalizin ve Alman fenomenolojisinin, kendisi için paha biçilmez olan değerini gösterir. Şu halde gereken söylenmiştir: Freud ve Alman felsefeciler Marx'a "eklemede bulunurlar," onun öğretisini, bilinmemesinin kabul edilemeyeceği yöntemlere göre "geliştirirler."

Fakat adil olmak gerekirse, Bernier'nin psikanalizi bilmediği söylenemez; *La Critique Sociale*'in 6. sayısında "Freud ve Din" başlıklı bir inceleme yazısı yayımlayacaktır ve 9. sayısında, ken-

7. Bkz. LENİN, *Materialisme et empiriocriticisme*, bölüm VI, 2: "Bogdanov Marx'ı nasıl düzeltir ve *geliştirir*". Bataille'ın Bogdanov'un çabasını ciddiye aldığı dönemde, Souvarine henüz, *Materialisme et empiriocriticisme*'in yazarının entelektüel yetersizliği ve dogmatizmi konusunda Simone Weil tarafından ikna edilememişti (bkz. *CS*, nº 10, s. 182-185, örneğin: "Böyle bir eser, saf teori alanında sosyalist hareketin yetersizliğinin üzücü bir göstergesidir").

8. "Ona burjuva düşüncesinin en iyi tohumlarını ekerek, köhnemiş materyalist diyalektiğin yardımına koştuğumuzu iddia ediyorduk: psikanaliz (Freud) ve sosyoloji (Durkheim ve Mauss) tohumları", bkz. "Premières confrontations avec Hegel", *Critique* içinde, nº 195-196, Ekim-Kasım 1963, s. 697.

disinde "Marksist insani kişilik anlayışını"[9] keşfettiğini söylediği Jacques Lacan'ın doktora tezini selamlayacaktır. Onu Bataille'dan ayıran şey, Freud'un ortaya koyduğu eserin önemini değerlendirmesinde ve dolayısıyla bilinçdışının keşfiyle ilgili yorumundadır. O psikanalizi Marksizm için bir destekleyici olarak kabul ederken, Krafft-Ebing incelemesinin yazarı psikanalizi bir tehdit olarak görür ve "Bolşevik yöneticiler"in Rusya'da psikanalizi yasaklamaları için nedenleri olduğunu söylemekten korkmaz. Bataille 1957'de hâlâ şöyle diyecektir: "Freud'un geçen yüzyılın sonunda başlayan keşifleri, belirleyici bir öneme sahiptir. Bu keşifler, insanın kendisiyle ilgili oluşturduğu imajı tuhaf bir biçimde değiştirdiler."[10] Bu keşifleri Marksizmle bütünleştirmek kuşkusuz onların değerini azaltmaktan başka bir şey olmayacaktır. Kısacası, Bataille'ın deyişiyle, "övgücülükle değil de

9. Burada Bernier'nin, "resmi Fransız psikiyatrisinin hâlâ taşıdığı soysuz cehalet"e çare olduğu için övgüye değer bulduğu Lacan'ın tezinin özgünlüğünü, Freud'çu anlayışların ışığında ölçtüğünü vurgulamakta fayda vardır (*CS*, nº 9, s. 138). Elisabeth Roudinesco, Bernier tarafından önerilen okuma biçiminin öngörülülüğünü ortaya koyan bir anlamda, Jacques Lacan'ın izlediği güzergâhı yeniden çizer: Freud'u tanımayan Clérembault'nun öğrettikleriyle, Freud ile ilgilenmeye yönelen genç psikiyatrist, sonuçta 1931'den itibaren, bir süre sonra içinden, bildiğimiz Fransız psikanalizinin ustası olarak, "Breton veya Bataille'ın döneminde olduğu kadar kendi döneminde de yeni olan delilik üzerine yazmanın" öncüsü olarak çıkacağı akımlar arasında dolaşmaya başlar. E. Roudinesco onu şöyle betimler: "Gerçeküstücü grupla görüşüyor, René Crevel ile dostluk kuruyor, André Breton ile görüşüyor ve dilin yeni bir ustası olarak hayran olduğu Pichon'un çalışmalarını tutkuyla okuyor. Almancadan Freud'un eserlerini keşfediyor ve Alman camiasının psikozlarla ilgili tüm çalışmalarıyla ilgileniyor: önce Kraepelin'in, sonra Ernst Kretschmer'in ve kriminologların çalışmalarıyla. Kendi odasında, arkadaşlarıyla, Henri Ey ve Pierre Mâle ile, psikanalizi ve Rus devrimini, Hegel'ci sistemin yeni bir yüzü olarak algıladığı Lenin'i, ağbileri tarafından değeri anlaşılamamış; fakat ikinci kuşak genç Fransız psikiyatristler için çok önemli olan edebiyat hareketini tartışıyor. Bir süre sonra Lacan, onun kadar şıklık düşkünü çekici bir kişi olan Pierre Drieu La Rochelle ile birleşiyor..." Bkz. E. ROUDINESCO, *La Bataille de cent ans – Histoire de la psychanalyse en France*, cilt 2, Paris, Le Seuil, 1986, s. 125. Şu halde, 1932'de Lacan'ı, psikiyatrinin dar alanı dışına çıkan birisi olarak tanımlamanın tarihe aykırı düşmediği görülüyor: Jacques Lacan açıkça Lacan haline gelme yolundadır ve Bernier bunu tam zamanında belirtmiştir. Öte yandan, *Ecrits*'nin yazarının, otuzlu yıllarda Bataille'ın hayatıyla kesişme biçimi üzerine söylenecek çok şey vardır, bu konuda Michel SURYA'nın biyografisine bakın, *a.g.e.*, s. 347-350.

10. Bkz. "La signification de l'érotisme", J.-P. LE BOULER ve D. RABOURDIN tarafından *Revue de la Bibliothèque nationale*'de yayımlanan basılmamış eser, nº 17, 1985, s. 25.

bilimle uğraşan kişi için", Bernier'nin yavan eklektizmi, en tutarsız eklektizmlerden biridir: Freud ve Marx kesinlikle bağdaşmazdır.

Bernier'nin çürütülmesine destek olarak gelen bir başka kanıt da *La Part Maudite*'in yazarının, bir ölçüde habercisi oluyor: Etnolojinin yeni keşifleri,[11] "takası mübadelenin ilkel biçimi olarak sunan" ve hatta "ilkel toplumlar"a uygulanan "iktisadi yorumu"[12] reddeden "geleneksel anlayış"ı görelileştirdiği ölçüde, Marksist tezlere ciddi bir katkıda bulunmuştur. Dionys Mascolo, bu geleneksel anlayışı reddetmek için, Marksist doktrin için vazgeçilmez olan bulgusal (heuristique) ilkenin karşısında Bataille'ın burada getirdiği itirazı geliştirecektir: "Kendimizi bir örnekle sınırlarsak, Mauss'un ünlü kitabı *Essai sur le don – Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaiques*, (Bağış Üzerinde Deneme: Arkaik Toplumlarda Mübadelenin Biçimi ve Nedeni) *potlacın*, harcama ve armağanı kışkırtan harcama ve armağanın (verme, karşılığında alma ve yeniden verme zorunluluğu), günümüz toplumlarının mübadelesinin, sözleşmesinin ve gerçeğinin ilk iktisadi biçimi olduğunu gösterir. Kuşkusuz üretimin kendisinden sonra, ilk iktisadi fenomenin adeta 'idealist' kökenli olması; çıkardan çok çıkarsızlığın ifadesi olması; hatta daha derinlerde, bir *iletişim* fenomeni anlamını taşıması; örneğin şarkı ve dans gibi ancak iletişim, katılım, ittifak ihtiyacıyla doğru olarak açıklanabilir olması; işte anlaşılan Marksist ekonomi teorisini bu nedenlerden dolayı yeniden gözden geçirmek gerekiyor."[13] Gerçekten, Bataille'ın telkin ettiği şeyin anlamı budur. Fakat D. Mascolo Bataille'a saygı göstermekten hiçbir zaman geri kalmazken, potlacın sadece "teknik ilerleme içine girmemiş" arkaik toplumlarla ilgili olduğunu ve bu haliyle Mauss etnolojisinin Marksizme karşı hiçbir şey ortaya koymadığını ileri sürerek onun uslamlamasını çürütür. Bataille bu itiraza pabuç bırakmaz ve birinci

11. Bataille açıkça Mauss'un *Essai sur le don*'unu kastediyor, *L'Année sociologique*'de yayımlandı, 2. seri, 1923-1924, cilt 1.
12. ALTHUSSER'in, "üstyapının son tahlilde ekonomik temel tarafından belirlenmesi" olarak ifade edeceği durum, örneğin bakınız, "Devletin ideolojik aygıtları" *Positions*'da yeniden ele alınmıştır, Paris, Editions sociales, 1976, s. 75.
13. D. MASCOLO, *Le Communisme, a.g.e.*, s. 15.

bölümü Mascolo'nun eseriyle aynı dönemde yazılan *La Part Maudite*, Mauss'un analizlerini önemli ölçüde geliştirmeye çalışacak ve hatta bunları, savaş-sonrasının yarattığı dünya düzeninin incelenmesi içinde de sınayacaktır.

Bataille'ın *La Critique Sociale*'e ilk katkısının yol açtığı tartışmayla ilgili olarak eklenecek ne kaldı? Bernier'nin Marksizminin – dogmatizminin, bir müzik ve spor tutkunu olarak, Mozart konusunda veya İsveç balesi konusunda bile "Yaşasın Lenin!" diye bağırmanın bir yolunu bulacak kadar aşırı olduğu şaka yollu anlatılan bu gazetecinin Marksizminin – "tembel", "görenekçi" ve "bilgisiz" olduğu yeterince açık mı?[14] Ona cevap veren Bataille, Marksizm alanındaki çekinceleriyle ilgili hiçbir şeyi gizlemez. Özet olarak, bilginin günümüzdeki gelişmişlik düzeyinin, ancak eleştirel bir yeniden incelenmeyi, temellerinin sürekli olarak yeniden gözden geçirilmesini – kısacası bir tür "tahrif edilme"yi – kabul etmesi koşuluyla bir bilim sayılacak olan Marksist teorinin hegemonyacı iddialarını yıktığını söyler.

Gereğinden fazla ayrıntılı bu cevaba Bernier'nin tepkisi üzerinde uzun boylu durmaya gerek yok. Bu tepki onun özü kaçırdığına ve genellemelere doğru geri çekilmek zorunda kaldığına tanıklık eder: Örneğin, "Marksizmi, burjuva düşüncesinin yeni katkılarıyla karşılaştırmak" konusunda hemfikir olduğunu itiraf eder, fakat buradan çıkabilecek sonuç olarak diyalektik materyalizmin olası eskimişliğinden bahsetmeksizin. Açıkça, tartışmayı bu alanda sürdürmekten kaçınmayı tercih ediyor. Aynı şekilde, Bataille'ın ona yönelttiği, birey ("tarihsel bir kazanım" olan birey, diye hatırlatır) ve toplum arasındaki antagonizmayı ortadan kaldırmak istemiş olması şeklindeki eleştirisiyle ilgili olarak da, ideal komünist toplumun yapısının çelişkileri barındırıp barındırmadığı üzerine her türlü tartışmayı ustaca başından savan bir formülasyonun arkasına saklanmayı tercih ediyor: "Bu antagonizmayı", diye yazıyor, "nicel ve nitel olarak azaltmak söz konusudur, yani yok etmek değil, fakat şu anda etkili olduğu acı-

14. GALTIER-BOISSIERE'in *Les Mémoires d'un Parisien*'inde yer alan Ph. ROBRIEUX'nün anekdotundan faydalanıyoruz, *a.g.e.*, s. 43. F. MARMANDE "La passe de Jean Bernier"de, Bernier'nin çok daha sempatik bir imajını verir *Des années trente* içinde, *a.g.e.*, s. 165-173.

masız iktisadi zorunluluk düzlemi ve aynı zamanda hem saçma ve hem de *toplumsal olarak çıkar güden* ahlâk düzleminin dışındaki başka düzlemlerde etkili olmasını sağlayarak onu *sona erdirmek* söz konusudur." Bu şekilde dile getirildiğinde bile ve bu "başka düzlemler"in çevresindeki tüm belirsizlikle birlikte, Bernier'nin pozisyonu ilk saldırısına göre bir geri çekilişi ortaya koyar; büyük bir inanç taşımaksızın, sadece alışılmış terimlerle, yani basmakalıp bir tarzda bahsedilen şeyin iyi bilindiğini varsayıyormuş gibi görünür: Burjuva toplumuna atfedilen sert ve ahlâk dışı bir antagonizmanın nicel ve nitel olarak "nöbeti devralması"... İmaya başvurmak, savlamanın sınırlarını pek de iyi gizleyemiyor. Görünüşe bakılırsa, biraz daha az cahillikle veya kötü niyetle, Bataille'ın, Freud tarafından incelenen yüceltme sürecini, burada tartışılan antagonizmanın *Aufhebung* (fesih) türüne taşıyabileceği düşüncesini ortaya atmaktan daha basit bir şey yoktur. Görünen o ki, psikanalizin Marksizm tarafından asimilasyonunu mahkûm eden onun, Freud'un, ekonominin temel yasasının "son tahlilde" (aynen) psişik ve fiziksel yaşamı düzenlediğini varsaydığını hatırlamamasına hayıflanmaktan daha doğal bir şey yoktur. Son olarak, Bataille'ı çürütmek için, psikanalizin "diyalektik materyalizm ile dikkat çekecek derecede bağdaştığı"nı beyan ederken, onun tarafının seçildiği iddiasında olmaktan daha sinsice bir şey yoktur: Sonuçta, "Stalin'in entelektüel bürokrasisine karşı ve Troçki ile birlikte" bulunulmaktadır!

Anlaşmazlık öğeleri eksiksiz görünse de, yine de Bataille ve Bernier arasındaki çatışmayı abartmamak gerekir, aksi takdirde daha sonra, "*Contre-Attaque*" içinde işbirliği yapmalarını, *Cahier de Contre-Attaque*'ın tek sayısı için daha önce bahsettiğimiz bu "taşkın ve mutlu ahlâk"a yöneldikleri kısa bir metni birlikte kaleme almalarını, yine birlikte, "Devrim veya Savaş"[15] başlıklı bir broşür çıkarmayı düşünmelerini ve son olarak, "Kutsal İttifak'a Karşı Komite"yi kurmadan önce, Lucie Colliard ile birlikte, "Emekçiler, ihanete uğradınız!" bildirisine ortak imza atmalarını açıklamakta güçlük çekilecektir. Fikirler alanında boğaz boğaza

15. *OC*, I, s. 392.

gelip, politik mücadele alanında dirsek dirseğe gelinebilen kutlu bir dönem.

Krafft-Ebing üstüne inceleme yazısının vesile olduğu tartışma, kuşkusuz Bernier'nin sadece karikatürleştirme derecesine varan saptırılmış bir imajını sunar, fakat *La Critique Sociale* gibi bir derginin, hem dogmatizmden yoksun olmayan bir Marksistin (Bernier'nin oynadığı rol) söylemine hem de Marksizmi insanlık kültürü içindeki basit bir bölüm olarak gören kişinin (Bataille'ın oynadığı rol) eleştirel düşüncelerine ne dereceye kadar yer verebildiğini vurgulaması açısından yararlıdır. Ayrıca bu tartışma Bataille'ı "her türlü yerleşik" ve hatta "fetihçi ortodoksluk"tan[16] sıyrılmaya zorlaması ve dergi içinde, daha sonraki yazılarının faydalanacağı bir özgürlük payına sahip olmaya itmesi açısından da yararlı olmuştur. Son olarak şunu da ekleyelim ki, "Nietzsche'yi Nazilerden koparmak" için harcayacağı öfkeli enerjiyi Freud'u Marksistlerden koparmak için ortaya koymadıysa da, Freud'un getirilerini benzer terimlerle takdir etmekten geri kalmaz: Bölünmenin (trajedinin) insanın içinde bulunduğu ve bu bölünme azaltılmak istendiğinde insandışı ile karşı karşıya gelineceği fikrini savunmak söz konusudur; "dinamik bilinçaltı"nın dikkate alınmasıyla, her bireyin özünde bulunan yıkıcılığın payını indirgemeci ideolojilerin eline geçmekten koruyarak, kurtarmak söz konusudur.

İnsanlık için her zaman mahvedici olan toplumsal homojenizasyonun karşısına heterojenin çıkarılması olarak sapkınlık, Bataille'ın kavradığı biçimiyle, daha sonraki politik analizlere böyle konu olur ve ortaklaşmacı girişimi besleyecek olan reddedişler serisini başlatır. "Tek başlı her toplum"un reddi ve "hayat dolu ve güç dolu tek topluma, iki veya çokbaşlı [olan] [ve] hayatın temel antagonizmalarına, sürekli fakat en zengin biçimlerle sınırlı tehlikeli bir çıkış yolu sunan tek özgür topluma"[17] yönelik istek. Varoluşun araçsallaştırılmasının, "kendini bir fonksiyonun içine hapsetme [ve] hayatın iğdiş edilmesine izin verme"[18] eğiliminin reddi. Kaygıyı bastırdıkları gerekçesiyle fel-

16. Roger CAILLOIS'nın "Sciences infaillibles: sciences suspectes – Description du marxisme"de kullandığı ifadeler, *Approches de l'imaginaire* içinde.
17. Bu, ayrım gözetmeksizin, faşizme, Stalinizme ve "demokratik öfkenin sınırlı gücü"ne karşı söylenmiştir, *OC*, I, s. 469.
18. *Aynı yerde*, s. 470.

sefi veya toplumsal sistemler kurma ve savunma isteği kadar teolojik arayışın da ardından koştuğu biçimiyle birikimin, ne pahasına olursa olsun reddi.[19]

Tüm bu reddedişler –Tek adamın, tek boyutluluğun, monolojik ve kapalı sistemin reddi–, insan toplumu için kendi kendini kurmanın imkânsızlığının dile getirilmesine yardım ederler. Böylelikledir ki, Bataille'ın *La Critique Sociale*'e diğer katkılarında çağrıda bulunacağı Devrim kendini, bir *dışardanın* – totaliter devletin ele geçirmeye çalıştığı ve ona karşı yöneltilmesi gereken bir *dışarda*– saldırgan pozisyonu ile birleşmiş olarak bulur. Kısacası, ve bu (bireysel ve toplumsal) saydamlığın göz önünde tutulmasının bir başka biçimidir, Marksizmin karşısına çıkarılan sapkınlık, "fark yaratanı göz önünde bulundurmaya" rıza göstermeye yönelik daveti içerir ve o zamandan beri totalitarizme karşı direniş bundan daha iyi tanımlanmamıştır.[20]

B. HARCAMA VE TOPLUM

La Critique Sociale'in yazı kurulu, Georges Bataille'ın ikinci yazısını bazı çekincelerle yayımlar. Burada söz konusu olan, Jean Piel'in 1967'de *La Part Maudite*'in girişinde basacağı kadar önemli görünen "Harcama Kavramı" konulu bir makaledir. Ancak Ocak 1933'te, bu metne şüpheyle bakılıyordu, öyle ki *La Critique Sociale*'in yazarları onun görüşlerine katılmadıklarını dile getirdikleri bir "küçük giriş" yazısı yazmışlardı.[21] Sonuçta Bataille

19. Tanrıyı, hareketsizliği, *dinginliği* aramak, evrensel topluluğun her girişimini karartan korkuyu yansıtır [...] Ebediyen tamamlanmamış olan, başsız, evrensel varoluş, sonlu tekil varlıkları sürekli olarak yaratarak ve yok ederek kanayan bir yarayı andıran bir dünya: Bu anlamdadır ki gerçek evrensellik tanrı yüzünden ölmüştür", *Aynı yerde*, s. 473.

20. Örneğin bakınız M: GAUCHET: "Totalitarizm, insanlar için, onları bir arada tutan gerçekliği – yani tam anlamıyla muhtemel ayrılmalarını ve karşıtlıklarını – kabul etmenin öteden beri varolan imkânsızlığının son serüveni değil midir?" "Dette du sens et racine de l'Etat", *Libre*, 1977, nº 2, s. 40.

21. İşte bu "giriş yazısı"nın metni şöyledir: "Birçok bakımdan yazar, bizim genel düşünce yönelişimize ters düşüyor, fakat bir araştırma dergisi bu tür ayrımları yayımlamaktan kaçınamaz." "Harcama Kavramı" yazısının eleştirel bir analizinin yapılacağı bildirilmiş, fakat bu hiçbir zaman gün ışığına çıkmamıştır, *OC*, I, s. 630.

burada toplumsal işleyişi öyle analiz ediyordu ki buradan burjuva toplumu ile komünist toplum arasında temelde tam bir denklik olduğu sonucuna varılabilirdi. Şu halde Georges Bataille, Sovyetik *statükonun* karşısına, henüz gerçekleştirilmemiş bir komünizm ideali çıkarmayı reddetme suçunu bir kez daha işliyor.

"Harcama Kavramı"nın ana teması, Krafft-Ebing üstüne inceleme yazısı vesilesiyle dile getirilen fikirlerle bağlantısız değildir: dışlama, modern toplumların temelinde vardır, onların yalanlarını ve kırılganlıklarını gösteren dışlama. Mesele nedir? Esas olarak her toplumun, üretken olmayan insani faaliyetlere hak tanıdığı, en azından bir pay ayırdığı sürece – yani korumacılığını, bir kayıp prensibinin gözetilmesiyle birleştirmek zorunda olduğunu bildiği sürece – tanımlandığını ve korunduğunu kabul etme meselesidir. Üretken olmayan harcamalara, kendi erekleri kendilerinde bulunan bu faaliyetlere izin vermeyen veya bunları yok etmeye girişen bir toplum, kendi gemisini batırmış olur. Ve Georges Bataille "üretken olmayan harcamalar" deyimiyle, burada, "lüksü, cenaze törenlerini, savaşları, kültleri, görkemli anıtlar yapımını, oyunları, gösterileri, sanatları, sapkın (yani genital ereklilikten uzaklaşmış) cinsel faaliyeti"[22] – özetle, sonradan egemen eylemler olduklarını ve Tarihin sonuna rağmen açık kalan imkânsıza doğru yönelttiklerini söyleyeceği bu faaliyetlerin tümünü – kastediyor.

Şu halde, "tüketim"in eşanlamlısı olmadığı açıkça görülen harcamanın yerine getirdiği toplumsal işlevin tanınması için çağrı yapılmıştır. Bu bakış açısından, Bataille'ın burjuva toplumuna (bu "evrensel soysuzluk" âlemine) muhalefeti tamdır. Fakat yine aynı bakış açısından, o da elde etme ve üretim prensibi temelinde kurulan ve (rasyonel biçimde düzenlenmiş) tüketimin sadece üretimle orantılı olarak var olduğu komünist toplumu da reddetmesi gerektiği açıktır. Marx'ın, "tarih için üst düzeyde devrimci bir rol oynamış olan" ve "kendi mezar kazıcılarını üretmiş olan"[23] burjuvazinin övülmesini küçümsemediği hatırlandığında, Georges Bataille'ı Marx'tan ayıran uçurumun derinliği ölçülebilir. Zaten Jean Bernier'ye verdiği cevaptan beri, Bataille bunu belirtmişti:

22. *OC*,, I, s. 305.
23. MARX, *Komünist Parti Manifestosu*, Bölüm 1: "Burjuvalar ve proleterler".

Toplumlarımızın ilk ekonomik fenomeninin potlaç – mübadelenin, sözleşmenin ve toplumsal iletişimin temeli olan bu harcama prensibi – olduğunu ileri süren Mauss'cu anlayış, sonunda burjuvazi tarafından sistematikleştirilen mübadelenin ilkel biçimi olarak takası ileri süren Marksist teoriye kıyasla daha çok doğruluk taşır.

Bu andan itibaren G. Bataille, proletarya devrimini yürekten isteyebilir, Boris Souvarine'in dergisinde yaptığı da budur, fakat şu sözleri işitilsin: "Sınıf mücadelesinin tek bir mümkün sonu vardır; 'insan doğası'nı mahvetmeye çalışmış olanların mahvedilmesi."[24] Başka bir deyişle, sınıf mücadelesi, toplumu, "onsuz hiçbir toplumsal varoluşun pratikte düşünülemez olduğu – kâh korkunç kâh pırıltılı – ihtişama"[25] zorlayan bu dev toplumsal harcama değilse, başka hiçbir şeydir. Devrimi haklı kılan şey, amaç değil; fakat "duygusal coşkunluk"tur ve tüm varoluşu harekete geçiren bir özgürleşmenin doruk noktasıdır. Ne var ki, komünist devrim, belki de üretken olmayan harcama hareketi olmasından sonra, saplantıya varacak derecede, üretim -elde etme- tüketim çevrimini eksen alan bir toplumsal örgütlenmeyi uygulamaya çalışarak saygınlığını yitirmiştir.

Devrimin kaderi mi yoksa yoldan çıkması mı? Bataille ayrım yapmıyor; çünkü, esasında olay çok önemli değildir ve her halükârda, insanların imkânsıza olan eğilimlerini yok etme isteğine maruz bulunan toplumların totaliter hale gelmesi karşısındaki boyun eğmeyi ve tepkisizliği haklı kılamayacaktır.

Bu açıdan *La Critique Sociale*'in 9. sayısında Eylül 1933'te yayımlanan "Devlet meselesi", o sırada Georges Bataille'ın tasarladığı imkânsızın politikasının antitotaliter telkini üzerinde hiçbir kuşkunun dolanmasına izin vermiyor ve hatta, vurgularının modernliği ile hayrete düşürüyor. Birilerini Bataille'ın, 1933'te etkili olan – kahverengi, siyah, veya kızıl olsunlar – tehditlerle ilgili politik teşhisinin aklı başındalığına ikna etmek gerekse, bu metin yeterli olacaktır. Onun eserinin çekirdeğini oluşturacak şey, henüz o metinde bulunur, yani insanlık, kaygıya (harcamanın bu başka biçimi) varana kadar kendini istediğinde, insanlıkdışına karşı direnir. Ve paradoksal olarak, 1933 yılı, insanlığın en değerli ha-

24. *OC*, I, s. 318.
25. *Aynı yerde*, s. 635.

zinelerini içinde taşır, yeter ki kaygıdan uzak olunmasın. Kendi doğal sonucuna sahip olan bir paradoks: Uyuşturucu bir huzur, zehirlerin en kötüsünü saçar.

Biz, der Bataille, "totaliter devlet"in (aynen) hâkim olduğu bir döneme aitiz; devlet aygıtlarının baskısı ve hegemonyası artık, liberalizm ve demokratik talep tarafında güçsüzlükten ve tıkanıklıktan başka bir şey ile karşılaşmıyor. Devleti yıkması beklenen devrimci güçler, ne olduklarını ortaya koydular ve bundan böyle, diye devam ediyor, "faşizmin ve bolşevizmin sonuçlarındaki bazı çakışmaları"[26] kabul ediyoruz. Böylece Tarih karşısında bir kopma tavrı, ironik bir tavır takınmak için ve hatta ölümü düşünmeye alışmak için birden fazla nedenimiz vardır. Yine de, hiçbir şey yolunda gitmediğinde, her şey mümkündür ve en kötü bazen en iyi olur.

Kaygı insanlığa kendini gösterir: Zamanların anlamsızlığı ile yolunu şaşıran, hiçliğinden dolayı berelenen ve mutsuz olan bilince şans tanır. Mutsuzluğun derinlerinde beliriveren bu şans için vakit gelmiş olabilir miydi? "Stalin; her türlü devrimci umut üzerine bu tek bir isim tarafından düşürülen gölge, soğukluk, işte Alman ve İtalyan polislerinin zulmüyle birlikte bir insanlık imajı ki burada isyan çığlıkları politik olarak önemsenmez hale gelmiştir, çığlıklar artık *berelenme* ve *mutsuzluktan* başka bir şey ifade etmez."[27] Öyle görünüyor ki burada Hegel tarzı bir kurnazlık vardır: İsyan, karşısında bir çıkış yolu eksikliğini bularak, bir ölçüde bunun sayesinde meydana gelmelidir. Bataille'da, aynı dönemde Benjamin'in ve Adorno'nun metinlerinde de boy gösteren şu tema mevcuttur: Umut sadece umutsuzlara verilir; sadece kötümserlik yıkıcıdır, çünkü umutsuzluğun cesaretine sahiptir. Otuzlu yılların çok karakteristik bir itirafı: "Umutsuzluk, pratikte de, dinamik değeri en yüksek olan duygusal davranıştan başka bir şey değildir. Böylelikle, teorik veriler sorgulandığında, umutsuzluk mevcut koşullar içinde tek mümkün – ve gerekli – dinamik unsuru oluşturur."[28]

Bu nedenle Bataille bir kez daha Marksizmin amentüsünün

26. *Aynı yerde*, s. 332.
27. s. 333.
28. s. 334.

karşısına dikilir; bu nedenle "resmi komünizm"in safça iyimserliğini, Tarihin bulutları altındaki "şen körleşmesi"nin "sözle anlatılamaz bayağılığı"nı kınar. Marksistlerin iyimserliği, politik prensip haline getirilmiş zihin açıklığı eksikliğiydi.

Birkaç yıl içinde, burada telkin ettiği şeyi, Nietzsche ile birlikte dile getirecektir, yani insan olarak kalmak için, geleceğin belirsizliğine teslim olma gerekliliği. Şimdilik, bizi kuşatan totaliter devlet, – bir kez yerleştikten sonra bu belirsizliği en kötü biçimde ortadan kaldıran bu devlet – bizi tam da böyle bir belirsizliğe teslim eder ve tam da böylelikledir ki umudun dava hakkının düşmediği düşüncesini uyandırır. Her durumda, Marksizm ne söylese ve ne düşünülürse düşünülsün, devrimin kaçınılmaz olmadığından, tarihin programlanmış olmadığından emin olunabilir. Kaçmaya çalışmayan bir kimse için, buradan sevinçli bir sonuç çıkar, haklarına ve haysiyetine, özgürlüğüne ve yüceliğine yeniden kavuşan devrimci öznenin hissettiği sevinç. Totalitarizmin akını ile, neredeyse otomatik bir gelişme çizgisi izleyen, sonuçta önüne geçilemez olan bir tarih dogması ortaya çıkar ve böylelikle "hem Marx'a hem de sosyalist düşüncenin bütününe yönelik özel, hayran olunacak bir güven" duygusuna varılır. Daha da iyisi: Dogmanın ardında, kendinin bilincinde olan bir insanlığı niteleyen devrimci itki, "duygusallık", kaygı ve "endişeli tutku" yeniden keşfedilir.

Şu halde "gelecek, düzeltilemez bir iyimserliğin birkaç toplayıcısının küçük çabalarına dayanmaz: Bütünüyle, genel yoldan çıkmaya bağlıdır."[29] Belirsizliğe teslim edilen insanlar, onları iktidarlara indirgenemez kılan, yani "imkânsız" kılan şeyi hissederler; şöyle ki, "faşizme karşı mücadele"yi desteklediklerini iddia eden pek çok açıklamanın, "kasırgalara karşı mücadele eden büyücülerin açıklamalarından daha az çocukça olmadığı"nın[30] bilincine varmak zorundadırlar. Lenin'in yazdıklarına körü körüne bağlı olan ve tek düşünceleri insaniliği açığa vuran kaygıyı ustaca savmak olan komünist yorumların boşluğunun bilincine varmak zorundadırlar.

29. s. 335.
30. *Aynı yerde.*

Zihin açıklığı, umutsuzluğun şiddeti pahasına elde edilir ve böylece, XX. yüzyılın felaketlerinin eşiğinde, "devlet meselesinin sonuçta, isimsiz bir hoyratlıkla, polisin hoyratlığıyla, her türlü umuda bir tür meydan okuma olarak kendini gösterdiğini" saptamaya iter. Açıklama sistemlerimizin başarısızlığını, yorumlarımızın aldatıcılığını gizlememek, fakat günümüzde demokrasilerin yeniden bir güç kazanımını kaygı içinde elde etmek zorunda olduklarını bilmek; demokrasilerin geleceğin yolunu, "proleterlerin özgürleştirici kaygısı" içinde açabileceklerini bilmek. *La Critique Sociale*'in destekçisini harekete geçiren inancın ve cesaretin özü budur: "Şu halde, liberal politika tarafından gözden düşürülen demokrasi prensibi ancak, mutlak erke sahip üç devletin işçi sınıfında uyanan kaygıya bağlı olarak yeniden canlı bir güç haline gelebilir. Bu kaygının, devlet otoritesine duyulan kine dayalı, *özerk bir güç* olarak oluşması koşuluyla..."[31]

C. FAŞİZM VE HETEROJEN

Georges Bataille'ın *La Critique Sociale*'de (nº 10, Kasım 1933 ve nº 11, Mart 1934) çıkan son makalesi "Faşizmin Psikolojik Yapısı", bir totalitarizm eleştirileri antolojisinde seçkin bir yer tutmayı hak edecektir.[32] Metin özlüdür, pragmatiktir ve bu nedenle bazen eksiltilidir. Yine de buna Bataille'ın bu yıllardaki teorik önvarsayımlarının ve pratik seçimlerinin açıkça görüneceği yöntemin eklemlenmesi mümkündür. Bu metin, tarihin aciliyetlerinden rahatsız olarak imkânsızın alanında dolaşan bu politikaya anlamını tüm diğer metinlerden daha iyi verir.

Tasarı daha ilk anda dile getirilmiştir: Özgüllüğü içinde faşizmi betimleme yeteneğinden yoksun görünen Marksizmin – eleştirmek değilse de – eksik ve yanlışlarını gidermek. Bir başka

31. s. 336. Bu "otonom güç", dönemin anladığı bir "üçüncü yol" oluşturmaya yönelmek zorundadır; bunu birazdan inceleyeceğiz.

32. Genellikle önemli olarak anılan, fakat nadiren yorumlanan bir metin; sadece M. RICHIR tarafından *Textures*'de (1970, nº 6) ve daha yenilerde J. BORREIL tarafından "Echapper à la boiterie?", *Raison présente*'da (1982, nº63) yorumlanmıştır.

deyişle, her üstyapıyı ekonomik bir altyapıya bağlamaya ve bunu yaparken, kendileri için politikayı ve dini analiz etmeyi ihmal etmeye dayanan Marksist "bilim"e özgü indirgemeci eğilimin topa tutulması söz konusudur. Oysa, Bataille'ın varsayımına göre, politikanın ve dinin basit ekonomik nedenselliği aşan ikili boyutu ile ilişkilendirilmediği sürece faşizmden hiçbir şey anlaşılamaz. Şu halde, ortodoks Marksizme rağmen, totaliter fenomene üstyapı olarak (duygusallık üzerinde oynadığı ölçüde psikolojik) yaklaşmak gerekir. *La Critique Sociale*'in bu gerekliği dile getiren makalesinden bir süre sonra, Pierre Yoyotte da, Marksistlere karşı, *Intervention Surréaliste*'de faşizmin ancak, onun belirgin niteliği olan "kolektif coşkunluklar"a başvurması aydınlatıldığı takdirde açıklanabileceği fikrini destekleyecektir. "Faşizmin büyük açılımı ve esas özgünlüğü", diye yazar P. Yoyotte, "*duyguların*, özerk faktörler olarak ve önemli ölçüde, bizzat politika alanına müdahalesidir. Ve şimdi itiraf etmek gereken şey", diye ekler, "sadece Marksist öğretilere dayanan komünist propaganda, kolektif duyguların politik önemini hiç anlamamış, geçersizliğini düşünmüş ve buna karşı çıkmıştır."[33]

"Faşizmin Psikolojik Yapısı", kesinlikle homojen ve heterojenin diyalektiğine dayanır. Bir yandan, orada toplum sonuçta homojenlik terimleriyle tanımlanmıştır: Sivil toplum, esas olarak üretimin gereklerine göre yönlendirilmiş bir aygıt içinde her bireyin bir işlevinin olduğu sık dokunmuş bir bireyler yığını oluşturur. Öte yandan, Marksist tezlere uygun olarak devlet orada, bir otorite veya en iyi ihtimalle bir uyarlanma yani bütünleşme işlevini üstlenerek, toplumsal homojenliği korumaya yönelik bir aygıt olarak tasarlanmıştır. Ancak, her homojenlik, dışlama yoluyla, bir yıkıcılık kaynağını temsil eden bir heterojenliğe yer açması anlamında, kendi karşıtını varsayar. Böylece proletarya ve özellikle *Lumpen proletarya* modern bağlam içinde oluşurlar ve bu marjinallik toplumsal homojenliği tehdit eder.[34]

33. P. YOYOTTE, "Réflexions conduisant à préciser la signification antifasciste du surréalisme", *Intervention surréaliste* içinde, Brüksel, 1934, *L'Arc*'ın 37 no'lu sayısında tekrar ele alındı.

34. Bataille'ı daha sonra, topluluğu "topluluk eksikliği" olarak tanımlamaya ve bu eksikliği her topluluğun mümkün olmasının paradoksal koşulu olarak görmeye

Heterojenin tanımı gereği sindirilemez ve hatta her zaman homojenleştirici olan rasyonel bilgiye indirgenemez olduğunu belirtmeye gerek var mı? "Heteroloji" tasarısı içinde ana hatlarını çizdiği biçimiyle, Georges Bataille burada, özgül bir entelektüel yaklaşımın gerekliliğini telkin etmek için dinamik bilinçdışı modelini ileri sürer. Şimdilik, heterojen, olumsuz olarak – homojenin olmadığı gibi – kavranmasına izin veriyor ve onun sonucu olarak çıkan özellikler, bir süre sonra, toplumsal yapıyı çökerten kopma noktalarının saptanmasına yardımcı olacaklardır. Şu halde; 1. kutsal olan, heterojenin alanına aittir ve antropolojinin ileri sürdüğü gibi, saf ya da saf olmayan, sol ya da sağ, çekici ya da itici gibi ikili bir biçime bürünmeye elverişlidir...; 2. üretken olmayan, gözden düşmüş, asimile edilemez veya kanun dışı olarak kendini gösteren her şey ("deliler, elebaşılar, şairler, vb.") heterojenden doğar; 3. çekici ya da itici olsun, duygusal bir tepkiye yol açan her şey; 4. toplumsal homojenliği, şiddetle, aşırılıkla, hezeyanla veya çılgınlıkla kıran her şey; 5. "heterojen gerçeklik, gücün veya şokun gerçekliğidir";[35] 6. son olarak heterojen, "tamamen-öteki" olarak, "karşılaştırılamaz" olarak kendini gösterir.

Bataille'ın önerdiği iki heterojen örneği, onun faşizm analizini bağlar. Bir yandan, "faşist elebaşılar hiç kuşkusuz", onları "tamamen-ötekiler" haline getiren bir üstünlük – "buyurucu bir egemenlik" – göstermeleri ve aynı zamanda kitleler için önemli ölçüde çekici olmaları çerçevesinde, "heterojen varoluşa aittirler."[36] Öte yandan, "en alt toplumsal tabakalar,"[37] geniş kitle üzerinde bir iticilik etkisine yol açan tabakalar da "heterojen olarak betimlenebilirler". Bu iki örnek böylelikle, kutsalın kutupsallığını, Bataille'ın "heterojen dünyanın temel düalizmi" diye adlandırdığı şeyi gösterirler. Her durumda, faşizm bu dünyanın üst kısmına açıkça "yerleşmiştir" ve onu bu alan üzerinde analiz etmek uygun düşer.

---

itecek olan şey homojen tarafından olumsuz bir şekilde üretilen heterojeni tanımlayan bu diyalektiktir; bkz. *OC*, VII, s. 394. Heterojen, onun iç ekonomisini çökerttiği kadarıyla, onu dışlayan şeyi kurar.

35. *OC*, I, s. 347.

36. s. 348.

37. s. 349.

Şu halde Bataille faşizmi bir büyük değişiklik veya daha ziyade krallara yaraşır bir egemenliğin tamamlanması olarak ve hatta Şefin, toplumsal homojen üzerinde ve alttaki heterojen (bütünleşememiş, sefalet içindeki sınıflar) üzerinde dikilmiş olan ve özellikle askeri ve dini otoriteleri bir noktada yoğunlaştıran Biricik olarak kendini dayattığı radikal bir Bonapartizmin bir biçimi olarak düşünmeye başlıyorsa, bunda şaşırtıcı hiçbir şey yoktur. Çünkü faşizmin özü, tam da bu bir noktada yoğunlaşma durumuna dayanır: Bir yandan, ordunun, asker kimliğinde bireyi yadsıyan bir homojenleştirme gücünün ve aynı zamanda özellikle onun içinden asker topladığı heterojenin ("ayak takımı") yoğunlaşması; özgül kurallar ve bir nizamname ile onları "bir tamamen-öteki olma tarzı"[38] ile donatarak askerleri halktan yalıtmaya yardım eden bu heterojenleştirme gücü. Öte yandan, geleneksel olarak, tanrısal bir soy zincirine, kıyaslanamaz bir farklılığa, yani mutlak bir heterojenliğe yatırım yapan dinin yoğunlaşması. Bu iki gücün "tamamlanmış yoğunlaşması"[39] olarak faşizm, homojenin ve heterojenin diyalektiğini hâkimiyeti altına alır. Şef (tekilleştirirken homojenleştiren Şef), toplumsal sınıfları askerileştirir ve karizmasını (çekici heterojenlik) bir yazgı düzeyine çıkarır. Faşizmin tüm etkisi, dolayısıyla Hitler'ciliğin etkisi, askeri olanın ve dinsel olanın bu yoğunlaşmasından ileri gelir ki bu yoğunlaşma lidere, toplumsal homojenin ve heterojenin çifte düzleminde oynama ve böylece ikincinin birinciyi alaşağı etme riskini savma olanağını sunar: Şef (Duce veya Führer), tek "kendi-için-varlık" olarak, egemen ve Biricik olarak kendini dayatır, fakat aynı şekilde – ve aynı zamanda – Meclis başkanı veya şansölye olarak, yani "bir-başkası-için-varlık" olarak, homojenin memuru olarak da kendini dayatır. Marksizmin göremediği ve Bataille'ın burada gösterdiği şey, faşizmin devlet (homojenleştirme aygıtı) ve egemenliği (üstün bir heterojenin olumlanması) hem birleştirip hem de birbirinden ayrıştırmaktaki eksiksiz ustalığıdır.[40]

38. s. 359.
39. s. 362.
40. Bataille'ın *La Souveraineté* içinde Stalinizmi, "insanlar arasındaki farkı yok etmeye" (yani homojenleştirmeye) ve geleneksel egemenin ayrıcalığı olan yararlanma hakkını ortadan kaldırmaya (yani üst heterojene karşı mücadele et-

Şimdi belirlenmesi gereken, faşizmin ortaya çıkışının koşullarını hazırlayan şeyin ve bir de onun yerleşmesine karşı koyabilecek şeyin ne olduğudur. İlk konuda Bataille'ın konumu pek cüretli değildir, yani hâkim Marksist analizlerle uyumludur: Faşizm, homojenlik yetersiz göründüğü zaman, üretim aygıtının içindeki çatışmalara bağlı olarak demokrasi çöktüğü zaman ortaya çıkar. Ölümünden sonra yayımlanan "Faşizmin Psikolojik Yapısı" ile ilgili bir metninde Bataille, kapitalizmi açıkça, faşist fenomenin kaynağında olmakla suçlar: "Kendi sömürüleri için gerekli olan toplumsal homojenliğin güçlü bir devletle korunmasını isteyen kapitalist unsurlar, faşizmin temelini oluştururlar."[41]

Ancak toplumsal doku parçalandığında, Marksistler genellikle, komünizme şans doğduğunu düşünürler. Ve Bataille da bu umutlarında onları izler gibi görünüyor: "Yıkıcılık" da (yani ona göre, komünist durumdan daha geniş olarak, proletaryanın alttaki heterojen gücü), faşizm (üstün heterojenliğin "otoriter ısrarı") kadar kolaylıkla kendini dayatabilmeliydi. Homojenin bütünlüğünün bozulması karşısında yıkıcılık ve faşizm, nöbeti devralmaya hazırdırlar. Öncelikle bu nedenledir ki – heterojenin iki yüzünü temsil ettikleri içindir ki – önemli ölçüde suç ortağı olarak görünürler, üstelik o kadar suç ortağı ki, birinin diğerinin üstüne yıkılabileceği veya daha kesin bir deyişle birinin, güçlükle karşılaşmadan diğerinin gücünü kapabileceği düşünülür. Ve Bataille, daha önce bahsedildiği gibi, ölümünden sonra yayımlanan bir metninde, "ayak takımı"nın ("şekilsiz toplumsal varoluş"), faşist milislere katılarak "otoriter duygusal bir örgütlenme"ye kendini kolaylıkla verdiğini vurgulamakta tereddüt etmez.

Gerçekten, analizler ve tarihsel gerçeklik bu saptamayı dayatır: Faşizm, yıkıcılığa göre daha fazla öngörülebilirdir ve alt heterojenden üst heterojene geçiş, muhtemelen tersine çevrilebilir bile değildir; bu noktada, daha önce söylendiği gibi, devrime duyulan komünist inanç ancak körükörünedir. Buradaki sav basittir

meye) yönelik bir girişim olarak analiz edeceğini daha önce söylemiştik. Doğruyu söylemek gerekirse, kişi kültü daha ileriye gitmeyi gerektirecektir ve mevcut analizin terimlerine göre, bunun faşizm için olduğu gibi Stalinizm için de böyle olduğu gösterilir: Tamamen-ötekini memurlaştırılmış bir Şef figürü içinde banalleştirmeye çalışarak homojenleştirir.

41. *OC*, II, s. 162.

ve Bataille'ın sosyalist bir devrimin şansına ilişkin kötümserliğini haklı çıkarır. Toplumsal homojenlik ne kadar sarsılırsa, ayrışmış unsurlar o kadar fazla ortaya çıkarlar (orta sınıflar içinden) ve bu unsurlar sayısal olarak, hiçbir zaman bütünleşmemiş unsurları (proletarya ve *lumpenproletarya*) o kadar aşarlar. Şöyle ki toplumsal dokunun bütünlüğünün bozulması, küçük ve orta burjuvaziden çıkan bu yeni marjinallere her zaman daha fazla şans tanıma riskini taşır; ve dolayısıyla, "devrimci imkânlar ortaya çıktıkça, işçi devriminin şansı, toplumu özgürleştirici bir yıkımın şansı ortadan kalkar." Şu halde, soluğu kesilmiş demokrasilerimizi tehdit eden gerçekten de faşizmdir. Kuşkusuz buradaki kötümserliğin derecesi de "Devlet Meselesi"ndekinden daha az değildir.

Ne kadar eksiltili görünürse görünsün, "Faşizmin Psikolojik Yapısı"nın vardığı sonuç da oldukça açıktır: Eğer komünizm faşizme karşı koymaya muktedir değilse, eğer tehdit altındaki demokrasilerde pratiğe geçirilmesi bile mümkün değilse (ve *La Critique Sociale* bunu kanıtlamak için vardı), bu durumda başka bir şey düşünmek gerekir; ve analizine uygun olarak Georges Bataille'ın en azından yapabileceği, bu başka şeyi, toplumsal alanın bilmezlikten gelmekten ve dışlamaktan yorgun düştüğü heterojene havale etmektir. Kuşkusuz önlenmesi gerekene yaklaşma riskiyle birlikte, "daha önce kullanılanlardan farklı olan, hanedan taleplerine dayalı faşizm kadar bugünkü ve hatta geçmişteki komünizmden de farklı olan çekim güçlerini[42] uyandırmak söz konusudur. 1933'te, Bataille'ın giriştiği ve Sosyoloji Okulu'nu ve diğer gruplaşmaları, savaşa kadar besleyip yaşatacak olan sosyoloji, onun gözünde bir başka şeyi açığa çıkarmaya yönelik bir araçtır: "Toplumsal çekicilik ve iticilik hareketleriyle ilgili bir bilgi sistemi, en sade biçimiyle bir silah olarak kendini gösterir."[43] Kuşkusuz, entelektüel tepeye doğru bir geri çekilişin işareti olmaktan uzak olarak, burada açıklanan teorik çalışma, faşizmin politik analizlerinin devamında yer alacaktır.

Bataille'ın *La Critique Sociale*'e katkıları içinde "Faşizmin Psikolojik Yapısı", şüphesiz totaliter fenomeni radikal ve ürkütücü

42. *OC*, I, s. 371.
43. *Aynı yerde.*

yeniliği içinde düşünme girişimi bağlamında en ileriye gidenidir. Konuyu kapatmak için, vurguyu, harcama temasının merkeziliği üzerine koymak yeterlidir; çünkü Bataille'ın düşüncesinin 1932-1933'teki bütünlüğünü sağlayan, çeşitli biçimler altında bu tema olmuştur. Harcama, kişinin veya toplumsallığın tüm saydamlığının aldatıcı ve imkânsız olarak kendini göstermesine neden olan sapkınlığın ve verimsizliğin kökenindedir; her topluma destek veren unsur olarak ve aynı zamanda, aşırı bir üretkenciliğin ardında onu baskı altına alan şeyin dengesini bozmakla tehdit eden unsur olarak ortaya çıkar; son olarak harcama, aldatıcı bir biçimde, faşist tahakküm içinde geri dönüş yaptığını iddia eden unsurdur ve bu nedenle, totalitarizmlerin gerçekte oluşturmak istedikleri, insanın genelleşmiş araçsallaşmasının tuzaklarını bozmak için başvurulması gereken unsurdur. Toplumsal işleyişin ve sapkınlıklarının açıklayıcı prensibi olarak, daha sonra imkânsız kavramını çağrıştıracak olan harcama kavramı aynı zamanda da savaş-öncesinin karışık yıllarında Bataille'ın kullanıma hazır ettiği bir silahtır.

Tarihsel gerçekliğe bu tür bir yaklaşımın, Bataille'ı, dönemin kargaşasına derman bulma önerisiyle ortaya atılanlar arasına soktuğuna inandırmak gerekseydi, onun kişiliğinin uyandırdığı ilgiye çok sayıda tanıklık göstermek ve müdahalelerinin, dönemin entelektüel üretiminde bıraktığı izleri ortaya çıkarmak yeterli olurdu. Örneğin, açık ve neredeyse militan bir tanrıtanımaz olarak, Emmanuel Mounier ile ve "Esprit" hareketi ile birlikte bir "üçüncü yol"a istek duyanların cephesinden aldığı karşılığı betimlemek yeterli olurdu.

Kişiselcilik (personnalisme), politik-kültürel bağlamda, liberalizme ve kolektivizme alternatif bir çözümün ana hatlarını çiziyordu. Mounier'nin ardından, Proudhon'cu bir miras[44] ile övünmek isteyen izleyicilerin bazıları, Bataille ile bir düşünce

44. MOUNIER'nin *Anarchie et personnalisme* adlı eseri 1937'de, hemen totalitarizmlerin karşısına çıkarılacak olan Proudhon'cu anlayışa saygınlık kazandırmıştır; bkz. bu konuda "P.-J. Proudhon: la sociologie ou le droit" isimli makalemizin son sayfaları, *Revue de métaphysique et de morale*, 1982, nº 2.

ortaklığını kendilerine mal etmekte tereddüt etmediler. Örneğin, Mayıs 1937'de *Esprit*'de, *Acéphale*'in doğuşunu selamlayan Denis de Rougemont: "*Acéphale*, radikal devlet-karşıtlığının işaretidir, yani adına layık tek antifaşizmin işaretidir. Bu yegâne başsız topluluğu, biraz daha az romantik terimlerle, federasyon olarak adlandırıyoruz. Temel öneme sahip bu konuda, Nietzsche'nin ve öğrencilerinin kişiselcilik ile uyumu, başka herhangi bir politik doktrinle olabileceğinden çok daha kolay gerçekleşebilir görünüyor." Örneğin, Bataille ile ahbaplığı bir sır olmayan Paul Landsberg: "*Acéphale*'in ortakları, insanın hayatından ve tüm tecrübesinden ayrı tutulamayan bir düşüncenin kişisel özünü savunarak burada kişiselci bir tavır sergiliyorlar."[45] Burada bir yanlış anlama mı vardı ya da bu, "imkânsızın politikası" olarak adlandırılacak şeyin fiili olarak, uyuşukluğu veya yaygın boyun eğmeyi sarsmaya yönelik yenileşme isteğine katılması mıydı?

O dönemde Bataille ve Mounier, aynı reddedişleri, aynı kopuş isteğini gösterirler. Buna iyice inanmak için, "Refaire la Renaissance"ı (Rönesans'ı Yeniden Yapmak), *Esprit*'nin ilk sayısının açılışını yapan bu manifestoyu tekrar okuyun: Mounier orada kendini devrimci olarak tanımlar, devrimcidir; "çünkü modern dünyanın küflenmesi o kadar ilerlemiştir, o kadar önemli boyutlara ulaşmıştır ki, yeni filizlerin sürmesi için, bu dünyanın çürümüş tüm kütlesiyle birlikte çökmesi zorunludur."[46] *Esprit*, genel uyuşukluğu dürttüğünü iddia ediyor ve burjuvanın soysuzluğunu, ayırıcı materyalizmini ve bencil kayıtsızlığını ifşa etmek için kelimeler hiçbir zaman çok ağır değildir. Ve Mounier, "Marksizme tam cepheden çarpıyoruz"[47] diye haykırıyorsa, bu her şeyden önce, tinsel olanın gözden düşmesinin ardında, toplumları bir tür burjuva konforuna doğru, evrensel bir vurdumduymazlığa doğru götürme isteğini açığa çıkardığını ifade etmek içindir. Reddedişlerin radikalliği – burjuvazinin (bireycilik) reddi ve Marksizmin (kolektivizm) reddi – *Esprit*'nin "üçüncü güce" aidiyetini

45. *Esprit*, 1937, nº5, s. 314 ve 296. Bu metinler, Sosyoloji Okulu'ndaki bir konferansı desteklemek için D. HOLLIER tarafından aktarılmıştır ki bu konferans sırasında Bataille kişiyi, birey ve toplum karşıtlığı ile açıklamaya çalışır, bkz. *Le Collège de sociologie*, s. 154, not.
46. *Esprit*, 1932, nº1, s.19.
47. *Aynı yerde*, s. 12.

ve çalışma ortaklarının, faşizmin liberal olmayan bir eleştirisini dile getirme riskini göze aldıklarını doğrular. Bu bakış açısından Bataille ve Mounier 1932'de, yakın konumlarda cephe almış görünebilirlerdi kuşkusuz. Olsa olsa, onlar arasında bir tarz, bir anlatım yolu, bir duyarlılık farklılığı olduğu söylenebilirdi; örneğin Mounier, tumturaklılığa ve dokunaklılığa Bataille'a kıyasla daha az boyun eğiyordu. Yine de bu, Mounier'nin düşüncesinin temelini oluşturan şeyi unutmak olacaktı.

Her ne kadar Hıristiyanlığa yapılan gönderme, "Refaire la Renaissance"da desteklenmiyorsa da, genel konuya dayanak olan bu göndermedir; "tinsel olanın politik olana ve iktisadi olana kumanda ettiği", "tinin dünyayı [...] zaaflarına varıncaya kadar yönlendirdiği"[48] inancı, bu göndermeden yola çıkarak ifade edilir. Burjuva köhneleşmesine karşı Georges Bataille'ın harcamayı ve kayıp prensibini ileri sürdüğü sırada, tesadüf bu ki Emmanuel Mounier de özveriye çağrıda bulunur: "Sadece verilen kadar şeye sahip olunur", "sadece kendimizi verdiğimiz şeye sahip oluruz"; "ancak kendimizi verirsek, kendimize egemen oluruz"; "kendimizi tümüyle vermemiz gerekir"; "somut insan, kendini veren insandır"...[49] Şundan emin olalım ki burada, basit bir kalem oyunundan ya da "güzel bir duygu"nun ifadesinden daha fazlası vardır: Bu, söz konusu olan kişinin uyanışına yapılan tamamen Hıristiyanca bir çağrıdır. Öyle görünüyor ki, bu özveri, Mauss'un okuyucusu olan Bataille'a göre toplumsalın temelini oluşturan potlacı belirten oyunsal (agonistik)* boyuttan yoksundur. Mounier'de kişi, öteki ile ancak kendini kişi olarak üstlendiği yani kendinden çıkmanın sadece bir dolaylı çağrı olduğu, dünyaya ve ötekilere bu açılma olarak üstlendiği andan itibaren ilişki kurar; Benden Bize geçiş o kadar açıktır ki, "kişi *ve* topluluk" ifadesi gereğinden fazla uzatılmış bir kullanıma konu olmuş gibi görünebilmiştir.[50] Kısacası, bu özveri çağrısı, belirsizliğe yer bırakmaksızın, Hıristiyan doktrininden ve aksiyolojiden* –daha kesin bir deyişle, *Esprit*'nin yayımlanmasından kısa süre önce Mo-

48. *Aynı yerde*, s. 11 ve 15.
49. *Aynı yerde*, s. 37, 45, 51...
* Agonistik: mücadele ve anlaşmazlığa değgin (ç.n.).
50. Örneğin bakınız J. NATANSON, "Présence de Mounier", *Esprit*, 1960, nº 4.
* Aksiyoloji: Değerler bilimi (ç.n.).

unier'nin J. Chevallier'ye yazdığı ve onun temel inancı olan *Corpus mysticum* teorisinden– kaynaklanır.

Oysa, *Somme athéologique*'in gelecekteki yazarının Hıristiyanlığa referansa kesinlikle ihtiyacı yoktur. Bunun nedeni Hıristiyanlığı ya da dinsel tecrübeyi önemsememesi değildir; aksine sonraki eserleri, dinsel duygunun temelini açıklama kaygısını ortaya koyacaktır. Sadece, "Harcama kavramı"nı yazdığında ve faşizmi analiz ettiğinde Bataille, hristiyanlığın artık bir devrim faktörü olamayacağına ve bu açıdan, özellikle entelektüellerin bir olgusu olması itibarıyla Hıristiyan değerlere başvurmanın, ilerlemeci burjuvazinin paternalizmine benzer bir aldatmacaya maruz bıraktığına iyice inanmış gibi görünmektedir. Ona göre hıristiyanlık öncelikle, alt heterojenden doğan, "soylulara karşı soysuzların, erdemlilere karşı erdemsizlerin tarihsel mücadelesinden"[51] doğan bir devrim örneğidir; bu sıfatla, başlangıçtaki anlamı, "sınıfların harcanması"na dayanır ve XX. yüzyılda "işçi devrimi"nin yaratabileceği müthiş bir çekicilik imajı sunar. Hal böyle iken, bu Hıristiyanlık, yıkıcı olmayı tümden bıraktı ve kendini artık, verimsiz bir arkaizme, hatta güçsüzleştirici bir tekrarlamaya mahkûm bir düşünce ve hareket tarzı içinde göstermektedir.

Böylece militan Hıristiyanlığın, yer değiştirmiş ve kişiselciliğe karşı yönelen eleştirisi içinde, öznenin bölünmesi üzerine ve bundan çıkan mutlak saydam-olmama durumu üzerine Freud'çu tezlerin karşısına çıkma gücünden yoksun olan, Marksizmin bu eskimiş amentüsüne karşı olarak daha önce dile getirilmiş itiraz yeniden bulunabilecekti. Gerçekten, eksiksizliğin ve berrak gönül yüceliğinin odağı olarak betimlendiği ve ortaya konduğu biçimiyle kişinin Mounier'ci kavranışını Bataille ne benimseyebilecekti ne de orada kendini bulabilecekti. Mounier'nin tamamen sıyrılmayı beceremediği peygambercilik ve eskatolojizm eğilimine de teslim olmayacaktı.[52] *Esprit*'nin kurucusunun "trajik iyimserliği"nin hiç kuşku yok ki, varlığın her zaman tüketmeye yönelik olduğunu,

51. *Aynı yerde*, I, s. 317.

52. "Peygambercilik günümüz insanının olgusu olamaz, burnumuzun ucundan ötesini göremiyoruz ve kim daha ileri gidebilirse bu hoşumuza gidiyor; basit bir hezeyanı peygamberce bir hezeyana dönüştürme olgusunda keyifli hiçbir şey olmadığını düşünüyorum; kendi sınırlarımız içinde yaşamak istiyoruz, mevcut anı yaşamak istiyoruz, şu anda yaşadığımız şeyi geleceğe ertelenmesi gereken kaygılara bağımlı kılmak istemiyoruz" (1948'de yazıldı), *OC*, VII, s. 391.

ötekiyle ilişkisinin her zaman, kaygılı ve yiyip bitirici bir vaatler yarışı tarzında olduğunu, varlığın hiçbir zaman inanç veya selamet arayışında olmadığını düşünen kişinin yıkıcı kötümserliğiyle bir alakası yoktur.

Nasıl olursa olsun bazı evrensel referansların onanmasının reddini içinde taşıdığı içindir ki umutsuzluk kesinlikle, Emmanuel Mounier'nin içtenlikle çağırdığı Rönesans'ı salık veremezdi. Savaş sonrasında olduğu gibi savaş öncesinde de, onay verdiği çıkış yolu, toplumsal hayatın parçalara ayırdığı insanları bir noktada toplamaya muktedir güçlerin su yüzüne çıkmasına dayanır.

Şu halde insanlar arasında bir iletişim ancak evrensel bir kurucu olduğu şeklindeki uyuşturucu yanılgıdan kurtulmuş olması koşuluyla mı olabilir?

13. İLETİŞİM VE SONLULUK

Adorno, Minima Moralia*'da, iletişim kurma olanakları azaldıkça, iletişimden daha fazla bahsedilir olduğunu belirtir. Bu,* Dialectique négative*'de, özgürlük kavramı ve gerçekleşmesi arasındaki karşıtlığı vurgularken dile getirdiği saptamaya benzer bir saptamadır; "Ampirik olarak uygulandığı andan itibaren özgürlük kavramı, kendisinin berisinde kalır. Artık kendisi de, söylendiği gibi değildir."* Özgürlük ve iletişimin, aynı kaderi paylaşması rastlantı eseri değildir.*

Otuzlu yılların başında, gruplaşmaların elebaşısı olan Georges Bataille elbette, girişimlerinin sonu gelmez niteliğini böyle bir sap-

* ADORNO, *Dialectique négative,* Paris, Payot, "Critique de la politique", 1978, s. 123.

tamaya atfedebilirdi. Bu onun farkında olmaksızın, Adorno'nun, modern toplumlarda iletişimin statüsüyle ilgili görüşlerini paylaştığı anlamına mı gelir? Şurası kesin ki, onun, tüm politik uğraşlardan çekildiği teşhisi yapıldığı (biraz erken bir teşhis) dönemde, Frankfurtlu yazar da, "içinde bulunduğumuz koşullarda, insanlar arasında toplumsal hayatın imkânsız hale geldiğini" belirterek, benzer bir tavra açıkça boyun eğiyor. Bataille'ın iddia edilen hareketsizleşmesine eşlik ediyor gibi görünen savaş bu yargının koşullarını hazırlar; fakat daha ötede, bu yargıyı oluşturan özellikle mübadele ve üretimin hâkim olduğu bir dünyaya fırlatılan bir bakıştır. Şu halde, kuşkusuz, savaş koşullarının ve izledikleri entelektüel yolun onları göze almaya zorladığı bireysel ve kolektif eyleme duyulan soğuklukla aynı zamana rastlayan iletişim üzerine bir düşünce iki yazara kendini dayatıyor.*

Savaşın yaralayıcılığına ve araçsal bir rasyonalitenin gereklerine boyun eğme yoluyla açılan yaraların kapanmasına teslim edilmiş bir evrenin bu iki çağdaşının uyumu hangi noktaya kadar gidebilirdi?

*Genelleşmiş bir aynılaşmanın hâkim olduğu bir dünyada, "kitleler çağı"nda, Adorno direnmeyi seçiyor: "Toplumcul olmak adaletsizliğe baştan iştirak etmek demektir." Şu halde entelektüelin görevi, "oyunu oynamayı reddederek, kendisi için farklılığı korumaktır. Yani, ihtiyatlı olma görevi." Dokunulamaz bir yalnızlık entelektüel için, bir dayanışma sergileyebileceği tek tavırdır. Oyuna girildiği andan itibaren, ötekilere gösterilen ilgide ve kurulan temaslarda, insani bir tavır sergilendiği andan itibaren, insandışılığın örtük bir kabulünün kamufle edilmesinden başka bir şey yapılmaz. İnsanların acıları tarafında yer almak gerekir; fakat onların sevinçleri tarafında atılan her adım, acının şiddetlenmesine doğru atılmış bir adımdır."** Bu andan itibaren, uzlaşmaz bir mesafeli tavra, Adorno'nun bazen Goethe'den yola çıkarak "davranış inceliği" – "farklılığın kararlılığı"*** – olarak adlandırdığı şeye dayanan bir erdemden başka erdem yoktur.*

---

* ADORNO, Minima Moralia, Paris, Payot, "Critique de la politique", 1980, § 16, s. 34.

** *Aynı yerde*, § 5, s. 22.

*** § 16, s. 33.

Minima Moralia'nın yazarına göre burada bir erdem, yabancılaşmalarının içinde sıkışıp kalmış ve ilişkileri, saçmalığa varacak derecede anlamla doldurulmuş bir toplumsal ortam içinde şeyleşmiş olan insanlarda bulunmayan bir erdem söz konusudur.* Sonuçta, yakınlığa dayanarak, iletişim kurmanın nedenleri nasıl korunabilir? "İnsanlar arasındaki ilişkiler yoksullaşıyor: Ötekini, kendi irademizin bir fonksiyonu olarak değil, fakat verimli bir karşıtlığa, kendini aşmak için çelişkiyi kendi içinde sindirmeye imkân veren bir fonksiyon olarak, kendi için algılama yeteneği köreliyor."** Devinimsiz bir mutabakatın zararlarının bu açığa vurulması, tartışılmayan bir iç içelikten yoksullaşmanın dikkate alınması, en kötünün habercisidir: "Hiçbir şeyin belirsizlik içinde bırakılmadığı, insanlar arasındaki ilişkilerin görünür bir açıklığı ve saydamlığının arkasında, saf ve basit hoyratlık kendini gösterir."*** Başka bir deyişle saydamlık bir tehdit oluşturur, mesafesizlik bir şiddet kaynağıdır ve bu bakış açısından, kitle toplumlarına özgü kurumlar, mesafeyi ortadan kaldırmak için elbirliğiyle çalıştıkları ölçüde körelticidirler.

Adorno, modern iletişim davasını sadece sosyo-politik alanda ele almakla kendini sınırlamaz; bu davayı aynı zamanda dilbilimsel zemine de taşır. Kelimelerin yıpratılmasına üzüldüğü için; fakat aynı zamanda dili, ifade edici potansiyellerinin zararına olarak sadece belirtici fonksiyonuna indirgemeye götüren ikircilliği reddettiği için. 1947'de Horkheimer ile birlikte, bizzat iletişim kurma arzusunu kınayan bir yargıyı dile getirir: "Dil iletişimle ne kadar kaynaşırsa, o zamana kadar anlamın tözel araçları olan kelimeler o kadar değerlerini yitirirler ve nitelikten yoksun işaretler haline gelirler; söylenmek istenen şeyi ileten kelimeler ne kadar açık ve saydam ise o kadar donuk ve geçirgensiz hale gelirler. Global akıl sürecinin bir unsuru olarak anlaşılan dilin efsaneleştirilmesinin yıkılması, büyüye bir geri dönüştür."**** Yani

* § 20, s. 38.
** § 85, s. 125.
*** § 20, s. 39.
**** ADORNO ve HORKHEIMER, *La Dialectique de la raison*, Paris, Gallimard, 1974, s. 172-173. Doğruyu söylemek gerekirse, savaşın ertesinde, dile karşı dava açmak oldukça yaygındır. Bataille'da bu değişmezdir ve onun, kavram "uzmanları"nın söylemini eleştirisinin temelini oluşturur; MASCOLO *Le Com-*

aynı zamanda yalana ve şiddete geri dönüş. Dildeki bu sapkınlığa kendilerini bırakan bireylerin bölünmesini önlemeye elverişli yazı stratejilerine başvurma kararı da buradan gelir.

"Morale et style" (Ahlâk ve Stil) başlıklı bir yazısında Adorno, ne pahasına olursa olsun iletişim ihtiyaçlarını karşılamak için çağdaşlarını, kaygılarını ve fantezilerini yansıtma olanaklarının her zaman bulunduğu tıkış tıkış ve muğlak üslubu tercih etmeye ve bunun aksine, "ikircilliğe yer bırakmayan bir anlamayı, bir kavramsal çabayı gerektiren kesin ifade"yi reddetmeye iten paradoksu açıklar. Bu demek değildir ki burada ikircil anlam yeniden saygınlığına kavuşturuluyor, çünkü her halükârda kitlelerin sevdiği üslup da en az o kadar kavramdan yoksundur. Adorno'nun betimlediği bağlamda esas olan, insanların, birbirlerini anladıklarına, üstü kapalı bir iyi anlaşma içinde birbirlerine yakınlık duyduklarına kendilerini inandırmak için kolaylıkla nedenler bulabilir olmalarıdır. Hiç kuşkusuz saydamlık temel değer haline getirilmiştir ve bu, anlamaya karşı direnen şeyin karşısına çıkmaya yönelik, yabancı olarak kendini gösteren – her biri art niyetsiz olarak kendini, anlaşılmayı ve kabul edilmeyi hak eden şeyin mutlak kriteri olarak görürken – şeyi kabul etmeye yönelik her çabadan belli etmeden caydırır. Şu halde Adorno'nun çağdaşlarına yönelttiği suçlama bağışlayıcı değildir: "Sadece anlamak zorunda olmadıkları şey onlara anlaşılabilir gibi gelir; gerçekten yabancılaşmış olan şey, kullanıla kullanıla eskimiş olan kelime onlara hitap eder, çünkü onlar için bildiktir. Aydınların cesaretini kırmaya bu kadar katkısı olan pek az şey vardır. Bu duygudan kaçmak isteyen kişi, iletişimin her savunucusunu, iletişime ihanet eden kişi olarak görmek zorunda olacaktır."***

---

munisme içinde bunun gerekçelerini ortaya koyar (s. 508-509).

* Bu arada şunu belirtelim ki, Hegel'in öğretisi, çok iyi bilinen ve bayağılaştıran şeye karşı benzer bir direnme iradesi içindeki kapalılığını haklı kılar; Adorno'ya göre Hegel, şeyi, onun "iletilmesini engelleyen bir iletişim içinde biçimsizleştirmekten ziyade, anlaşılmaz" bir dile başvurmayı tercih etmiştir... bkz. *Trois études sur Hegel*, Paris, Payot, 1979, s. 117.

** *Aynı yerde*, s. 98. Yine de Habermas tarafından Adorno'ya karşı yöneltilen itirazları incelemek uygun olacaktır, özellikle onu her şeye rağmen, adil bir toplumdaki uzlaşma fikrini, yani tahakkümden kurtulmuş ve dolayısıyla bir evrensele bağlanmış bir iletişim modelini ilke olarak ileri sürmemeyi mantıksal olarak beceremeyen biri olarak gösteren itiraz. Bkz. HABERMAS, *Profils philosophiques et politiques*, Paris, Gallimard, 1974, s. 252 ve devamı.

Bu durumda, Adorno'nun iletişim karşısındaki eleştirel tavrı, mantığının eklemeyi zorunlu kıldığı üç önerme ile özetlenir: 1. günümüzde artık iletişim kurmuyoruz (şöyle ki bireyin ortadan kalkmasıyla özneler arası ilişkiler de ortadan kalkmıştır); 2. daha iyi iletişmenin yollarını aramamalıyız (şöyle ki aksi halde kendimizi toplumsal ilişkilerdeki sapkınlıkla karşı karşıya gelme tehlikesine atmış oluruz); 3. en anlaşılamaz olunduğu zamandır ki en doğru olunur (şöyle ki netliğe boyun eğmek, kelimelerin aldatıcılığını benimsemek demektir). Böylelikle, Bataille ile aynı şüpheyi paylaştığı iletişim düzleminde Adorno açıkça bir direniş düşünürü olarak ortaya çıkar.

Hıncın tuzaklarından kaçınsa da, tarihi, anlaşılamaz birkaç felaketin ürünü olarak gören bir kişinin nostaljisinin verdiği güçle yine de tüm vaktini veren bir direniş düşünürü.** Bu onu, ne kadar olumsuz olursa olsun, aldatıcı evrenselliklerden kurtulmuş bir bireyin yaşayacağı bir toplum ütopyası kadar nostaljisini de reddeden Bataille'dan ayırır.*

Bataille'ın iletişim meselesinin karşısına çıkışı tam olarak aleladelik zeminindedir. Ne dokunaklılık ne de üzüntü vardır. Savaşın şiddetli ortamında, belli bir yavanlıkla, "saydamlığın yolunu arama" niyetini açıklamaktan korkmaz. Daha önce birçok kez denenen bir girişimle ilgili olarak, tumturaklılık kuşkusuz geçerli değildir: Acéphale*'den sonra, Sosyoloji Okulu'ndan sonra, cemaatçi maceraya girişme sırası "Sokrates Araştırmaları Okulu"nundur, "hiçbir yayını bulunmayan, ne propaganda ne de açık toplantı yapma imkânına sahip olan, yine de dışarıya çıkış yolundan yoksunluğu içinde, her birimizin etkinliğinin en parlak kısmını çekmeye girişecek olan Okul."****

* Nostalji konusunda özellikle bakınız Carlo PETTAZZI, *Th. Wiesengrund Adorno. Linee di origine e di sviluppo del penserio (1903-1949)*, Floransa, La Nuova Italia Editrice, 1979, s. 241 ve devamı.

** Bu konuda bakınız Miguel ABENSOUR, "Le choix du petit", *Passé-Présent* içinde, nº 1, Ramsay, 1982, s. 62: "Direniş? Yine bu kelimeyi tepkiselliğe dair, ikincilliğe dair içinde taşıdığı her şeyden arındırmak gerekecekti; yine bu kelimede hareketi, Büyük Savaşın şaşkınlığı içinde, Bütünün tersine ve Bütüne Karşı bireysel tecrübenin meşruiyetini doğrulayanların ani sıçramasını görmek için kendilerini zorlamaları gerekecekti. Onlar için direniş, yatırım, radikal bir altüst oluş, bir yön değişikliği anlamına gelir."

*** G. BATAILLE, "C'est une banalité...", 1942'de *Tel Quel*'de yayımlanan metin,

Böylece Avrupa'nın savaşın kargaşası içinde sarsıldığı bir dönemde, "Contre-Attaque"ın eski girişimcisi, insanlar arasındaki iletişimin koşullarını sorgulama gerekliliğini, içsel bir tecrübenin yalnızlığının, öznelerarası (intersubjectivité) olma durumunu dışlamadığını, aksine onun tek vaadi olduğunu gösterme gerekliliğini sakin sakin açıklar. Şüphesiz temel teorik inançlarını terk etmemiştir ve her zaman, iletişimin her birey için, kendini katıksız bir kayıp olarak harcama, kendini bir ihtişam arayışına benzeyen şeye bırakma kapasitesine bağlı olduğunu düşünür. 1945'te, ünlü Günah Üzerine Tartışma sırasında Jean Hyppolite ona, "harcama, iletişime ulaşmanın tek yoludur" dedirtecektir. Fakat bundan böyle bu, toplumsal hayatın bozduğu şeyi yeniden oluşturmak amacıyla enerjilerin harekete geçirilmesine yönelik ısrarcı çağrı ile artık hiçbir ilgisi olmayan bir saptamanın terimleriyle açıklanmıştır. Öyle görünüyor ki mesafe koyma ve bilinçlenmenin çileciliği için vakit gelmiştir. Politika rüzgârı gerçek anlamda dinmemiştir; insanların iktidarının sınırlarının – imkânsıza olan eğilimlerinin ölçüsünün – sorgulandığı kapıların ardında uğuldamaktadır.*

A. DOSTLUĞUN GERÇEKLİĞİ

5 Eylül 1939'da, Fransa savaşa girerken, Georges Bataille, *L'Amitié*[1] (Dostluk) isimli bir yazı yazmaya girişiyor ve "olaylar nedeniyle" yazdığını, "fakat onlardan bahsetmeyeceğini" belirtiyor. Öncelikler başka yerlerde konumlanıyormuş gibi görünürken, neden dostluk üzerine yazmak? Yalnızlık, büyük fe-

---

nº 81, Sonbahar 1979, s. 95. Alaylı bir biçimde Sokrates'in iki ünlü özdeyişini, "Kendini bil" ve "Bildiğim bir tek şey var, o da hiçbir şey bilmediğim" özdeyişlerini alan bu Okulun hedefi açıkça belirtilmiştir: Onu iletilebilir kılmaya ve "saydamlığın tamamlanmasına ancak maksimum bilinç içinde erişebileceğimizi" kanıtlamaya yönelik içsel tecrübeyi bir okul usulü ile, yani bir talimatlar zinciri ile zenginleştirmek.

* *OC*, VI, s. 351.

1. Önce *Mesures*'de (15 Nisan 1940) (*OC* içinde, VI) DIANUS takma adıyla yayımlanan metin sonra *Coupable*'ın (*OC* içinde, V) ilk sayfalarında yeniden ele alınmıştır. Denis Hollier bu metni, "*Somme athéologique*'in çekirdeği olarak" görür (bkz. *OC*, VI, s. 476.)

laketin bu güçsüz tanığını her zamankinden daha fazla ele geçirdiği için mi ya da dostluk, yeniden görüşme arzusunu keskinleştiren kaçınılmaz ayrılığı simgelediği için mi? Kuşkusuz ikisi de, Bataille'ın "savaştan değil, mistik tecrübeden bahsettiği [edeceği]," [2] yani sınırların kaybedilmesinin ve sonuç olarak kendinden başkasıyla bir dostluk veya aşk vaadinin eşlik ettiği esrimeden bahsedeceği bu yazıda kuşkusuz ikisi de vardır.

Yokken de savaş yine de burada, bunu daha önce, kopmuş varlıkları iletişmeye[3] ve güçlerini, kapalı bir dünya bakımından önemsiz gibi görünecek olan kişiye vakfetmeye götüren hareketin kaynağını aldığı keskin tamamlanmamışlık duygusu içinde belirtmiştik[4].

Yıkıma uğramış monadik yanılsama, var olma eksikliğindedir (ve bunun sonucunda çıkan olumsuzluktadır), sadece iletişim davranışının yavaş yavaş biçimlenebileceği yaralanmadadır. Sevgililer "birbirlerinde kendi varlıklarını görmezler, fakat kendi yaralanmalarını ve kaybolma ihtiyacını görürler. Aşk dünyasının ifade ettiği şeyin benzeri dinsel tecrübede de vardır: "Çarmıha gerilme, müminin Tanrı ile iletişim kurmasına aracılık eden yaralanmadır."[5] Bataille, "tuhaf evreni, çıplak bir kadını ve bir kurbanlığı aynı düzlem üzerine" koymayı tavsiye ederken, iletişim kavramının birbirinden ayrılamaz kozmolojik, antropolojik ve dinsel çağrışımlarını telkin etmek ister. Evren (tamamlanmamış olmaktan dolayı tuhaf bir evren), kadın ve işkence cezası arasında "bir tür özdeşlik" olduğunu vurguladığında ve "bana kendimi kaybetme isteği veriyor" dediğinde, her türlü iletişim dürtüsünün, bu üç "nesne"nin tanıklık ettiği "kayıtsızlığın imkânsızlığı"ndan ileri geldiği ortaya çıkıyor.

Tüm mesele (tamamlanmamış) insanın nasıl olup da kendini

2. *OC*, V, s. 246.
3. *OC*, V, s. 263: "Tamamlanmamışlık, hayvani yalınlık, yaralanma olarak adlandırılabilecek şey yoluyla, kopmuş varlıklar, birbirleriyle iletişimleri içinde kendilerini kaybederek iletişim kurarlar, hayat bulurlar."
4. M. Abensour'un Adorno'da "küçüğün seçimi" olarak adlandırdığı şeyin yansıması olarak, savaşın dayattığı tamamlanmamışlık duygusu, – "bir trenin gara girişi" de dahil olmak üzere – her şeye eşit bir anlam saygınlığı verir, bkz. *OC*, V, s. 266.
5. *OC*, V, s. 267.

(tamamlanamaz) evrenin dengi olarak gösterebildiğini bilmektir. Sonuç olarak Bataille'ın açılma gerekliliğini, – Bataille'ın *egemenlik* olarak adlandırdığı – kendinden çıkma gerekliliğini üstlenerek çözdüğü gerçek meselesidir. "Gerçek, insanların birbirlerini yalıtılmış olarak düşündükleri bir noktada değildir: Paylaşılan konuşmalarla, gülmelerle, dostlukla, erotizmle başlar ve ancak *birinden diğerine geçerek* kendini gösterir. Yalıtılmışlığa bağlanan varlık imajından hiç hoşlanmıyorum. Dünyayı yansıttığını iddia eden yalnız insana gülerim. O dünyayı yansıtamaz, çünkü kendisi yansıtmanın merkezi olduğundan, *merkezi bulunmayan şeyin* ölçüsü olmaktan çıkar. Dünyanın ayrılmış ve kendini kapatmış hiçbir varlığa benzemediğini; fakat güldüğümüzde, birbirimizi sevdiğimizde *birinden ötekine geçen şeye* benzediğini düşünüyorum: Onu düşünürken, onun sonsuz büyüklüğü bana açılıyor ve onda kendimi kaybediyorum."[6] "İletişimde, üzerine basıldığında ölen ne olduğunu bilmediğim kırılgan bir şey var"[7] diye açıkladıktan sonra Bataille aynı zamanda, "iletişim, kaymamızı gerektirir," der.

Hiç kuşkusuz gerçek, monadik bir özne ile sıkı sıkıya sınırlanmış bir nesne arasındaki imkânsız kaynaşmanın bilincinde bulunur. Bu anlamdadır ki dostlukta –ya da daha teknik deyişle öznelerarası olma durumunda– bulunur. Eğer Nietzsche Bataille'ın gözünde, bir dostluk düşüncesinin hazırlayıcısı ise bu tam da onun Hegelci mutlak bilmenin imkânsızlığını kabul etmiş olmasındandır.[8]

Bataille *L'Amitié*'yi 1940'ta tamamlar. Çok daha sonra, Maurice Blanchot arkadaşının anısını onurlandırmak için aynı ismi taşıyan ve bütünüyle ötekinin bu sonsuz keşfine ayrılan bir kitap yazacaktır:

> "Dostluk, bağımlılığa dayanmayan, bölümlü olmayan ve bununla birlikte hayatın tüm basitliğinin içeren bu ilişki, bize, dostlarımızdan konuşma değil; fakat sadece onlarla konuşma olanağını, onları bir konuşma (ya da makale) konusu yapma değil; fakat bizimle ko-

6. *OC*, V, s. 282.
7. "C'est une banalité...", belirtilen makale, s. 92.
8. *OC*, V, s. 284.

nuşurlarken en güçlü samimiyette bile, sonsuz bir mesafeyi, ayırıcı şeyin ilişki haline gelmesini sağlayan bu temel ayrılığı korudukları bir anlaşmanın konusu yapma olanağını sunan ortak yabancılığın tanınmasından geçer."[9]

Başlarken Bataille'ın iletişim tecrübesini aleladelik içinde, yani "birinin diğerine geçmesini ya da geçmemesini" sağlayan, ayrılığın birleştirmesini veya uzaklaştırmasını sağlayan ortak saptamaların en yakınında karşıladığını söylüyorduk. Bu yaklaşımı, *L'Expérience Intérieure*, insanların yalnızlığını sistemin bir parçası haline getirdiği değerlendirmesini yaptığı Hegel'ciliğe en kesin biçimde karşı çıkan felsefi gelenek ile paylaşır. İletişim kurma arzusu içinde Bataille, felsefedeki bilgisizliğine ve felsefe öğretmenlerine yönelttiği eleştiriye rağmen, kaynağını eleştirel düşünceden alan bir ilhamla hareket eder.

B. ELEŞTİRİNİN DOLAMBAÇLI YOLU

Bataille ile eleştirel düşünce arasında bir köprü kurma niyeti, yönünü şaşırma tehlikesi içindedir. Şöyle haykırırız: *Somme athéologique*'in yazarının *pathos*'u ile genellikle eleştirel girişimi tamamlayan Fichte'ye değilse bile Kant'a atfedilen dinginlik arasında ortak ne vardır? Bataille ve eleştiricilik arasında bir *soy zinciri* kurmak ve örneğin eleştirel düşünürleri okumasının, onun Hegel'e karşı yönelttiği direnişi güçlendirdiğini savunmak kuşkusuz söz konusu değildir. Bu, biraz düzenli bir biçimde sadece Nietzsche'yi okumasının gerekçesi olarak "tembelliğini" ileri sürmekten çekinmeyen Bataille'ın itirafını hiçe saymak olacaktır.[10] Aynı şekilde, her konuda, bir düşünceyi geleneğin diktiği birkaç anıta indirgeyerek orijinallik payını azaltmaya davet eden bu akademik çalışmalardan birine boyun eğmek de dışlanan bir tavırdır. Bu da, "tasvip edilmiş felsefe"nin panteonu içine girmeye iterek Bataille'ı haksız yere zorlamak olacaktır.

Sonuçta içine politik mücadele kurdu biraz erken düşen bir dü-

9. M. BLANCHOT, *L'Amitié*, Gallimard, 1971, s. 328.
10. Bkz. "Autobiographie philosophique", *OC*,, VIII, s. 562-563.

şünürü, özgürleşmiş her topluluk tarafından gerekli kılınan koşullar düzlemi üzerinde düşünmeye girişmek için dışadönük her türlü girişimi askıya almaya iten nedenlerin çerçevesini çizmeye çalışırken, sistemlere karşı bir saldırının ve insanlar arası iletişimin savunusunun eklemlendiği teorik model olarak eleştiricilik ile karşılaşıyoruz. Başka bir deyişle Bataille, sistem düşüncesi karşısında eleştirel bir konumda bulunduğu ölçüde, Kant'çılığın temel özelliklerini gösterecektir. Bu durumda benzerlik yapısal açıdan olacaktır, felsefi bir seçimin doğrulanamaz sonucu olarak değil. Kuşkusuz bu tez, eleştirel geleneğin, sistematiklik iddialarını sınırlama ve hatta geçersizleştirme girişimi olarak tanımlanmasının kabul edildiğini varsayar.

Bu geleneğin kısaca betimlenen üç yönü, Bataille'ın (Kojève'den yola çıkarak anladığı biçimiyle) Hegel'ci sisteme karşı tavrını nitelemeyi ve ardından, iletişim kaygısının nasıl temel kaygı olarak kendini dayattığını açıklamayı olanaklı kılacaktır. İlk olarak, eleştiricilik, tüm gerçekliği bir sistem içinde sarmak isteyen felsefecinin tutkusunu canlandıran her şey olma isteği ile açık mücadele halinde olan bir sonluluk düşüncesini dile getirir. Fichte 1794'te, kendisine göre sadece iki mümkün felsefe olduğunu yazıyordu: *Ben varım* tarafından belirlenen sınırlarla yetinen felsefe (eleştiricilik) ve bu sınırları aşan ve böylece kendini her türlü temelden yoksun bırakan felsefe (Spinozacılık).[11] İkinci olarak, Kant'ın ismine bağlanan girişim, fiili olarak bir iletişim düşüncesi olarak kendini gösterir. Kapalı sistematiklik iddialarını yıkmaya ve M. Bakthine'in "monolojizm"[12] olarak adlandırdığı şeyin önüne geçmeye çalışırken, bu girişim, ortak duyuyu, ortak bilincin ve öznelerarasılığın alanını yeniden güçlendirir. Üçüncü ve son olarak, her türlü saydamlığa karşı direnen bir pozitivizme varmaktan uzak olmakla birlikte, eleştirel düşünce, insanlık fikrinin yapıcısı olarak kendi sınırlarını aşmaya yönelik insani çabanın çatısını kurmaktan geri kalmaz.

11. FICHTE, *Doctrine de la science* (1794), *Oeuvres choisies de philosophie première*, Philonenko'nun çevirisi, Paris, Vrin, 1972, s. 24.
12. M. BAKHTINE'e göre bu terim, doğruyu elinde tuttuğuna ve dolayısıyla, bilinçler arasındaki tüm etkileşimi gereksiz kılacak güçte olduğuna inanmış bir felsefenin tarafgirliğini belirtir.

Bataille'ın yöntemi, Hegel'ci sistemin uyandırdığı imkânsızın tecrübesini dile getirdiği sırada, bu üç yönün izini taşır. Öncelikle, görüldüğü gibi, Hegel'in tarihin sonunu ilanına cevap veren "parçalanmış varoluş"un protestosu içinde, sonluluğu olumlar. *L'Expérience Intérieure*'de baştan sona yer alan, her şey olma isteğinin reddine, radikal bir materyalizmin izinin görülebileceği indirgenemez bir dışsallığın (madde, ölüm,...) kabulü eşlik eder.[13] Ardından Bataille'ın düşüncesi tartışılmaz bir biçimde, kutsal, ölüm, esrime veya yıkıcı heterojen olarak adlandırılan bu dış alandaki tecrübe temelinde insanlar arasında iletişim kurma girişimi ile yönlendirildi. Bu tez, iletişimi tam da, insanların iktidarından kaçan şeye, her türlü kaynaşan ilişkiyi boş kılan "imkânsız"a dayandıran tezden daha şaşırtıcı olmayacaktır.[14] Son olarak, eleştirel düşünce ile yakınlaşma izlenimini veren son iz: insani varlığın, kendi sınırlarıyla yetinmekteki güçsüzlüğü ile belirlendiğini ileri süren ısrarlı olumlama. Bataille'ın Hegel'in tarzıyla, insandaki sürekli bir olumsuzluğun işareti olarak betimlediği kaçınılmaz ihlal aynı zamanda Kant'ın, anlaşma sınırlarına karşı direnen ve insanlığı doğanın hâkimiyeti içinde ayrıksı kılan bir özgürlüğün işareti olarak tanımladığı şeyi de ortaya koyar.

Bataille'ın, Kant'çılığa yapılan göndermeyi üstlenme eğilimini

13. Materyalist seçim Bataille tarafından oldukça erken bir tarihte, 1930'da *Documents*'da (bkz. *OC*, I, s. 220 ve devamı) yayımlanan "Le bas matérialisme et la gnose" isimli makalesiyle açıklanmıştır. Bu konuda bakınız, örneğin, Denis HOLLIER, "Le matérialisme dualiste de Georges Bataille", *Tel Quel* içinde, nº 25, 1966, s. 41-54. Bataille ve Kant arasında bir ilişki kurulması söz konusu iken, Lukacs'dan yola çıkarak, *La Critique de la raison pure*'de, sistematik girişime karşı indirgenemez bir itiraz olarak, varoluşun ekstralojik karakteri ve bir dışın tasarımda korunması (kendinde-şey) olgusu içinde bir materyalizm olduğu savını ortaya atan Lucio Colletti'nin tavsiyesini izlemeye yönelinecektir; bkz. L. COLLETTI, *Le Marxisme et Hegel*, Paris, Editions Champ-Libre, 1976, örneğin s. 190 ve devamı.

14. Bu noktada, Jean-Luc NANCY pek yerinde olarak, Bataille'ın konularını, radikal bir sonluluk düşüncesinin çerçevesi içine sokuyor: "Bataille, topluluksal bir varlığın özleminin bir ölüm arzusu olduğunu sınamıştır"; bkz. "La communauté désoeuvrée", *Aléa* içinde, 1983, nº 4, *La Communauté désoevrée*'de yeniden ele alınmıştır, Christian Bourgeois, 1986. Bu zaten, kaynaştırıcı uyum başarısızlığa uğradığı için sevgililer arasında bir topluluk olduğuna dair Marguerite Duras'nın eserinin BLANCHOT'ya esinlediği bir düşüncedir ve buradan çaresiz olarak yakınlığa adanmış bir topluluk temasını çıkarır; bkz. *La Communauté inavouable*, s. 82.

doğrulayan bu üç unsurun doğal sonucu olarak, daha genel bir unsur, onun felsefecileri sorgulama tarzını – özellikle Hegel'i sorgulaması –, Kant'ın yolunda devam eden Fichte'nin üstlendiği tavra yaklaştırır gibidir. Gerçekten, onun felsefeciden istediği, varoluşsal olarak felsefesini üstlenmesi, biyografik olarak, kavramsal girişiminin doğruluğunu ortaya koymasıdır. Fichte'nin "inanç" terimleriyle dile getirdiği ve sistematik kelimelerin ve projelerin aldatıcılığına sürekli olarak karşıt bulunan doğruluk gerekliliği.

Şu halde, Hegel'e karşı ve daha ötede, insani gerçekliği bir sistemin çerçevesi içine sokmaya yönelik her türlü iradeye karşı tavır alırken Bataille'ın, tamamlanmış modeli eleştirel düşünce içinde hazırlanmış olan felsefi pozisyonlar üzerine oturduğunu düşünmesini temellendiren nedenler bunlardır. Doğrusu, o Kant ve Fichte'den daha fazla bir haddini bilmezlikle, dogmatik felsefecileri ve sistem yaratıcılarını reddeder. Fakat bunu yaparken, onlarla aynı derecede zorunlu olarak, doğruluk arayışını iletişim probleminin çözümüne bağlamaya yöneldiğini görür. Kısacası Bataille bizi Kant'ı, Brunschvicg ve denklerinin onun hakkında verdikleri yavan tasarımlardan çekip çıkarmaya – veya en azından ondaki, elle tutulamaz varoluşu ortaya koyan bu öğretmence olmayan tavrı keşfetmeye – davet eder.

Bu bağlamda, Kant'ın arkadaş meclisinin sağladığı "toplumsal zevk"e ayırdığı sayfalar masum mudur? "Kendi zevkine uygun bir yemek"[15] karşısında arkadaş meclisini canlı tutması gereken bir konuşmayı başarmanın kurallarının açıklanması gülünç mü? Habermas, tanıtım prensibinin politik önemini vurgulamakta ne kadar haklı idiyse,[16] *Anthropologie du point de vue pragmatique*'in (Pragmatik Bakış Açısından Antropoloji) bu sayfaları da anekdotik olmaktan fazla bir şey içerir; bu sayfalarda tüm hikâye boyunca Kant'ın, Fransız Devrimi'nden haberler getiren kuryeyle görüşmek için günlük yürüyüş güzergâhını değiştirdiğini anlatan bölüm çok sık yinelenip durur. Kant yorumcuları sonunda, eleş-

15. KANT, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Foucault'nun çevirisi, Paris, Vrin, 1964, s. 130-131.

16.HABERMAS, *L'Espace public – Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Paris, Payot, 1978, s. 112-126.

tirel felsefenin özünün, ortak sağduyuyu yeniden güçlendirmeye ve felsefe ile kanaat arasında her zaman mümkün olan diyalog üzerine oynamaya yardımcı olduğunu fark ettiler. A. Philonenko şöyle yazar: "*Critique de la raison pure*'ün (Salt Aklın Eleştirisi) meselesinin, bilinçlerin nasıl iletişebileceklerinin, hepsinde ortak olan nesnel bir dünyaya doğru öznelliği nasıl aşabileceklerinin, doğrunun nasıl mümkün olabildiğinin bilinmesine dayandığı, çok sık unutuluyor."[17] Şu halde, *Critique de la faculté de juger*'nin (Yargı Yetisinin Eleştirisi) "bilginin tüm mantığında ve prensibinde varsayılması gereken, bilgimizin evrensel iletilebilirliğinin gerekli koşulu"[18] olarak betimlediği bu "ortakduyu" önceden kabullenilmemiş ve kutsanmamış olsaydı, Kant'ın "tümüyle evrensel bir dilin oluşturulmasına doğru yönelmiş" çabasının hiçbir değeri olmayacaktı. Ve düşüncelerin düzenli değiştokuşunu gerçekleştirmeye çalışmanın ötesinde benim zevk yargımda bulunan bu "ortakduyu", bu "ideal norm" nasıl daha iyi teşvik edilebilir, sınanabilir? Şöyle ki *Cogito*'nun "çoğul" yapısını ("Düşünüyorum = ortak düşünmek") keşfederek eleştirel felsefe sadece yalnızlığın zararlı olduğunu açıklamakla kalmaz, aynı zamanda insanlar arası iletişimin ihtişamının canlı örneği olarak ortaya çıkar.[19] Ve sonuç olarak, "yalnız yemek yemenin (*solipsismus convictorii*) bir felsefeci için neden sağlıksız olduğu"[20] anlaşılır. Kant, iletişim kurmayı en üstün görev olarak gören bir felsefeci modeli olarak kendini gösterir.

Ne var ki, Kant'çılığın taşıyıcısı olduğu iletişim gerekliliği bazen eksik olabilir. Ona göre öznelerarasılık durumunu doğal olarak içeren özgürlüğün, ortak alana aidiyeti durdurma arzusunun itmesiyle kendini feda etmesi durumunda olduğu gibi. Ve

17. A. PHILONENKO, Kant'a Giriş, *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?*, Paris, Vrin, 4. baskı, 1978, s. 43-44.
18. *Critique de la faculté de juger*, § 21, Paris, Vrin, 1968, s. 79.
19. Burada *Critique de la faculté de juger*'nin okunması konusunda, A. PHILONENKO'nun E. CASSIRER ile birlikte önerdiği tarzı izliyoruz: "Sonuçta *Critique du jugement*'ın sorunu sadece, estetik içinde doğrudan iletişimin yapısının betimlenmesine değil, aynı zamanda iletişimin gerçekleştiği çeşitli düzlemlerin ilişkisinin analizine dayanır", bkz. *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Paris, Vrin, 1966, yeniden basım 1980, s. 39. Aynı zamanda *CFJ*'nin çevirisinin girişine de bakınız, s. 11 *sq.*
20. *Anthropologie*, s. 129.

özgürlüğün bu kendi kendini ortadan kaldırması, felsefeye sürükleyen eğilim içinde çabucak kavranacaktır: Burada insanın Tanrı olma isteğinin belirtisini saptayan Fichte, "Kibir nedeniyle felsefe yapmaya başladık" diye yazar;[21] ve bu kibir, bundan hoşlanan kişiyi yalnızlığa götürür, diye bir ekleme de yapılabilirdi. Şöyle ki iletişim meselesinin dikkate alınmasında, felsefenin kendisini başlatan harekete karşı çıkmanın bir yolunu görmek gerekecektir.[22] Sonuçta, ötekini mesele haline getirmek, "Ben varım" saptamasına sürükleyen kibirle ilişkiyi kesmek anlamına gelecek ve dolayısıyla felsefeciyi kendi kendine yeterlilik yanılsamalarından kurtarmayı sağlayacaktır. Eleştirel felsefenin, felsefi bilincin yanılgılarına karşı ortak bilinci yeniden güçlendirmeyi hedeflediği hatırlatıldığında, söylenen şey başka bir şey miydi? Metafiziğin eleştirisinin düşünürü tecrit etmesi ve onu, öznelerarası alan olarak anlaşılan gerçekliğin dışına çıkarması ölçüsünde, iletişim konusunun sorgulanması, bir metafizik eleştirisiyle oldukça bağlantılı olarak görünür.

Böylece Kant'ı taklit ederek, "yalnız yemek yememek" için felsefecinin bir ölçüde kendini zorlaması, onu "felsefeci" haline getiren "kibir"ini alaya alması gerektiğini söyleme isteğine kapılıyoruz. Şu halde iletişimi düşünmek ve istemek, felsefeciyi Mutlak'ın yalnızlığına bağlayan ve onu Ebediyetin güçsüzlüğü içinde tutan yanılsamanın yok olmasını gerektirir.

Bu gereklilik yerine getirildiğinde, bu temel doğruların yeniden bulunması hiç de şaşırtıcı değildir; ve felsefe, başta Fichte'nin dile getirmekte tereddüt etmediği doğru olmak üzere bu doğruların unutulması temelinde kurulmuştur: "Sen yoksan, Ben yokum; Ben yoksam, Sen yoksun."[23] Ardından, bize bu temel doğruları unutturan nedenler üzerine düşünmeye ve böylece "kibirli" felsefenin tasfiye etmek istediği şeyi, sonlu özneyi yeniden hareketlendirmeye davet edilmiş olmamız da şaşırtıcı değildir. So-

21. Jacobi'ye 30 Ağustos 1785 tarihli mektup, A. PHILONENKO tarafından *La Liberté humaine*'de aktarılmıştır, *a.g.e.*, s. 61.
22. A. Philonenko'ya göre Fichte felsefeyi bu anlamda gerçekten tamamlamaktadır.
23. *Principe de la doctrine de la science* (1794), A. Philonenko'nun çevirisi, *Oeuvres choisies de philosophie première (OCPP)* içinde, Vrin, 1972, s. 83.

nuçta iletişimi korumak, iletişme gerekçelerini saklı tutmak gerektiğini hatırlatmak çok kolaydır; oysa özneyi mutlak düzeyine yükselten felsefe kaçınılmaz olarak ondaki öteki arzusunu yok eder; şöyle ki, bu özneyi kendi radikal sonluluğuna davet etmekle, ondan ötekilere bir köprü kurma isteği yaratılır. Ve iyice düşünülürse, Jean Wahl'in[24] deyimiyle iletişim riskini göze almak, ötekinin bir tehditten ziyade bir şans olarak ortaya çıkmasını sağlayan kendindeki varolma eksikliğini korkusuzca karşılamak demektir. Sonlulukla birlikte, öznenin yeniden bulduğu şey aynı zamanda özgürlüğüdür, "var-olmayan-şeyi"[25] söyleme özgürlüğü ve aynı zamanda bir ilişki süresince, kendini onun yerine koymayı kabul etme özgürlüğüdür. En sonunda, tanrı olma isteğinden esinlenen bir düşünceden tümüyle uzaklaşma noktasına varan birçok imkân. Ayrıca, sonluluk ile barışık olan felsefeci, halkları mutsuz kılmak için, Benden Sana her türlü aracılığı – asalak olarak görülen aracılık – ortadan kaldırmayı düşleyenlerin kendilerini kaptırdıkları aldatıcı saydamlık isteğine boyun eğmez. Felsefecinin teoloji ile paylaştığı ve politikanın intiharcı eğilimini oluşturan eskatoloji eğilimi böylece araya sızar. Dil üzerine olan bilimlerle ve eski "evrensel bir belirtici nitelik" fantezisiyle, yani belirsizlik taşımayan bir iletişim fantezisiyle ilgili olarak şunu ekleyelim: Kendi sonluluğuyla barışık olan özne, "Babil'in laneti"nden yarar sağlamayı öğrenir; bir lütuf olarak dilinin genişliğini, bir özgürlük vaadi olarak kelimelerin ikircilliğini keşfeder ve daha çok, onu silahsız bir biçimde, "kargaşa"ya[26] karşı mücadele etmekte çok başarılı olana bağımlı kılan dilin yoksullaştırıcı araçsallaşmasından korkar.

---

24. J. WAHL, *Traité de métaphysique*, Paris, Payot, 1953, s. 376.

25. Bkz. G. STEINER, *Après Babel – Une poétique de dire et de la traduction*, Paris, Albin Michel, 1978, s. 212: "Tam ve bütünsel insanlık ancak muhatap 'var-olmayan-şeyi' ortaya attığında, örneğin elli metre sağda bulunduğu halde 'kaynak benim elli metre solumda' dediği, 'burada kaynak yok' dediği, 'suyu çekildi' dediği, 'içinde bir akrep var' dediği zaman başlar. Aldatıcı cevaplar, düşlenen veya bağıra bağıra söylenen 'başkalıklar', ne olumsal ne de biçimsel bir sonu olmayan açık bir dizi oluşturur ve aldatıcılığın bu sınırsız niteliği insanın özgürlüğü ve dilin dehası için belirleyicidir."

26. "Gürültü, öngörülemez bir biçimde bir mesajı bozan her şeyi, bir iletişim kanalına girmiş (*input*) veri bir semboller sekansının, farklı semboller biçiminde çıkmasına (*output*) sebep olan her şeyi belirtir", *Dictionnaire de linguistique*, Jean DUBOIS ve çalışma arkadaşları, Larousse, 1973, s. 70.

Kısacası, iletişme isteğinin ardında, Mutlak'ın aldatıcı görünümlerine dirençli ve özgür olma isteği vardır ki bu aldatıcı görünümler tam da felsefenin sistematik kurgusunu besleyip yaşatırlar ve onun "monolojizm"ini doğrularlar. Şu halde, çıkarı – pratik olduğu kadar teorik çıkarı – iletişimde bulunmayan felsefecinin, özgürlüğünden kurtulmak istediğinden şüphe etmek gerekir. Ondan, düşüncesinin en uç noktasına gitmesi ve her şeyi çıkarsama tavrına girmeye çalışırken, özgürlüğünü batırmaya gidecek kadar kararttığını ve bir Demiurgos* yalnızlığı içinde, ötekinin bu imkânsız *alter ego*'nun varoluşunu, geçersiz kılmak durumunda kaldığını kabul etmesi istendiğinde, yapılan budur. Felsefeciyi düşüncesini düşünmeye mecbur etmek, onu, cezasını çekmeksizin felsefe yapılamayacağı ve düşüncenin her zaman dünyaya vereceği hesaplar olduğu olgusu ile yüz yüze getirmek, Kant'ın "kendisiyle bağdaşma" olarak dile getirdiği veya Fichte'nin "inancın" erdemi olarak ifade ettiği şeyi keşfetmek demektir. "Böylece felsefe tarihi içinde, inanmış çok az insan vardır; belki sadece bir tane vardır, belki de hiç yoktur."[27] İnancı tanımamak bir biçimde, kendi düşüncesinin sorumluluğunu üstlenmeyi reddetmek, onun yaratıcısı olmayı yadsımak demektir; aynı şekilde burada, istesin ya da istemesin her felsefenin sahip olduğu pratik boyuta bağlı olarak yargılanma korkusu da itiraf edilir. Bu nedenledir ki, Fichte'nin gözünde Spinoza, inancı eksik felsefeci modelidir; bir sistem yaratıcısı olarak, bu sistemin babalığını reddeder, öyle ki sistemin kendisinden çıkan basit bir yaratık gibi görünme derecesine varır. Fakat, "Spinoza ikna olamazdı; felsefesini sadece *düşünebilirdi*, ona *inanamazdı;* çünkü felsefesi, hayatta zorunlu olarak kendisinin olan ve onun gereğince kendisini özgür ve bağımsız olarak gördüğü inancın doğrudan tersini söylüyordu."[28]

Fichte gibi, felsefecileri özgürlüklerine çağıran düşünürlerin sayısı azdır. Kuşkusuz, 1794'te yazılan *Doctrine de la science*'ın verdiği temel ders budur, bizi, "felsefi bir sistemin [...] ölü bir araç olmayıp [...] ona sahip olan insanın aklı tarafından can-

* Demiurgos: Platon felsefesinde evreni düzenleyen tanrı (ç.n.)

27. *Doctrine de la science*'a ikinci giriş, s. 308.

28. *Aynı yerde*, altı metin içinde çizilmiştir.

landırıldığı"nı[29] anlamaya zorlayan ders budur. İletişim üzerine, onun koşullarını inceleme ve onu yaratma veya ona hiçbir önem atfetmeme tercihi üzerine düşünerek, bu tercihin öncelikle özgürlüğe yöneldiğine kolaylıkla ikna olunur. Bu bakış açısından, Fichte şu konuyu vurgularken yine esas olanı dile getirir: "İdealist ile dogmatik arasındaki çelişki gerçekte, şeyin bağımsızlığının Benin bağımsızlığına mı feda edilmesi gerektiği, yoksa tam tersine Benin bağımsızlığının şeyin bağımsızlığına mı feda edilmesi gerektiğini bilme meselesine dayanır."[30] Bu da, insanın safını kendi özgürlüğüne verdiği öneme bağlı olarak seçtiğini ya da – ki bu da aynı şey demektir –, pratik bir çıkarın her türlü ontolojik bağlanmaya yön verdiğini yeterince dile getirir.

Sartre'a göre "kötü niyet"i analiz etmekle A. Philonenko pek yerinde olarak, Fichte'nin burada göndermede bulunduğumuz metinlerini hatırlatmıştır: "Fichte" der, "kapalı bir tarzda, insanların iki kategoriye ayrıldıkları fikrini geliştirir. Öncelikle, özgürlükten bitkin düşerek, şeylerin üzerinde dinlenmeyi tercih edenleri belirtir. Sonra özgürlük cesaretini bulacak olanları adlandırır; gerçekten, özgürlük sadece şu ya da bu yol arasında seçim yapmak durumunda olmayıp, başlangıçta *kendi kendisini seçmek* zorundadır."[31] Biz bundan daha iyisini söyleyemezdik, bu satırlara ancak kendi konumuza uygun bir ifade kazandırabiliriz: Fichte'nin ayırdığı bu iki insan kategorisi, sonuçta iletişim riskini göze alıp almamalarına göre belli olurlar. Özgürlükten korkulursa, ötekinden kaçmaktan başka bir şey yapılamaz ve felsefeci, "kendi düşüncesi üzerine düşünmediği" için, farklılığa yanılsama statüsünü vermeye çalışır; özgürlüğüne sadık kalarak, aksine, insanlığa ancak öteki içinde ve öteki ile vücut verilebilir ve kendisiyle uzlaşma içindeki felsefeci, bireyselliği karşılıklılığı içeren kavram haline getirir. İletişim kurmayı istemek, sonluluğu bir şans olarak kabul etmek demektir; sistemler kurarak kendi özgürlüğünden kurtulmakta acele eden felsefeci bundan kaçınır.

Eğer tutarsızlık nedeniyle özgürlük katili bu felsefeci fi-

29. Birinci giriş, s. 253.
30. *Aynı yerde*, s. 251.
31. A. PHILONENKO, "Liberté et mauvaise foi chez Sartre", *Revue de métaphysique et de morale*, nº 2, 1981, s. 161.

güründe, Fichte tarafından hedef alınan Spinoza'cılığın, Hegel'cilikte ve Bataille'ın karşısına çıktığı felsefi sistemin politik serüvenleri içinde sınır noktasına vardığını düşünmeye razı olunursa, Fichte'den geçen bu dolambaçlı yol anlamsız olmayacaktır.

C. İNSANDIŞILIKTA BAŞARISIZLIK

Yine de iletişim Bataille'da bir istek meselesi değildir, fakat iletişim sadece bir kararsızlık içinde, isteğin bir eğlencesi içinde, Maurice Blanchot'nun deyimiyle bir "aylaklık"[32] içinde kendini gösterir. Eğer onun açık projesi oluşturulursa – bu paradokstan kaçmaktan dolayı suçlayamayacağımız Bataille, "eğer üzerinde ısrar edilirse" diye belirtiyor – iletişim elden kaçırılır. Ben ve Senin anlaşması, kişinin kendine bunu önermemesi ölçüsünde daha iyi başarılır; şu halde irade eksikliği iletişimin donmasına engel olur. Öznelerin bu beklenmedik anlaşması içinde, özgürlük haklarını kaybetmez, zira iletişimsel tecrübeyle aynı dönemde, kendini harekete geçiren gerçek dürtülerin bilincinde olmayan bir failin boş inancı olduğu şeklindeki şüpheden arınmış olarak ortaya çıkar. İletişimin bilinçli reddinin karşısına, öteki ile temas kurmaya yönelik, kendi içine kapanmayı engellemeye yönelik arzudan –ve bu arzuyla birlikte, eleştirel düşüncenin betimlenmesine olanak verdiği biçimiyle bir özgürlük düşüncesinin gereklerini kabul etme kaygısından– başka bir şey çıkarılamaz. Fakat burada, biz ölümlülerin yararlandığı iktidar şüphesiz sınırlanır. Şöyle ki, Georges Bataille'ın ifade ettiği gibi, iletişim bir "şans"a bağlıdır, iradenin bir yönelimine değil; "iletişim kurmayı istemek", Bataille'ın Nietzsche'de açığa çıkardığı ve Hegel'ci diyalektiğin panzehiri olarak düşündüğü bir deyim olarak bu "şans iradesi"nden başka bir şeyi ifade etmez.[33] Zaten "kendini seçme" özgürlüğü için sürekli olarak kendini, her zaman bir şeyi mümkün kılabilen "şans" içinde önvarsaymaktan başka bir yöntem var

32. Aynı zamanda bakınız Jean-Luc NANCY, belirtilen makale, s. 39: "Aynı şekilde topluluk, çalışma alanına ait değildir. Topluluk üretilmez, o sonluluğun tecrübe edilmesi gibi tecrübe edilir."
33. Bkz. *Sur Nietzsche – Volonté de chance*, *OC*, VI, s. 140.

mıdır? Şu halde sistemlerin felsefi tembelliği ve aldatıcılığı niteleyen sahte dinginliğine terk edilme durumu karşısında Bataille, eleştirel sorgulamayı yeniden canlandırır. O, marjinal Bataille, düşüncenin başıbozuk savaşçısı Bataille, cahillerin küstahlığıyla, ilkesi gereği her türlü mutlaklık iddiasını mayınlayan kökten yıkma işini devam ettiriyor. Yıkıcılık onda, bu işin en göz alıcı biçiminden başka bir şey değildir. Totalitenin tuzağından kurtulan kısımdan yana olduğunu açıkça göstermek ve onu, sakatlanmamış bir varoluş ortaya koyma gücündeki bir tutkunluğun tek faktörü olarak saptamak: Hegel'in sorgulanmasının ihanet etmediği en uç tavır budur.

Eleştirel düşüncenin sınırları içinde betimlenen, Hegel ile karşı karşıya gelme yine de, birleştirici enerjilerin ısrarına eşlik eden yoğunluktan yoksun gibi görünüyor. Fakat belki de sadece, eleştirelciliği radikal bir itirazın silahı haline getiren şeye kapalı kalınıyordur. Her ne olursa olsun, Bataille sistem vaatçilerine karşı polemiğini, poltika alanında, ezilmişlerin talebine destek olan kaide üzerine oturtur: Hegel'ci sistemin kalesinin karşısına "çıkarılan" şey, ortak bilinç ve bu bilincin özü –örneğin mutlak bilmenin neden ötürü gerçekten bilme olduğu– anlama dayatmasıdır. Ve *Tinin Görüngübilimi*'nin yazarı bir ölçüde inanç sınamasına tabi tutulmuştur. Gerçekten bu yazar kendi felsefesine "inanabiliyor" muydu? "Hegel'in söylemi", der Bataille, "ancak tamamlandığında bir anlam taşır ve bu söylem ancak tarihin kendisi tamamlandığı sırada, her şey tamamlandığı sırada tamamlanır. Çünkü aksi halde tarih devam eder ve daha başka şeylerin de söylenmesi gerekir. Böylece söylemin tutarlılığı ve hatta olasılığı, tartışma konusu olur."[34] Şu halde bu kabul edildikten sonra, Hegel ciddi olarak tarihi tamamladığına inanabilir miydi? Onu "zamanı ortadan kaldırma"ya, "her şey – veya Tanrı – olmayı istemeye"[35] itecek tutkuya ulaşmış mıydı? Zira ya Hegel kendi felsefesine içtenlikle inanıyordu ki o zaman onun delirdiğini düşünmek için haklı bir neden vardır;[36] ya da felsefesine inanmamaktadır ve Ba-

34. Bkz. "Hegel, l'homme et l'histoire", *Monde nouveau-Paru*, nº 96, s. 2.
35. *OC*, VI, s. 140.
36. *OC*, V, s. 56: "Hegel, sanıyorum, uç noktaya varmıştı. Henüz gençti ve delirdiğine inanmıştı. Hatta öyle sanıyorum ki sistemi de kaçmak için kurmuştu..."

taille'a göre, kendi sistemini kurarak kaçmaya çalıştığı kaygının tutsağı olarak kalır. Buna kim karar verecek ve nasıl karar verecek?

Sistem yaklaşımı içinde Bataille tarafından benimsenen strateji, Hegel'i takip etmeye, onu "taklit etmeye" ve böylece onunla birlikte "en uç noktaya" kadar gitmek için elinden geleni yapmaya dayanır. Bunu yaparken, kendini bazen "Hegel delisi" olarak adlandıran Bataille, Hegel'in yarı yolda kaldığını, sistemin kör noktası gibi kalan insanlığın bir tarafını –"lanetlenen taraf" – bilmediği için arzuladığı bütünlüğü gerçekleştirmediğini keşfeder. Diyalektik sürece indirgenemez olan bu tarafı Bataille şöyle adlandırır: "talih, yani kaygı, gülme, mistik durumlar";[37] hepsi de, sistemin tamamlanmamışlığını ve Hegel'ci girişimin boşluğunu dile getiren başka açıklamalar da yapılmıştır. Başka bir deyişle, eğer Hegel "tatmin olduysa", eğer projesini tamamladığını düşünüyorsa kendi kendini "sakatladığı" içindir ve Bataille ona karşı "hayatın [m] oluşturduğu açık yara" derken bu anlamda haksız değildir. Felsefeci olmayan birinden geldiğinde itiraz, felsefeye "kelimelerle yetinmemesi"ni ve en azından özne ile nesne arasındaki uzlaşmayı gerçekleştirdiğini iddia ettiği zaman düşüncenin dinlenmeye çekilmesini buyuran inancın ortak duyuya verdiği güce sahiptir.

Felsefe tarihçisi, Bataille'ın Hegel'i okuma tarzının yanlış olduğunu, felsefeciye kendine ait olmayan bir niyeti, yani varoluşun bütününü betimleme niyetini atfettiğini söyleyecektir. Birbiriyle yarışırcasına, hiçbir şekilde kavramsal olmayan varoluşun, hiçbir biçimde "Hegel kamumantıkçısına"[38] karşı sağlam bir muhalefet alanı oluşturmadığını tekrarlayacaktır. Değerini düşürmek için Bataille'ın eleştirisini, Kierkegaard'ınkiyle bir tutacaktır ki hatırlanacağı gibi Kierkegaard, "sistemde bir etik eksikliği olduğunu" ve "bir Hegel'cinin kendi felsefesinin yardımıyla, kendisini anlamasının imkânsız olduğunu"[39] belirtiyordu. Son olarak felsefe tarihçisi, belki de Bataille'ın, Hegel'in 1802'den beri safdilliğini, felsefenin olumsalı, yani "yazarken kullandığı kalemi"[40]

37. *Sur Nietzsche*'nin Önsözü için notlar, *OC*, VI s. 426.
38. Bkz. örneğin, E. BLOCH, *Sujet-Objet – Eclaircissement sur Hegel*, Paris, Gallimard, 1977, s. 363.
39. KIERKEGAARD, *Post-Scriptum final non scientifique, loc. cit.*.
40. HEGEL, *Encyclopédie*, § 250, not 1, Paris, Gallimard, 1970, s. 241.

çıkarmasını isteyen safdilliğini, ifşa ettiği Krug'u aşmadığını belirtecektir.

Ancak böylelikle Bataille'ın okuma tarzının ve onunla birlikte onun altında gizli olan Kojève'ci Hegel yorumunun saf dışı bırakılması, yine de sorunu ortadan kaldırmaz: Tikelin "parçalanmış" varoluşu, Hegel'ci sistemin ve genel olarak sistemlerin çürütülmesini mi oluşturur? Yapılan Fichte çağrıştırması bizi, felsefenin, yazarı tarafından yaşanmış tecrübenin ifadesi olarak okunmasını yasaklama gücü olmadığını ve dolayısıyla felsefenin, varoluşla ilgili öğretiyi içinde barındırmasına bağlı olarak değerlendirildiğini düşünmeye zorlar. Ve Hegel nasıl ele alınırsa alınsın, bundan dolayı, şu alternatiften kaçınılamaz: Ya sistem varoluşun bir imajı değildir ve varoluş sisteme karşı değildir; ya da sistem varoluşun bütününü kuşattığını iddia eder ve şüphesiz onun için başarısızlığını itiraf etmek zorunludur. İlk durumda, sistem sadece kendisine açıklamada bulunmakla yükümlüdür ve içsel tutarlılığı kolaylıkla, saçmalığı ile, yani gerçekle ilgili hiçbir şeyi kapsamamasıyla uyuşabilir; buna karşılık, ancak ikinci durumda olgular ona karşı çıkarılabilir. Bu ikinci anlayışı Hegel'in hesabına geçirmek ve bu nedenle onu söylediğini düşünmeye mecbur bırakmak, felsefeyi özgür bir kararın ürünü olarak görmek demektir. Belki de aşırı imalı terimlerle, Bataille'ın, bir eser içinde yazarının "içerilmesi"ni açığa çıkarmak isteyen bu okuyucular kategorisine dahil olduğunu söyleyeceğiz; bu sıfatla, onun Hegel'i okuma tarzı bize meşru ve tekrar belirtelim, dikkate değer gibi görünüyor. Adorno gibi aklı başında bir okuyucunun, Bataille'ın eleştirisiyle birden fazla benzerlik taşıyan bir Hegel'ci sistem eleştirisine girişmesinin de önemli olduğunu ekleyelim: Gerçekten *Minima Moralia* (anlamlı bir biçimde *Réflexions sur la vie mutilée* [Sakatlanmış Yaşam Üzerine Düşünceler] altbaşlığı ile sunulmuştur) kadar *Dialectique négative* de, "doğru olmayan" bütünlüğü açıklar; Adorno, Hegel'i, rasyonel kimliğe ulaştığını ve bütünün doğrusunu söylediğini iddia etse de, girişiminin, tikelin dışlanması – yani feda edilmesi – pahasına gerçekleştiğini kabul etmeye "zorlar."[41] Bataille'ın konumunun temelini oluşturan da

41. Bkz. örneğin, *Dialectique négative, op. cit.*, s. 121-122.

aynı fikirdir ve tam da bu nedenle felsefenin sistem iddiasına karşı çıkarak, sonluluk düşünürleri tarafında yer alır.

Raymond Queneau 1963'te şöyle yazar: "Yaklaşık yirmi yıl boyunca, [Bataille], Hegel ile ya da daha ziyade, Fransız felsefe camiasının dönem dönem keşfettiği çeşitli Hegeller [aynen] ile karşı karşıya geldi."[42] Gerçekten de, "Hegel'in geri dönüşü" olarak adlandırdığımız politik-kültürel yaklaşımların, İkinci Dünya Savaşı'nı çevreleyen yıllarda belirginlik kazanması ölçüsünde, bu olay üzerinde durulmayı hak ediyor; fakat olaya biraz daha yakından bakıldığında, Bataille'ın Hegel'cilik ile en verimli karşılaşmasının, aynı zamanda bir politikacı olarak felsefeciyi harekete geçiren "her şey olma isteği"nin eleştirisini, insanlığı kendisinin ölümlü olduğunu bildiğinde tutkuyla istediği iletişim üzerine bir düşünce ile birleştirdiği kolaylıkla fark edilir.

Şu halde felsefenin sınırı böyledir: Varoluş konusuna takılıp kalır ve ardından insanlığı açıklamakta güçsüz görünür. Pişmanlık duyacak olsa da felsefeci, insanlığın ben bilincine denk düşen teorik gereklik olarak Bataille'a kendini dayatan "parçalanmış antropomorfizm"in eşiğinde kalır; şöyle yazar Bataille: "Varolanın bütününü, köleliklerin felç olmuş varoluşuna değil, kendi sınırlarından kaçamayan ve kendi sınırları içinde de kalamayan benim söylediğim vahşi *imkânsızlığa* indirgemek, onun içinde eritmek istiyorum."[43] Felsefecinin yetersizliğini dile getirmenin bir başka biçimi: "İnsan seyirlik değildir (ancak kaçarak huzura kavuşur), yakarmadır, savaştır, kaygıdır, deliliktir"; oysa, "felsefe hiçbir zaman yakarma değildir."[44] Eleştirelcilik aynı düşünceyi, kesinlikle daha az dokunaklı terimlerle dile getirmiştir: İnsan radikal ve aynı zamanda katlanılmaz bir sonlulukla tanımlanır; bu nedenle felsefe, bu sonluluğu ortadan kaldırana kadar dur durak bilmez ve Hegel'ci sistem temel yanılsamayı ya da başka deyişle, mutlak aldatmacayı bu çerçevede kendine doğru kabul eder. Böylece felsefeciyi sorgulamak ve onun karşısına acı çeken ve ölümlü

42. R. QUENEAU, "Premières confrontations avec Hegel", *Critique*, 1963, nº 195-196, s. 700.
43. *OC*, V, s. 261, altı metin içinde çizilmiştir.
44. *Aynı yerde*, s. 49; Hegel ile ilgili olarak aynı zamanda bakınız s. 56: "*Onda yalvarma yoktur.*"

insanlığı çıkarmak aynı anlama gelir. Ve temelde, sadece bir felsefeci-olmayanın şu kaba saptamayı yapmaya cesaret edebileceği anlaşılıyor: Ölüm, sistemden sonra da "varlığını sürdürür" ya da D. Hollier'nin yazdığı gibi "Hegel geleceği bilmiyordu, fakat zamanı durdurmak isteyerek bu bilgisizliği bastırdı, ancak zaman 'Hegel'in üstesinden geldi': Hegel öldü."[45] Aleni olan, felsefecinin saçma kanısına karşı direnme cesaretini neden bulamayacaktı? "Her şeyi kapsamayı isteyen bir kafanın gücünden yalnızca ölüm kaçabilir."[46] Tarihin tamamlanmasının ve mutlak bilmeye ulaşmanın olumlanmasına karşı tepki gösterme işi ortak bilince düştüğü ölçüde Bataille, ortak bilinci temsil eder.

Yine de işin özü dile getirilmeyi bekliyor. Hegel, özne ve nesneyi mutlak bilme içinde uzlaştırmayı hatta kaynaştırmayı istiyordu. Başka bir deyişle, saydamlığı gerçekleştirmek istiyordu, sadece özneler arasında eksiksiz bir iletişimi güvence altına almak ve sonlu varlıklara özgü soyutlanmayı kırmak için. Gerçekten de, "insanların birbirlerinden ayrılmasına hiç kimse Hegel'den daha fazla önem vermemiştir."[47] Fakat, diyor Bataille, Hegel başaramazdı; çünkü girişti̇ği iş tam da "her şey olmayı isteme"yi reddetmesini gerektiriyordu; çünkü çelişkiye düşmeksizin – ve dolayısıyla kaygı tehlikesine maruz kalmaksızın – hem sonluluğu ortadan kaldırmayı, kişinin sınırlarını yok etmeyi istemek, hem de her şeyi zorunlu olarak sınırlı bir sistem içine hapsetmeyi istemek mümkün değildir. Hegel kendisiyle uyum içinde olamazdı.[48]

Böylece Georges Bataille'ın temel kitabı *L'Expérience Intérieure*, eğer tutarlı olsaydı Hegel'in itiraf edebileceği hayal kırıklığının ürünüdür: "Artık kendisinin her şey olmasını istememek, her şeyi tartışma konusu yapmak demektir. Acı çekmekten sinsice kaçmak isteyen herhangi biri, Evrenin bütününe karışır, her şeyi sanki kendisiymiş gibi ve tasarladığı biçimde, sonuçta, hiçbir zaman ölmeyecekmiş gibi değerlendirir. Bu bulanık yanılsamaları, hayata katlanmak için gerekli bir uyuşturucu gibi

45. D. HOLLIER, "Le dispositif Hegel/Nietzsche dans la bibliothèque de Bataille", *L'Arc*, nº 38, s. 43.
46. BATAILLE, *Critique* içinde, nº 124-125, s. 675-676, HOLLIER tarafından "Le matérialisme dualiste de Georges Bataille" içinde aktarılmıştır, *Tel Quel*, nº 25, s. 50.
47. *L'Expérience intérieure*, *OC*, V, s. 173.
48. *Aynı yerde*, s. 34 ve 67.

hayatla birlikte elde ederiz. Fakat uyuşturucu maddelerden kurtularak, kendimizin ne olduğunu öğrendiğimizde ne hale geliriz? Boşboğazlıklardan yayılan ışığın görüntüsünden tiksinmekten başka elimizden bir şeyin gelmediği bir karanlık içinde boşboğazlar arasında kaybolmuşuzdur. Uyuşturucu maddelerden kurtulmuş kişinin itiraf edilen acısı bu kitabın konusudur. Biz her şey değiliz, hatta bu dünyada sadece iki tane kesinliğimiz var, her şey olmadığımız ve öleceğimizin kesinliği."[49] Bataille'ın Hegel'i bu iki kesinlikle sorgulaması ve iletişim temasının, giriştiği çalışmanın çekirdeğini oluşturması çok açıktır. Sonuçta, yalıtılma nasıl kırılır, imkânsız bir bütünlük içinde yoğunluğunu yitirmeksizin kendi dışına nasıl çıkılır? Aynı açmazla karşılaşmadan, Hegel'ci evrensel iletişim tasarısı ile nasıl yeniden bağ kurulabilir? Tüm güçlük tam da buradadır, Hegel'den kaçan ve onun başarısızlığını gösteren şeyin, yani ölümün – Maurice Blanchot'nun "imkânı elimizden geri alırken verdiğini"[50] yazdığı bu ölümün – en yakınına kadar gitme zorunluluğundadır.

L'Expérience Intérieure, ölümün baş döndürücü yaklaşması içinde, bir ben yitimi tecrübesinin anlatımıdır. Ve önümüzden ucu ucuna kaçan bu ölüm, biz sonlu varlıkların hakkında ancak bir önseziye sahip olabileceğimiz şeye, yani iletişime en mükemmel yaklaşımı gerçekleştirir: Bir süreksizlikten – benim oluşturduğum bütünlüğün süreksizliği – sürekliliğe – beni aşan ve içinde kendimi kaybettiğim süreklilik – geçişin tecrübesi. Maurice Blanchot ölümün, kendi sınırlarının dışına kayan bir mahremiyet alanını açma biçimini çok güzel betimlemiştir: "İçsel tecrübe böylece, söylüyor gibi göründüğü şeyin tersini söyler: Özneden gelerek onu kırıp geçiren karşı çıkma hareketidir, ama daha derinlerindeki kökeninde bizzat topluluğun kendisi olan öteki ile ilişki vardır; bu topluluk, eğer ona maruz bulunan kişiyi ötekiliğin sonsuzluğuna açmasaydı ve bunu yaparken aynı zamanda onun acımasız sonluluğu sonucunu doğurmasaydı hiçbir önem taşımayacaktı."[51]

49. *Aynı yerde*, Önsöz, s. 10.
50. M. BLANCHOT, *L'Entretien infini, op. cit.*, s. 371.
51. M. BLANCHOT, *La Communauté inavouable*, s. 33. *Acéphale* topluluğunu çağrıştırarak Blanchot şöyle yazar: "Paylaşımdan kaçarken paylaşılma gücüne sahip tek coşku elemanı, ölümün yakınlığının, yani varoluşu parçalayan ve varoluşu, ona *kölece* bağlı her şeyden esritici bir biçimde kurtaran zamanın saplantı şeklindeki değeri olarak kalır."

İletişimin tamamlanmış biçimi olarak ya da sürekliliğe tümüyle yeniden kavuşma olarak ölüm kuşkusuz, felsefi sistemin kavramsal belirlemelerinden kaçmak durumundadır. Başka türlüsü nasıl mümkün olabilir? A. Kojève'in öğretisiyle beslenen *L'Expérience Intérieure*, felsefeyi ve genelde gidimli düşünceyi, sanki projenin zamanı içine hapsedilmiş gibi ve bu nedenle, varoluşu sürekli olarak daha geçe ertelemeye zorunluymuş gibi betimler.[52] Bu nedenle, felsefeci Hegel varoluşu elden kaçırmakla iletişimi de elden kaçırıyor; tıpkı daha önce, Bataille'ın "iletişimin yolu"[53] olduğunu söylediği kaygıdan kaçmaya çalışırken, iletişimi yasaklamak zorunda kalacak bir sistem oluşturan bir kişi olarak kendini göstermesi gibi.

Sonuçta, Hegel'in başarısı ancak başarısızlığında olabilirdi; çünkü sadece sistemin iflası içinde insanlığı yeniden bulur. Bir bütünleştirme projesi insanlıkdışıydı, onlar için mutlak bir ilişkisizlik anlamına gelen sınırsızlık içinde kaybolmuş bireylerin birbirleri içinde yok olacakları saydamlığın evreniydi. İnsani olana geri dönüş, sonunda yanılgılarından kurtulan düşünürü, insanı, dışına çıkmayı istediği zamanın içinde kendi sınırları çerçevesinde kalmaya mahkûm, tamir edilemez bir biçimde parçalanmış varlık olarak düşünmeye itti. İnsandaki, radikal, aşılamaz; fakat engel olunamaz bir şey olarak yaşanan bu sonluluk, sonuçta iletişimin bir yazgı olduğu kadar bir gereklilik olarak da, kendi dışına çıkma gerekliliği olarak da kendini dayattığını açıklar; aynı şekilde, insani varlığın, öteki içinde tamamen kendini kaybetmenin imkânsızlığını algılaması ölçüsünde, bu iletişimin kaçınılmaz olarak tam olmayan bir iletişim olması gerektiğini de açıklar. Açıkça anlaşılıyor ki Georges Bataille, her ne kadar tatminkâr değilse de, insanlar arasındaki temasın her zaman "bir şans" oluşturduğuna inanmış bir sonluluk düşünürü olarak ortaya çıkıyor:

---

52. "Proje sadece eylem tarafından içerilen, eylem için zorunlu olan varoluş tarzı değildir, paradoksal zaman içinde bir varolma biçimidir: *Varoluşun sürekli olarak daha geçe ertelenmesidir*" (*OC*, V, s. 59.) Bataille'ın, projenin yapısı tarafından koşullandırılan gidimli düşünceye karşı "hiçbir şeyin daha geçe ertelenmediği fedakârlığı" öne sürdüğü biliniyor (*OC*, V, s. 158).
53. *Aynı yerde*, s. 111. 169.

"İnsanlar arasında temel bir iletişim güçlüğü olduğunu söylemek bir sıradanlıktır. Ve kısmen indirgenemez bir güçlüğün söz konusu olduğunu baştan kabul etmek kötü değildir. İletişmek bütünlüğe ulaşmaya ve birçok kişi bir bütün oluşturmaya çalışmak demektir, bu camia (communion) kelimesinin belirtmeyi başardığı şeydir.

"Oysa camia içinde her zaman, yalnızlığın bizzat güçsüzlük olduğu duygusunun itişiyle insanların şu ya da bu şekilde aradıkları kaçırılmış bir şey vardır. İster istemez hayatımızla kumar oynamak zorundayız ki bu şu demektir: Bize benzer diğer insanları bir araya getiren bir hareket içine girmeliyiz. Vücutların yaşaması için bu kesinlikle gereklidir ve eğer iktisadi bir mübadele sistemi içine girmeye özen göstermemiş olsaydık, çabucak ölürdük. Bu, akılların yaşaması için de en az bu kadar gereklidir ve en derin farklılık belki de aklın, gerçek bir acı çekmeksizin boşluktan ölebilir olması duygusuna dayanır. Fakat iktisadi sorunlar her şeye rağmen çözülebilir iken ve içimizin doygunluğa ulaşması görece kolay iken, kendi tin düzleminde yaşamaya çalışan tinin, benzerleri ve onun arasında tinsel birkaç bağ kurmak için sadece güçlükleri yenmesi yetmez: Bunu başarsa bile gerçeklik meselesi hâlâ varlığını sürdürür. Bu mesele varlığını sürdürür, gerçekten de insanlar arasındaki tinsel temaslarda ne olduğunu bilmediğim hileli ve yetersiz bir yan her zaman vardır. Bu nedenle, bütünlükle yaşamakta ısrar eden herhangi bir kişiden fazla numara yapmamasını istemenin ve hayat ortaya çıktığından beri çamur hep olduğuna göre, çamura alışmasını istemenin hiç de aşırıya kaçmak olmayacağını düşünüyorum."[54]

İnsanlar imkânsıza zorunlu iseler, bunun sebebi birlikteyaşamalarının gerçekliğini ona borçlu olmalarıdır. Böyle bir bilinçlenmeye dayanan bir politika mümkün müdür? Eğer bir politika bundan inatla kaçabilseydi, uzun ömürlü olabilir miydi?

Sonuçta Bataille, bu imkânsızın tanığı olma görevinin yazarın payına düştüğünü anladı. Buradan herhangi bir vazgeçişin işaretini çıkarmak hata olacaktı...

54. "C'est une banalité...", *Tel Quel*, belirtilen makale. Bataille'ın, tanım itibarıyla insani sınırları tanımayan her sistemin maruz kaldığı iletişimin olumsuzlanmasını düşündürtmüş olmaktan en ufak bir övüncü yoktur. Bu anlamda sistem projesine kafayı takmış sosyal bilimler, dayattıkları iletişim kavramının hegemonyasına rağmen, aslında öznelerarası olma durumunun yıkımını saptamaya çalıştıklarını belki de kabul edeceklerdir. Bu zeminde Bataille ve Adorno buluşacaklardır.

14. EYLEMSİZ YAZI

Yazarın her zaman ayrıksı olan tavrı, sürekli olarak ufkunun beyaz kalan kısmına yeniden kaydettiği bir tecrübenin imkânsız tamamlanmasını sürdürür. Bu tecrübe onda, önüne geçilemez ölüm inancını, rastlantının, özgürlüğün ve tamamlanmamışlığın zevki ile birleştirir. Onun "seçebileceği" düşünce, ne kadar yüzeysel olsa da ona "bağlanma" görevini yükleyen düşüncedir.

Bataille Sartre'da şu buyruğu okumuştur: "Yazarın görevi, nereden gelirse gelsin bütün adaletsizliklere karşı tavır almaktır [..] Dünyayı temsil etmek ve ona tanıklık etmek yazarlık görevimizdir"; bu, kendine, "hedef olarak sosyalizm yoluyla özgürlüğün gelişini" saptamadığı takdirde bundan böyle edebiyatın artık bir anlam ta-*

* SARTRE, "Situation de l'écrivain en 1947", *Qu'est-ce que la littérature? Si-*

şımayacağını varsayar. Bataille, bu sözde "yeni gizemci", tüm seçimleri yok eden bir seçimin paradoksuna kendini bırakmamıştır, tıpkı bu seçimi dile getiren gözdağı verici üsluba teslim olmadığı gibi: "Böylece buraya hangi yoldan gelirseniz gelin, öğrettiğiniz düşünceler nasıl olursa olsun, edebiyat sizi savaşın içine atar; yazmak, özgürlüğü istemenin belli bir biçimidir; bir kez başlamışsanız, ister iyilikle ister kötülükle bağlanırsınız." Son olarak,* Expérience Intérieure*'ü yayımladıktan sonra Sartre'ın rahat bırakmadığı Bataille, FKP yolundaki arkadaşının mutsuz bilincini dile getiren kaçma retoriğinin oyununa gelmedi: Özellikle Komünist Parti'nin hizmetine girmemek, fakat bunu yaparken de kitlelere ancak onun aracılığıyla ulaşılacağını unutmamak, şöyle ki proletaryanın davasını onun karanlık manevraları içinde eritmek kabul edilmese bile, ona sırtını dönmek harap edici olacaktır...***

*René Char'ın önerdiği bir anket çalışmasına*** cevap olarak*

---

tuations 2'de tekrar ele alındı, Paris, Gallimard, 1948, s. 306-307. Aynı şekilde Bataille, Sartre'ın, yazılarını politik eylemin hizmetine sunmamakla suçlamaya yönelik çok sert sözlerini, cevaplanması gereken bir uyarı olarak kabul etmiş olmalıydı: "Zaten iki savaş arasının edebiyatı güçlükle ayakta duruyor: Georges Bataille'ın imkânsız üzerine açıklamaları en ufak bir gerçeküstücü özellik göstermiyor, harcama teorisi, geçmiş büyük bayramların zayıflatılmış bir yansımasıdır" (*Aynı yerde*, s. 241). Bilindiği gibi 1947'de, FKP'nin iyi ya da kötü temsil ettiği kadarıyla proletaryanın çıkarlarına hizmet etmek içindir ki Sartre kalemini bir yana bırakır ve bu karardan sonradır ki, örneğin Bataille ile Merleau-Ponty arasındaki özel bir konuşmanın sözlerini yaymaktan çekinmeksizin çağdaşlarına uzun öğütler verir; ki bu özel konuşmada *Temps modernes*'e söz verdiği bir makaleyi geri çekme kararını Merleau-Ponty'ye açıklayan Bataille, şu açıklamayı yapma cesaretini gösterecektir: "Breton'a karşı en büyük suçlamaları yöneltiyorum, fakat komünizme karşı bir araya gelmemiz gerekiyor." (*Aynı yerde*, s. 318). Bu, Bataille'a atfedilen bağlanmayı reddetme durumunun, açıkça politik bir anlam taşıdığını mı ortaya koyuyordu? En azından Sartre polemiği bu zemin üzerinde sürdürebilirdi...

* SARTRE, *Aynı yerde*, s. 114.

** *Aynı yerde*, s. 280 ve 287. Sartre'ın FKP davasına bağlanması, sonraki yıllarda kendini göstererek, onun 1952- 1954'te *Les Communistes et la paix* ile "yön değiştirme" terimleriyle ifade edilebileceği bir noktaya kadar gidecektir; bu konuda bkz. Jean-Michel BESNIER, "*La Critique de la raison dialectique* de Sartre", *Dictionnaire des oeuvres politiques* içinde (F. CHATELET'nin yönetiminde, O. DUHAMEL ve E. PISIER), Paris, PUF, 1986, s. 739-747.

*** "Bağdaşmazlıklar var mıdır?" konusu üzerinde ve özellikle "diyalektiğin kaynakları"nın çok kolaylıkla düzenlemeye hazır oldukları, edebiyat ve politika arasındaki ilişkiler üzerinde odaklanan anket. Anket metni, *Contre-toute-attente* içinde yayımlandı, nº 7, éd. F. P. Lobies, s. 12 ve *OC*'de tekrar ele alındı, XII, s. 16.

*Bataille, kesin bir biçimde Sartre'ın tersini savunur: "Şu halde edebiyatın ve bağlanmanın dayatıcı bağdaşmazlığı, kesinlikle karşıtların bağdaşmazlığıdır. Bağlanmış insan, yalan olmayan hiçbir şey yazmadı ya da bağlanmanın sınırları dışına çıkmadı. Başka türlü oluyormuş gibi görünse de, söz konusu olan bağlanma, bir sorumluluk veya bir zorunluluk duygusuna cevap veren bir seçimin sonucu değil, seçime hiçbir zaman yer vermeyen bir tutkunun, bastırılamaz bir arzunun sonucudur."*Tez çok açık: edebiyat hiçbir zaman bir kararın sonucu değildir (iletişimden daha fazla değildir) ya da öyleyse, edebiyat aldatmacadır. Zorlama olmadan, tutku olmadan hiçbir zaman yazılmaz. Bu açıdan yazı kuşkusuz, Sartre'ın ileri sürdüğü gibi, "bir öğrenme sürecini, destekli bir çalışmayı, meslek bilincini ve sorumluluk duygusunu gerektiren bir meslek"** değildir. Fakat yazı kendini gereklilikle ve aciliyet içinde dayatır. Zaten bu haliyle, asla tam olarak zamansal olmayanın içinde değildir: yazının gerekli kıldığı yazar, eğer tarihin aciliyetine ve gereksiz olan her şeyi dışlayan bir bağlamın gereklerine boyun eğiyorsa, "bağlanmak" zorunda kaldığını görecektir. Dahası böyle yapmakla, özgür bir kararı yerine getirdiğini yine de düşünemeyecektir. Ve her halükârda, bu bağlanma evresini, kefareti ödenmesi gereken bir gerçekdışılık, yeniden elde edilmesi gereken bir bağımsızlaşma duygusuyla yaşayacaktır: "Gerçek aciliyet varsa, seçim şansı artık yoksa da, belki de örtük bir biçimde, aciliyetin sona ereceği anın geri gelişini korumak hâlâ mümkün olarak kalır. Sadece, eğer özgürse, egemen olarak ancak egemence varolabilen kişiyi bağlanmanın buyruğu altına sokar."****

*Şu halde politik bağlanma içinde kendini geçersiz kılan edebiyatın gücü buradadır: Hizmet etmez. Bu nedenle "şeytansıdır"**** ve vakitsiz ajitasyonu içinde, bir imkânsız politikasının gereklerine en yakın durumdadır: Hiç şüphem yok ki, kaygı ve tasaları giderici olandan uzaklaştığımızda, kendimize yaklaşırız, daha önce gül-*

---

* BATAILLE, "Lettre à René Char sur les incompatibilités de l'écrivain", *Aynı yerde*, s. 8. "*Seçime hiçbir zaman yer vermeyen*" deyişinin altı metin içinde çizilidir, bkz. *OC*, XII, s. 23.

** SARTRE, *Situations II*, s. 265.

*** BATAILLE, Lettre à Char, *loc. cit.*, s. 9 (*OC*, XII, s.24).

**** *Aynı yerde*, s. 6 (*OC*, XII, s. 19).

menin tuhaflığını, kaygı verici bir sessizliğin güzelliğini taşıyan ve bizde ölen bu kutsal ana yaklaşırız." Sonuçta yazar insandaki imkânsızın tanığı ve açımlayıcısıdır: "İnsan, esas itibarıyla öngörülemez iken, sonsuza dek kavranılamaz olarak kalacağını ve bilginin sonuçta coşkunun basitliği içinde çözülmek zorunda olduğunu ondan, onun aracılığıyla öğrenir."** "Aşırı durumlar"ın – ki Sartre modern edebiyatın görev alanını burası olarak görür*** – anlatısının bile dışına taşan ve hiçbir şekilde "tarihi yapma"**** projesine açılmayan imkânsızın tanığı ve açımlayıcısı.*

*Edebiyat kökeninde egemendir; kendini bu sıfatla tarihin sonunun düzenlediği imkânlardan biri olarak ilan eder. Bu demektir ki, "kullanımı olmayan olumsuzluğa" tahammül etmek durumundadır ve sefaleti Bataille'ın vurguladığı gibi büyüktür: "Bu dilin, yararsızı, gereksizi, yani yararlı faaliyetin (ya da yarar temelinde tasarlanan faaliyetin) sınırını aşan insani tavrı belirtmekteki güçsüzlüğünden doğan bir düzensizliktir."***** Sessizliğin sınırında, şiddetin kıyısında yazar eylemsizliği içinde, sınırsız hayat için, sınırsız eyleme karşı kararını bildirir. Bozuklukları ilan ediyorsa, protesto ediyorsa, kaçınılmaz olarak eyler – çünkü Sartre'ın dediği gibi, "dil eylemin özel bir anıdır ve eylemin dışında anlaşılamaz" – fakat yine kaçınılmaz olarak, eylemden kaçındığını da bilir – zira dünyanın korunan ve temelde "sessizlikten ya da bu fırtınalı egemenlikten başka seçeneği" olmayan bir yazarı olarak kalır.*

Zaten kaçınmamak, onu toptan bir inkâra, sahip olduğu egemenlik payını kayıtsızca terk etmeye sürükleyecektir. Her du-

---

* S. 7 (*OC*, XII, s. 21).

** S. 8 (*OC*, XII, s. 23).

*** SARTRE, *Situations II*: "Uç durumların edebiyatını yapmaya giriştik" (s. 250). "Camus'nün, Malraux'nun, Koestler'in, Rousset'nin vb., yaptıkları uç durumların edebiyatı değilse nedir? Yarattıkları kişilikler iktidarın zirvesinde veya zindanlarda, ölümün eşiğinde ya da işkence görmüş ya da öldürmeye hazır kişiliklerdir; savaşlar, darbeler, devrimci eylem, bombardımanlar ve katliamlar, işte gündelikliğin özeti. Her sayfada, her satırda, söz konusu olan hep bütünsel insandır" (s. 327).

**** *Aynı yerde*, s. 265: "Bahsedebileceğimiz tüm girişimler bir tek girişime indirgenirler: tarihi yapma girişimi. Ve işte biz zorla, praxis edebiyatını başlatmak için exis edebiyatının terk edilmesinin gerektiği ana sürükleniyoruz."

***** BATAILLE, Letrre à Char, *a.g.e.*, s. 8 (*OC*, XII, s. 22).

rumda, eylemekten vazgeçmenin düşünülemez olduğu kesinse de, ölçüsüzce eylemeye karar verildiğinde yarı yolda kalmak ve sonuca ulaşma araçlarından kendini yoksun bırakmak da en az o kadar düşünülemezdir. Oysa eylem alanında sonuna kadar gitmek, protestocu ve talepkâr eylemin hedefini oluşturanların yerine geçmeye çalışmak demektir. Kısacası, fiili olarak iktidarı ele geçirmeye girişmek ve böylece yazarlıktan olduğu gibi egemenlikten de vazgeçmek demektir.*

*Böylece Sartre'ın tavsiye ettiği bağlanma, yazarın tavrını "dar anlam" ile sınırlar. Modern zamanlarda onun payına düşen yıkıcılık rolünü elinden alır.** Ve sonuçta, insanlığı tanımlayan imkânsıza sırtını dönmekle insanlık onuruna kastettiğini*** söylemek abartılı olmayacaktır: "Fakat modern yazar, bu sıkıntıların karşılığında, yerine geçtiği 'krallar' üzerinde temel bir ayrıcalık elde eder: 'Krallar'ın küçük ayrıcalığını, hiçbir şey yapmamanın ve aktif toplum içinde kendini, vaktinden önce, ölümün felç ediciliğine bırakmanın büyük ayrıcalığı haline getiren bu iktidardan vazgeçme ayrıcalığı."****

Naif gerçekliği içinde yazarın tecrübesi, en azından yirmi yüzyıllık bilgelikle saflığı giderilmiş felsefeciyi altüst eder ve onu birçok ağır soruyla karşı karşıya bırakır: Şu halde edebiyat, Hegel'ci söylemden, her tecrübeyi sadece diyalektik rasyonaliteye indirgeyen söylemden kaçmaya elverişli teorik bir tecrübe mi oluşturur? Eğer durum böyleyse, yazar kaçınılmaz olarak, tecrübe düşünceleri, Hegel'in kapalı sistemine karşı itiraz niteliğinde olan

* Bkz. *Aynı yerde*, s. 5: "Her durumda her eylemden vazgeçmemiz gerektiğini söylemek istemiyordum, ama kuşkusuz canice ve akıldışı eylemlere karşı koymaktan geri duramayacağız..."

** *Aynı yerde*, s. 11: "Modern yazar, ancak ondan bir ihtiyat kaydı isteyerek üretici toplumla ilişkide olabilir ki orada artık yararlılık prensibi hâkim değildir, açıkça 'anlamın' inkârı, akla öncelikle sonlu bir tutarlılık olarak verilen şeyin anlamsızlığı, ayırt edilebilir içeriği olmayan bir duyarlılığa, açıklamaya gülünç bir pay bırakacak kadar canlı bir coşkuya yönelik çağrı hâkimdir (*OC*, XII, s. 28).

*** *Aynı yerde*, s. 9: "Bütünüyle insanlığa özgü olan "yararsız bir tutku"nun, boş ve egemen bir varoluşun payının anlamını ve olgusunu toptan yadsıyor" (*OC*, XII, s. 24).)

**** S. 12 (*OC*, XII, s. 28).

felsefecilerin mirasını devralmıyor mu? Gerçeğin bütünsel rasyonalizasyonunu, düşünce açısından ideal olma sıfatıyla, daha iyi bir biçimde yeniden devreye sokabilmek için, sonlu bilgi alanının dışına atan Kant'ın mirasını? Ya da "hiçbir durumda Hegel'de varlık meselesi yoktur ve olamaz da"[1] diyen ve bu durum nedeniyle zorunlu olarak sistem dışı kalan şeyi kavramaya davet eden Heidegger'in mirasını? Felsefecinin, yazar için gereksiz – hatta yersiz – olan sorgulaması kendisini tanımlayan tecrübenin nedenini düşünmeye yöneldiği andan itibaren, "kendi imkânının koşulları üzerine olan düşünceyle tekvücut olduğu"[2] andan itibaren, eğer felsefi referans kendini edebiyata dayatmasaydı, hiç dikkate değer olmayacaktı. Tam da Hegel'i – Derrida'ya göre, "kitabın ilk felsefecisi ve yazının ilk düşünürü" – karşısına çağıran ve hiçbir zaman sistemin tersine ve sisteme karşı yazılmamasını telkin eden felsefi referans. Kısacası, yazardan felsefi bir kimliği reddetmesini istemeksizin, onun tecrübesinin anlamı meselesi bizi Hegel'in belki de tam olarak kuşatamadığı teorik bir alanda konumlandırır.

Başlangıç olarak, bu alanı bir sınır içine almaya çalışalım. Esas olarak tamamlanmamış olan edebiyat, ayrıcalığı ve varoluş nedeni olarak kendi kapanmamışlığını talep eder; yapmacıklıktan korkmaksızın felsefeci bu sonu gelmez gidişi, bilimsel uygulamayı niteleyen gidişe benzetecektir – ki bu uygulamanın temelini Kant atmıştır. Ancak ardından aynı felsefeci, "Şu halde edebiyat neyi tecrübe eder?" sorusuna, yazarın oluşmuş bir sistemi – ona normlarını kabul ettiren dilin sistemi – tecrübe ettiği ve bu açıdan model olarak daha ziyade Hegel'e başvurmak gerektiği cevabını vermek için, Kant'ın esinlediği analojiyi hemen unutacaktır. Tabii ki daha ileri – edebi endişeyi besleyen paradoksun bağrına – gitmezse ve dilin kapalı sistemi tarafından zorlandığını hissederek edebiyatın radikal biçimde tamamlanmamış olarak ortaya çıktığını keşfetmezse. Sonsuz çabası içinde Kant'çıdır, çünkü dilin gereklerine aceleci boyun eğişi içinde Hegel'cidir: Edebiyatın önlenemez olanı başından savma

1. HEIDEGGER, *Question IV*, Paris, Gallimard, 1976, s. 86.
2. Bkz. Serge DOUBROVSKY, "La crise de la critique française", *NRF*, Ekim 1970, s. 51 *sq.*

isteği bitmek bilmez. Burada, felsefeci Gadamer'in yakın bir zamanda, "Hegel'in mutlak bilmesine şiirsel cevap"[3] olarak gösterdiği veya daha geçenlerde Jacques Derrida'nın "Leibnizci Kitap"ın (çaresiz olarak yok olduğu için *bir* olarak kalan bu kitap)[4] araştırması sırasında saptadığı "imkânsız imkân" olarak yorumladığı, Mallarmé'nin "saf şiir"i akla geliyor. Kitabın mutlağı ki bu konuda Maurice Blanchot da, "ya kendini diyalektik olarak bağlı bütün figürlerinde dışsallaştırdıktan sonra tanıyan bilincin ya da olumlanması üzerine yeniden kapanan ve zaten dağılmış bulunan dilin gerçekleşeceği bir ilişkiler bütünlüğü (mutlak bilme veya eser)" arayışı içinde Hegel ve Mallarmé arasında bir ilişki kurar. Şu farkla ki, "Mallarmé ile, eser kendinin bilincine varır ve dolayısıyla kendini, Eser yokluğu ile çakışacak şey olarak kavrar"[5] ve böylece, Heidegger'in daha ziyade "aşma" olarak adlandıracağı Hegel'in beklenmedik değişmesini tecrübe eder.

Sanki edebiyat, kelimelerin ötesini, sözdizimsel zorlamaların sınırları dışını söylemek isteğiyle ayakta duruyormuş gibi – edebiyatla anlatılan sessizliğe, imkânsıza, ölüme veya Varlığa duyulan özlemmiş gibi –, dil sisteminin sınanması böylece, sınırların tecrübe edilmesi içinde tamamlanır. Bir dile indergenemezlik yönelimindeki bu hareket içinde, felsefeci Heidegger'in kaygılarını ve "algılanabilir olan ile algılanabilir olmayanın metafizik farklılığı üzerine"[6] dayandığı için gerçekdışı olarak saptanmış sözüne doğru "ilerleyişini" bilir.

Böylece yazar Hegel'de, sistemin bazen "Tanrı'nın Yaradılış'tan önceki düşüncelerinin tümü" olarak betimlediği kategorilerin bu bütünleştirilmesi ile tamamlanan metafiziğin iti-

3. H.G. GADAMER, "L'itinéraire de Hegel", *Critique*, 1981, nº 413, s. 885.
4. J. DERRIDA, "Force et signification", *L'Ecriture et la Différence*, s. 20: "Yazmak, İmkânsız imkân olarak sadece Leibnizci Kitabı düşünmek değildir [...] Sadece, Kitabın mevcut olmadığını ve sonsuza dek, bir olmadan bile önce, mutlak bir öznenin düşünemediği bir dünyanın anlamının boz[ul]duğu *kitaplar* olduğunu bilmek; yazmamışlığın ve okumamışlığın temelsizlik içinde, diyalektiğin hizmete hazır olumsuzluğu tarafından yeniden ele alınamayacaklarını ve 'aşırı yazıdan!' bunalmış olarak bizim bu kadar üzüldüğümüz şeyin Kitabın eksikliği olduğunu bilmek değildir".
5. M. BLANCHOT, *L'Entretien infini*, s. 621-622.
6. HEIDEGGER, *Acheminement vers la parole*, Paris, Gallimard, 1976, s. 100.

razıyla karşılaşır. Böylece yazar, bu "temel tecrübe"[7]ye karşı mücadele veren ve görevinin tamamlanmamışlığını sistemin düzmeceliğinin işareti olarak görmeye mahkûm olur. Zira Hegel'in kapalı bütünlük iddiası birdenbire yön değiştirdiği ölçüde yazı baş döndürücü olarak kendini gösterir: Hegel sessizliği, imkânsızı, ölümü veya varlığı söyleyemediği içindir ki, yazar hiçbir zaman sona ulaşamaz. Şöyle ki, eğer felsefenin bir sonu varsa, bu bir olay gibi değil fakat daha ziyade, her *logos*'dan kaçan şeyi söylemeye yönelik edebi girişime açık bu alan gibi olacaktır. En azından edebiyatı canlandıran ve onu felsefi alan içinde tutan inanç budur. Hegel'den sonra yazmanın, insanı Heidegger ile birlikte düşünmeye yöneltir görünmesini açıklayan neden budur.

Sözle anlatılamaz olanı sözle anlatılabilir kılmaya, imkânsızı mümkün kılmaya yönelik bu irade içinde, sonuçta pekâlâ, Heidegger'in düşündüğü gibi edebiyat ile metafizik arasında akrabalık bağı kuran sınırsız bir hâkimiyet iradesi okunabilir. Hatta, edebi girişimin, başarısızlık boyutunu kendi içinde taşıyarak, kendisinin çıkış yolu bulunmadığının bilincinde olmayan metafizik çabadan, tutarlılık açısından üstün olduğu bile söylenebilir. Yine de onun meselesi varlık meselesi gibi görünür ve o kaynağını Hegel ile doruk noktasına ulaşan metafizik içinden alarak, Heidegger'in son yapıtının sorunsalı ile büyük bir uyuşum gösterir: Yazma eylemi insanın dil ile ilişkisinin bu metamorfozunu yansıtır, ki Alman düşünürüne göre bu metamorfoz pekâlâ insanın varlık ile ilişkisinin bir metamorfozunu önceleyebilirdi.[8] "Metafizik dil"in sınırlamasını ortaya koyarak edebi dil "varlık-insanın sadece varlığa ve onun gerekliğine tekabül edebileceği ve ona tekabül etmesi çerçevesinde varlığa ait olabileceği bu ilk boyut"[9] olarak kendini gösterir.

Şu halde felsefenin sonu hâlâ son bulmamıştır, zira felsefeci ondan paçayı kurtarmıştır ve özellikle sistemden vazgeçilip geçilemeyeceğini, bazı harap edici bütünlükler içinde yok ol-

7. HEIDEGGER, *Question IV*, s. 245: "Bir düşünce açısından varolanın (l'étant) temel tecrübesi, ölçüyü veren varolanı belirler. Kant'taki "Doğa", yani bu varolan Hegel'de *der Geist*'dir, mutlak bilinç anlamında Akıldır."
8. *Aynı yerde*, s. 89.
9. S. 146.

mayacak bir diyalektik olmayan tecrübenin mümkün olup olmadığını – yani yeni bir dilin çılgın bir istek olup olmadığını – sorarak yaşamayı sürdürmektedir. O halde bu yeni dil, Platon'dan bu yana çelişkiler hareketine yüklenen kaygıdan kopmuş durumdaki ve Michel Foucault'nun vaktiyle "diyalektik için çelişki neyse, ihlal için aynı şey olacak bir dil bulmak gerekiyor"[10] diyerek gerekliliğini dile getirdiği bir ihlal dilidir. Böylece muzaffer Platonculuğun içe atılmasına katkıda bulunduğu şeyi yeniden oynamaya girişen bir dil: "Diyalektik, varlığın ve sınırın sorgulanmasının yerine, çelişkinin ve bütünlüğün oyununu geçirdi. Diyalektik ve antropoloji ile karışık uykudan uyanmamız için, Nietzsche'nin trajik ve Dionysos, Tanrının ölümü, felsefecinin tokmağı, yavaş adımlarla yaklaşan üstün insan ve Geri Dönüş figürleri gerekmişti. Fakat neden gidimli dil günümüzde, bu figürlerin mevcudiyetini devam ettirmek ve onlarla birlikte devam etmek söz konusu olduğunda bu kadar donanımsız görünüyor? Neden bu figürler karşısında suskunluğa dönüşüyor (ya da neredeyse dönüşüyor) ve bu figürlerin kelimelerini bulabilmeleri için, sözü, şimdilik Bataille'ın, Blanchot'nun, Klossowski'nin barınak edindikleri dilin bu uç biçimlerine ve düşüncenin doruk noktalarına bırakmaya zorunlu gibi görünüyor?"[11]

Şu halde, diyalektiğin dili içinde ihlali düşünemiyorsa, Hegel'den sonra ayakta kalmak isteyen felsefeci, "dilin bu uç durumları"na, Edebiyat, Teori veya Edebi Alan olarak adlandırılan bu karma mekâna tehlikeyi göze alarak girmek zorundaydı. Tam da sözde felsefe dışı olan bu alanın, kendi temel nedeniymiş gibi Hegel'ciliğe başvurmasıyla belirginleştiğini ve mutlak bilmenin düşünürüne karşı savaşırken sınırlarını bulduğunu keşfetmek için bu mekâna girmeliydi. Sonuçta felsefenin, sistem tarafından askıda bırakılan sorulara cevap verme gücü konusunda tereddüdü olan edebiyat, yazıdan çok kavram kaygısı duyan felsefeciyi ihmal ettiği konuyla karşı karşıya getirerek Hegel'i kendi içinde durmaya yönlendirir: yazar Hegel, Hegel'in edebi tecrübesi, Hegel'in eseri.

10. M. FOUCAULT, "Préface à la transgression", *Critique*, 1963, nº 195-196, s. 759.
11. *Aynı yerde*, s. 758.

Sistemden vazgeçilebilir mi? Diyalektik olmayan bir tecrübe mümkün mü? Felsefecinin aynı zamanda bir yazar olduğunu unutursak, onun çalışmasını bir kavram çalışmasına indirgemeye ve bunu yaparken de her zaman cevabı sorunun içinde bulmaya yönelmiş oluruz. Dahası edebiyatı, Hegel'den kaçma gücünden dolayı övmeye yönelmiş oluruz. Çünkü edebi alan sürekli olarak devam ettirilen tecrübenin, sistemin sınırlarını işlediği ve dolayısıyla, felsefenin sonunun ancak sürekli bir tamamlanmamışlık içinde dile getirilebileceği mekânı hazırlar.

I

Şu halde yazar sistemden hangi tecrübeyi elde eder? Edebiyat alanı içinde yer alan birisi için Hegel'in "kullanım değeri" nedir? Hegel, paradoksal bir tecrübenin, "dilin, sınırların aşılmasıyla varlığını bulduğu, felsefenin diyalektik olmayan bir dilinin tarzını bulduğu noktada, dilin ve ölümün aidiyetinin"[12] paradoksal tecrübesinin gerekçesidir. Bu tecrübe içinde, *Tinin Görüngübilimi*'nin yazarı, dokunulmamış olarak kalır: Ne bozulmaya boyun eğmiştir ne de aşılmış, sadece son sınırına doğru itilmiştir. Tıpkı dilden vazgeçilmediği gibi – sessizliği dile getirmek için bile olsa– sistemden de vazgeçilmez. Fakat sessizliği, ölümü dile getirmek istemek, hareketin taslağını sözle anlatılamaz olan doğrultusunda çizmek demektir ki burada, dilin ötesinde kendi nesnesini oluşturamadığı için hiçbir şeyi çürütmeyen bir ihlalin figürü çizilir. Yazar için Hegel tecrübesi kuşkusuz bir dil tecrübesidir ve bu tecrübe, sonuca ulaşmasının imkânsızlığını kabul etmesi temelinde kapanır. Ve edebiyatı, Hegel'i en üstün yazar olarak "kendi safına" iten şey tam da bütünleştirici söylem olarak mutlak bilmenin imkânsızlığıdır. Çünkü Hegel'in başarısızlığı, "bitirmeyi bitirmek bilmemeye" zorlanan yazarın maruz kaldığı imkânsızın tecrübesinin yolunu açar.

Felsefi sistemin başarısızlığı verimli bir başarısızlıktır, çünkü düşünceyi düşünülebilir olanın bütünlüğünün sınırları içine hapsetmekten uzak olarak, sanki "Her Şey"in söylendiği var-

12. *Aynı yerde*, s. 766.

sayılırken, henüz "Hiçbir Şey" söylenmemiş gibi, düşüncenin bitmek bilmez oyununa izin verir. Yeniden oynanma (ve hiçbir zaman olmadığı gibi, bozulma değil) riskinden kaçmak için, mutlak bilme – ölüm gibi – saf *olay*, radikal belirsizlik olmak zorundaydı; onun beklentisinden başka bir şey olmayan harekete anlam vermek, yani son vermek için, bir noktada sabit olarak kalmak zorundaydı; sözü keserek mutlak bilme, düşüncenin oyununu sonsuza dek yasaklamış olacaktı. Fakat anların içe kapanışından başka bir şey olmayan ve çember görüntüsü içinde ne başı ne de sonu bulunan mutlak bilgi sistemi, anlamsızlığa mahkûm gibi görünüyor ve buradan sonsuz oyuna davet ediyor. Tüm yorumlamanın ana fikri: Ne başlangıcı ne sonu bulunan, bir çember çizen şey, anlamsızdır, anlamsızlıktır, varlığın kendisidir.[13]

Şu halde tamamlanmış sistemi tecrübe etmek anlamsızlığı tecrübe etmek olacaktır; burada felsefi bakış açısından söylenen şey, politik alanda, totaliter kapanma içinde dile getirilmesini dışlamaz. Böylece *Tinin Görüngübilimi*, ölümsüz bir ölmenin tecrübesi olarak, dilin anlaşılmazlığına neden olan çifte ölümün imkânsız tecrübesi olarak edebi alan içinde okunur ki Blanchot çifte ölümü şöyle betimler: "Ölüm kâh gerçekliğin dünya içindeki çatışmasıdır, kâh başlangıca da sona da tahammül etmeyen şeyin sürekliliğidir." Her halükârda Hegel imkânsızlığını dilin ölüme ait oluşuna borçludur. Ansiklopedi projesi içinde son sözü söylediğini sandı: Sistem, düşünülebilir olan her şeyin çemberi olmak, bütünsel ve aşılamaz figür olmak zorundaydı. Hegel ile birlikte tamamlanmış eser saplantısını paylaştığı içindir ki yazar onda kendini tanır ve bu yakınlık ona belli bir felsefi sağduyu kazandırır.

Sistemi "çalıştırdığı" (her anın ölümü o anın ötekisini doğurur) haliyle ölüm, onun kapanmasını engeller ve onu sonu gelmez bir ölmeye (*Tinin Görüngübilimi*'ni sona erdiren Tutku imgesi bunun işaretidir) yöneltir. Şu halde son söz, çemberi kapatarak ona anlamını verecek şeyi kendi dışında bırakan sistem tarafından söy-

13. Örneğin bakınız P. KLOSSOWSKI, *Un si funeste désir*, Paris, Gallimard, 1963, s. 162 ve özellikle çemberin her anlamın bizzat yapısına ait olduğunu düşünen HEIDEGGER: "Belirleyici olan çemberin dışına çıkmak değil, ona uygun bir biçimde güdümlenmektir", *Etre et Temps*, Martineau'nun çevirisi, Ed. Authentica, 1985, s. 124 (Almanca metinde s. 153).

lenmeyecektir. Hegel'den sonraki tek imkân, çemberi sürekli olarak katetmek, Kojève'in tavsiye ettiği gibi Kitabı ara vermeksizin yeniden okumak, yani sonsuza dek çalışması içinde "ölümsüz ölme"ye eşlik etmek gibi görünüyor.

Tamamlanamaz olan sistemin ölmesi, anlamsızlığın kendisidir. Başka bir deyişle: Felsefenin bir anlamı (bir sonu/ereği) olması için ölmesi gerekir, zaten felsefe de ölümü dile getirmekten geri kalamaz. Böylece yazar Hegel tarafından gerçekleştirilen edebi tecrübe içinde, yazı içindeki ölüm oyununu okur. Yazmak sonuçta, hiçbir zaman gelmeyeceği bilinen bu son söze doğru yönelmek demektir; tıpkı yaşamanın, hayat içinde hiçbir zaman ortaya çıkmayacak olan ölüm tarafından işlenmek demek olması gibi. Son söz, söylenebilir değildir, bir kelime değildir, onda ölüm edebi uygulamayı koşullandıran imkânsız olarak ortaya çıkar.

Tinin Görüngübilimi'nin paradoksu şunda yatar: ölümsüz bir ölmenin tecrübesidir ve aynı zamanda, anlamsızlık temelinde anlamın tecrübesidir; zira, anlardan her biri, anlamını ve gerçekliğini onu korurken aşan andan sağlıyorsa da, bütünsellik, kendinden başka hiçbir gerçekliğe bağlanmaksızın, anlamsızlığın nötrlüğüne mahkûmdur. Felsefecinin çarmıhı ya da yazarın gülü olan bu paradoks, Klossowski'nin meditasyonu için bir şanstır: "Sonsuz varlığın anlamsızlığının, anlamı ölmeden ayrılamaz kıldığını" bilirken, "anlamı yansıtıcı olarak dil bu işi ancak anlamsızlığa başvurarak yapabilir. Bu anlam eksikliği nedir? Başı da sonu da olmadığı için, varlık olarak varlık". Hegel'in bu konudaki deneyi yazara, "Varlık ile bu temasa geçişi,"[14] eyleminin imkânsızlığını gördüğü bu boşluğun tecrübesini sunar. Öte yandan felsefeci, edebiyatın sorguladığı biçimiyle sistem düşünüründe, "mutlaka ve aynı hareket içinde bir Eleştiri ve bir Ontoloji olacak olan, sonluluğu ve varlığı düşünecek bir düşünce olacak olan"[15] bir işlemin varlığını keşfetmekte serbesttir.

14. Bu ifade Maurice BLANCHOT'da *L'Espace littéraire*'de yer alır, Paris, Gallimard, coll. "Idées", 1968, s. 100.
15. M. FOUCAULT, "Préface à la transgression", s. 757.

II

Böylece bilginin çemberi anlamın başdönmesine açılır. İster mutlak bilgi isterse varlık olarak adlandırılsın, anlamsızlık bütünlük içindedir ki bu bütün yine de onu oluşturan hareket içindeki anlamı korur: çünkü sistem, anlamı, içinde her anın bir teleolojik gerekliğe boyun eğdiği lineer, sintagmatik bir gidişe maruz bırakır, bağlar; ve anlamın kaybı, bu gerekliğin yerine getirilmesiyle çakışır. Bütün içinde anlamsızlık, Bütünün arayışı içinde anlam: sistemin sistem yokluğuna olduğu kadar, anlamsızlığa da mahkûm olduğu kavranıyor. Hayatın imkânsız olduğunun söylenmesi gibi, Blanchot'nun *L'Amitié* içinde "ağır cenaze törenlerini"[16] anlattığı felsefenin imkânsız sonunu yorumlayan imkânsız konum. Bu metinde *tecrübe* ve *sistem* söz konusudur: "İç yüzünü anlayabilme ihtiyacıyla", "tutarlılık kaygısıyla" katıldığı *sistemin* tamamen sindirmeyi başaramadığı komünist Henri Lefèbvre'in *tecrübesi* söz konusudur. Kapalı bir sistemin saçmalığına karşı çıkış, fakat yine de araştırmasının vaat ettiği rasyonaliteyi onama, elde tutulamazlığın ve kaçınılmazlığın, edebiyatın imkânsızına benzer bir imkânsızın politik bağlanmasıyla doldurduğu bir sisteme ihtiyatlı katılma.

Lefèbvre'in gerçekleşmesini izlediği sistem, felsefenin tamamlanması için, onun dünya-haline gelmesi için kendini ortaya koyar ve artık elde edilmiş "gerçekliği yönetme" görevine atanır. Hegel'ciliğin bu son serüveni karşısında Blanchot sorar: "Kabaca, hayatta kalmaya dayanan bu intihar biçimi (düşüncenin intiharı), düşünülmesi ve bilinmesi gereken her şeyin dogmatik olarak yeniden tanımlandığı bir sistem biçimi nasıl kabul edilebilir: Kuşkusuz Hegel tersine çevrildi, fakat yavanlık içinde tersine çevrildi."[17] Cevap bizde, önlenemez olana aykırı davranma çabasına eşlik eden öfkeyi yeniden güçlendirir: Sonuçta komünist sistemi tecrübe etmek, ortak hale gelmiş bir ölümü yaşama kararının, felsefenin kararının (ve daha ötede, bizzat tarihin kararının) ifadesi gibi görünüyor. "Şu halde felsefenin bu ölümü bizim felsefi çağımıza ait olacaktır. Ne 1917 ne de Marx'ın bir panayır si-

16. BLANCHOT, *L'amitié*, s. 98 *sq.*
17. *Aynı yerde*, s. 100.

hirbazının el çabukluğuyla sistemin tersine çevrilişini gerçekleştirdiği 1857 tarihine bağlı değildir. Bir buçuk yüzyıldan beri felsefe, Hegel'in, Nietzsche'nin, Heidegger'in yanı sıra Marx'ın ismi altında kendi sonunu doğruluyor veya gerçekleştiriyor ve bu sonu mutlak bilmenin tamamlanması olarak, uygulamaya geçirilmesine bağlı teorik yok edilmesi olarak, değerlerin yerle bir edildiği nihilist hareket olarak, son olarak metafiziğin tamamlanmasıyla, henüz ismi olmayan bir imkânı önceden haber veren işaret gibi yorumluyor."[18]

Bu gelmeyen ölüme çağrı, bu kesinlikle uygulamaya geçirilemez intihar, tahmin edileceği gibi felsefe için diyalektiğin dili içinde kendi sonunu söyleme imkânsızlığından başka bir şeyi açıklamıyor. Şöyle ki, Henri Lefèbvre bir ölçüde, hiçbir şeyi çözememenin bu paradoksal olarak verimli başarısızlığının simgesini temsil ediyor; Blanchot'nun "diyalektik olmayan bir bölünme" terimleriyle, yani felsefeciyi komünistten ve komünisti felsefeciden uzak tutan bir bölünme ile açıkladığı başarısızlık.

Hiçbir zaman, aynı zamanda dışında olmadan içinde olunmaz. Sisteme, bastırılamaz bir ihlale çağrıda bulunmaksızın katılınmaz. Fakat Hegel'ci felsefeci şunu bilir: Bu ihlal, mutsuz bir bilincin çelişkili tecrübesiyle özdeşleştirilme tehlikesiyle karşı karşıya bulunur. Oysa edebiyatın felsefi özlemi tam da bu tehlikeyi kovmaktır; bunun kanıtı da şudur: Blanchot'da, Klossowski'de ya da Bataille'da yazıldığı biçimiyle sistem tecrübesinin diyalektik olmadığı iddia edilir (yani bütünlüğün herhangi bir anına indirgenemez), zira bu tecrübe bir şeyi ne çürütür ne de doğrular. Bu tecrübeyle, diyalektik alanında yeni bir nesneyi yükseltmek için "belirlenmiş olumsuzlama" yoktur. Kendinin "beklenti, unutma" olduğunu savlar: nesnesiz beklenti, özneyi unutma; pasiflik ve büyülenme içindeki varlığın tecrübesi.

III

Sistemden bağışık olunamamakla beraber, en azından onun çalışmasını izlememe ve ona sabırlı bir ataletle karşı koyma olanağı

18. *Aynı yerde*, s. 103.

vardır. "Sınırların kırılması", diye yazar Bataille, "edilgendir, zihinsel olarak kurulmuş bir iradenin sonucu değildir."[19] Yeni bir nesne oluşturamayan *Aufhebung* (fesih), aşmak zorunda olduğu durağan sınırlar hareketini sürdürmek zorunda iken, aynı şeyleri yineleyip durur. Edebiyatın, çözüme götüren düğüm noktalarına sıkıca sarıldığı altüst edici ihlal. Örneğin Blanchot şöyle der: "Ona hâkim olan şey, ilerlemeyi reddedişiyle ileriye doğru itilmiş olma duygusuydu. Endişesinin ona geleceği açıkça gösterdiği ölçüde bir süre sonra kendinin birkaç adım daha ileri gittiğini gördüğünde de fazla şaşırmamıştı. Birkaç adım, bu inanılmazdı. Kuşkusuz ilerlemesi gerçekten de daha belirgindi, zira bu yeni mekân eskisinden ayrılmazken, orada da aynı güçlüklerle karşılaşacaktı ve bu belli bir biçimde, ondan uzaklaşma zorbalığıyla uzaklaştığı yerin aynısıydı."[20]

Şu halde kendini saran çitlere saygılı kalan ihlal, hiçbir şeyi hiçbir şeyin karşısına çıkarmaz; olumsuzlamanın olumsuzlaması değildir, onu yadsıyan şeyi – sınır, yasak – yadsımaz; fakat Foucault'nun dediği gibi, "sınırlı varlığı doğrular, ilk defa olarak varoluşa açarak içine sıçradığı bu sınırsızı doğrular."[21] Ve yine Blanchot'ya dönersek: "Oysa bu karanlık içinde, bütünü sırtlanarak, bütünü alabildiğine aşan şeye doğru ilerliyorum. Sıkı sıkıya kucakladığım halde yine de bütünlüğün ötesine ilerliyorum."[22] Ve Heidegger'in, "Daha derinlemesine içine girerek ve onu daha üst bir düzeye taşıyarak bir şeyi kendinin yapmak" sözünü aktararak Blanchot ile sürdürelim: "Aşmak, öteye gitmek ve yine de kalmak istiyoruz."[23] Bitmek bilmez gelgitlerle, ihlalci hareket, sürekli olarak tamamlanarak, hiçbir zaman tamamlanmamış olarak, hiçbir şekilde diyalektik olmaksızın, yasağın kıyısında yer alır: "Tutkuyla, sabırla, edilgenlikle ihlal eder."[24]

Hegel'den sonra hangi imkânların sunulduğunu sorarak felsefe, böyle bir hareketin tuhaflığını bilmezlikten gelmeyi seçebilir; ne

19. BATAILLE, *La Littérature et le Mal, OC*, IX, s. 184.
20. BLANCHOT, *Thomas l'Obscur*, DERRIDA tarafından aktarılmıştır, "Pas", *Gramma*, nº 3-4, s. 131.
21. FOUCAULT, *a.g.e.*, s. 756.
22. BLANCHOT, DERRIDA tarafından aktarılmıştır, *a.g.e.*, s. 142.
23. BLANCHOT, *L'Amitié*, s. 167.
24. BLANCHOT, DERRIDA tarafından aktarılmıştır, *a.g.e.*, s. 147.

var ki edebiyat aşırı uçta bir cevap verir: Hegel'den sonra hiçbir şey mümkün değildir, fakat yazarın sürdürdüğü "iktidar-olmayan" tecrübesi, Hegel'in kendisinin de mümkün olduğundan şüphelenilmesine götürür...

IV

Tek diyalektik olmayan tecrübe: sistemin kendi tecrübesi; "varlıkla bu temas", anlamsızlık içine bu dalış. Abartılı bir biçimde mistik olduğunu söylemekle, onun öncelikle bir yazı tecrübesi olduğu, ona girişen kişiyi dilin savurganlığına ve öznenin dağılmasına teslim ettiği, diyalektiğin kök saldığı "kelimelerin iktidarını yıkma, dolayısıyla projeyi [yıkma]"[25] projesini dile getirdiği unutuluyor.

Eğer dilin "şiirsel sapkınlığı" ihlalin yollarından biriyse, bir başka yolu da Georges Bataille'ın *L'Expérience Intérieure*'ün bir hikâyesinde kullandığı yoldur: Söz konusu olan, "Bir nesne karşısındaki esrimedir: nokta."[26] Bu metin, ilk döneminin oluşum hareketinin tam bilincinin eksik olduğunun saptandığı ve birden kendine, düşünmeksizin, "bu, burada, şimdi" içinde bir bilgi nesnesi sunan – Hegel'in "duyumsanabilir kesinlik" olarak adlandırdığı – mutlak bilmenin "alt" sınırını sorgular. Sorulan soru şudur: "Neden *bildiğim şeyin* olması gerekiyor? Bu neden bir gereklilik? Bu soru içinde – en başta görünmeyen – aşırı bir yırtılma vardır, sadece esrimenin cevap vereceği kadar derin bir yırtılma."[27] Bataille'ın girişimine özgünlük kazandıran şey, burada, Hegel için temel olan şeye, yani bilmeninkinden başka tecrübe olmadığı tezine meydan okumasıdır; aynı zamanda, Hegel için ancak aşılmış olabilen şey içinde, yani "duyumsanabilir kesinlik" anı içinde yer aldığını ve oraya yerleştiğini iddia etmesidir. Orada, her zaman kavram olarak anlamı düşünmeye zorunlu olan ve böylece felsefi olanın, yani diyalektik olanın dışında dil olmadığı yanılsamasına düşen Hegel'ciliğin sınırını gören fenomenologlar için belirleyici an.[28] Tecrübe Hegel'de bilmenin tecrübesi iken, Bataille "kuş-

25. BATAILLE, *L'Expérience intérieure*, *OC*, V, s. 35.
26. *Aynı yerde*, s. 133 ve devamı.
27. *Aynı yerde*, s. 128.
28. Bu konuda bakınız, Marc RICHIR'in Bataille hakkında dile getirdiği eleştiri, belirtilen yerde, *Textures*, 1970, nº 6, s. 36-38.

kusuz, benim dolaysız tecrübe olarak adlandıracağım şeyi yeniden getirecekti" diye haber verir; öte yandan *Tinin Görüngübilimi*'ni başlatan anda uygulanan bu tecrübe onun temellerini atan anlamsızlığı ortaya koyar. Julia Kristeva'nın dile getirdiği gibi: "İçsel tecrübe, bilmeyi dolaysızlık içine sokmaya dayanır... bilmenin, görünün, gösterinin, tasarımın içinden geçmesi için."[29]

Dolaysız olanın bu geçişi – "hiçbir yere götürmeyen yol" veya "diyalektik olmayan tecrübe" olarak betimlenebilen bu geçiş – böylece, nesnenin kimliğini parçalar, dolayısıyla öznenin tasarımını yıkar ve sonuçta Hegel'de söylenmemiş-olanı, varlığın bir ilk mevcudiyetinin üstü kapalı önvarsayımını açığa çıkarır. Her türlü anlam projesinin koşullarını hazırladığı ölçüde sistem önlenemez ise de öznenin ve nesnenin, bir sonuca ulaşamaz, kesin karşı gelmesi içinde – başlangıcının da sonunun da olmadığını itiraf eden odur – sınırı üzerindeki örtüyü kaldırmak zorunda olduğuna göre, sergilenme mantığı içinde yara alabilir gibi görünüyor.

Böylece mutlak bilme-olmayan Bataille'da, varlığın, anlamsızlığın veya imkânsız sistemin tecrübesiyle karışan nesnenin yaptığı büyülemeyi isteyerek – onu *müstehcen* kılmak için – özneyi *oyun dışına* itme girişimini belirtir. "Bilme-olmayan çıplaklaştırır. Bu önerme, doruk noktasıdır, fakat şu şekilde anlaşılmalıdır: Çıplaklaştırır, dolayısıyla o ana kadar bilmenin gizlediği şeyi *görürüm*, eğer görüyorsam *bilirim*. Fakat bilme-olmayan, bilmiş olduğum bu şeyi de çıplaklaştırır. Eğer anlamsızlık anlamsa, anlamsızlık olan anlam kaybolur, yeniden anlamsızlık haline gelir (bu sürekli olarak mümkündür)."[30] Şu halde büyülenme içinde "burada olan"ın tasarımı erir. Gözle saptanan "bu-burada-şimdi", "dışsal tasarımlarından" soyunur "ve saf iç-

29. J. KRISTEVA, "Bataille, l'expérience et la pratique", Cerisy tartışma toplantısı, *Bataille*, Paris, UGE, 10/18, 1972, s. 290. *L'Expérience intérieure*'ün "geçiş" olarak yorumlanması, Bernard SICHERE'in makalesinin ana fikrini oluşturur: "L'écriture souveraine de Georges Bataille", *Tel Quel*, 1982, nº 93, s. 58-75.

30. BATAILLE, *OC*, V, s. 66. *L'Erotisme*, burada Bilgisizliğe mal edilen bu açıkça göz önüne sermenin anlamını ve kapsamını vurgular: "Çıplaklık, kapalı olma durumunun, yani süreksiz varoluşun zıddıdır. Çıplaklık, kendi içine kapanmanın ötesinde mümkün bir süreklilik arayışını ortaya koyan bir iletişim durumudur. Vücutlar, bizde müstehcenlik duygusunu uyandıran bu gizli davranışlarla sürekliliğe açılırlar", s. 22.

sellik haline gelir, bir boşluk içine tamamen içsel bir düşüş haline gelir: Bu nokta, bu düşüşü sonsuza dek, ondaki hiçlik dahilinde karşılar."[31]

Duyumsanabilir kesinliğin, anında gerçeklikten sıyrılması olan içsel tecrübe, sonuçta anlamın söylenmeye başlanmasını getiren ihlali gerçekleştirir. Bu ihlâlin, bu sınırlar tecrübesinin yazılmak zorunda olması, hatta sadece yazıyla var olması (söylem içinde sonuçta diyalektiğe döner), alanını tam da, tasarımı bilince (söylemin öznesi) değil, dile tabi kılmakla ve şeyin görüntüsünü bozmak için kelimeyle oynamasıyla belirleyen edebiyata yarar sağlar.

V

İçsel tecrübe, diyalektik sürecin beslendiği nesneyi gerçekleştirmiyorsa, o da kelimeler oyununun dışında temsil edilemez ve uygulamaya geçirilemezdir. Yazı onun tek aracısıdır. Hegel ile beklenmedik karşılaşma ki onun diyalektiği, dile, bilincin basit niyetliliğinin aleyhine olarak, doğruyu söyleme ayrıcalığını verir. Sonuçta, "hassas kesinliğin" Bu'sunun (Ceci) gerçekliğini bulması ve evrensele dönüşmesi, Bu görüldüğü için değil *söylendiği* içindir: "Kuşkusuz biz evrensel Bu'yu veya genel olarak varlığı *temsil etmiyoruz*, biz evrenseli *dile getiriyoruz*... En doğru dil söyler."[32] Fakat bilindiği gibi, dilin faydalandığı bu ayrıcalığın kendi karşıtı vardır: varlığı "soyutlanmaya veya saf evrenselliğe", yani varlık-olmamaya mahkûm eder, şöyle ki "bu-burada-şimdi"nin belirtilmesi tamamen imkânsız olarak kendini gösterir; kelime şeyi öldürdüğü, onun kaçınılmaz eksikliğini dile getirdiği ölçüde, dolaysız olan söylemden kaçar, ifade edilemez olarak kalır: "İfade edilemez olan, doğru-olmayandan, rasyonel-olmayandan, sadece hedeflenenden başka bir şey değildir."[33]

Tam da bu alanda, felsefenin önplandaki yeri edebiyata bıraktığı anlaşılabilir; çünkü eğer Bu, *söylendiği* için kayboluyorsa

31. *Aynı yerde*, s. 142.
32. HEGEL, *Phénoménologie de L'ésprit*, s. 84 (altını biz çizdik).
33. *Aynı yerde*, s. 91.

ve eğer *onu* özgünlük içinde *söylemezken*, gerçek olmayan içinde kalıyorsam, en azından şunu *yazabilirim*: "Şimdi, gecedir." Bunu yazdıktan sonra ve bu sabah yeniden okumamakla ya da dilin belirtici gücünü reddetmekle, kelimelere, tasarımın gerçeğini söylemek için tanınan sınırı aşmış olurum. Aynı zamanda, bir ölçüde, kelimelerin gücünün, bize sundukları yalan söyleme yetkisine dayandığını keşfederim. Dili, belirtici ya da "gerçekleyici" işlevinden kopmaya zorlamanın paradoksal onurunu Hegel'e atfetmek, bir yandan anlamın bütününü söylemekteki başarısızlığından en iyi sonucu – gerçeklikten vazgeçildiyse, kuşkusuz, en iyidir – çıkarmak demektir; öte yandan onun ardından çok ileri sürülen diyalektik olmayan dilin, şeyi değil, fakat "sadece" varlığın imkânsızlığını dikkate aldığını kabul etmek demektir: Bu da her durumda edebiyat yapmak demektir.

Anlamın bütünlüğünü toplaması gereken Hegel'in dili, ister istemez harcamaya davet eder, çünkü felsefecinin düşünmediği ya da düşünmemiş olduğu bu şey sonuçta bugün onun sisteminin yazmayı dayattığı şey gibi kendini gösterir: "Hegel'in hiçbir zaman düşünemediği şey", diye yazar J. Derrida, "işleyecek bir makinedir [...] Kendi nihai yararlılığı, anlamı, randımanı, çalışması içinde değil, saf işleyişi içinde tanımlanan bir makine [...] Bir yeniden uygunlaştırma yöntemi tarafından düzenlenmeksizin işleyen bir makine. Saf bir kayıp etkisini içinde taşıdığına göre böyle bir işleyiş düşünülemez olacaktır. Hiçbir düşüncenin, kendi karşıtı olarak, *kendi* ötekisi olarak oluşturup ortaya çıkaramadığı bir düşünce-olmayan olarak düşünülemez olacaktır."[34] Şu halde edebiyat, Hegel'ci sistem ile doruk noktasına ulaşan felsefi dilin şiddetlenmesinin etkisiyle yularından boşanan ve aşırıya varan bu "makinedir" (yazı makinesi). Vaktiyle diyalektik tarafından üstü örtülmüş sınır ve varlık düşüncesine göre düzenlenmiş olması, insandan sonluluğu ve ebediyetin sabırsızlığını istiyor olması, temelde, her zaman söylenmeyi bekleyen şeye, gelmeyi bekleyen uzlaşmazla kafası sürekli meşgul durumdaki yazar için çok az önem taşır.

34. J. DERRIDA, "Le puits et la pyramide", *Marges*, Paris, Editions de Minuit, 1972, s. 126.

Levinas şöyle yazar: "Aşırı bilinç, çıkış-yok'un bilincidir ve böylece saplantıdır. Düşünce imkânsız dışın arzusunu doğururken, dışın imkânsızlığı içinde düşünülen bir dıştır. Bu haliyle, delilik ve bizim dinsel durumumuzdur."[35]

35. E. LEVINAS, "Exercices sur *La folie du jour*", *Maurice Blanchot*, Montpellier, Fata Morgana, 1973, s. 63.

SONDEYİŞ

"*Biz sonradan gelenleriz.* Artık bir insanın akşam Goethe'yi veya Rilke'yi okuyabileceğini, Bach'tan veya Schubert'den pasajlar çalabileceğini ve ertesi sabah kendini, Auschwitz'deki gündelik çalışmasına verebileceğini biliyoruz."[1] Bataille, George Steiner gibi kendini, "sonradan gelenler"den biri olarak mı hissetmişti? Hiç kuşkusuz, savaş ve vahşet onu altüst etmişti; kaçınılmaz olan karşısındaki acizlik duygusu –ki Kojève bunun iyice yerleşmesine az katkıda bulunmamıştı–, onda acı verici bir şekilde yoğunlaşmıştı: "Günümüzde [1950'de], sık sık çözülme yakınmış gibi görünüyor: Böyle anlarda unutma, bir daha hiç tepki göstermeme ihtiyacı, hâlâ yaşama isteğine baskın çıkıyor..."[2] Auschwitz'i Steiner'ın do-

1. G. STEINER, *Langage et silence,* Paris, Le Seuil, s. 10.
2. BATAILLE, Lettre à René Char, s. 4 (*OC,* XII, s. 16-17.)

kunaklı ifadesi ile veya Adorno'nun soğuk tanımlaması ile anımsamasa da kuşkusuz bu,[3] çağdaşları bunu yapmaktan aciz iken Büyük Olaydan vazgeçtiği anlamına gelmez.

Fakat bu durumda Bataille'ı ellili yıllarda, savaş üzerine düşünmeye eğilimli olmamakla suçlamak mı gerekir; 1935'te yazdığı *Le Bleu du ciel* başlığını taşıyan ve Nazi çocuklarının edepsiz ve ürküntü verici gösterisiyle son bulan bu kısa kitabını yayımlaması onun için yeterli olmuştu.[4] 1950'de Roger Caillois *L'Homme et le Sacré*'ye (İnsan ve Kutsal), modern toplumlardaki savaşı, şenliklerin doruk noktasının benzeri olarak sunan bir bölüm eklediğinde, büyük ölçüde kaynağını oluşturduğu bu anlayışın gerekçelerini benimsemek yerine Bataille bu yorumun "şok edici" olduğunu belirtmişti. Caillois ile aralarındaki bağı tamamen koparmaksızın, o sırada onun savaştan Caillois'dan daha az büyülendiği, "güncel insanın trajiği" olarak adlandırdığı bilinçliliğe daha fazla yöneldiği görülüyor. Böylece, Caillois'nın *L'Homme et le Sacré*'sinin yeni baskısı hakkındaki yorum yazısını, Hiroşima'nın vahşet reçetesini sunduğu bir "toplu yok etme" gösterisi üzerine açıklamalar yaparak tamamlamıştır. XX. yüzyılın savaşları, ne kadar kanlı olurlarsa olsunlar arkaik toplumlarda şenliklere ayrılan payı fazlasıyla aşarlar.[5] Savaştan önce,

3. Bkz. *Dialectique négative*, "Méditations sur la métaphysique I. Après Auschwitz": "Felsefe yapmaya mecbur bırakan budur, başka hiçbir şey değil" (*a.g.e.*, s. 285).

4. Bkz. bu kitap s. 121 ve BATAILLE, *OC*, s. 486-487: "Her şey, birbirine karışmış alev ve gümbürtü içinde, insanın soluğunu tıkayan yanmış kükürt kadar solgun büyük tutuşmaya hazırlıklı değildi. Birden bire başlayan kahkaha başımı döndürüyordu: Bu felaketin karşısında bir kara mizah, hiç kimsenin bağırmaktan kendini alamadığı anlardaki kasılmalara eşlik eden kara mizahı keşfettiğimi görüyordum." Hakkını vermek için Bataille'ın 1945'ten sonra, ana temanın savaş olduğu birçok eser değerlendirmesi yazdığını belirtelim. Örneğin: "*La guerre en Chine*" (Şu eserler üzerine: Stuart GELDER: *The Chinese Communists*, Harrison FROMAN: *Ce que j'ai vu en Chine rouge*, André NOLDE: *La Chine de Chiang Kai Chek)*, *Critique* içinde, 1946, n° 6, s. 540-541; "A propos de récits d'habitants d'Hiroshima", *Critique* içinde, 1947, n 8-9, s. 175-176 ve 181-186; "Réflexions sur le bourreau et la victime; SS et déportés" (David ROUSSET'nin *Les Jours de notre mort* adlı eseri üzerine), Critique içinde, 1947, n° 17, s. 337-342; "Du sens d'une neutralité morale dans la guerre russo-américaine" (Raymond ARON'un *Le Grand Schisme* adlı eseri üzerine), *Critique* içinde, 1948, n° 28, s. 832-838... Bkz. *OC*, XI.

5. Bkz. G. BATAILLE, "La guerre et la philosophie du sacré", *Critique*, 1951, n° 45, s. 133-143 (*OC*, XII, s. 47-57).

Tarihin sonu ona heyecan verici bir coşku kaynağı ve şansını denemeye bir davet gibi görünse de, kıyamet Bataille'da sevinç uyandırmaz. Doğrusu, kıyamet ona dünyanın günahlarını da göstermez.

Belki de aceleci bir okurun veya "bağlanmış" bir kişinin ona yöneltebileceği bir suçlamadır bu: Bataille savaştan ders çıkarmamıştır. Gerçekten de ona Kötüyü keşfettiren Auschwitz olmamıştır, nitekim Auschwitz onu, kimseyle paylaşmadığı bir bilgelik uykusundan uyandırmayı da başaramamıştır; kendi açısından, kendi kuşağındaki birçok kişi gibi, felsefi idealizmin ona Kötü kavramını "ciddiye almamayı" öğrettiğini itiraf eden Sartre'ın aksine.[6] *L'Expérience Intérieure*'ün yazarı yanılsamasız Tarih için biçilmiş kaftandır: Esas olarak, çağdaşlarından çoğunun "felaket" içinde keşfedebildikleri Kötünün indirgenemezliğini hiçbir zaman görmezlikten gelmediği içindir ki felsefede materyalisttir ve baştan beri öyledir.[7] Politikada öngörülüdür ve insanlığa fazla değer biçmenin ya da –idealist felsefecilerin ve totaliter politikacıların yaptığı gibi– ondan geçen ve ona musallat olan imkânsızı bilmezlikten gelmenin mantıklı olmadığını bildiği ölçüde, otuzlu yılların başından beri öyledir. Bu açıdan Auschwitz, onu, Steiner'ı altüst eden şeyle, yani insanlığın ürkütücü ikiyüzlülüğü ile karşı karşıya getirmemiştir. Bundan kendine hiçbir övünç payı çıkarmaz; fakat, bilinçliliğinden dolayı, kayıtsızlığından ya da daha da kötüsü bütünden koparak korkakça geri çekildiğinden dolayı onu rahatsız etmek ve suçlamak en azından onu istismar etmek olacaktır.

"Bir insan olma olgusunun içinde genellikle, üstesinden gelinmesi gereken ağır, mide bulandırıcı bir unsur vardır. Fakat bu ağırlık ve bu tiksinti hiçbir zaman Auschwitz'deki kadar yoğun olmamıştı. Auschwitz'in sorumlularının da sizin ve benim gibi burun delikleri, bir ağzı, bir sesi, bir aklı vardı, bir araya ge-

6. SARTRE, *Situations II*, s. 246.
7. Bu konuda bakınız D. HOLLIER, "Le matérialisme dualiste de G. Bataille", *Tel Quel*, 1966, n° 25, örneğin s. 44-45: "Şu halde Kötü ve İyi, imkânsız biraradalıklarının sonucunda aralarında tuhaf bir suç ortaklığı doğsa da, aynı dünyanın içindeki iki prensip olarak değil, iki yabancı ve rakip dünya gibi karşı karşıya gelirler: bir yandan aklın ve iradenin dünyası, öte yandan büyüleme ve çekiciliğin dünyası."

lebilirlerdi, çocuk sahibi olabilirlerdi: Piramitler ya da Akropol gibi Auschwitz de insanın eseridir, insanın işaretidir. İnsan imajı, artık bir gaz odasından ayrı tutulamaz..."[8]

Aralıksız olarak insan toplumunu ele geçirmekle tehdit eden baş dönmesinin açmazı içinde kalmama niyeti bundan daha sade –ve aynı zamanda daha acılı– bir şekilde dile getirilebilir mi? Sistemlerin yeterliliğinin ve çalımının ardındaki, nitelendirilemez olanın bu gülünç paravanalarının ardındaki kaygıyı ve trajiği gün ışığına çıkarma işini kim Bataille'dan daha iyi görev edinmiştir? Tamamlanmış eserinin, akıl tarafından düzenlenmiş bir toplumsal hayatın beklentileriyle fazlasıyla körleşmiş politikanın karşı-noktası içine sokmayı istediği imkânsızın politikası, kamplardaki vahşeti veya bombardımanların çılgınlığını anlatmayacaktır: sadece insanların bunu yapmaya ne kadar muktedir olduğunu ve kendinin tam bilincine ulaşamadığı için insanlığın kendini kandırdığını ve üyelerinin birlikte varlığının temelini oluşturan şeye kapılarını kapadığını söyler; sadece, kendi yıkımına doğru giden toplumlar, en kötü ihtimalle, onlarda kaybolmuş olan sürekliliği yeniden canlandırabilecek olan hareketin yaptığı baskın ile, kutuplaşma tehlikesiyle karşı karşıya kaldıklarında, bir araya getiren coşku verici güçleri –mitler, kutsal veya devrimci istek– göz önünde bulundurmamanın zarar vereceğini söyler. Son olarak yüzyılın artık seçeneği kalmadığını, Tarihin sonunun eyleme geçiş çağını –yani tükenme çağını– mümkünün bütünlüğü çağını başlattığını ve böylece imkânsızla karşılaşmayı buyurduğunu söyler.

Walter Benjamin, bundan böyle tarihi "tehlike anına"[9] bağlı olarak, yani tarihi sadece hafıza ve bilme temelinde değil, aynı zamanda "tecrübe" temelinde yaşamanın gerekli olduğu ana bağlı olarak düşünmek gerektiğini biliyordu. Bataille'a atfetmeye kalkışılabilecek olan kinizm, Benjamin'e göre, faşizme karşı mücadelenin sonucunda çıkan kinizme yabancı değildir; bizi, totaliter yanılgıyı, baskı altına alma güçlerini gerekli kılan geriye

8. G. BATAILLE, SARTRE'ın *Réflexions sur la question juive* adlı eseri üzerine, *Critique* içinde, n° 12, s. 471 (*OC*, XI, s. 226).
9. W. BENJAMIN, "Thèses sur la philosophie de l'Histoire", *Poésie et Révolution*, Paris, Denoël, "Les lettres Nouvelles", 1971, s. 279 (tez VI).

yönelik bir fenomen olarak değil, fakat "kural haline gelmiş bir istisnai durum"[10] olarak düşünmeye iten bu mücadele. Sonuçta otuzlu yılların sonu kinizmin zaferini onaylar: "Politika ahlâkın karşısına çıkar, felsefenin naifliğin karşısına çıkması gibi."[11] Sartre'ın ifadesi uyarınca "tarihi yaptıklarını" iddia eden devrimci ideallerin zararlı niteliğini ortaya koyması koşuluyla, burada Emmanuel Lévinas'ın yaptığı saptama da dikkate değerdir. Georges Bataille'ın gücünü Hegel'in öğretisinin ağırlığından alan imkânsızın politikasında ahlâk yoktur; belki de Colette Peignot'nun *Ecrits de Laure*[12] (Laure'un Yazıları) adlı eserinde ona Machiavel adını yakıştırmasının nedeni budur. İmkânsız bir projenin sonu değildir; devrimin, savaş öncesinde, ezilmişlerin yıkıcılığını güçlendiren duygusal sarsıntının dışında gerçekten bir sonu olmaması gibi.[13]

Sonuçta imkânsız, insan toplumunun yalansız ve tehlikesiz olarak içinden çıkamayacağı sürekli bir itirazın gerekçesidir. Yararlının dünyasına ve bunun sonucu olan tek boyutluluğa itiraz. Toplumsal olarak her türlü kümeleşme kaynağını daha ortaya çıkmadan bastırmakla uğraşan totaliter toplumların sürdürdükleri bireylerin parçalanmasına itiraz. Her türden iktidarın parazitçiliğine itiraz. İmkânsız Hegel'e karşı, insanlar arasındaki iletişimin yıkıcılarının davasının ilk soruşturmasını yapar. Komünist dünyaya karşı, kendi fonksiyonel boyutuna indirgenmiş özne lehine mücadele verir. Faşizme karşı, "aşağıdan gelen güçler"in hizmetindeki bir yıkıcılığın karşı-kuşatmasını getirir. Kim hâlâ Sartre'la birlikte, tamamen egemenliğe yönelik olan bu imkânsızın

10. *Aynı yerde*, s. 281 (tez VIII): "Ezilmişlerin geleneği bize, içinde yaşadığımız 'istisnai durum'un kural olduğunu öğretiyor. Bu duruma tekabül eden bir tarih anlayışına ulaşmamız gerekiyor. Bu andan itibaren görevimizin, *gerçek* istisnai durumu gün ışığına çıkarmak olduğunu göreceğiz; ve böylece faşizme karşı mücadeledeki konumumuz daha iyi bir hale gelecek."

11. E. LEVINAS, *Totalité et infini*, La Haye, Nijhoff, 1961, s. IX.

12. *Ecrits de Laure*, s. 176. Bakınız bu kitap s. 142, n. 11.

13. Bu bakış açısından Bataille kuşkusuz, Foucault'nun hayatının sonuna kadar aydınların ikilemini dile getirmek için kulandığı sözleri kabul etmeyecektir: "Devrim", diyordu Foucault, "onlara politika alanını açtı; XX. yüzyılın sonu devrimin istenirliği sorusunu ortaya atar" (örneğin bakınız Bernard-Henri Lévy ile söyleşi, 12 Mart 1977 tarihli *Le Nouvel Observateur)*. Devrimi politik bir projenin ufkuna yerleştirmeyen Bataille, kuşkusuz aydınların hareketlenmesini de ona bağlamayacaktı...

politik olmadığını ileri sürebilir? Demokrasilerin savsaklandığı ve totalitarizmlerin yükseldiği bir dönemde, kim onu rasyonel olmayan karakterinden dolayı suçlayabilir? Bataille şu itirafta bulunur: "Akla ve rasyonel düzene karşı hiçbir şeyim olmaksızın (açıkça elverişli olan birçok durumda, ötekiler gibi ben de aklın ve rasyonel düzenin yanında yer alıyorum), bu dünyada, kullanma ihtiyacını aşmayan, yakıp yıkmayan, büyüsüyle dondurmayan, kısacası, daha fazla katlanılamayacak noktaya gelmeyen hiçbir şeyin hiçbir zaman *hoş* görünmediğini bilirim."[14]

Savaş tüm anlaşmazlığı giderdi: Bataille'ın hiçbir zaman yaşamaktan başka bir kaygısı olmamıştır ve eylemeyen bir sınırlama olduğunu oldukça erken görmüştür. Kojève'in konferanslarından beri bu kaygı, Tarihin sonunun dayanılmaz kaçınılmazlığı ile keskinleşmiştir. Savaş üstünkörü bir biçimde tam ve bütünsel varoluşun ardından koşmasındaki enginliğini de vermek zorundaydı. Adorno şöyle der: "Auschwitz'den sonra hâlâ yaşanabilir mi ve oradan rastlantı sonucu kaçmış ve normalde katledilmiş olması gereken bir kişinin yaşamaya gerçekten hakkı var mıdır sorusu [...] yanlış değildir."[15] Ölçüsüzce yaşamak ve ölçüsüzlük içinde hareket etmemek. Savaş öncesinde toplumların nasıl yapıldığını ve nasıl bozulduğunu öğrenmeye çalışırken Bataille daha o zamandan, esas önemi, varoluşu devreye sokan hareketlere veriyordu, eylemi kışkırtan operasyonlara değil. Savaştan sonra, "dinleyenlerin aldırmazlığı içinde tükenen çok sayıdaki tekdüze sesin kaosuna" karşı koymak için ve "uyanış anını *ileri sürmek*"[16] için yine bu hareketlere bel bağlar.

Fakat konuyu bağlamak açısından şunu ekleyelim; yazmak yaşamak mı demektir, zira hayatı eylemin arkasına "gizlemeyi" reddeden bir kişi başka ne yapar? "Sonradan gelenler"in[17] yapabildikleri tek şey belki budur ve acılı bir şekilde –sonu gelmezcesine– Tarihin sonu insanını gerekli kılan eylemi al-

14. R. Char'a mektup, s. 6 (OC, XII, s. 20).
15. ADORNO, *Dialectique négative,* s. 284.
16. BATAILLE, Lettre à René Char, s. 4 (*OC,* XII, s. 17).
17. Bkz. ADORNO, *Dialectique négative,* s. 284: "İşkence çekenin haykırmaya ne kadar hakkı varsa, bitmek bilmez ıstırabın da ifade edilmeye o kadar hakkı vardır; bu nedenle Auschwitz'den sonra şiir yazmanın artık mümkün olmadığını söylemek pekâlâ yanlış olabilirdi."

datmanın daha iyi bir yolu pek de yoktur. Bataille bir yerde, "sanki kan kaybedermiş gibi" yazdığını itiraf ediyor ve böylece Kojève'in işbirliği yapmak istediği yönetilen dünyada, "hayatının oluşturduğu açık yara"nın başka çıkış yolu olmadığını telkin ediyor. Bataille'dan sonra da, aciliyetleri aynı derecede belirgin olan başka bağlamlar bizi, yıkıcılığın aynı zamanda yazıya dayandığını düşünmeye itti. Başka bağlamlar bize, aynı kipte, patetiğin kısmetimiz ve trajik duygusunun mirasımız olduğunu hatırlattılar. Çok güçlü bile olsa hangi bağlanma bizim gözümüzü bağlayabilirdi? Hayal kırıklığıyla sonuçlanan eylemden sonra bile gelse hangi atalet bizi kalıcı biçimde yatıştırabilirdi?

"İmkânsızın politikası, çok çözümlü bir bilinmezden başka bir şey olmayan mümkünün politikasını keşfetmek için en iyi yoldur."[18]

18. BATAILLE, Lettre à J. Lindon, *OC*, III, s. 521.

Otuzlu yıllar entelektüelinin zihnindeki sorunlar günümüz sorunlarının benzeridir: Komünizm umutlarının çöküşü; faşizmin doğuşu; felsefeye, kaynakların dönüş; cemaatler, camialar; politik kimlik bunalımı; entelektüel ve ahlâkî ölçülerin yok olması; isyan ile itaat arasında gidip gelmek... *İmkânsızın Politikası* bu baş dönmesinin, imkân ve imkânsızlıkların hikâyesidir. Besnier bu kitapta bir yandan, Hegel ve Nietzsche dolayımıyla düşünce tarihiyle hesaplaşan Kojève ve Heidegger'in politik tavırlarını, diğer yandan Sartre'ın "bağlanma" kavramını tartışıyor. Ama bu kitapta asıl öne çıkan kişi, özgün entelektüel duruşuyla Georges Bataille.

"Patetik entelektüel" Bataille, Sartre'cı bağlanmaya karşı, politikanın içindeyken bütün yaşamı kucaklamaya inandığı için imkânsıza mahkûm bir istencin örneğidir. Bataille'a göre, "ortak hiçbir şeyleri olmayanların ortaklığı"nı gerçekleştiren aşk, politikanın boşuna peşinden koştuğu ortak varoluşun temelini oluşturan "istekler çakışması" için ideal mekândır. Bu nedenle, Bataille'ın politik tasavvurunda iktidar, geçerliliği kalmamış bir düşünce düzenine aittir. Politik bağlanmaya anlamını veren şey iktidar değildir; tersine, iktidar, vazgeçilmek zorunda olunan şeydir.

Bataille'da, savaş ve vahşet karşısındaki acizlik duygusu acıtıcı bir yoğunluk kazanır. Kendilerini yıkan toplulukların coşkulu birlikteliğinin –mitler, kutsal veya devrimci arzular– görmezden geldiği bu ortam "imkânsızın politikası"nın zeminidir. İmkânsız, sistem arayışına ve totaliterliğe itirazdır. Bir yandan tamamlanmışlık, eksiksizlik, gereklilik iddiasındaki her şeye isyan ederken, diğer yandan beklemeciliğin ve sabrın da reddidir. Umutsuzluğun özgürleştiriciliğine inançtır.

İmkânsızın politikası, "ölüm olasılığı karşısında kendilerini mutlak bir yoksunluk içinde bulacak kadar yalnız, bir o kadar kadersiz insanları, mücadele etmek için köklü nedenleri olmayan ve mücadele karşısında kendilerini kaçınılmaz olarak korkak hisseden insanları, bu bir tür bilinçli ve mezbahadaki yazgılarına boyun eğmiş koyunları" devrim, ortaklık ve içsel tecrübe yoluyla kışkırtmayı ister. "İmkânsız", bir kopma düşüncesini çağrıştırır. Kurban etmede, cinayette, usa aykırı şiirde, bizi söylem alanının dışına fırlatan gülmede, ölümü önceleyen ve bizi yıkımın kıyısında tutan esrime ve hazda ve aynı zamanda tarihin kenara itilmişlerinin coşkulu hareketlerini kışkırtan politik eylem içinde ortaya çıkar.



Politikanın yanı sıra yazının da yıkıcı olabileceğini anlatır Bataille. Çünkü hayal kırıklığıyla sonuçlanmış da olsa eylemden sonraki atalet bizi asla yatıştıramaz. Yazı yoluyla, imkânsızın politikasının doruğuna tek başına çıkarız; fakat yalnızca tek başına değil, çünkü yazarak kendimizi ötekine veririz. Ve böylece, imkânsızın politikası mümkünün politikasını keşfetmenin yolu olur...

AYRINTI•İNCELEME
ISBN 975-539-107-X
9 789755 391076