

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

YÜKSEK LİSANS TEZİ

GEORGES BATAILLE’IN TEMEL
MATERYALİZM DÜŞÜNCESİ BAĞLAMINDA
ULUS DEVLET VE GÖÇ ARASINDAKİ GERİLİM

Ahmet ER

2501191504

TEZ DANIŞMANI

Prof. Dr. Nedim YILDIZ

İSTANBUL – 2023

ÖZ

**GEORGES BATAILLE’IN TEMEL MATERYALİZM
DÜŞÜNCESİ BAĞLAMINDA ULUS DEVLET VE GÖÇ
ARASINDAKİ GERİLİM**

Ahmet ER

Bu çalışmada göçe tabi olan mülteciler, ulus devlet ve toplumun homojenliğinde yer alan heterojen unsurların etkisini sorgulamak için bir örnek olarak yer almaktadır. Mülteci kavramı, Agamben’in tavsiyesi üzerine sınır kavramı olarak düşünüldüğünde, kavramdaki sınır niteliğinin yerleşik toplumda kabul gören insan, işçi, egemenlik gibi kavramlarda anlam kaymalarına neden olduğu görülür. Sınır kavramı olarak mültecilerin incelenmesi, Bataille’in ihlal kavramındaki dualizmin anlaşılmasına katkıda bulunur. Böylelikle Hegel’in özdeşliği amaçlayan diyalektiği, temeli hem yıkan hem de oluşturan ihlal kavramının dualist yönü ele alınarak sorgulanabilmektedir. Bataille’in temel materyalizm düşüncesinin politik açıdan değerlendirilmesi de böylece özdeş ve homojen bir sistem içindeki ötekileştirilmiş unsurların dualist nitelikleri ön plana çıkarılarak mümkün olmaktadır. Bunun için Arendt’in mülteciler hakkındaki incelemelerinde Hegel’in tanınma diyalektiği ile benzerliği ve Agamben’in bu husustaki eleştirileri karşılaştırılmıştır. Bu mukayesede oluşan paradokslar Ranciere’in dissensus kavramı merkezinde açıklanarak Bataille’in homojen ve heterojen kavramlarının politik felsefi yönden nasıl katkıda bulunabileceği ele alınmıştır. Böylece, göç hususundaki diyalektik tutumun farklı olan ile ilişkisi, Bataille’in materyalizm görüşünde yeniden değerlendirilmiştir. Bunun amacı ise temel materyalizmin öteki olarak görünen unsurların bayağı olarak algılanmasındaki nedenlere dikkat çekmektir.

Anahtar Kelimeler: Mülteci, Göç, Ulus Devlet, Homojen, Heterojen, Diyalektik, Milliyetçilik, Sınır, Bayağı, Temel Materyalizm

ABSTRACT

**THE TENSION BETWEEN THE NATION STATE AND THE
MIGRATION IN THE CONTEXT OF GEORGES BATAILLE’S
NOTION OF BASE MATERIALISM**

Ahmet Er

In this study, refugees who are subject to migration are used as an example to question the impact of heterogeneous elements within the homogeneity of the nation-state and society. When the refugee concept is thought as a border concept upon Agamben's suggestion, it is observed that the border causes semantic shifts in relation to the concepts accepted in established society such as human, worker, sovereignty, etc. Examining refugees as a border concept contributes to the understanding of the dualism in Bataille's concept of transgression. Thus, Hegel's dialectic aimed at identity can be questioned by considering the dualist aspect of the concept of transgression, which both breaks and creates the base. Evaluating Bataille's base materialism thought politically also becomes possible by highlighting the dualist treats of the othered elements within the homogeneous and heterogeneous system. For this purpose, similarities between Hegel's recognition dialectic in Arendt's studies on refugees and Agamben's criticisms on this issue are compared. The paradoxes that arise in this comparison are explained through Ranciere's concept of dissensus, and Bataille's homogeneous and heterogeneous concepts are discussed in terms of their potential contributions to political philosophy. Thus, the relationship between the dialectical attitude towards migration and the different is re-evaluated in Bataille's perspective of materialism. The aim is to draw attention to the reasons why elements that appear as other in base materialism are perceived as vulgar.

Keywords: Refugee, Migration, Nation State, Homogenous, Heterogenous, Dialectics, Nationalism, Border, Base Materialism

ÖNSÖZ

Bugün dünyada göç hareketleri, yerleşik hayatı tehdit eder gibi görünse de göçmenin niyeti yerinden edilmiş halinden çıkmaktır. Yani tekrar yerleşmektir: uygar statüsünü geri almaktır. Göç, yerleşik hayat ile karşıtlık oluşturan tarafı dikkate alındığında tehdit edici olarak algılanır. Fakat göç edenin yerleşmek üzere göç etmesi, yerleşik hayat kültürü ile tamamen bir karşıtlık içinde olmadığını da göstermektedir. Göçün kendisine iliştigi bu bakış açısı, her şeyin değişip dönüştüğü bir dünyada sabitlik arayan birtakım açmazlardan kaynaklanır. Halbuki göç, uygarlığı başlatan ilk itici dinamiklerdendir.

Göçün yerleşik hayatı ve dolayısıyla medeniyeti temellendiren bir hareket olduğu göz önüne alındığında bu konuda tehdit içeren unsurun, homojenliğin idealizmi ile ilişkili olduğu dikkat çekmektedir. Ulus devletin ve toplumun homojen olma ideali bir sabitlik gerektirdiği için göç, ihlal eden bir durum olarak algılanmaktadır.

İhlalin Bataille'ın temel materyalizmindeki dualist yönü, homojenliğin sabitlik gerektiren idealist tutumundaki problemleri görünür kılmaktadır. Bu da göçün yalnızca medeniyeti tehdit eden yönüne odaklanmanın hatalı olduğunu göstermektedir. Çünkü sabitlik idealizmi, insan mobilitesindeki artışın üretime dayalı yerleşik kültüre yaptığı olumlu katkıyı göz ardı etmektedir.

Göç temellendirici özelliği dikkate alınarak düşünüldüğünde, içinde yaşadığımız yerleşik toplumsal kültürü doğrudan ilgilendiren bir konudur. Birbirine hiç olmadığı kadar bağlı insan toplulukları ve ulus devletlerin küreselleşmiş olması da göçün bir dış tehdit olarak algılanamayacağını göstermektedir. Dolayısıyla göçün problem olarak ele alınması, aynı zamanda ulus devlet ve toplumun homojen ve yerleşik kültürünün de problem olarak ele alınmasını gerektirir. Bu da göçün insanlığın kendini eleştirmesine imkân veren bir durum olarak değerlendirilmesine yardımcı olur. Dolayısıyla bu çalışmada göçün, homojen sistemlerdeki farklılığı sorgulamak için örnek olarak kullanılması bir arada yaşama pratikleri açısından önem taşımaktadır.

Göç felsefesinin diğer yerleşmiş alanlara kıyasla yeni bir çalışma alanı olmasından dolayı karşılaştığım zorlukları aşmamda tavsiye ettiği perspektif ve yönlendirmeleriyle katkıda bulunan ve desteğini esirgemeyen sayın danışmanım Prof. Dr. Nedim Yıldız'a, literatür oluşturma hususundaki desteklerinden dolayı sayın Prof. Dr. Murat Ertan Kardeş'e ve sayın Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Emin Balcı'ya teşekkürlerimi sunarım.

Ahmet ER

İstanbul-Denizli / 2023



İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	ii
ABSTRACT	iii
ÖNSÖZ.....	iv
KISALTMALAR LİSTESİ.....	ix
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

ULUS DEVLET, TANINMA İLİŞKİSİ, NEOLİBERALİZM

1.1. Neoliberal Ekonomi Açısından Ulus Devletin Değişen Egemenliği.....	6
1.1.1. Vatandaşlığın Ekonomisi ve Yabancı	10
1.2. Ulus Devletin Uluslararası Kurumlar ile Kısıtlanması.....	17
1.3. Devletlerin Tanınma İlişkisi ve Bireyselliği	21
1.4. Hegel'in Devlet Anlayışı: Tin, Birey, Halk	25
1.4.1. Humanitât Kavramı ile Avrupa'ya Bakış	32

İKİNCİ BÖLÜM

TANINMANIN DİYALEKTİĞİ: ARENDT, AGAMBEN VE RANCIERE

2.1. Arendt'in Planlı Bilinçli Yaşamın Politik Alternatifi	38
2.1.1. Arendt'te Tanınma İlişkisi ve Karanlık Arka Plan....	40
2.2. Agamben'de Mesih'in Hukuku Çözündürmesi.....	43
2.3. Rancier'in Kökensiz Politika Anlayışı.....	49

2.3.1.	Ranciere’de Tanınma İlişkisi: La Politique, La Police, Le Politique.....	50
2.4.	Politik Bir Figür Olarak Mülteciler	55
2.4.1.	Politik Hayatın Süreksizliği	62
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM		
TEMEL MATERYALİZM		
3.1.	Temel Materyalizmin Madde Yorumu	70
3.2.	Temel Materyalizmin Politikası.....	78
3.3.	İhlalin Tanımları	87
3.3.1.	İhlalin İşlevselliği.....	89
3.3.2.	İşlev Yerine Dönüşüm.....	91
3.3.3.	Tanrısız İnsan	93
3.3.4.	Sonuç	96
SONUÇ		98
BİBLİYOGRAFYA / KAYNAKÇA.....		108

KISALTMALAR LİSTESİ

A.g.e.	: Adı geçen eser
A.g.y	: Adı geçen yer
AKKA	: Avrupa Konvensiyonel Kuvvetler Antlaşması
Bkz.	: Bakınız
Çev./Haz.	: Çeviren
Ed.	: Editör
Haz.	: Hazırlayan
S.	: Sayfa
Vb.	: Ve benzeri

GİRİŞ

Bu çalışmada göç, ulus-devlet ve toplum açısından, Bataille'in görüşleri çerçevesinde değerlendirilmektedir. Bu yaklaşım ile, göçün yerleşik insan medeniyeti ve kültüründeki tahrip edici etkileri yanında, temellendirici yönünü daha görünür kılmak amaçlanmaktadır. Bir başka deyişle Bataille'in temel materyalizmi ile, homojen sistemlerin temellerinin heterojen unsurlar ile inşa edildiği vurgulanmaktadır. Böylece göçün, hâkim homojenleşmiş söylemin kurulmasında yer alan heterojen işlevine dikkat çekilmektedir. Buna dikkat çekmek için heterojen olanın, homojen bir sistemin oluşması esnasında ve sonrasında tanımlandığı gösterilmelidir. Bunun için öncelikle günümüz dünyasındaki ulus devlet ve toplumun yabancı karşısındaki tutumu ekonomik açıdan incelenmiştir. Bunun nedeni ise yine Bataille'in **Lanetli Pay** kitabında belirttiği iktisadi madde anlayışıdır. Bataille, evrenin hem bitmeyen hem fazlalık üreten enerjisinin yanında üretkenliğe dayalı toplumların ekonomisinin dünyanın genel enerji parkurlarını takip etme zorunluluğuna işaret eder.¹ Bu da zaten büyüme için gerekenden fazla enerjinin varlığını ortaya koymaktadır. Yabancı, bu ekonomik anlayışta fazlalık içeren heterojen bir unsur olarak ele alınmaktadır.

İlk bölümde yer alan ekonominin küreselliği ve ulus devletlerin ilişkisi, yine Hegel açısından bireysellik, yabancı ve düşman terimleri öne çıkarılarak incelenmektedir. Böylece finans kapitaldeki sermaye birikimine ve tanınmanın uluslararası düzeydeki değişimine işaret edilmektedir. Küreselleşme açısından devletlerin gruplaşması, Hegel'in aile, birey, özgürlük arasında kurduğu ilişkiler etrafında tin düşüncesi ile detaylandırılmıştır. Bu düşüncedeki gruplaşmanın karşılıklı bir eleştirisini oluşturabilmek için Herder'in insanlık kültürünü Avrupa'nın sömürge faaliyetleri üzerinden incelediği fikirlerine yer verilmiştir. Herder'in düşünceleri küreselleşen sermayenin ne gibi merkezi tutumlara maruz kaldığını anlamak açısından önem arz etmektedir. Herder'in Avrupa merkezci kültür eleştirisi, Sassen'ın Amerikanlaşma dediği uluslararası ilişkiler dinamiğini anlamaya da yardımcı olmaktadır.

¹ Bataille, **Lanetli Pay**, çev. Işık Ergüden, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2010, s. 50.

Sermayenin topluma dağıtılmasında yaşanan problemlere yapılan vurgu ile homojenliğin ekonomik olarak yabancı düşmanlığı ile ilişkisine değinilmektedir. İlk bölümün oluşturduğu bu küresel ekonomik çerçeve, ulus devlet ve toplumun homojen birliğinin hangi açılardan Bataille tarafından eleştirildiğini daha görünür kılmayı amaçlamaktadır. İlk bölüm, temel materyalizm görüşünde Bataille'ın maddeyi öteki, bayağı ve ihlal eden olarak değerlendirmesine örnek oluşturmaktadır. Dolayısıyla teorik değerlendirmenin arka planı ve çerçevesi günümüzün küresel neoliberal ekonomi anlayışı ile belirlenmiştir. Bunun da amacı yine Bataille'ın bahsettiği homojenliğin güncel durum ile okunabilmesini sağlamaktır. Daha açık olmak gerekirse, neoliberalizmin uluslararası ilişkiler, yabancı ve eşitsizlik üzerinden incelenmesi mültecilerin tanınma problemini, vatandaş statüsü üzerinden de incelemeyi sağlamaktadır. Böylece egemen ulus ve göçmenler arasındaki gerilimin devlet ve vatandaş arasında da olduğunu neoliberalizmin devletlere etkisi hususunda irdelemek mümkün olmaktadır.

Sonrasında yer alan üç düşünürün Hegel ile olan ilişkisinin değerlendirilmesi ise Bataille'ın temel materyalizm görüşündeki eleştirel tutum ile doğrudan bağlantılıdır. Bataille **“Base Materialism and Gnosticism”** adlı yazısında hem materyalizmin (soyut madde) hem de idealizmin (soyut Tanrı) eleştirisini Hegel'in diyalektiği temelinde gerçekleştirir.² Dolayısıyla temel materyalizmin anlaşılması açısından, öncelikle Hegel'in diyalektiğinin politik felsefede nasıl uygulandığını görebilmek için Arendt, Agamben ve Ranciere'in fikirlerine yer verilmiştir. Arendt'in fikirleri diyalektik düşünce ile totalitaryanizm arasındaki ilişkiyi göstermesi açısından önemlidir. Böylece farklı unsurların ya da Arendt'e göre tanımı zor olan mülteci gibi politik figürlerin özdeşlik diyalektiğinde nasıl çözümlendiğine dikkat çekilmektedir. Arendt'in kamusal alan öncesine işaret ettiği karanlık arka plan fikri, diyalektiğin özgürlük bilincini, Hegel'de olduğu gibi, olanaklı hale getirdiğini gösterir. Çözüm olarak önerdiği politik yaşam biçiminin de yine devlet ile tanınma ilişkisini gerektirmesi, Arendt'in Hegel açısından değerlendirebilmesine imkân vermektedir. Arendt'in kültür tarihi ve sistemini politik çerçeveden incelemesinin

² Georges Bataille, “Visions of Excess Selected Writings”, 1927-1939, trans. Allan Stoekl – Carl R. Lovitt – Donald M. Leslie Jr., **Theory and History of Literature**, Vol. 14, 1985, s. 45.

ardından Agamben'in bu düşünceleri yeniden ele alması göç kavramının ulus devlet açısından değerlendirilmesine alternatif bir bakış açısı sunmaktadır. Ayrıca Agamben hem Arendt'in fikirlerine getirdiği eklemeleri ve eleştirileri hem de Hegel'in diyalektiğine dair yorumları açısından da önemlidir. Agamben Hegel diyalektiğindeki özdeşlik niteliğinin tanınma durumunu engellediğini belirtir. Diyalektiğin politik ortamı engellediği görüşü, Agamben'in örnek olarak ele aldığı mültecileri sınır kavramı olarak incelemesinin önemini ortaya koyar. Böylece Agamben'in fikirleri, Bataille'in diyalektiği eleştirisinin anlaşılmasına politik felsefe açısından katkıda bulunmaktadır. İkinci bölümde düşünürlerin Hegel ile olan ilişkisine değinmek, mülteciler ve insan hakları konusunda bahsi geçen politik görüşlerdeki diyalektiği de daha anlaşılır kılmaktadır.

Diğer yandan Ranciere'in **dissensus** kavramı ile anlık ve temelsiz olarak eşitlik talep eden **demos**/halk kavramı da önemlidir. Şöyle ki bu anlayış, sorunların çözüldüğü bir geleceğe gidilmediğini göstermesi açısından, diyalektiğin çözüldüğü bir son/ütopya ya da tamamlanmışlık içermemesi ile dikkat çeker. Bu da temel materyalizmin ontolojik olmayan ve geleneksel felsefeye kıyasla, anti felsefi ya da felsefeye karşı olan düşüncesinin politik yorumunu mümkün kılmaktadır.

Göçü Bataille'in temel materyalizmi içerisinde anlamak, bu türden bir materyalizmin formsuzluğuna odaklanmak ile mümkün görünmektedir. Bu görüş, bayağılık/aşağılık³ (Fransızca **bas** ya da İngilizce **base**) anlamları üzerinden düşünüldüğünde, bunun maddenin geleneksel felsefe içindeki düşünüş şekline bir karşı çıkış olduğu açıkça fark edilmektedir. Bataille bu türden bir materyalizmin anlaşılabilmesi için insanın çamura bulanmış büyük ayak baş parmağını⁴ örnek vererek insanı iki ayağı üzerinde yürüyebilir hale getiren bir uzvun bugünün insanının antropolojik olarak temellendirilmesinin işlevine dikkat çekmektedir. Bataille, insanın buna rağmen en çok değer verdiği uzvun, başı olduğunu belirtir ve kendisini bugünkü medeni hale getiren temel etken olan baş parmağına gereken önemi vermediğini vurgular. Buradaki tespitinde Bataille, kültürün temelindeki bir

³ Denis Girard, Gaston Dulong, **Cassell's New French-English English-French Dictionary**, London, Cassel and Company LTD, 1964, s. 80.

⁴ Georges Bataille, "Visions of Excess Selected Writings", 1927-1939, trans. Allan Stoekl – Carl R. Lovitt – Donald M. Leslie Jr., **Theory and History of Literature**, Vol. 14, 1985, s. 20.

insan uzvunun yine insan tarafından yadsındığına dikkat çekerek başın yani aklın veya otoritenin daha fazla önem gösterilen bir uzuv olduğunu göstermektedir. Antropolojik gelişmede temel bir işlevi olan baş parmak böylelikle bayağı olarak nitelendirilmiş olup temellendirici işlevinden edilmiş olur. Buradaki önem hiyerarşisinde gereken dikkati çekmeyen altta, en aşağıda olanın yapısal bakımdan temel olma işlevi göz ardı edilmiş olur. Bu sebeple Bataille’ın materyalizmindeki **bas/base** (aşağı/temel) kısmını “temel” olarak çevirmek bu düşüncenin klasik materyalizm düşüncesindeki kavramsal temellendirmeyi ihlal ettiğini gösterme amacı taşımaktadır. Diğer yandan maddenin “**base**” olarak konumlanması aşağıda olanın da aşağısında olmayı gerektirir. Bataille, maddenin “aşağı” olarak konumlanan ve “yukarı” ile diyalektik içinde anlaşılmasına alternatif bir görüşü dile getirmektedir. Böylece maddenin ihlal edici yönündeki yıkıcı ve yapıcı dualist konumu belirlenmiş olur. Dolayısıyla temel materyalizmin klasik idealizm ve materyalizm düşüncelerinin maddeyi kavramsallaştırmasındaki akla ya da başa verilen önemi aşağıya çekmesindeki hiyerarşik gerilim daha anlaşılır hale gelmektedir. Yani Bataille, birbirine zıt görünen klasik materyalizm ve idealizmin soyut madde fikirlerinde, somut maddenin bayağı olarak değerlendirilmesini eleştirir. Ek olarak bu düşüncedeki madde ontolojik ve epistemolojik bir kavramsallaştırma içinde değerlendirilmediğinden, klasik madde düşüncesine karşı bir tutumdur; bir başka düşünme yönelimi ya da ötekinin düşünmesidir.

Bu düşüncenin göç ile ilişkisi, göçün de temel materyalizmde öteki ve bayağı olarak nitelenen madde görüşündeki dualist ihlali barındırmasında anlaşılır. Göç her ne kadar günümüz toplumlarının temelinde önemli bir katkıda bulunduğu itiraz edilmeyen⁵ bir olgu olsa da şimdiki göç hareketleri ya da göçmenlerin durumu, insanın büyük baş parmağı ile kurduğu bayağılık ilişkine benzemektedir. Dolayısıyla bu çalışmada göç hareketinin mülteciler üzerinden incelenmesi ise Bataille’ın

⁵ Göçün sabit toplumsal hareket üzerinden değerlendirilmesine ilişkin eleştirel değerlendirme için bkz: “Göçmen A ülkesinden B ülkesine, yani sabit toplumsal noktadan ötekine giden kişi olarak tanımlanır. Toplumsal noktaların sabit olduğu esas alınır, göçmen de geçici ya da kalıcı olarak sabitliğini ya da toplumsal üyeliğini kaybedendir. Böyle bir tanımın politik sonuçları da vardır. Mekân-zaman bağlamındaki tanımda hareket AB çizgisi olarak düşünüldüğünden, bu çizgi sonsuz sayıda sabit mekân-zaman birimine bölünebilir ve nihayetinde hareket sistem içinde temsil edilemez: Göçmen de, temsil edilmeyen, ama sistemde toplumsal açıdan *temsil edilmeyen kişi* olarak yine de var olan politik figürdür.” Thomas Nail, **Göçmen Figürü**, çev. Dılşa Ritsa Eşli, İstanbul, İletişim Yayınları, 2022, s. 26.

aşağıda olana dikkat çektiği temel materyalizmindeki temellendirme dinamiği ile benzer faktörler barındırmaktadır. Göçün toplumların oluşumundaki temellendirici katkısının göz ardı edilmesine karşılık gelen bayağılık kendini, göçün ıslah edilmesi gereken bir fazlalık olarak değerlendirilmesinde gösterir. Bu hususta ulus devletin homojen düzenin devinimi için kendi düşmanını yaratması durumu, Hegel'in diyalektik düşüncesinde anlam kazanır. Diğer yandan Bataille'ın materyalizminde homojen düzenin heterojen olanı tahakküm altına alması söz konusu değildir.

Çalışmada bu materyalizm düşüncesindeki ihlal mekanizması, sürekli olarak birbirleri ile gerilim içerisinde olan kavram çiftleri ile (kısıtlı/genel, üretim/işlemeçlik, homojen/heterojen v.b.) öne çıkarılarak göç ve ulus devlet arasında da benzer gerilimli bir kavram çiftinin oluşturulabilme imkanları sorgulanmaktadır. Bir başka deyişle göç, entegrasyon ve ıslah ile ulus devletin Hegel diyalektiği içinde çözümlenmediğinde bu dualistik gerilimin nasıl düşünülmesi gerektiğine dair bu materyalist alternatifin politik izdüşümlerinin ortaya çıkarılması amaçlanmaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM

ULUS DEVLET, TANINMA İLİŞKİSİ, NEOLİBERALİZM

1.1. Neoliberal Ekonomi Açısından Ulus Devletin Değişen

Egemenliği

Ulus devlet günümüzde uzlaşım sal olarak kabul gören ideal idare biçimi olarak bilinmektedir. Bu idare biçiminin insana vatandaş, birey gibi nitelikler eklemesinin yanında, bilindiği üzere, toprağa ve soya bağılı vatandaşlığın yanı sıra bir ülkede yaşamının ve topluma katkıda bulunmanın başka türleri de vardır. Sermayenin ve kültürün hiç olmadığı kadar küreselleşmesi ile artan insanlar arası mobilitenin değişen vatandaşlık pratikleri ile yakından ilgisi bulunmaktadır. Çalışma ve oturma vizeleri ya da altın vize gibi uygulamalar, başka ülkede yaşama biçimlerini oluşturur. Diğer yandan yatırımın artan önemi ile vatandaşlık, ticari bir meta olarak da değerlendirilebilmektedir. Toprak ve soydan bağımsız bir ulus devlet süreci söz konusudur. Bu idare biçiminin ve onun üyesi olan vatandaşın biraradalığı ise yine bilindiği üzere millet kavramı ile şekillenmektedir. Dolayısıyla toplumun içerisinde ulus devletin bütünlük bilincini olanaklı kılması için gerekli araçsal nitelik olan millet kavramı, bahsedilen küresel tahayyülde insanların nasıl aynı amaca hizmet etmeye devam edebileceklerini sorunsallaştırmaktadır. Çünkü insanın aidiyetinin inşasında rol oynayan ulus devlet ve millet bilincinin dinamikleri günümüzdeki dünyanın neoliberal küresel kapitalizminde yeniden şekillenmektedir. Şöyle ki sermaye ve kültürün küreselleşmesi ulus bilincinin etkisini azaltmayıp arttırmaktadır. Bundan dolayı, iletişim ve seyahat teknolojilerinin hızla geliştiği bu hareketli dönemde ulus devletin birleştirici unsurlarından olan vatandaşlık ve millet kavramlarındaki değişen dinamikler dikkat çekmektedir. Ulus devletin küreselleşen dünyada artan homojenliğinin neoliberalizm ile ilişkisi, pratik olarak toplum ve devlet arasındaki değişimi göstermeyi amaçlamaktadır. Böylece ulus devlete dair

görüşler arasından ekonomi temelli yaklaşımlar¹, sonrasında homojen sistem ile üretkenlik arasındaki ilişkinin anlaşılmasına katkı sağlamaktadır.

Ulus devletin küresel ekonomi karşısındaki değişimini anlamak, neoliberalizmin politik-ekonomik sonuçlarına değinmeyi gerektirir. Neoliberalizmin ulus, millet kavramları ile ilişkisi, ulus devletlerdeki milliyetçiliğin artışıdaki ekonomik nedenlerin anlaşılmasını sağlamaktadır. Harvey'nin neoliberalizm hususunda dikkat çektiği nokta sermayenin ve halkın çıkarlarının çatışması probleminin, sermayenin lehine çözülmek istenmesidir.² Başka deyişle, ekonomik krizlerin çözümünde öncelikle kapitalist girişimcilerin çıkarlarının göz önünde tutulması neoliberalizmi sorunsallaştırmaktadır. Harvey'nin neoliberalizmi, sermayenin eşitsiz dağıtılması temelinde ele alması, devlet ve toplum arasındaki birliğin (yurttaşlık) nasıl değiştiğine dair cevaplar barındırır:

“Eğer siyasi iktidar istemiyorsa, hak kavramlarının içi boş kalır. Dolayısıyla, haklar, yurttaşlıktan türer ve yurttaşlık koşuluna bağlıdır. Geçerliliklerinin ülkeden ülkeye değişmesi o zaman önemkazanır. Bunun hem olumlu hem olumsuz sonuçları vardır. Devletsiz insanlar, yasadışı göçmenler vb cevaplanması güç sorular doğurur. Kimin "yurttaş" olup kimin olmadığı, devletin toprak temelli tanımındaki kapsama ve dışlama ilkelerini belirleyen ciddi bir mesele haline gelir.”³

Diğer yandan, değişen toplumsal yapının anlaşılması için, neoliberal ekonominin sermayedeki büyüme karşısında birikim ve harcamayı nasıl dengelediği önemlidir. Neoliberalizmde, devlet üretken bir iş iklimini sağlamakla görevlendirilmiştir. Bunun için devlet güçlü özel mülkiyet haklarını, serbest piyasa

¹ Egemenliğin ekonomiyi kendi bünyesine kattığı teolojik tahakkümüne dair: “[...] İngiltere’de VII. Henry devrinden II. Charles devrine kadar basılıp, yerel ve özel amaçlı paranın yerini almak üzere piyasaya sürülmüş olan (“kraliyet akçesi” olarak da bilinen) altın paranın adı *sovereign*, yani “egemen” idi. Paranın Taçla özdeşleştirilmesinin (nitekim “kron” sözcüğünün bir anlamı da “taç”tır), ekonomik olanın siyasal olana karşılık geldiği, daha açık bir ifadeyle, Tacın krallığı birleştirmek ve güçlendirmek üzere ekonomik olan üstünde siyasi denetim uyguladığı anlamına gelir. Aynı zamanda, egemenliğin elde tutulmakla ve sahip olunmakla sınırlı kalmayıp, başlangıçtan bu yana dolaşımda olduğu anlamına da gelir -egemenlik sadece yasa veya buyruk aracılığıyla değil para gibi ve para aracılığıyla işler. (Egemenlik nasıl ki kendi sözünü yasa haline getirerek, teolojik iktidar uygulamalarını kendine mal ediyorsa, dolaşım, fetişizm, katılım ve benzeri ekonomik uygulamalarını da devralır.” Bkz. Wendy Brown, **Yükselen Duvarlar Zayıflayan Egemenlik**, çev. Emine Ayhan, İstanbul, Metis Yayınları, 2022, s. 71.

² David Harvey, **Neoliberalizmin Kısa Tarihi**, çev. Aylin Onacak, İstanbul, Sel Yayıncılık, 2015, s. 1.

³ A.g.e., s. 190.

ve ticareti bireysel hakların lehine korumalı ve bunun için gerekiyorsa ordu, savunma, emniyet ve hukuku temin etmelidir.⁴ Piyasa, sağlık, sosyal güvenlik ve çevre kirliliği gibi alanlarda da ekonomik işlerlik kazanmalıdır. Dolayısıyla devletin gücü piyasanın işlerliğini ve bireysel hakların teminini sağlama bakımından kısıtlı olmalıdır.

Devletin egemenliğini piyasanın refahını sağlayabilmesinde göstermesi dikkate değer bir değişikliktir. Çünkü devletlerin kendi egemenliği, dünya pazarındaki varlıkları ile belirlenir bir hal almıştır. Buna örnek olarak Birleşmiş Milletler, Avrupa Birliği gibi uluslararası kurumların devletlerin egemenliğindeki tanınırlığı belirleyici olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Ringmar'a göre Avrupa merkezli uluslararası kuruluşlara üye olan Batı ülkeleri birbirlerini egemen aktör olarak tanımakta iken diğer ülkelerin egemenliklerinin tanınması da yine bu kuruluşların ölçüsünde belirlenmektedir.⁵ Egemenliğin tanınmasındaki bu Avrupa merkezli tutum yine uluslararası hukuk sisteminin Avrupa'nın belirlediği bir medeniyet anlayışı ile temellendirilmesinde kendini göstermektedir.⁶ Uluslararası kuruluşların devletlerin egemenliği konusunda belirli bir bölgeyi (Avrupa) merkezileştirmesini eleştiren Ringmar, neredeyse tüm devletlerin Birleşmiş Milletler açısından egemen ve eşit haklara sahip olsa da üye devletlerin "barbar" olarak adlandırdığı devletler olduğunu belirtir.⁷ Ringmar bu Avrupa merkezci tutumun ekonomi ile ilişkisini yine sömürgecilik üzerinden açıklar. Bir başka deyişle devletin egemenliği, "küresel finans ve ticareti düzenleyen Uluslararası Para Fonu (IMF), Dünya Bankası ve Dünya Ticaret Örgütü gibi uluslararası kurumlarda dikkate değer nüfuza sahip olmak"⁸ ile mümkündür. Birleşmiş Milletler ile her ne kadar tüm üye devletlerin eşit derecede egemen olduğu garanti altına alınmış olsa da ülkelerin kendi iç dinamiklerinde ve dış ticaretlerindeki hakimiyeti egemenliğin eşit olmadığını göstermektedir. Tuvalu ve Amerika Birleşik Devletleri, Birleşmiş Milletler tarafından tanınmış iki ülke olarak eşit derecede egemenlikleri olduğu uluslararası

⁴ A.g.e., s. 10.

⁵ Erik Ringmar, Recognition and the origins of international society, **Global Discourse: An Interdisciplinary Journal of Current Affairs and Applied Contemporary Thought**, 4:4, 2014, s. 447.

⁶ A.g.y.

⁷ A.g.e., s. 456.

⁸ David Harvey, A.g.e., s. 11.

hukuk sisteminde garanti altına alınmıştır.⁹ Fakat ABD'nin eski Sovyetler Birliği'ne yapılan teknolojik ihracatı ya da İsviçre bankalarındaki para aklama işlemlerinde söz sahibi olması durumu, ülkenin egemenliğinin tanınırlığının eşitsizliğine işaret etmektedir.¹⁰ Diğer yandan süper güç haline gelmiş ABD gibi ülkeler bile uluslararası kurumlar tarafından kendi eylemsel (**operational**) egemenliklerinden feragat edebilmektedir. Örneğin Fransa ve Almanya'nın Avrupa Birliği'ne üye olan ilk güçlü devletlerden olması diğer Avrupa devletlerinin bu kuruluş ile egemenliklerinden ödün vermesini gerektirmiştir.¹¹ Böylece devletler, birbirleri üzerindeki tahakkümü sınırlamış olurlar. Bu bağlılık aynı zamanda uluslararası ticaret açısından devletlerin reddedilmesinin de önüne geçmektedir. Devletlerdeki egemenliğin ekonomik açıdan değişime uğraması, vatandaşlık anlayışında da etkili olmuştur. Piyasanın giderek önemli hale gelmesi ile aktif vatandaş girişim kültürüne uyumlu, özel hayatında başarılı, devletten bağımsız kendi ayakları üzerinde durabilen "ekonomi-insan"dır.¹² Bu durum, toprağa bağlılığı değiştirmesi sonucu, tüm insani eylemlerin piyasa alanına taşınma eğilimine karşılık gelmektedir. Bu da Harvey'e göre ulus devletin kolektif bir şirket¹³ işlevi kazanması anlamına gelmektedir.

Diğer yandan ekonomik alandaki bu değişimlerin politik tezahürü, vatandaşın sadakatının sağlanmasında karşılaşılan sorunlara işaret etmektedir. Sadakat söz konusu olduğunda neoliberalizmin milliyetçilik ilişkisine değinmek gerekmektedir. Millet fikri, Harvey tarafından devletlerin dünya pazarında rekabet edebilmesi için gereken bir bütünlük olarak ele alınır.¹⁴ Ancak neoliberalizmin bireysel hakları ön plana çıkarması, millet fikri ile çelişki içermektedir. Bu yönden bakıldığında neoliberalizm, kamusal düzeyde toplumsal birliği tehdit edici bir yöne de sahiptir.¹⁵ Bireysel rekabet anlayışı sonucunda piyasanın metalaşma ile giderek özgürleşmesi ulus aşırı küreselleşmenin lehine toplumsal düzende parçalanmayı

⁹ Robert O. Keohane, "Sovereignty, Interdependence, and International Institutions", **Ideas and Ideals: Essays on Politics in Honor of Stanley Hoffmann**, edit. Linda B. Miller ve Michael Joseph Smith, New York, Routledge, 2018, s. 115.

¹⁰ A.g.y.

¹¹ A.g.e., s. 116.

¹² Alev Özkazanç, "Toplumsal Vatandaşlık ve Neo-Liberalizm Sorunu", **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, C:64, No:1, 2009, s. 264.

¹³ David Harvey, A.g.e., s. 87.

¹⁴ A.g.y.

¹⁵ A.g.e., 88.

tetikleyebilir. Toplumsal düzendeki bağlayıcı unsurların azalması karşısında, toplumsal dayanışmaya dair eski ve yeni fikirler gündeme gelir. Bu eğilimler faşizm, milliyetçilik, yerelcilik gibi neoliberal piyasa ile tamamen zıt olabildiği gibi, bu piyasanın yol açtığı haklar konusundaki birtakım açmazlara dair alternatif çözümleri de içerebilir.¹⁶ Neoliberalizmin bireysel hakların korunmasını piyasa açısından önemsemesi, Harvey'nin Thatcher'dan aktardığı “toplum diye bir şey yok, tek tek bireyler vardır” sözü ile betimlenmiştir.¹⁷ Burada sorun haline gelen konu ise bireysel çıkarların yaratacağı kaosu toplumsal düzeni bozması sonucu kontrolün tamamen kaybolmasıdır. Bu hususta, millet kavramının işlevselliğine benzer bir biçimde, düzenin tesis edilmesinin yabancı ile ilgisi dikkat çekicidir. Ulusun bütünlüğü için araçsallaştırılan yabancıya karşı tutum, “gerçek ya da hayali iç ve dış tehditlerin vurgulanması”¹⁸nın sonucudur. Harvey'e göre, ülkeler arası spor karşılaşmalarındaki milliyetçi tutumlar¹⁹, neoliberalizmin millet kavramına rekabeti arttırıcı bir biçimde işlev kazandırmasına örnektir. Sonraki bölümde, bu tutumların toplumsal düzeni sağlamaya dönük kullanılması, vatandaşın yabancı ile teması bağlamında incelenmiştir. Böylece devlet ve toplum arasındaki parçalanma durumunda yabancının konumu değerlendirilmiştir. Çünkü yabancının toplumsal konumu, millet kavramının düzeni sağlamaya dönük araçsal kullanımına benzerliğini tartışmaya açmaktadır. Ayrıca sermaye açısından vatandaş, millet ve yabancı arasındaki farklılıkları ve benzerlikleri görmek, neoliberalizmin yarattığı değişimi politik açıdan değerlendirmeye imkân tanır.

1.1.1. Vatandaşlığın Ekonomisi ve Yabancı

Ulus devletin küreselleşen sermaye karşısındaki bu tepkiselliği kendini, yatırım yoluyla vatandaşlığın son 30 yılda yaygınlaşması ile doğrulamaktadır.²⁰ Vatandaşlık sadece toprağa ve soya bağlılık ile sadakatin kanıtlanmasını gerektirmeyen bir ticari meta olarak yeni bir pratik kazanmış olabilir. Buna rağmen ulus devlet toplumundaki yabancı düşmanlığının devam etmesinin de ekonomik

¹⁶ A.g.y.

¹⁷ A.g.e., s. 90.

¹⁸ A.g.y.

¹⁹ A.g.e., s. 93.

²⁰ Talat Kaya, “Dünyadaki Örnekler Işığında Yatırım Yoluyla Vatandaşlık Uygulamasına Eleştirel Bir Bakış”, *İnönü Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, C. 12, No: 1, 2021, s. 112.

açıklamaları mevcuttur. Ayrımcılık hususunda bahsi geçen ekonomik faktörlere seyahat ve iletişim teknolojileri de dahil edilebilir. Detaylandırmak gerekirse Manuel Castells²¹ küreselleşme ve enformasyon teknolojisinin insanların üretim kapasitelerini, kültürel yaratıcılığını ve iletişim potansiyelini geliştirmesine karşın toplumların politik haklarını nötralize ettiğini belirtir. Devlet kurumları ve sivil toplum örgütleri kültür, tarih ve coğrafyaya dayalı iken, tarihi süreçteki anı ivmelenme ve bilgisayarların ağındaki gücün soyutlaşması, politik temsili ve varolan toplumsal kontrol mekanizmalarını parçalamaktadır. Yine devamında, dünyanın her yerinden insanlar hayatları, işleri, çevreleri, ülkeleri ve son olarak dünyanın akıbeti üzerindeki kontrollerini kaybedişlerine hınç duymaktadır. Böylece, sosyal evrim gereğince, Castells, direnişin tahakkümle karşı karşıya geldiğini ve alternatif projelerin gezegenin her yerinden insanlarca düzensiz olarak algılanan yeni küresel düzendeki mantığa meydan okuduğunu, güçsüzlüğe isyan eden bir güç istencinin oluştuğunu belirtir. Bu tespiti ile Castells, küresel devrimin sınır aşırı dinamiğine karşı bireyin merkezileşmek isteği ile karşılık verdiğini özetler görünmektedir.

Ulus devletler, kendilerini bağlayan uluslararası ve ulus aşırı kurumlar ve insan hakları ile egemenliği daraltılmış idare birimleri olarak, içlerinde barındırdıkları yabancılara karşı, pratikte olan birtakım yasadışı uygulamaları engelleme konusunda pragmatist tutumlara sahip olabilmektedir. Bu tutum da yine neoliberal perspektifte ekonomik fayda barındırmaktadır:

“[...] [B]u topluluk [yabancılar], toplum hayatına katılmamaktadır, çünkü öncelikle yürürlükteki güvenlik kurallarını ihlal etmekten kaçınması gerekmektedir. Hiçbir toplumsal borcu yoktur ve hiçbir sorgulama hakkına sahip değildir. Elbette bu topluluk giderlerden, düzgün maaşlardan ve sendikal istemlerden kurtulmuş çok sayıda işveren için görülmemiş nimettir. Bu yedek ordu, bugün pek çok sektörde (inşaat, lokanta, sezonluk tarım faaliyetleri, alım-satım...) ve elbette ki yasadışı bazı faaliyetlerde (fuhuş) oldukça önemli bir düzeye varmıştır.”²²

²¹ Manuel Castells, “The Other Face of the Earth: Social Movements against the New Global Order”, **Power of Identity**, UK, Wiley-Black Well, 2010, s. 72.

²² Loic Gandais, “Küreselleşme Sürecinde Yeni Yasadışılık Biçimleri”, **Aidiyet, Göçmen ve Toplumsal Çeşitlilik**, der. Mustafa Poyraz, Ankara, Ütopya Yayınevi, 2020, s. 80.

Böylece yabancılar vatandaş statüsü ile güvenlikleri garanti alınmamış insanlar olarak toplum içinde düzensizliğin oluşmasında itici faktör haline getirilmiş olurlar. Öte yandan vatandaşlık statüsünün küresel ekonomik koşullar ile üretkenliğe indirgenmesi durumu, sözleşmecî devlet düşüncelerindeki güveni sarsmaktadır. Bu durumda devlet hem yabancıyı hem de kendi vatandaşını, atomize toplum ideali için metalaştırmaktadır. Örneğin, topluma dahil ve ortak haklardan faydalanan vatandaşlar olarak Sarı Yeleklilerin (Gilets Jaunes) yakıt fiyatlarının aşırı pahalılığından dolayı birbirini tekrarlayan çok sayıda toplumsal eylemde bulunması²³ Fransız vatandaşının da devlet açısından yabancı ile benzer durumlarda olduğunu göstermektedir. Bu durumda da vatandaş ve yabancı arasında toprağa ve soya bağlılığın ayırıcı kriter olması durumu dönüştürerek insanın statüsü, atomize edilmek istenen sistemdeki ticari katılım potansiyeline göre belirlenmektedir:

“Zygmunt Bauman’a göre likit toplumun ortaya çıkması ile çağdaş ekonomik sistemin çalışanı basit ticari obje saydığını, artık çekici ve üretici değilse fırlatılıp atıldığını hatırlatalım. Bu andan itibaren, bir araya gelmenin kriteri artık katılım değil saf ticari iletişimdir.”²⁴

Bu yüzden, yabancı ve vatandaş arasında yukarıda belirtilen sektörlerde ucuz iş gücü olarak kullanılan her kesimden insan, işveren açısından tek tip/çalışan olarak değerlendirilmektedir.

Küreselleşmiş sermayede rekabet içinde olan ulus devletler açısından işverenlerde de görüldüğü üzere vatandaş ve yabancı arasındaki ayrım ticari üretkenlik potansiyeli altında birleştirilmiştir. Buradaki birleştirme mantığı, ulus devletin vatandaş statüsü ile modern toplum öncesi çok kültürlü azınlıkları tek bir millet altında toplamış olması ile benzerlik göstermektedir. Mahir Konuk, vatandaşlık statüsünün bu dinamiğini somut ve soyut bireyler fikri ile

²³ A.g.e., s. 82.

²⁴ A.g.e.

açıklamaktadır²⁵. İnsanlar, “içinden geldikleri ve onları kolektif belli bir geçmişe bağlayan yaşam üniteleri ile ilgili olarak SOMUT BİREYLERdir.”²⁶ Bu bireyler, ulus devlet tarafından buna göre vatandaş olarak soyutlanmaktadır. Bu durumda ortaya çıkan ırkçı köktencilik, bu kapsayıcı soyut kültürel yapıyı da etnikleştirme amacı taşımaktadır. Şöyle ki kendi kültürel geçmişinin belirlenmişliğinin (**determinizm**) sonucu olarak somut birey, vatandaş olarak soyutlaşıp modern toplumsallığın üyesi haline gelir. Vatandaşlık statüsü soyut olarak kendini kolektif bir geçmiş ile belirlemek istediğinde, “somut bireylerin kültürel üretimin öznelere olduğunu yadsıma, onun yerine, bu yaratılış eyleminde siyasi dış şartları belirleyen Ulus-Devlet bütünlüğünü getirme çabası yatmaktadır.”²⁷ Başka bir deyişle somut ve soyut arasındaki bu geçişler, insanın kültürü üreten olduğunu muğlaklaştırmaktadır. Dolayısıyla insanlar kendi etnik kolektif kültürelliğinden vatandaş olarak soyutlandıktan sonra kendilerine atanan millet altında tekrar somutlaşmaktadır.

Ayrımcılığın egemen ulustaki birleştiriciliği dengeleyen yanını Callinicos’un ekonomik açıdan yaptığı şu tasnifte görmek mümkündür:

“i. İşçiler arasındaki ekonomik rekabet: Kapitalist üretim süreçleri içinde işçiler, değişik ücretlerle çalıştırılıyor. Örneğin eğitilmiş kalifiye işçi ve vasıfsız işçi ayrımında bir ücret farklılığı söz konusu oluyor. Bu tarz bir ayrım iki farklı ulustan işçi için de söz konusu olmaya başladığı anda ırkçılık anlam ve alan kazanıyor.

ii. ‘Beyaz’ (egemen ulusun üyesi) işçi, ırkçı ideolojinin etkisine açıktır. Irkçılık, ‘beyaz’ işçinin kendini ulusunun kapasitesiyle özdeşleştirmesini sağlıyor. Bu işçi, ırkçı ideoloji aracılığıyla kendini patronuyla aynı aidiyete bağlı görüyor. Irkçılık, amansız bir dünyada tıpkı dinin oynadığı rol gibi bir güç kaynağı olarak görev üstleniyor.

iii. Kapitalistler açısından ırkçılık, işçiler arasındaki bölünmüşlüğü sağlamlaştırmaya elverişli bir ideolojidir. ‘Beyaz’ işçinin (egemen ulusun üyesi) kendini patronuyla aynı aidiyette tanımlaması, ırkçılığın kapitalist sınıfın hizmetinde olmasının bir başka ifadesi oluyor. Böylece ırkçılık, çalışan sınıfı bölüyor ve güçsüz kılıyor.”²⁸

²⁵ Mahir Konuk, “Kültür Üretimi ve “Çok Kültürlülük” Sorunu”, **Aidiyet, Göçmen ve Toplumsal Çeşitlilik**, der. Mustafa Poyraz, Ankara, Ütopya Yayınevi, 2020, s. 94.

²⁶ A.g.e.

²⁷ A.g.e., s. 95.

²⁸ Hür Sinan Özbek, **Teori ve Pratikte Irkçılık**, Ankara, Fol Kitap, 2021, s. 59.

Bu hususta, ulus devletin burjuva temelli sınıf mücadelesinin sonucunda ortaya çıktığı hatırlanırsa, modern toplumda sınıflaşma ekonomik olarak hâkim sınıfın kültürü ve işçi sınıfı denilen ezilen kültürü ile devinmektedir. Bu iki kültür arasındaki iletişim ise yine yabancı terimi üzerinden sağlanmaktadır: “Kendine yabancılaşmanın, başkalarına yabancı olmaya dönüşümü, iktidarı sadece garanti altına almıyor aynı zamanda hükmedilenleri iktidar sahiplerinin savunucuları hâline getiriyor.”²⁹ İşçi sınıfının ezilen olarak anılması da yine yukarıda betimlenmiş neoliberal rekabet sisteminde insanın ticari olarak objeleştirilmesi ile yakından ilişkilidir. Buna bağlı olarak vatandaşlığın klasik anlamda toprağa ve soya bağlılığı her ne kadar önemini kaybetmiş gibi görünse de üretkenliğini devam ettiremeyen bireyin topluma ait oluşunu ifade etme ihtiyacı olarak yeniden gündeme gelmesi kaçınılmaz olmaktadır:

“İşçi sınıfı tıpkı burjuvazi gibi, kapitalist sistem için var olurken bizim “ecdad kültürü” dediğimiz yerleşik cemaat yapılarına bağlayan kültürel ilişki biçimleri ile ancak tedrici bir uzaklaşma yaşayabilmektedir. Bunun nedeni, bir emekçinin kapitalist yapı içinde Ulus-Devlet düzeyindeki yaşam alanına “ezilen” olarak dahi temelli entegrasyonunun bitip tükenmeyen “krizler” yüzünden mümkün olmadığı, işgücünü satabilme imkânı kayb olduğunda ve sınıfsal dayanışmaların da zayıfladığında devreye genellikle “kan bağı” tipinde cemaat veya aile dayanışmasının sokulma zaruretinden dolayıdır.”³⁰

Sonraki başlıklarda değinileceği üzere öz belirlenimcilik ve liberalizm arasındaki ilişki de özgürleştirilmiş bireylerin yeni yatırımlar etrafındaki entegrasyonu ile daha anlaşılır hale gelmektedir. Ana hatlarıyla betimlenen bu neoliberal küresel sermaye rekabetinde insan, girişimci olarak yatırım yaptıkça özgürleşmektedir. Liberal anlamda, insan bireyselleştikçe toplumsallaşmaktadır. Sonuç olarak bu ifade de sistemin kendi içindeki çelişkiyi gösterir niteliktedir.

²⁹ A.g.y.

³⁰ A.g.e., s. 97.

Paradoksun temel nedeni ulus devletin üzerine inşa edildiği vatandaşlık kavramı ile ilgili olarak toplum ve devlet arasındaki birbirini belirlenimcilik üzerinden var eden bu dinamik ile açıklığa kavuşabilir. Ulus devlet kendi içine kapalılığı ile bölünmez nitelikte oluşundan ötürü, statik toplumu ile sürekli devinen ve küreselleşen kapital ile dönüşmemiştir.³¹ Şöyle ki ulus devlet, sermayeyi topluma pay ederek sağladığı bölünmez bütünlüğü vatandaşına entegre olarak sağlaması gerekirken devlet, bölünmezlik hususunda vatandaşın kendisine entegre olmasını gerektiren bir sermaye piyasası yürütmektedir. Bu yüzden finans kapitalin ritmini yakalayamayan ulus devletin toplumsal dinamiğinin, sermayenin toplumsallaşmamış olması açısından değerlendirilmesi önemlidir. Bu bakış açısı, devlet ile toplumun birbirinden ayrılarak sınıfsal farkın entegrasyonundan yoksun kalan ulus devlet toplumunun anlaşılmasına katkı sağlar. Ek olarak toplumsallıktan azade olarak devletin sınıfsal açıdan bir baskı tekeline dönüşmesinin altında yatan üretime dayalı homojenliğin etkisi de görülebilmektedir. Dolayısıyla, Konuk’a göre devlet “burjuva demokrasilerini tedavülden kaldırıp, onları topyekûn liberal diktatörlüklere döndürmektedir.”³² Bu durumda da imparatorlukların üzerine kurulması bakımından farklı kültürlerin barındığı ulus devlet toplumu, ulus devletin entegrasyon özelliğini yitirmiş olmasından dolayı birtakım cemaatleşme biçimleri ile etnikleşerek parçalanmakta iken toplumda yabancı ayrımcılığı da normalleşmektedir.

Ülkenin sınırları içinde vatandaşlık statüsündeki bu parçalanmanın üstünü örten ya da bu hususta bölünmezlik açısından oluşan açığı dengeleyen yabancı ayrımcılığı sınır dışı etme ile mümkün olmaktadır. Ülke içindeki yabancıların sınır dışı edilmelerinden ziyade sınır dışı edilme ihtimallerinin onları ucuz işgücü haline getirdiğini belirten Soysüren³³, vatandaş ve yabancı arasında işveren açısından sadece üretkenlik bakımından bir fark olsa da bu hususta hukuki farkın önemini vurgular. Yabancı, vatandaş statüsünden yoksun olduğu için sınır dışı edilme ihtimali olan, vatandaşın sahip olduğu haklardan faydalanamayan, güvenliği hukuk ile garanti alınmamış olandır.

³¹ A.g.e., s. 101.

³² A.g.e., s. 105.

³³ İbrahim Soysüren, “‘Çok Kültürlülüğün Ölümü’ne Yabancıların Sınırdışı Edilmesi Üzerinden Bir Bakış Denemesi”, **Aidiyet, Göçmen ve Toplumsal Çeşitlilik**, der. Mustafa Poyraz, Ankara, Ütopya Yayınevi, 2020, s. 134.

Bu durumda ayrımcılık vatandaş ve devlet ilişkisindeki eşitsizliği dengeleyen bir tutum olarak sınır dışı etme ile yürürlükte olan yerleşik bir devlet pratiği olmuştur: “[Ö]zellikle ekonomi genişlediğinde, yani işler iyiye gittiğinde aranan göçmenler, ekonomik daralma dönemlerinde kurtulunması gereken yük olarak görülüp sınır dışı edilmiş ya da edilmeye çalışılmıştır.”³⁴ Böylece bahsi geçen ülke içerisinde ayrımcılık ile karşılaşan insanın yabancı olarak anılması hala onun ekonomik üretkenliği ile belirlenmektedir. Çünkü sınır dışı edilme ihtimali ile ucuz işgücü olarak meta haline gelen insan yabancı iken aksine zengin yabancının ayrımcılığı söz konusu değildir. İşyerinde uysal, iş dışında görünmez³⁵ olan yabancı, uluslararası yatırım potansiyeli yüksek olan bir insan değil; kağıtsız göçmendir. Dolayısıyla ayrımcı tutum ile ulus devlet, devletin ülkesel egemenliği ilkesi³⁶ gereğince bu tür bir politikayı yürürlüğe sokmaktadır. Yabancı, Şükrü Aslan’ın Avusturya’daki Aleviler üzerinden vardığı sonuçta³⁷, sonradan vatandaş olduğu ülkede kendi etnik kültürünü devam ettirdiği için de aynı tutumla karşılaşmaktadır. Eski ve yeni vatandaşı olduğu ülkenin resmi millet tanımları üzerinden bir aidiyet de yabancı için söz konusu değildir. O halde ulus devlet içindeki toplumda oluşan parçalanmaya bağlı olarak etnikleşme, yabancılar için de söz konusudur. Bu da insanları bir araya getiren vatan, millet gibi kavramların entegrasyon işlevinin ulus devletler tarafından yitirildiğini yeniden gösterir niteliktedir.

Sonuç olarak kapitalizmin küreselleşmesi hızına ayak uyduramayan ulus devletin toplumsal dinamiği, uluslararası neoliberal rekabet içinde kendi yapısallığını, millet, toprak, entegrasyon, egemenlik, vatandaş kavramlarındaki değişimin gösterdiği üzere, ihlal etmektedir.³⁸ Bunun sonucunda modern toplum

³⁴ İbrahim Soysüren, A.g.e., s. 131.

³⁵ A.g.e., s. 136.

³⁶ A.g.e., s. 142.

³⁷ Şükrü Aslan, “Avrupa’nın Değişen Kimlik Manzarasında Yerleşen Yabancılar: Avusturyalı Aleviler Örneği”, **Aidiyet, Göçmen ve Toplumsal Çeşitlilik**, der. Mustafa Poyraz, Ankara, Ütopya Yayınevi, 2020, s. 182.

³⁸ Neoliberalizmin faiz işletme anlayışı, toplumsal dinamiklerin parçalanması konusunun anlaşılmasına katkıda bulunabilir. Bunun için finansal ve reel sermaye arasındaki kopukluğun topluma etkisine ilişkin şu yorum verimli görünmektedir: “Eğer reel faizler uzun bir süreçte gayrisafi milli hâsılanın büyüme oranının üstünde seyrederek ise, bunun gelir dağılımı üzerinde doğrudan çok büyük etkileri olmaktadır. Borçlular fakirleşmekte ve borç verenler hızla zenginleşmektedirler.” ifadesi, neoliberalizm açısından sermaye hacminin uluslararası düzeyde genişletilmesinin bir sonucu olarak

içinde oluşan kümeleşme, bireyselleşme, etnikleşme ulus devletin homojen toplum idealini tehdit etmektedir. Ayrımcılık, belirtilen rekabet sonucunda biraradalığın değişen dinamikleri yüzünden devlet ile bütünlüğü yerinden edilmiş toplumsallığı tazmin etmeye yönelik ideolojik bir aygıt olarak yeniden işlev kazanabilmektedir. Böylece küreselleşmeye rağmen sınırların hala önemini koruması sermayenin küresel anlamda kontrolünü kolaylaştırması sebebiyledir. Diğer bir sebep ise toplumun klasik dinamiklerinin parçalanmasını engellemektir. Çünkü bu parçalanma üretim hedeflerini tehdit eder. Öyleyse insanın vatandaşlık statüsü üzerinden ya da ait olduğunu beyan ettiği millet veya ulus üzerinden yabancıya karşı tutumu da vatandaşlığın, toprağın metalaşması ile doğru orantılı olarak objeleştirilmesinin bir sonucudur.

Devletlerin birbirlerini tanımalarının ve özgürlük arasındaki ilişkinin küreselleşmiş ticaretin etkisi nazarında değerlendirilmesi, üretken toplumun deviniminin anlaşılmasına yardımcı olmaktadır. Bu tür toplumlardaki yabancı unsurunun incelenmesi, beraberliği sağlayan vatandaşlığın değişen pratiklerini görünür kılmaktadır. Ayrıca ulus devlet ve toplum arasındaki bağlayıcı ve birleştirici unsurların sermaye açısından bir dönüşüme uğradığı belirtilmiştir. Küreselleşmiş sermayenin oluşturduğu bu durumu incelemek ulus devletin uluslararası kurumlar açısından yerine dikkat çekmeyi gerekir.

1.2. Ulus Devletin Uluslararası Kurumlar ile Kısıtlanması

Günümüzde ulus devlet ve vatandaş ilişkisi, çalışmanın sonraki bölümünde incelenmiş Herder'in yeryüzünün Avrupalılaşması isteğine benzer biçimde neoliberal kapital düzenin yaygınlaşması ile Amerikanlaşmıştır.³⁹ Saskia Sassen, uluslararası ticari kuruluşların, devletlerin üye oldukları Birleşmiş Milletler gibi uluslararası kurumların, insan haklarının ve buna benzer ulus devletleri kapsayan yapıların ulus devletin egemenliğini kısıtladığını belirtirken önemini azaltmadığının altını çizer. Bahsi geçen yapılar sermayenin küresel dolaşımını gösterirken Sassen'a göre ulus

ele alınabilir. Bkz. Şule Daldal, "Neoliberalizm, Finansallaşma ve Emek Piyasaları", **Journal Of Emerging Economies And Policy**, Vol.1, Aralık 2016, s. 91.

³⁹ Saskia Sassen, **Losing Control?: Sovereignty In An Age of Globalization**, New York, Columbia University Press, 2015, s. 17.

devletin egemenliğinin anlamının değiştiğini gösterir. Amerikanlaşma, ABD kaynaklı ticari ve ekonomik yasal yaptırımların küresel çapta gelişmiş ve gelişmekte olan ülkeler tarafından uygulanmasını anlatır. Bu da ulus devletler arasındaki uluslararası tahkimin ya da insan haklarının bağlayıcı olduğunu vurgular. Ayrıca bu bağlayıcılığın küresel bir hukuk ile değil de uluslararası hukuk ile yürütülmesi ulus devletin öneminin azaldığına değil, dinamiklerinin değiştiğine tekabül etmektedir. Örneğin insan hakları, ulus devletin korumakla yükümlü olduğu vatandaşın haklarının ihlal edilip edilmediğinin bir ölçütü haline gelmiştir.⁴⁰ Devletlerin vatandaş ile olan ilişkisinde hukuku ihlal edip etmediğine dair uluslararası bağlayıcılığa sahip olan insan hakları, yaptırıcı güçte yürürlüğe konabilmektedir. Ayrıca, ekonomik anlamda, şirketlerin uluslararası yayılımı da egemenlik ve toprak arasındaki ilişkiyi değiştirmiştir.⁴¹ Bu durumda, egemenliğin merkezi özelliği değişime uğramış, toprak ise özelleştirilmiştir (**denationalized**). Çünkü örneğin “Manhattan finans konusunda serbest ticari bölgeye eşdeğerdir, fakat bu Manhattan’ın serbest ticari bölgenin bütün düzenleme, etkinlik ve işlerliğinin katmanları ile coğrafik varoluşundan değil; yüksek düzeyde fonksiyonel ve kurumsal olarak özelleştirilmiş [**denationalized**] bir bölge olmasındandır.”⁴² Yinelemek gerekirse bu bölgedeki kurumlar yalnızca devletin değil uluslararası kurumların hukukuna ve insan haklarına bağlıdır. O halde insan haklarının evrensel bağlayıcılığı, ulus ötesi ve uluslararası kurum ve kuruluşların, ulus devletin egemenliğini sınırlamada, önemli bir araç olduğu görülmektedir.⁴³ Aynı şekilde “AKKA (Avrupa Konvensiyonel Kuvvetler Antlaşması) gibi anlaşmalar ile ulus devletlerin sahip olabileceği askeri güce sınır getirilirken, sahip olunan askeri gücün kullanımı da uluslararası Harp Hukuku ile sınırlanmıştır.”⁴⁴ Diğer yandan 1973 Petrol krizi neoliberalizmin küresel boyutta yayılmasını tetikleyen önemli bir ekonomik olaydır.⁴⁵ Avrupa’nın pazar odaklı neoliberal örgütlenmesi 1970lerin başındaki petrol krizi ile ilişkilendirilmektedir. Arap ihracatında akaryakıt fiyatlarının yükselmesi,

⁴⁰ A.g.e., s. 28.

⁴¹ A.g.e., s. 29.

⁴² A.g.e., s. 30.

⁴³ A.g.e., s. 34.

⁴⁴ Yavuz Çilliler, “Küreselleşme ve Milliyetçiliklere Etkisi”, **Akademik Hassasiyetler**, S.1, Mayıs 2014, s. 92.

⁴⁵ Laurent Warloutet, **Governing Europe in a Globalizing World: Neoliberalism and its Alternatives following the 1973 Oil Crisis**, New York, Routledge, 2018, s. 2.

küreselleşmeye karşı örgütlenmenin Batı Avrupa'da en agresif formuna bürünmesi ile sonuçlanmıştır. Çünkü bu krizin oluşmasında enerji kıtlığından ziyade 1970li yıllarda Batı dünyasında yükselen enflasyon ve durgunluk söz konusudur.⁴⁶ 17 Ekim 1973'te çıkan Yom Kippur Savaşı ile yaşanan petrol krizi, sermayenin küreselleştiğini gösterir.⁴⁷ Parasal sistemde yaşanan bu sıkıntı Batı medeniyetinde halihazırda yaşanan işsizliğin artmasına neden olmuştur.⁴⁸ Yüksek enflasyon yaşayan Batı ülkeleri uluslararası ticarete açık vermeye başlayarak rekabetçi potansiyelinde düşüş yaşar.⁴⁹ Bunun sonucunda da tüm ticari işlemlerdeki ihracat maliyeti artar. Warlouzet, kapitalizmin büyüme açısından tıkanıdığı 1970li yıllarda devletlerin kendi toplumlarındaki işsizliği önlemede zorlandığına işaret etmektedir.⁵⁰ Yaşanan bu durgunluğa karşı Batı devletleri 1970lerde yaşadıkları ekonomik krizin maliyetini petrol üreten ülkeler ile yaptıkları ticarete yansıtmaya başlamışlardır. Petrol üreten ülkeler zam yaptıkça uluslararası petrol şirketleri bu fiyat artışını tüketicilere yansıtmıştır.⁵¹ Diğer yandan petrol üreten Arap ülkeleri de buna karşılık 1973 Ekimindeki İsrail ve Filistin arasındaki çatışmanın durması için ABD'ye karşı yüzde 5 oranında petrol kesintisi uygulamıştır.⁵² Petrol krizi ile yaşanan bu olaylar, krizin politik yönünü de göstermektedir. Başka bir deyişle devletlerin kendi egemenliklerini küresel ticaretteki rekabetçi potansiyelleri ile korudukları açıktır. Bu kriz ülkeler arasında yaşanırken aynı zaman uluslararası petrol şirketlerinin de bu gerilimi arttırdığı gözden kaçmamalıdır. Uluslararası petrol şirketleri artan benzin fiyatları nedeni ile tüketicinin farklı akaryakıtları kullanmamasını için Beyaz Saray'ın yardımı ile sağlamıştır.⁵³ Çünkü büyük petrol şirketleri sermayelerini ABD'ye aktarmaktaydı. Bu ticari ilişki devletlerin küresel boyuttaki egemenliklerinde çok uluslu şirketlerin etkisine dikkat çekmektedir.

⁴⁶ A.g.y.

⁴⁷ A.g.e., s. 16.

⁴⁸ A.g.e., s. 18.

⁴⁹ A.g.y.

⁵⁰ A.g.y.

⁵¹ Timothy Mitchell, **Carbon Democracy: Political Power in the Age of Oil**, New York, Verso Books, 2011, s. 178.

⁵² Timothy Mitchell, A.g.e., s. 173.

⁵³ A.g.e., s. 179.

Saskia Sassen'ın da belirttiği üzere devletleri bağlayıcı ticari ve ekonomik kurumlar üzerinden küreselleşen sermaye, ulus devlet ve vatandaşlık ilişkisindeki geleneksel ilişki üzerinde de birtakım değişikliklere neden olmuştur. Sassen, ulus ötesi ve uluslararası kurum ve kuruluşların devletler üzerinde küresel ekonomik güç olarak politik etkilerde bulunmasını ekonomik vatandaşlık olarak tanımlamaktadır.⁵⁴ Bu yaptırım, gücünü küresel çapta etkili yatırımcılardan alırken küresel şirketler de devletlere verdikleri kredi ve borçlar ile egemenlik anlayışının değişmesine neden olmaktadır. Bu şirketler kendi aralarında değerlendirildiğinde aldıkları kararları oylama aracılığıyla birçok yatırımcının görüşü ile aldıklarından demokratik bir sisteme sahip görünürken etkide bulundukları ülke ve insanlar göz önüne alındığında, söz konusu ülkenin vatandaşlarının hiçbir rol oynamadığı da dikkat çekmektedir.⁵⁵

Şirketlerin ulus devletlerin egemenliklerini daraltması ile milliyetçiliğin ve dolayısıyla yabancı düşmanlığının da azalması gerektiği tahmin edilebilir. Fakat Sassen'ın bahsettiği egemenliğin azalmadığı fakat dinamiğinin değiştiği fikri şu şekilde açıklık kazanabilir:

“[...] [Ulus devletler] Kendi iktidar ağlarına küresel ve yerel odakların dahil olmasıyla daralan egemenlik sorunlarını, ulusüstü kurumlardaki etkinliklerini artırarak aşmaya çalışırken, homojen millet kurgularını da çok kültürlülük ile revize ederek meşruiyet zeminlerini sağlamlaştırma çabası içerisindeyler.”⁵⁶

Böylece ulus devlet millet kavramı aracılığıyla egemenliğini geleneksel anlamda değil, ekonomik çıkarlar doğrultusunda elde etme çabasıdadır. Bu durum, ulus devletin içerisinde gelişen yabancı düşmanlığında da etkilidir. Hangi yabancıya karşı ayrımcı tutumlar oluştuğuna bakıldığında, küreselleşme “hem kazanan ülkelerde (eşitsizliği meşrulaştırmak amacıyla) hem de kaybeden ülkelerde (öfkeyi ifade etmek

⁵⁴ Saskia Sassen, **Losing Control?: Sovereignty In An Age of Globalization**, New York, Columbia University Press, 2015, s. 51.

⁵⁵ Saskia Sassen, **Losing Control?: Sovereignty In An Age of Globalization**, New York, Columbia University Press, 2015, s. 54.

⁵⁶ Yavuz Çilliler, “Küreselleşme ve Milliyetçiliklere Etkisi”, **Akademik Hassasiyetler**, S.1, Mayıs 2014, s. 95.

amacıyla) milliyetçilik gibi ideolojilerin etkili olması için yeterli zemini sağlamaktadır.”⁵⁷ Bu da ayrımcılığın ekonomik çıkara indirgendliğini gösterirken, ülkelerin yabancı yatırımı desteklerken yabancılara karşı ideolojik tutumu da yine yatırım potansiyeli ölçüt alınarak gerçekleşmektedir⁵⁸: “Kendi vatandaşlarının dünyayı tahayyül ettiği kategorileri oluşturarak devlet, sosyal gerçekliğin oluşumunda entelektüel ve ideolojik üretim ve yeniden üretime belirleyici bir katkı sağlamaktadır.”⁵⁹ Uluslararası rekabet bağlamında ulus devletin değişen birleştirici özelliklerinin incelenmesi, devletin egemenlik konusunda yaşadığı değişimleri anlamak açısından önemlidir. Devletin bu kurumlar ile ilişkisinde egemenliğinin kısıtlanması, Sassen’in de belirttiği üzere egemenliğin azalmasına değil, dönüşümüne tekabül eder. Egemenliğin bu dönüşümünü, ulus devletlerin birbirlerini tanımada da görmek önemlidir. Çünkü tanınma ilişkisi ulus devletin egemenliğini doğrudan etkileyen bir unsurdur.

1.3. Devletlerin Tanınma İlişkisi ve Bireyselliği

Ulus-devlet, farklı bir toplumsallık oluşturmalarının yanında, Fransız İhtilali ile imparatorluğa karşı gelişmiş bir idare biçimidir. Bu durum hem yönetim biçimine karşı hem de ekonomik sisteme karşı olmak anlamını taşır⁶⁰. Örneğin kapitalizm ile emek gücü proleterleşip kendisini feodal ve loncaya bağlı ilişkilerden kurtarmıştır⁶¹. Yine de bu kapitalist üretim ilişkilerinden, Balibar’a göre ulus çıkarsamak mümkün değildir. Çünkü sermayenin dolaşımı ulus aşırıdır. Yine Balibar, Wallerstein’in sistem teorisindeki merkez ve çevre kavramlarından hareketle, kapitalizmin merkezde başlayıp çevreye yayılan dinamiğini değerlendirmesinde ulusal birimlerin

⁵⁷ A.g.e., s. 94.

⁵⁸ Topluluğun sermaye üzerinden değerlendirilmesi hususunda, “yeryüzü kocaman bir atölyedir. Mühimmatında çalışmak için gerekli araçları ve malzemeyi sunmakla beraber, toplumun merkezini, temelini oluşturan depodur. Bu depoyla kurulan ilişki masumane bir biçimde *topluluğun ortak malı* şeklindedir. Üreten ve bu üretim için yaşayarak yeniden üretimi sağlayan topluluğun malıdır. Her birey kendisini sadece halkalardan biri gibi görür, *mal sahibi* topluluğun bir üyesidir.” Bkz. Karl Marx’ın **Grundrisse...** kitabından aktaran Thomas Nail, **Göçmen Figürü**, çev. Dılşa Ritsa Eşli, İstanbul, İletişim Yayınları, 2022, s. 64.

⁵⁹ Mark Neocleous, “The Mind of the State”, **Imagining The State**, USA, Open University Press, 2003, s. 60.

⁶⁰ Gökçe Zabunoğlu, “Günümüzde Ulus Devlet”, **Erciyes Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, C. XIII, S. 1, 2018, s. 540.

⁶¹ Etienne Balibar, Immanuel Wallerstein, **İrk Ulus Sınıf: Belirsiz Kimlikler**, çev. Nazlı Ökten, İstanbul, Metis Yayınları, 2000, s. 112.

merkezin çevre üzerindeki hakimiyetinde birbirleri ile olan rekabetine değinir. Bu hususta, kapitalist rekabetin ulus-devletlerin sömürgeci, sömürge ya da ikisi birden olduğu sonucuna varır. Bunun yanı sıra bir takım ekonomik örgütlenmelerin politik etkisine de dikkat çeker. Merkezde başlayan ekonomik kurumların devlet düzeyinde politik etkileri olduğu argümanına kanıt olarak Balibar, Lübeck şehrinde kurulan 1241'deki Kuzey-Batı Almanya'daki ticaret şehirleri birliği Hanse'yi ve günümüz Hollanda'nın çekirdeğini oluşturan 1566-1609 yılları arasında ayaklanan İspanya Hollandası'nın yedi kuzey eyaleti olan Birleşik Eyaletleri (Provinces- Unies) örnek gösterir.⁶² Bu örnekler, ulus-devletlerin oluşumunda, devletin kendi tarih ve mitlerinden ziyade, sadece ekonomik durumlardan dolayı değil de sınıf mücadelelerinin ulus-devletin oluşumunda önemli rol oynadığını gösterir.⁶³ Böylece, İhtilal ile temellerinin atıldığı söylenen ulus-devletin oluşmasında emek gücünün önemi burjuva ayaklanması ile görünür hale gelmektedir. Dolayısıyla ulus devletin kurulması hususunda ekonomi ve politikanın ilişkisi önem arz etmektedir.

Wallerstein de ulus-devletin ekonomik olarak geliştiğini, bu yüzden kendine has bir yapısı olduğunu ve devletlerin egemenlik iddiasında bulunmalarının onları eski rejimlerden ayıran bir özellik olduğunu belirtir⁶⁴. Buna göre modern devletlerin egemenlikleri, dış politikada birbirlerini tanımaları doğrultusunda gerçekleşir. Bu tanınırlık devletin sınırlarının kesinliğini gösterirken aynı zamanda diğer devletlerin iç işlerine karışmaması anlamına gelmektedir.⁶⁵ Wallerstein'e göre uluslararası tanınırlık devletin harici olarak egemenliğini sağlarken, içeride egemenliğin sağlanması için de yerel otoriteler tarafından tanınma sağlanması gerekir. Bu karşılıklı tanıma ve tanınma, harici ve dahili olarak gerçekleşirken Wallerstein'in küresel kapital ekonomik anlayışına göre ulus-devletler; ülkeler arası dolaşan sermayenin sınırlarından hangi şartlarda geçeceğine dair kurallar koyar, sınırlar içindeki emek üretimini istihdam ve çalışan ücretlerini denetler, mülkiyet haklarını

⁶² A.g.e.

⁶³ A.g.e.

⁶⁴ Immanuel Wallerstein, "Devlet Sisteminin Yükselişi", **Dünya Sistemleri Analizi: Bir Giriş**, çev. Ender Abadoğlu, Nuri Ersoy, İstanbul, Bgsl Yayınları, 2011, s. 85.

⁶⁵ A.g.e., s. 84.

kontrol eder, vergi koyar⁶⁶. Böylece ulus-devletler neoliberal kapitalizmin devinimi açısından girişimciler üzerinde önemli bir etkiye sahip olmuş olur.

Bu durumda, bahsedilen ekonomik dinamik her bir ülkenin bağımsızlığını amaçladığı bir proje içerdiğinden, ulus-devlet ile liberalizm arasında bir ilişki vardır. Bu ilişkiyi öz belirlenimcilik kavramı (**self-determinism**) ile açığa çıkarmak mümkündür. Çünkü ulus-devlet kendi egemenlik iddiasında kararlarını kendisi alan ve demokrasi ile vatandaşların belirleyiciliğini tanıyan bir idare biçimi olmak bakımından, serbest piyasa ekonomisindeki özgürlükçü (liberalist) dinamik ile benzerlik taşımaktadır. Kedourie, ulus devletin kendini inşa edeceği özgürlük kavramının nasıl şekillendiğini Kant üzerinden açıklayıp insanın kendini belirlemesinin dinamiklerini tasvir eder.⁶⁷ Buna göre Kant öncesi dönemde, özgürlük dış dünyaya ve onun duyuları üzerine düşüncelerle gerekçelendirilirken Kant ile, özgürlüğü sağlayan evrensel ahlak yasasını insan, dışarıda değil kendi içinde aramaya yönelmiştir. Böylece insanın özgürlüğü, onun kategorik buyruğa uyan özgür iradesine bağlı olup hapse atılarak birtakım haklardan mahrum edilerek alınamayan bir var olma biçimine dönüşür. Çünkü kategorik buyruk doğadan bağımsız, diğer bir deyişle duyulardan, dış dünyadan bağımsız bir iç yasadır.⁶⁸ Bu yasa da Kedourie'nin öz belirlenimcilik diye adlandırdığı kavram olmakla birlikte Kedourie, Kant'ın İhtilal esnasında kralın öldürülmesini acımasız bulmasına rağmen insanın öncelikle kendi deneyimleri ile olgunlaşıp iradesi ile özgürleşebileceğini gerekçe göstererek ayaklanmayı savunduğunu belirtir.⁶⁹ Kant'ın barış hakkındaki düşüncelerinde, devletler vatandaşların özgür iradelerini gözeten cumhuriyet rejimini savunmalıdır.⁷⁰

Öz belirlenimcilik kavramı bir topluluğun ulus bilinci etrafında var olan devlete dahil olmak istemedikleri takdirde alternatif bir devlet inşasını destekler gibi görünse de pratik düzlemde çelişki içermektedir. Arendt, Yahudilerin dünya savaşlarında bulundukları devletteki aidiyetlerini anlatırken buna dikkat çekerek devletsiz ya da statüsüz kalmış Yahudi topluluğun sürecin sonunda Filistin

⁶⁶ A.g.e., s. 88.

⁶⁷ Elie Kedourie, **Nationalism**, ed. W. A. Robson, London, Hutchinson & Co., 1961, s. 23.

⁶⁸ A.g.e., s. 24.

⁶⁹ A.g.e., s. 29.

⁷⁰ A.g.e., s. 28.

bölgesinde kurmuş oldukları ulus devletin de o bölgedeki toplulukları statüsüz ve devletsiz bıraktığını belirtmiştir.⁷¹ Böylece ulus-devlet içinde bir paradoks oluşturan Yahudi topluluğunun sorunu kurulan devlet ile bir taraftan çözülürken diğer yandan aynı paradoksu bölgede yaşayan insanlar için yaratmış olmaktadır. Halkların ulus bilinci ile kendi adına aldıkları kararlar ile kurulan ulus devlet böylece özellikle eşitlik ilkesinde çelişkiler barındırır. Kedourie, milliyetçilik ve liberalizm arasındaki öz belirlenimci çelişkiyi tespitinde Fichte'nin milliyetçilik üzerine olan düşüncelerine dikkat çeker.⁷² Kedourie, Fichte'nin insanın insan olabilmesi için bir kültüre sahip olması gerektiğini, bunun da devlet tarafından gerçekleştirilebileceği düşüncesine dikkat çeker. Kültürün birleştirici etkisi Fichte'nin parçanın tek başına bütünden bağımsız bir gerçekliği olmasının mümkün olmadığı anlayışı ile ilgilidir. Fichte, Kant'ın dış dünyayı bilinmez kılan felsefesinden hareketle, gerçekliğin bütünlük bilinci ile oluştuğu sonucuna vararak epistemolojik açmazı çözmeye çalışmaktadır.⁷³ Bu düşüncenin politik izdüşümünde ise bireyin belirlenmişliği bir bütüne dahil olması koşulu ile gerçekleşir: “İnsanın amacı özgürlük, kendini gerçekleştirmek (**self-realization**), evrensel bilinçte tamamen soğrulmak.”⁷⁴ O halde bireyi bütün olarak etkileyen evrensel bilincin, önce gelmesi gerekir. Bu da devletin bireyden önce gelmesini gerektirir; öyleyse devlet Fichte'ye göre insanların bir araya gelip haklarını korumak için oluşturduğu bir kurum değildir. O halde bu anlayışa göre bireyin hayatını anlamlı kılmasının da zorunlu koşulu devletin var olmasıdır. Diğer bir deyişle, birey ancak ve ancak vatandaş olduğunda özgürlük bilincine erişebilmektedir. Bu durumu, Kedourie vatandaş ve izole edilmiş insan arasında kıyas yaparak ham ve organize madde analogisi ile detaylandırır. Organize olmuş bir yapıda her kısım, bütünü işler hale getirirken kendisini de işler duruma getirmek zorundadır.⁷⁵ Bu ilişki birey ve devlet arasında da benzer durumdadır. Ancak bu yaklaşım günümüz ulus devletlerinin uluslararası arenada üye devletler olarak tanındığı küresel sistem açısından dar anlamlı görünmektedir. Şöyle ki devletlerin tanınma ilişkilerinde yürüttüğü politikalar küresel düzeyde genişledikçe

⁷¹ Hannah Arendt, “Part Two: Imperialism”, **Origins of Totalitarianism**, USA, Harvest Book, 1979, s. 290.

⁷² Elie Kedourie, **Nationalism**, ed. W. A. Robson, London, Hutchinson & Co., 1961, s. 38.

⁷³ A.g.y.

⁷⁴ A.g.y.

⁷⁵ A.g.e., s. 40.

vatandaşlığın da sınırları belirsizleşmektedir. Vatandaşlık giderek daha kapsayıcı olan insan haklarının normatif bağlayıcılığı ile açıklanan bir aidiyet ilişkisini anlatır gibi görünmektedir. Bu durumda bir insanın özgür ve anlamlı bir hayata sahip olması ile bir devlete ait olmasını gerektiren klasik vatandaşlık bağı arasındaki sadakat ilişkisi de ulus devletin değişen egemenliği ile dönüşmektedir.

Toplumun devlet ile temasındaki kopukluğun yeniden özdeş hale getirilme durumu, Hegel'in ulus devletlerin tanınma ilişkisinde belirttiği bireysellik ile açıklanabilir. Dolayısıyla, dünya toplumlarını özgürlük bilincine sahip insan kültürleri açısından değerlendiren Hegel'in, yukarıda güncel haliyle anlatılmış ulus devlete dair düşüncelerine değinmek elzemdir. Böylece ulus devletin, bir birey olarak farklı olana yaklaşımı Hegel'in diyalektiği içinde düşünüldüğünde, Bataille'in bu bireysel özdeşliğe karşı fark unsuruna, öteki olarak temel bir işlev vermesi daha anlaşılır hale gelmektedir.

1.4. Hegel'in Devlet Anlayışı: Tin, Birey, Halk

Devlet, Hegel'e göre, kişilerin kendi istençlerinden nesnel bir amaç uğruna vazgeçmesini gerektirir.⁷⁶ Böylece tikel olan istencin bireyselliği, nesnel ve genel istencin birliği olan devlet ile özdeşleşmiş olmaktadır. Hegel, halkın özgürlüğü konusunda da hükümetin ve halkın, ayrı bütünlükler olarak değerlendirilmesine karşı çıkmaktadır. Çünkü bu ayrım, üstte belirtilen istencin nesnel birliğine aykırıdır. Dolayısıyla, devletin birliği, "insan[ın] istenç ve özgürlüğü biçiminde dışlanmış tinsel bir idedir."⁷⁷ Devlet ve halk arasındaki bu işlevselci yaklaşım, Hegel'in organik vücut ve hücreler örneğinde daha somuttur. Bir hücrenin tikel istenci, içinde bulunduğu organik sistemin genel istenci olmadan söz konusu değildir.

Tanınma diyalektiğinde değinilen halk-birey, özne-nesne gibi ayrımlar Hegel'in köle-efendi diyalektiğinde daha açıktır. Tanınma ilişkisindeki diyalektiğin anlaşılır olması açısından Hegel'in bu konudaki kavram haritasının hatırlanması önemlidir:

⁷⁶ Hegel, *Tarihte Akıl*, çev. Önay Sözer, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2016, s. 113.

⁷⁷ A.g.y.

“Efendi salt kendi-için- varlıktır, ve bu onun için özseidir; o arı olumsuz güçtür ki onun için şey bir hiçtir, ve öyleyse o bu ilişkideki arı, özsel eylemdir; oysa Köle arı olmayan, özsel olmayan eylemdir. Ama asıl tanınma için şu kıpı eksiktir: Efendi ötekine karşı yaptığını kendi kendisine karşı da yapmalı, ve Köle kendisine karşı yaptığını ötekine karşı da yapmalıdır. Böylelikle tek yanlı ve eşitsiz bir tanınma ortaya çıkmaktadır. Bu tanınmada Efendi için özsel olmayan bilinç nesnedir ki onun öz-pekinliğinin gerçekliğini oluşturmaktadır. Oysa açıktır ki bu nesne kendi Kavramına karşılık düşmemektedir, ama burada içinde Efendinin efendiliğini yerine getirdiği nesne onun için gerçekte bağımsız bir bilinçten bütünüyle başka birşey olmuştur. Karşısına çıkan bağımsız bir bilinç değil, ama tersine bağımlı bir bilinçtir; bu yüzden kendi-için-olmaktan kendi gerçekliği olarak pekin değildir; tersine, gerçekliği aslında özsel olmayan bilinç ve bunun özsel olmayan eylemidir.”⁷⁸

Köle ve efendi birbirleri ile eşit konumda olmadıkları için bu ilişki tanınma gerçekleşemez. Özbilinç açısından köle özsel olmayan konumunda efendi için bir nesne olarak yer almaktadır. Köle, efendi için bağımsız bir bilinç olmaktan uzaktır. Bu yüzden efendinin köleyi tanınması imkansızdır. Karşılıklı olarak birbirlerini onaylamaları farklı konumlarından ötürü mümkün olmayan köle ve efendi, Hegel’in tanınma ilişkisinin anlaşılması açısından önemli bir detaydır. Köle ve efendi bu ilişkide özne ve nesne gibi ayrımlarla paralel biçimde açıklanmıştır. Efendinin köle tarafından tanınması, köle tarafından onaylanmasını gerektirir. Bu ilişkinin karşılıklı olabilmesi için ikisinin de eşit konumda olma zorunluluğu ise efendi ve köle için tanınmayı imkânsız hale getirmektedir. Tanınmanın etkin-edilgen, özne-nesne gibi birbirine zıt konumda olan taraflarda gerçekleşmesinin mümkün olmadığına dikkat çeken Hegel’in kavram analizini günümüz yaşam pratikleri üzerinden örneklendiren Ali Şahin’in derlemesi konunun anlaşılmasına yardımcı olmaktadır:

“Bugünün gözüyle Hegel’i yeniden yorumlama yoluna gidersek öznelerarası ilişkiyi ve Hegel’in bu minvaldeki tanıma felsefesini şöyle de okumak mümkündür:

1 Güç ve tahakküm içermeyen ve karşılıklı bu güç ilişkilerinin ötesinden oluşan ilişkiler (Ona göre bunlar birey-birey, birey-toplum-kurum-devlet ilişkileri ve devlet-devlet ilişkileridir)

2 Güç ve Tahakküm içeren ilişkiler (köle-efendi ilişkisi adı altında sembolleştirilen-aslında Fransız filozoflarında bu minvalde en azından Kojève dolayısıyla Marksist

⁷⁸ Hegel, **Tinin Görüngübilimi**, çev. Aziz Yardımlı, İdea, İstanbul, 1986, s. 130.

bir söylemi de ardına alarak, tamamıyla Hegel'i bundan dolayı yorumladıkları – patron-işçi ilişkisi olarak da yorumlanabilecek karşılıksız her türlü ilişki)”⁷⁹

Tanınmanın tahakküme dönüşmesi durumuna dikkat çeken ve tarafların bu ilişkisinde karşılıklı onayın zorunluluğunu vurgulayan köle-efendi diyalektiği, bu çalışmada politik açıdan değerlendirilir. Konunun devletler açısından düşünülmesinde, diyalektik ilişkideki karşılıklı onayın gerekliliği göz önünde bulundurulmalıdır. Bu onaylanma şartının önemi tanınma diyalektiğinin tahakküm bakımından yönünü belirlediği için önemlidir.

Devletin bir birey olarak ele alınması, Hegel'in tanınma ile ilgili fikirlerinde daha açıktır. Buna göre bir devletin egemenliği, başka devletler tarafından tanınmasına bağlıdır.⁸⁰ Devletleri uluslararası düzeyde tahakküm altına alacak bir otorite olmadığını belirten Hegel, devletlerin egemenliğinin birbirleri arasındaki bu ilişki ile dengelendiğine dikkat çekmektedir.⁸¹ Bu da yukarıda belirtilen ulus devletlerin, insan hakları ya da birtakım uluslararası kuruluşlar ile kısıtlanmasının bir üst iktidar olarak anlaşılmaması gerektiğini gösterir. Devletin bireyselliğinin tanınmayı gerektirmesi ise Hegel için bir ulusun kendini nesnel bir edimsellikte var etmesi anlamına gelir.⁸² Böylece Hegel'e göre birbirini tanıyarak oluşan her bir ulus, genel dünya tarihini şekillendiren bireyler olarak değerlendirilebilir.

Dünya tarihi ibaresi Hegel'in tarih felsefesi açısından tin kavramı ile açıklanabilir. Şöyle ki Hegel'in, “tin kavramı, kendine dönüştür, kendini nesne ve konu yapmaktır [...] tin kendi kendini aramaktır”⁸³ sözleri, Löwith'in deyişiyle bir tinsel çalışma ilkesidir: “kendi olmak [Selbstein] ile başka olmak [Andressein] arasındaki dolayım[dır]”.⁸⁴ Yani burada söz konusu olan kendi olarak özne ile kendisinden başka olan nesnenin birliğidir. Bu da tin kavramının, özne ve nesne arasındaki ayrımı önlemeye yönelik bir özdeşlik içerdiğini gösterir. Bir başka deyişle temel ilke olarak ele alınan tin, kendini başkasında tanıma yoluyla kendine dönme

⁷⁹ Alıntılaman Özlem Derin, “Bataille’da İhlal Kavramı”, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2019, s. 105.

⁸⁰ Hegel, **Philosophy of Right**, çev. S.W. Dyde, Canada, BatocheBooks, 200, s. 263.

⁸¹ A.g.e., s. 266.

⁸² A.g.y.

⁸³ Hegel, **Tarihte Akıl**, çev. Önay Sözer, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2016, s. 135.

⁸⁴ Karl Löwith, **Hegel'den Nietzsche'ye**, çev. Reyhan Ay, İstanbul, Otonom Yayıncılık, 2021, s. 22.

sürecidir. Bu tanım ile tarih, tinin kendini bilme yolunda geçirdiği süreçler olarak görülmektedir.⁸⁵ Örneğin halk-tini, halkın hem kendisini hem de eylemlerini kapsamaktadır. Halkın Hegel’e göre kendini bilme süreci, tinin tarihten ayrı düşünülememesi gibi, halkın törelerini, yasalarını, dinini, eğilimlerinin bütün kapsamını içerir.⁸⁶ Bu bütün içerisinde birey ise Hegel’e göre bu hazır halk-tinine katılmalıdır. Tin kendini bilme sürecinde, özne-nesne ayrımında, öteki olanı kendine mal etmelidir. Yani halk ve birey arasında oluşan zıtlıklar da aslında, bireylerin “ana vatanlarını koruma, halklarının ereği ne ise onu geçerli kılma isteği”⁸⁷ ile çözülmüş olur. Buradaki ayrımın çözülüşü ile genel olarak tinin gerçeklik ile ilişkisi gösterilmektedir. Hegel, tinin kendini tanıma sürecindeki bu diyalektiği, **Aufgehoben** fiili ile tarihsel açıdan şu şekilde anlatır:

“Belli bir tinsel oluşum doğal birşey gibi zamanla geçip gitmez, tersine kendisinin-bilincini kendisi gerçekleştiren ve kendisini bilen etkinliğiyle kaldırılır (aufgehoben). Bu kaldırılma, düşünce etkinliği söz konusu olduğu için, aynı zamanda saklama ve yükseltmedir. Tin bir yandan realiteyi, olduğu şeyi kaldırırken aynı zamanda olmuş olduğu şeyin özünü, düşüncesini, genel yanını kendisine kazanıp saklar. İlkesi artık, nasıl olmuş-olmuş-olmuş-olmuş ile ilgili bu dolaysız içerik ya da öyle olmuş-olmasındaki erek değil, bütün bunların özüdür.”⁸⁸

Böylece tin, içinde yaşadığı dünya ve kendisi arasındaki kopukluğu çözmüş olur: kendindeki şimdiki, kendi dünyası haline getirmiş olur. Yani “kendinde olan”ı, “kendisi için olan”a getirmiş olur.

Hegel’in tinin gelişmişlik düzeyini, kendine mal etme durumunu ölçüt olarak değerlendirmesi, halklar arasındaki sınıflandırmasında da önemli yer tutmaktadır. Buna göre bir halkın gelişmişliğini, o halkın yaşadığı yer ile yabancılaşma durumu belirlemektedir. Bu yabancılaşma durumunu ortadan kaldıran ise halk-tininin yapıtlarıdır. Örneğin Hegel, Şark’ı tinsel açıdan tek biçimli ve kütleli görürken Yunan dünyasındaki tinin bireysel özgürleşmesini takdir etmektedir.⁸⁹ Yunan

⁸⁵ Hegel, **Tarihte Akıl**, çev. Önay Sözer, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2016. s. 26.

⁸⁶ A.g.e., s. 68.

⁸⁷ A.g.e., s. 69.

⁸⁸ A.g.e., s. 71.

⁸⁹ Karl Löwith, **Hegel’den Nietzsche’ye**, çev. Reyhan Ay, İstanbul, Otonom Yayıncılık, 2021, s. 49.

dünyasında, tek tek bireylerin çeşitli plastik eserler yaratması, yabancı her şeyi kendine mal eden bir tinin zeminine işaret etmektedir.⁹⁰

Burada özgürlük ile kendine mal etme arasında olan ilişki, tinin bilme sürecinde kararlarını kendisinin alıp almamasının da önemli olduğunu gösterir. Kendi kararlarını alan ve bireyselleşmiş bir tin, yukarıda anlatılan ulus devlet egemenliği ile de paralellik oluşturmaktadır. Örneğin Hegel Antik tinin kendi kararlarını alamayışını, son karar için her zaman kahinlere danışılmasını eleştirir.⁹¹ Hegel tarihi, tinin kendini evinde hissetmesi, kendi kararlarını kendisinin verebilmesi ve özgürlük arasında kurduğu ilişki çerçevesinde değerlendirmiştir. Antik Yunan-Roma dünyası ve Avrupa arasındaki geçiş de yine bu dinamik ile ele alınmaktadır. Şöyle ki Hristiyanlık mutlak monarşik bir özgürlük anlayışının temelini atmıştır.⁹² Buna göre yukarıda halk-tininde belirtildiği üzere, insanın özgürlüğü ve ilişkide olduğu gücün özgürlüğü özdeş bir hal almıştır. Protestan Reformu ile insanın kendi kendini belirleyebilmesi de mümkün olmuştur. Aydınlanma ve Fransız Devrimi ile de Papa'nın evrensel otoritesinden kurtulmuş olan insan, kendi isteğiyle akla dayalı devlet kurmaya karar verebilmiştir. Löwith'in ifadesi ile "böylece insan ilk kez 'başının üstünde' durmaktadır ve dünyadaki gelişmeler felsefi düşünüşle özdeş olmuştur."⁹³ Ayrıca değinilen olayların arasındaki ilişkide de **Aufgehoben** fiilini görmek mümkündür. Hristiyan-Germen Avrupa tininde, Yunan-Roma dünyasının ortadan kaldırılması ve alıkonularak aşılması ile "saf özgür istenc" ortaya çıkmıştır.⁹⁴ Bu özgür istencin halkı ve devleti uzlaştırması, Hegel'in Fransız Devrimi sonrası burjuva toplumu analizi ile açıkça ifade edilmiştir. Burjuva toplumu her ne kadar kişisel çıkar güden özgür bireylerden oluşmuş olsa da çıkarların güvence altına alınması ihtiyacı, bireylerin karşılıklı tanınmasını zorunlu kılar. Bu da bireylerin bütün olarak devlete bağlılığını, nesnel bir tin ile özdeşliğini sağlamaktadır.⁹⁵ Buna göre insan topluluklarının tinsel ilke açısından gelişmişlik düzeyi devlet ile uzlaşmada belirlenmektedir. Yani bu hususta bahsi geçen özgürlük, mutlak bir

⁹⁰ A.g.y.

⁹¹ A.g.y.

⁹² A.g.e., s. 50.

⁹³ A.g.e., s. 51

⁹⁴ A.g.y.

⁹⁵ A.g.e., s. 274.

özgürlük olarak bireyin ve devletin istencinin özdeş olmasına karşılık gelir. Öyleyse Hegel'in tin felsefesinde insan, kendine yabancı olan dünyada evinde hissetmek için, dünyayı kendine mal eden olarak konumlanır. Bu bakımdan Hegel'in insan düşüncesi, "sınırlı" görünmektedir: İnsan hukukun nesnesi, ahlakın öznesi, bir ailenin üyesi ve kentin burjuvasıdır.⁹⁶ İnsanın genel tinin bir parçası olmasını gerektiren bu görüşün ırkçılık ile ilişkisini Avrupa merkeziliği açısından incelemek, Hegel'in sınıflandırmasını eleştirel açıdan incelemeyi sağlar.

Afrikalılar üzerine ırkçılık ile ilgili yazılarında Hegel, Afrikalıların "tarih dışı" olduğunu vurgulamıştır: "Afrika, Hegel'e göre kültür kapasitesi olmayanı (**Unbildsamskeit**) gösteren yüksek arazi (*upland*) ilkesine tabidir."⁹⁷ Bu durum Hegel'e göre Afrikalıların yerleşmiş bir nesnellik bilgisine ulaşamamış olmalarından kaynaklanır. Diğer bir deyişle nesnellik bilgisinin olmayışı, din, devlet, Tanrı, ebediyet, doğruluk, doğa, doğal şeyler kavramlarından yoksun olmaya karşılık gelir. Öyleyse, topluluğun ulus bilincine erişmesi için bu düşünceye göre öncelikle Hegel'in ve Fichte'nin belirttiği kültürel koşullar sağlanmalıdır. Aksi durumda bu argümana göre kültürsüz bir topluluk özgürlük hissinden, yasaya ve ahlaka saygıdan yoksundur. Yani kültür, insanın özne ve nesne dolayımında hukuk nesnesi, ahlaki özne, aile üyesi ve kentli burjuva olduğu koşulları işaret eder. İnsanın tanımındaki bu aşamalar, Hegel'in Avrupa devletlerinin Afrika keşiflerindeki köle ticaretine dair şu fikirlerinde vurgulanır:

"Ancak devlet içinde olduğu zaman, köleliğin kendisi, bütünüyle parçalanmış olan duyumsal varoluştan uzaklaşma yolundaki ilerlemenin bir aşaması (*Moment*), insanoğlunun eğitiminin (*Erziehung*) bir safhası ve onu yavaş yavaş daha yüksek bir ahlaki hayata (*Sinnlichkeit*) ve buna karşılık gelen bir kültür (*Bildung*) seviyesine ulaştıran ilerlemenin bir görünümüdür."⁹⁸

⁹⁶ Hegel, **Philosophy of Right**, çev. S.W. Dyde, Canada, BatocheBooks, 2001. s. 160.

⁹⁷ Robert Bernasconi, **İrk Kavramını Kim İcat Etti?: Felsefi Düşüncede İrk Ve İrkçilik**, çev. Zeynep Direk, İsmail Esiner, Tendü Meriç, Nazlı Öktem, haz. Zeynep Direk, İstanbul, Metis Yayınları, 2022, s. 99.

⁹⁸ A.g.e., s. 109.

Görüldüğü üzere köleliğin devlet tını içerisindeki durumu ilerlemenin zorunlu bir aşaması olarak tayin edilirken inşa edilen tarih felsefesi, Hegel'in içinde yaşadığı Avrupa kültürünü varsayımsal olarak temel alması ile açıklığa kavuşmaktadır. Burada betimlenen durum, Kedourie'ye⁹⁹ göre, kültürün insana tanıdığı öz belirlenimcilik ile Fichte'nin varlık zinciri görüşüne paraleldir. Her bir topluluğun kendine has özellikleri gerçekleştirerek başka topluluklardan kendilerini ayırt etmesi gerektiği görüşü vurgulanmaktadır. Bu düşüncede, toplulukların kendini gerçekleştirmesi, bütüne dahil olmaları için gereken ortak bir özellik olarak yer alır. Bu hususta toplum bilincini tanımlamada kullanılan millet kavramı, Tanrı düşüncesi aracılığıyla temellendirilmiş olunur:

“Fransız devrimcilerince, bir millet kendilerinin yönetilme anlayışına dair irade gösteren bireyler anlamına gelir. Bir millet, Tanrının kendine has karakteriyle bahsettiği bölünemez ve saf olanı bir görev olarak koruyan insan ırkının doğal bölünmesidir.”¹⁰⁰

Tanrı kavramı ile milletin tanımlanması, toplumların bir aradalık bilincine erişmesini böylece zorunlu kılmış olur. Doğadaki bölünmenin gerekçesinin Tanrı kavramı ile açıklanmasına benzer biçimde, insanlığın tıpkı diğer türlerin kendi içlerinde ayrışması gibi bölünlenip kendini gerçekleştirmesi olarak ele alınması millet kavramını temellendirir. Bu da Hegel'in halk-tini ve din arasında kurduğu ilişkide belirtilir:

“Halk tanrıyı tasarlarlarken, kendisinin tanrıyla olan ilişkisini, giderek kendisini tasarlar: bu anlamda din halkın kendisiyle ilgili kavramıdır. Doğayı kendi tanrısı bilen bir halk, özgür bir halk olamaz: ilkin tanrıyı doğanın üstünde düşündüğünde tin haline gelir, özgürleşir.”¹⁰¹

⁹⁹ A.g.e., s. 58.

¹⁰⁰ A.g.e.

¹⁰¹ Hegel, **Tarihte Akıl**, çev. Önay Sözer, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2016. s. 133.

Din, Hegel’de insanın doğayı kendine mal etmesi ile ilişkilidir. O yüzden millet tanımı “kendinde olan” doğa ile değil, tinin kendisi Tanrı ile açıklanır. Yani, “dünyevilik ve tanrısallığın uzlaşması [durumu] Tanrı’nın tek ve mutlak tin halinde hüküm sürdüğü gerçekliktir.”¹⁰² Böylece, halkların tinsel gelişimi, doğaya olan üstünlüğünü “kendisi içinlik”te göstermektedir. Bir topluluk niçin bir arada bulunduğu dair bilgiyi, bu tin anlayışında devlet ile özgürleşmesi aracılığıyla temin eder. Fakat Hegel devlet geleneğinin de din ile mümkün olduğunu belirtmiştir.¹⁰³ Bu da halk-tinin Tanrı ile olan ilişkisini gösterir. Yine hatırlanacağı üzere buradaki Tanrı, Hristiyan-Germen Avrupa tinini işaret eden bir kavramdır. O yüzden halkların gelişmişliği bakımından Hegel’in referans aldığı Avrupa tinini eleştirel olarak sorgulamak gerekir. Tinsel olarak ele alınmış devlet ve toplum görüşlerinin Herder’in yorumlarında kültür merkezci olarak değerlendirilmesi Hegel’in fikirlerinin incelenmesine katkıda bulunmaktadır.

1.4.1. Humanit t Kavramı ile Avrupa’ya Bakış

Dünya halklarının Avrupa temelli değerlendirilmesi anlayışı ile karşıtlık oluşturması bakımından Herder’in görüşleri önemlidir. Avrupa merkezci liği eleştiren Herder, Avrupa’nın diğer topluluklara karşı tutumunun yalnızca Avrupalılara has olmadığını, diğer topluluklarda da aynı tutumun olduğunu Avrupa ve Hindu-  in yaşam tarzlarını mukayese ederek açıklamaktadır. Herder, “Çinlilerin, gümüş karşılığında “Avrupa’yı yozlaştıracak” sinir zayıflatıcı çayın ticaretini yapmak için ülkesinden ayrılan Avrupalı taciri nasıl k   msediklerine [...]”¹⁰⁴ değinir. Fichte’nin varlık zinciri fikrini destekleyen kültür merkezci bakış açısı, Herder için Avrupa’nın “bir bütün olarak insanlık nezdinde bir misyon yüklenerek kendisini tanımlama”¹⁰⁵ durumudur. Buna göre Avrupa, başka topluluklara karşı ön yargılı yaklaşırken, keşfettiği kültürlerin de aynı tutuma sahip olduğunu fark etmesi gerekir. Herder, farklı kültürlerin bir arada yaşadığı Avrupa’nın bizzat kendisinin bu diyalogu

¹⁰² Karl Löwith, **Hegel’den Nietzsche’ye**,  ev. Reyhan Ay, İstanbul, Otonom Yayıncılık, 2021s. 64.

¹⁰³ Hegel, **Tarihte Akıl**,  ev.  nay Sözer, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2016. s. 135.

¹⁰⁴ Robert Bernasconi, **İrk Kavramını Kim İcat Etti?: Felsefi Düşüncede İrk Ve İrkçilik**,  ev. Zeynep Direk, İsmail Esiner, Tend  Meriç, Nazlı  ktem, haz. Zeynep Direk, İstanbul, Metis Yayınları, 2022, s. 135.

¹⁰⁵ A.g.e., s.137.

görmesi gereken yer olduğunu belirterek, bunu **Humanität** (İnsanlık) kavramı ile açıklar:

“*Humanität* kelimesiyle, insanın özgürlük ve akıl için, en eksiksiz ve sağlam sağlık için, yeryüzünün hâkimiyeti ve tatmini için seçkin bir kültürel oluşum (*Bildung*) hakkında daha önce söylediklerimin tümünü birden ifade edebilmeyi isterim.”¹⁰⁶

Herder, insanların çeşitliliğini insanlık kavramı ile anlamak ister. Çünkü Herder, doğadaki çeşitliliğin kendi içinde bir tutarlılığın olmasını, insanlık kavramının anlaşılması için örnek olarak verir. Bu tutarlılığa doğa diyerek çeşitliliğin kendisindeki bütüncül birliğe olan gönderme, insanlık kavramında da vardır. Herder imparatorlukların halkları yerinden etmesinin bu çeşitliliği ihlal ettiğini belirtir. Osmanlı ve Moğol imparatorluklarının yozlaşmış olduğunu, diğer yandan Çin, Brahman ve Yahudilerin bir arada yaşayabilen milletler olduklarını iddia eder¹⁰⁷.

Herder’in insanlık kavramı düşüncesi kültürler arası farklılıkları gözetken bir argüman gibi görünse de Hegel’in yüksek arazi ilkesi (**upland**)’nde Afrika’nın içinde bulunduğu durumu doğa ve iklime¹⁰⁸ göre gerekçelendirmesinde ortak yanlar vardır. Buna göre, Herder, doğadaki çeşitli iklim koşullarının farklı insan topluluklarının oluşmasında etkili olduğunu, bu iklim çeşitliliği değişmez ise topluluklar arasındaki farkın da değişmeyeceğini belirterek halkların birbirlerinden farklı mutluluk kavramlarının olduğunu belirtir.¹⁰⁹ Devamında ise yine doğal şartlara bağlı olarak bu kavramlar bozulmuştur. Bu yüzden Herder, hayatın incelikli yönlerini fark edemedikleri için bu toplulukları hor görmemek gerektiğini belirtir. Çünkü ne olduğunu bilmedikleri bir şeyin yoksunluğundan acı duymayacakları için daha iyisinin bilgisine sahip olmadıklarını belirtir. Bu durumda, öz belirlenimcilik kavramının kendisi de doğa gibi bir dış faktör tarafından çelişkili bir duruma

¹⁰⁶ A.g.e., s.125.

¹⁰⁷ Elie Kedourie, **Nationalism**, ed. W. A. Robson, London, Hutchinson & Co., 1961, s. 59.

¹⁰⁸ Robert Bernasconi, **İrk Kavramını Kim İcat Etti?: Felsefi Düşüncede İrk Ve İrkçilik**, çev. Zeynep Direk, İsmail Esiner, Tendü Meriç, Nazlı Öktem, haz. Zeynep Direk, İstanbul, Metis Yayınları, 2022, s. 100.

¹⁰⁹ A.g.e., s. 128.

dönüşmüş olur. Yani, yeryüzündeki toplulukların ancak ve ancak doğanın imkanları doğrultusunda kendilerini gerçekleştirebileceği sonucuna varılır. İnsanlık kavramı ile Avrupa dahil bütün toplulukları ortak bir dış faktör olan doğaya bağlayarak çeşitlilikteki birliği tespit etmeye çalışan Herder'in vardığı paradoks sonuçlardan biri şöyledir:

“Doğa'nın bu yasanın kurulması için türümüzün ikametgâhının izin verdiği ölçüde geniş bir alan seçtiğini de görürüz: doğa, insan türünün yeryüzünde örgütlenebileceği kadar çeşitli biçimde örgütlemiştir insanı. Afrikalıyı (*Neger*) maymuna daha yakın yerleştirmiştir ve büyük *Humanität* sorununun, bir Afrikalı zihninden (*Negervernunft*) insan eğitiminin en incelmış tarzının ürettiği zekâyâ kadar, tüm zamanlarda tüm halklar için bir çözüme ulaşmasına olanak sağlamıştır.”¹¹⁰

Bununla beraber Herder'in halkların birlikteliğine işaret ettiği insanlık kavramı insanın hayatını anlamlandırmada ideal bir kültürü takip etmesini tavsiye etmez. Ancak **Humanität** kavramı Avrupa'nın çok kültürlü yapısını anlamak ve uzak kültürleri keşfinde bir kılavuzluk etmesi açısından kullanılabilir. Kavram, Hegel ve Fichte'nin kültürel monizminden uzak olmasına rağmen yine de insan türünün kültürler arası bir hiyerarşiye sahip olduğu sonucuna varmaktadır. Yayılımacı Avrupalı merkezîyetçi anlayışın diğer toplulukları küçümsemesi ya da eleştirmesi Herder'in **Humanität** kavramı ile tutarsızlık içermektedir. Fakat bu tutarsızlık, Avrupa gibi diğer kültürlerde benzer tutumların olduğu gerçeği ile çözülmektedir. Öte yandan kavram, Avrupa'nın kendi kültürlerini yaşamanın tek biçimi olmadığını kabul etmede zorlandığını göstermektedir. Bu da Herder'e göre, Avrupa'nın kendi çoklu yapısını görmektense kendini bir birlik içinde önemsizleştirdiğine dikkat çekmektedir. Oysa Herder – hiyerarşik varlık zinciri her ne kadar bunu imkânsız hale getirse de- insanlık kavramı ile Avrupa'daki çeşitli halkların aynı kıta üzerinde yaşama halini tüm dünyaya yansıtma amacı gütmektedir:

¹¹⁰ A.g.e., s. 132.

“Bir Atina ya da bir Sparta değil bir Avrupa oluşturulmak zorundadır; Bir Yunan felsefecinin ya da sanatçının *kalokagathia*’sına¹¹¹ değil, bir *Humanität*’a ve aşamalı olarak yeryüzünü kaplayan akla doğru giden bir Avrupa.”¹¹²

Görüldüğü üzere, Herder’in Avrupa fikri, Hegel’in fikirlerinden farklıdır. Hegel, Avrupa’daki tarihi olayların tinin ilerlemesini gösterdiğini söylerken Avrupa, dünya halklarının gelişmesi için bir referans teşkil eder. Yani diğer toplumlar içindeki tüm karşıtlıklar Avrupa’nın geçirdiği aşamalardan geçerek “saf özgür istenç”e ulaşmalıdır. Herder’in Avrupa görüşü de diğer toplumlar için Avrupa’yı politik akıl olarak belirlemesinden dolayı Hegel’in görüşleri ile benzer gibi görünür. Fakat Herder Avrupa’yı tüm farklılıkların özdeş olduğu devlet-tinin birliği içinde görmeyi reddetmektedir. O, Avrupa’nın dünyanın en çok farklı unsurları barındıran kıtası oluşunu öne çıkarmak ister.¹¹³ Buradan hareketle Herder, Avrupa’nın kendi içinde barındırdığı onca çeşitliliğe rağmen diğer kıtalardaki farklı kültürlerle karşı ön yargısını vurgulamaktadır. Herder, Avrupa’nın kendi içindeki çeşitliliğini, birbirinden farklı diğer halkları anlamak için kullanması gerektiğini tavsiye eder.

Halkların gelişmişlik düzeyinin belirli bir kültürün temel alınması sonucunda değerlendirilmesi Hegel’in özdeşliğinde mümkün görünmektedir. Buna karşılık Herder’in halklar arasındaki kültür merkeziliği eleştirmesi Hegel’in tin düşüncesinin sorgulanmasına katkıda bulunur. Bu eleştiri, ulus devletlerin homojen toplumu ile küresel neoliberal dünyanın farklı kültürlerin iletişimini arttıran etkisi arasındaki zıtlığı anlamak açısından önemlidir. Küreselleşme ile artan insan mobilitesine karşı toplumların homojenleşmesindeki artış, Avrupa merkezci kültürel önyargı ile benzerlikler taşır. Üretken toplumlardaki yabancıya karşı tutumun ekonomik açıdan değerlendirilmesi ise Hegel’in insanı kentteki burjuva olarak ele

¹¹¹ “Antikçağ Yunan düşüncesinin güzelle iyiyi birleştirme ideali. Sokrates bu deyiimi yetkin bir ulusu nitelemek için kullanmıştır.” Bkz. Robert Bernasconi, **İrk Kavramını Kim İcat Etti?: Felsefi Düşüncede İrk Ve İrkçilik**, çev. Zeynep Direk, İsmail Esiner, Tendü Meriç, Nazlı Öktem, haz. Zeynep Direk, İstanbul, Metis Yayınları, 2022, s. 134.

¹¹² A.g.e., s. 134.

¹¹³ A.g.e., s. 133.

alması ile doğru orantılıdır. Küresel sermayenin devlet ve toplum arasında bir kopukluğa neden olması ise halk-tinindeki istenç anlayışı ile ilişkilendirilebilir. Buna göre devlet ve toplum arasında bir parçalanma söz konusu ise tikel olanın genele uyması ile sağlanan özgür istenç tehlikeydedir. Başka deyişle, devlet ve toplumun istençleri farklılaştığı için özdeşlik sağlanamamaktadır. Bir sonraki bölümde, Hegel'in tanınma diyalektiğinin başka düşüncelerde nasıl uygulandığına bakmak farklı olanı anlamak açısından önem taşımaktadır. Çünkü özdeşliğin devlet ve toplum arasında ya da halk ve birey arasında oluşan kopukluktaki etkisini incelemek, uzlaşmanın da demokratik yönden irdelenmesine katkıda bulunmaktadır.



İKİNCİ BÖLÜM

TANINMANIN DİYALEKTİĞİ: ARENDT, AGAMBEN VE RANCIERE

İnsanın dünya ile olan ilişkisi açısından kent kültüründe yaşama biçimleri genel olarak felsefenin politik olarak inceleme eğilimi gösterdiği bir konudur. Bu bakış açısı çoğunlukla insanın özgürlüğünü, içine doğduğu toplumsal kent kültüründeki tanınırlığı ve dolayısıyla yerleşik hayatı düzenleyen iktidar ile olan ilişkisi üzerinden analiz etme yönündedir. Böylece toplumsallık, insanın ontolojik kökenini temellendiren bir hal alır. Yine özgürlük, adalet, eşitlik gibi kavramlar insanı anlamanın ölçütleri olarak kent meydanında, kamusal alanda belirlenme eğilimindedir. Böylece politika, toplumsallığın koşulu olarak incelenir. Kent kültüründeki toplumsal özgürlüğün şekillenmesinde iktidarın da etkisini anlamak önem kazanır. Hegel'in önemi ise insanın politik oluşunun ontolojik olarak kamusalılıkta belirlendiği tanınma ilişkisinde ortaya çıkar. İnsan hakları hususundaki açmazları ortaya çıkaran Arendt ve Agamben tespit ettikleri ikilemleri yine bu ontolojik temellendirme aracılığıyla gerçekleştirmiştir. Bunun yanında Rancière'in önemi ise, politik olanın ontolojik olarak incelendiği bakış açısını eleştirmesinde ortaya çıkar. Bu kısımda Hegel'in diyalektik yönteminde olan karşıtlık ve tanınma ilişkisinin etkileri, Arendt ve Agamben'in insan hakları düşüncesinde sorgulanmaktadır. Bu sorgulamada, mülteciler politik açıdan incelenmektedir. Bu düşünce biçiminin insan hakları konusunda barındırdığı ontolojik açıklamalar, Rancière'in bu konuda yaptığı eleştiriler ve tanınma diyalektiğine alternatif fikirleri aracılığıyla, değerlendirilmektedir. Tanınma düşüncesi bağlamında, Arendt'in tavsiye ettiği yeni hukuk düzeni insan tanımını genişletmek yönündedir. Bu konuda Arendt'in tespit ettiği, küreselleşme ile insanlığın doğayı tamamen tahakküm altına alması durumunun yabancı kavramında oluşturduğu paradoksa vurgu yapılmaktadır. Bu yorumunda tespit ettiği çelişkiyi Arendt, yeni bir başlangıç ile çözebileceğini iddia eder. Öte yandan Agamben'in düşünceleri Arendt'in aksine tanınmanın sürekli olarak ertelenmesi üzerinde yoğunlaşır. Mülteciler konusundaki tespitlerinde Agamben, yurttaş ve insan arasındaki ayrımın muğlaklığına dikkat çeker. Bununla tanınmanın tamamlanmayışına işaret eder. Tanınmanın

gerçekleştiği kamusal alanın belirsizliğinin altını çizen Agamben, potansiyelsizlik kavramı ile bu diyalektiği aşma eğilimindedir. Diğer bir deyişle Agamben, tanınmanın sürekli ertelenmesinin insanın politik yönünü ihlal ettiğini (çıplak hayat) belirtir. Hem Arendt hem de Agamben'in mülteciler hakkındaki fikirleri tanınma ilişkileri açısından açmazlar ile karşılaşır. Ranciere'in önemi ise bu açmazları reddetmesinde gizlidir. Kökensiz bir politika anlayışı benimseyen Ranciere, bu çelişkinin kendisinin politik olduğunu düşünür. Politik olanı yeniden tanımlayarak Ranciere, Arendt ve Agamben'in hakların tanınmasına ilişkin karşılaştıkları çelişkileri çözmeye girişir. Bu açıdan çalışmanın bu kısmı mültecilerin öteki olarak tanınmama sorununa ilişkin muğlak ve konumsuz/yertsiz yurtsuz niteliğinden farklı bir yaklaşımla incelenmesine ön hazırlık oluşturmaktadır.

2.1. Arendt'in Planlı Bilinçli Yaşamın Politik Alternatifi

Kojève'göre Hegel'in tanınma ilişkisi üzerinden kurduğu özbilinç kavramı, insanın bilinmek ve tanınmak için giriştiği mücadelelerin yanında efendi-köle diyalektiği, tarih sürecinin başlaması, emekçi kölenin eylemleri ve devrimlerle özgür yurttaş olması gibi tutumların çözümlenmesidir.¹ Kojève'in tanınma ilişkisi üzerinden yorumladığı Hegel'in, antropolojik olması yönünden yapılan eleştiriler bir yana, Agamben ve Arendt'in insan hakları üzerine yorumlarındaki Hegel etkisi açısından önemlidir. Kendisi Hegel'den etkilendiğini belirtmese de Arendt, 1941 öncesi Amerika'ya göçünden önceki sürgün yıllarının çoğunu Hegel'in hayli etkili olduğu zamanlarda Paris'te geçirmiştir. Bu süre zarfında Arendt, Hegel'den etkilenmiş birçok düşünürle arkadaşlık yapmıştır. Bunlardan birkaçı Alexandre Koyré, Jean Wahl, Eric Weil olmakla birlikte Arendt, Alexandre Kojève'in Hegel'in **Tinin Fenomolojisi** derslerinden birkaçına da katılmıştır.² Arendt'in insanı, politik özne olarak diğer insanlarla bir arada yaşayan ve kamusal alanda **vita activa** dediği eylemsellikte özgürleşen bir canlı olmak bakımından hayvandan ayrılmaktadır.³ Bu özgürlük Arendt için, insanın politik bir yaşam tarzı olarak özgür olmasını zorunlu

¹ Alexandre Kojève, **Hegel Felsefesine Giriş**, çev. Selahattin Hilav, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2001, s. 13.

² Roy T. Tsao, "Arendt and the Modern State: Variations on Hegel in 'The Origins of Totalitarianism.'" **The Review of Politics** 66, no. 1 (2004), s. 109.

³ Hannah Arendt, **İnsanlık Durumu**, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul, İletişim Yayınları, 1994, s. 39.

kılmakta ve yasal olarak oluşturulmuş politik bir topluluğun yurttaşları arasındaki karşılıklı hakların tanınmasına işaret etmektedir.⁴ İnsanın bu tanımı, Hegel'in tanınma ilişkisi ile temellendirdiği özbilinç kavramı ile benzerlik göstermektedir.

Diğer yandan, Hegel gibi, Arendt de modern devletin kendi halkını tek bir politik topluluğa bağlılığını temin etmede karşılaştığı temel sorunun, piyasa odaklı burjuva toplumunun ortaya çıkmasıyla yükselen tikel çıkarların çatışmasında yattığına inanmaktadır.⁵ Hegel, piyasa ekonomisi ile ortaya çıkmış burjuva figürünün antik dünyadaki devlet ve ev hayatının arasında bir yerde konumlandığını belirtir.⁶ Böylece bu modern katman daha geniş bir kamusal alanda iş yaparken bireylerin kendi çıkarlarını tatmin etmesine olanak tanımıştır. Böylece Hegel'e göre piyasa ekonomisindeki her katılımcı, kendi ihtiyaçlarını tatmin etmek için üretken etkinliğini başkalarının ihtiyacına uygun hale getirmek zorunda kalmıştır. Bu bağlamda Hegel, kişisel çıkarların tatmin edildiği piyasa ekonomisinin düzenlenmesi için aracı kurumlar olması zorunluluğu ile, devletin yurttaş ile ittifak halinde olması gerektiği sonucuna varmaktadır. Böylelikle aracı kurumlar yardımıyla insanlar kendilerini hükümet nezdinde duyurabilme imkânı edinmiş olur. Bu organik entegrasyon Arendt'in kıta Avrupa'sının başarısızlıkla sonuçlandığını söylediği modern devlettir.⁷

Devletsizler ya da haktan pay alamayanları insan hakları bağlamında mülteciler üzerinden inceleyen Arendt⁸, bu insanların özgürlüğünün de yine hukuk karşısında suç işleyerek tanınabilirlik elde etmesi ile mümkün olduğunu belirtir:

“Bu istisnayı yasalar vermiştir. Bir suçlu dahi olsa, devletsiz bir kişi bir başka suçludan daha kötü muamele görmeyecektir, yani kendisine başka herkes gibi davranılacaktır. Yasalardan, ancak yasalara karşı gelmiş biri olarak koruma görebilir. Dün, sırf bu dünyadaki varlığından ötürü cezaevinde olan, ne türden olursa olsun hiçbir hakkı bulunmayan ve sınır dışı edilme tehlikesiyle yaşayan ya da çalışmaya ve geçimini sağlamaya yeltendiği için

⁴ Roy T. Tsao, “Arendt and the Modern State: Variations on Hegel in ‘The Origins of Totalitarianism.’” **The Review of Politics** 66, no. 1 (2004), s. 109.

⁵ A.g.e., s. 108.

⁶ A.g.e., s. 111.

⁷ A.g.e., s. 112.

⁸ Hannah Arendt, **Totalitarizmin Kaynakları/2: Emperyalizm**, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul, İletişim Yayınları, 2014. s. 286.

yargılanmadan bir tür toplama kampına gönderilen adam, küçük bir hırsızlık sayesinde neredeyse tam teşekküllü bir yurttaş haline gelebilir.”⁹

Bu görüş Hegel ile yakınlık içindedir. Hegel’e göre devletin suç işleyeni cezalandırmasında suçlu ve devlet arasında bir tanınma ilişkisi pratize edilir. Suçlu cezayı kabul ederek kendisinin haklara sahip bir yurttaş olduğunu doğrularken devlet de cezayı hak olarak, akledilebilir olanın onurlandırılması olarak, uygulamaktadır.¹⁰

2.1.1. Arendt’te Tanınma İlişkisi ve Karanlık Arka Plan

Arendt, Hegel’in tanınma ilişkisindeki insan anlayışına dair benzer görüşleri ile modern devletin insan hakları bağlamında bir çıkmazda olduğu sonucuna varır. Dolayısıyla özgür insanın yalnızca yurttaşlık ile haklara erişebilir bir özgürlük pratiğine ulaşacağını belirtir. Diğer yandan Arendt’in karanlık arka plan dediği tanınma ilişkisi gerektirmeyen, politik insan öncesi ya da dışı alan, değiştirilemez insan doğasının barındığı yer, yabancı ile sınırlanmıştır.¹¹ Bu karanlık arka plan Arendt’e göre medeniyetin özdeş ve eşit kamusallığını sürekli olarak farklılıkları ile ihlal eder. Bu düşünceden yola çıkarak Arendt, eski kent devletler ve ulus devletlerin etnik türdeşlik üzerinde çok sık durmalarındaki amacın, bu farklılığın yarattığı güvensizlik, nefret ve ayırım duygusu uyandırmasını ortadan kaldırmak yönünde olduğunu vurgulamaktadır:

““Yabancı”, farklılık olarak farklılık gerçeğinin, bireylik olarak bireylik gerçeğinin ürktücü bir simgesidir ve insanın değiştiremeyeceği ve eyleyemeyeceği, o nedenle de içinde yok etmek yönünde belirgin bir eğilime sahip olduğu alanlara işaret etmektedir.”

Anlaşılabacağı üzere Hegel’in özgürlük tanımı ile benzeşen Arendt’in düşüncesindeki yabancıya karşı alınan politik tutumun nedeni, kendisi olmayandır. Bahsedilen duyguları ortaya çıkaran, insanın özgürlüğünde içerilmeyendir. Yine de homojen birlik, varlığını, yabancı olarak imlediği bu farkın kendisini tanımaya borçludur.

⁹ A.g.e., s. 286-287.

¹⁰ Hegel, *Philosophy of Right*, s. 92 [100].

¹¹ Arendt, *Totalitarianizmin Kaynakları/2: Emperyalizm*, s. 312.

Fakat Arendt bu tutumun çözümü için yasaların etkin bir şekilde kullanılmasını tavsiye etmektedir.¹² İlk etapta, yasanın kültürün içerisinde arka planda olmayacak biçimde çözüm olarak önerilmesi paradoksal görünmektedir. Şöyle ki Arendt'e göre sorunun kaynağı doğal olan, medenileşmemiş, karanlık arka plan olarak belirlenirse çözüm, Arendt'in devletlerin uyguladığını belirttiği etnik türdeşliğin anlam bakımından genişletilmesi olarak belirlenir. Böylece türdeşliğin niteliği etnik olmaktan insan olmaya genişleyerek değişebilir. Bu sorunun ancak yasalar aracılığıyla çözümlenmesi anlaşılır hale gelirken paradoks, özgürlük düşüncesindeki Hegel etkisi göz önünde bulundurulduğunda, Arendt'e göre medeniyetin doğa tarafından tehdit edilmesinin¹³ son bulmuş olmasında yatar. Yani bu bakış açısına göre doğayı tahakküm altına alan insan kültürünün yabancı olarak dışarıdan bir tehdide sahip olması imkansızdır. Öyleyse bu, tehdit içeren karanlık arka planın, devlet ve yurttaşın tanınma ilişkisi ve onun zemini toplumun bizzat içinde yer aldığını göstermektedir. Bu düşüncenin de Hegel'de açılımı şöyledir:

“[...] Devlet bireydir ve bireysellikte olumsuzlama özsel olarak içerilir. Belirli sayıda devlet kendilerini bir aileye, bir birliğe dönüştürmüşlerse de, bu bir bireysellik olduğundan ötürü, karışımı yani düşmanını yaratmalıdır.”¹⁴

Bu karışıklık, özdeşliğe ulaşana kadar diyalektik bir mücadele içinde, bu düşüncede örneğin devletlerin savaşıması olarak, devam eder. Arendt'in bu diyalektik mücadele mantığında Hegel'den farkı, çelişkileri ortadan kaldırarak özdeşliğe ulaşmayı amaçlayan bu dinamiğin totaliter devleti oluşturduğunu düşünmesinde yatar. Diyalektik mantıkta çelişkilerin ortadan kaldırılmasıyla ortaya çıkan yeni tezin bir öncül haline gelerek düşünceyi ideoloji haline getirdiğini belirten Arendt, diyalektiği düşüncenin insan eliyle şiddete dönüştürülmesi olarak yorumlar ve ekler:

“Mantığın bütünüyle negatif zorlaması yani çelişkilerin yasaklanması "üretken" bir hale geldi; böylece salt usamlama şeklinde sonuçlar çıkaran bütünlüklü bir düşünce dizisi oluşturuldu ve zihne dayatıldı. Bu usamlama süreci ne (bir dizi farklı

¹² Ag.e., 314.

¹³ A.g.e., 314.

¹⁴ Hegel, **Philosophy of Right** s. 259 [374-Ek]

sonuçlan olabilecek başka bir öncül oluşturabilecek) yeni bir düşünceyle ne de yeni bir deneyimle kesintiye uğratılabildi. İdeolojiler her zaman, öncülün geliştirilmesiyle her şeyin açıklanabileceği tek bir idenin yeteceğini varsayarlar ve hiçbir deneyim hiçbir şey öğretmez, çünkü bu tutarlı mantıksal çıkarım sürecinde her şeyin bilincine varılır.”¹⁵

Mantığın olumsuzlama ile farklılıkları ortadan kaldırması olarak özdeşlik Arendt için politik süreci sonlandıran totaliter bir yaşamdır. Arendt bu eleştirisinde, diyalektiğin tehlikesini ortaya çıkarırken aynı mantığın politik süreci yani tarihi başlattığını da dile getirerek çift yönlü bir değerlendirme yapmış olur:

“Ancak, tarihteki her bir sonun yeni bir başlangıç taşıdığı hakikati de aynen kalır; bu başlangıç vaattir, bitişin ortaya koyabileceği tek "mesaj"dır. Tarihsel bir olay haline gelmeden önce başlangıç insanın yüce kapasitesidir; siyasal açıdan insanın özgürlüğüyle özdeşir. Initium ut esset homo creatus est - "bir başlangıç olabilmesi için insan yaratıldı" der Aziz Augustinus. Bu başlangıç, her bir yeni doğumun garantisi altındadır; o aslında her bir insandır.”¹⁶

Roy T. Tsao’nun aktardığına göre¹⁷, Arendt **Origins of Totalitarianism** adlı eserin orijinal baskısındaki “**Concluding Remarks**” kısmında, Kojeve’in Hegel yorumunu hatırlatan tarihin sonunun olmadığını, seküler ya da kutsal hiçbir şeyin bize **Mesiyanik** bir çağın sözünü vermediğini belirtir. Buna göre bilinçli olarak planlanmış başlangıcın bu şekilde sonlanmasına karşı Arendt, bu başlangıcın planlanmış yeni bir politikanın temellendirmesi olarak anlaşılması gerektiğini vurgular. Arendt, yazıda belirtildiği üzere, insan haklarında tespit ettiği çıkmazın başlangıçtaki hukuki belirlemelerle olduğunu, yasaların mültecilerin suç ile negatif özgürlük elde etmesini salık vermesiyle açıklar. Bu düşünceler, sonraki bölümlerde detaylandırılmıştır. Bu konudaki önerisi ise yasal düzenlemelerdeki yurttaşlık ve kamusal alan kısımlarının planlı ve bilinçli bir şekilde yeniden düzenlenmesi yönündedir. Böylece Arendt, sorunun kaynağını başlangıçta görerek mülteci krizini

¹⁵ Hannah Arendt, **Totalitaryanizmin Kaynakları/3: Totalitarizm**, çev. İsmail Serin, İstanbul, İletişim Yayınları, 2014, s. 300.

¹⁶ A.g.e., s. 315.

¹⁷ Roy T. Tsao, “Arendt and the Modern State: Variations on Hegel in ‘The Origins of Totalitarianism.’” *The Review of Politics* 66, no. 1 (2004), s. 132.

insan hakları bağlamında değerlendirdiği yazılarında problemin belirtisi olarak ulus devletin çöküşünü¹⁸ göstermektedir. Çözüm de ulus devletin yeni bir hukuki ve yasal forma kavuşmasında yatmaktadır.

2.2. Agamben’de Mesih’in Hukuku Çözündürmesi

Agamben ise insan hakları konusunda Arendt’in mülteciler üzerine yaptığı değerlendirmelere ek olarak Arendt’in politik özgürlük için yaptığı özel ve kamu ayırımına benzer bir ayırım yapar¹⁹: **zoe** (çıplak hayat) ve **bios** (siyasal varoluş). Bu ayırmada Agamben dışlama ve işleme kavramları ile insanın iktidar karşısındaki kapsanma mekanizmasına odaklanmaktadır. Bu kapsama belirtildiği üzere Hegel’de **Mutlak** olanın devlet aracılığıyla diyalektik bir süreçte kendi tamamlanmışlığına geri dönmesidir. Fakat Agamben bu diyalektik süreci doğrularken bundan rahatsız olduğunu da dile getirmektedir:

“Neredeyse, belli bir noktadan başlayan her önemli siyasal olayın iki yüzü vardı sanki: Bireylerin, merkezi iktidarlara karşı verdikleri mücadelelerde kazandıkları alanlar, özgürlükler ve haklar, aynı zamanda da, daima, bireylerin hayatını üstü örtülü ama gittikçe daha da kuvvetli bir biçimde devlet düzeninin nesnelerinden biri yapıyor, dolayısıyla tam da insanların kaçıp kurtulmak istedikleri egemen iktidar için yeni ve daha korkunç bir zemin yaratıyordu.”²⁰

Bu tamamlanmışlık (**pleroma**) Agamben’in Pavlus mektuplarını analiz ettiği **The Time That Remains** adlı eserinde, **katargein** (hükümsüz, eylemsiz, çalışmayan) ve **Aufhebung** (ortadan kaldıran, muhafaza eden) kavramlarını karşılaştırdığı kısımda belirginleşmektedir. Agamben, Hegel’in **Geist**’in çift olumsuzlama ile kendine, kendi sonuna doğru döndüğü tarih anlayışında kullandığı **Aufhebung** kavramındaki tamamlanmışlığı dilin diyalektik işleme ve dışlama mekanizması ile açıklar: “Dil kendinde belirlediği algılanabilir/duyulabilir [**sensible**] olanı geçmiş olarak üretir ve

¹⁸ Hannah Arendt, “Ulus-Devleti’n Yıkılışı ve İnsan Haklarının Sonu”, **Totalitarianizmin Kaynakları/2: Emperyalizm**, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul, İletişim Yayınları, 2014 Arendt, s. 255-293.

¹⁹ Giorgio Agamben, **Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat**, çev. İsmail Türkmen, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2013, s. 17.

²⁰ A.g.e., s. 146.

aynı zamanda bu duyulur olanı geleceğe erteler.”²¹ Diyalektik olumsuzlama ile sürekli olarak bir sonraki aşamaya ertelenen duyulabilir olan, Agamben’in bahsettiği üzere²², tarihin sonu, kıyamet ya da tarih sonrası gibi tasarımlar ile sonuçlanmaktadır. Diyalektik çözümlenmiş ve özdeşlik konusunda Agamben yine dışlayarak işleme/içleyerek dışlama dediği egemenden hareketle günümüz politikasındaki özel-kamusal, sağ-sol, mutlakıyetçilik-demokrasi gibi ayrımların belirsizlik mıntikasına doğru gittiğini söyleyerek²³ Hegel’in bu dinamiğine karşı bir alternatif aradığını ima etmektedir. İnsan hakları konusunda, Arendt’in yurttaş ve insan arasındaki farktan doğan paradoksuna benzer biçimde Agamben, haklardan ve dolayısıyla siyasi özgürlükten mahrum edilen insanın Arendt’in yurttaş olmayan insanı olduğunu, çıplak insan olduğunu belirtir. Buradaki diyalektik ise yine benzer biçimde Agamben’e göre egemen şiddetinin çıplak insanı içleyerek dışlamasıdır.²⁴

Bu görüşüyle Agamben, Hegel’in suç üzerine söylediklerine benzer bir değerlendirme yapmaktadır. Ancak Agamben’in insan anlayışında, Hegel’de olduğu gibi, iktidarın suçu cezalandırması, hakkın olumsuzsalığını göstermez. Bu durum daha çok bir belirsizlik ortaya çıkarmaktadır ki Arendt bu belirsizliğin çözümünü yasal düzenlemelerde görmektedir. Agamben ise özel ve kamusal yani çıplak hayat ve siyasal hayatın bu tanınma ilişkisini hiçbir zaman başaramadığında ısrar eder; politikanın **Aufhebung**u asla tamamlanamamaktadır.²⁵ Bu hususta Andrew Norris’e göre²⁶, Agamben ile Hegel arasındaki benzerlik, olumsuzlama ile devinen tarihi hareketin bir zorunluluk olmasında açığa çıkar. Dolayısıyla politika sürekli olarak kendinin çıplak hayattan içsel farklılığını yasalaştırmalıdır. Agamben için politika kendini sürekli olarak çıplak hayattan olumsuzlayarak her zaman ölümün formunu alan bir olumsuzlamayı tekrar etmelidir:

“Ama ölümden korkan ve kendini yıkımla lekelenmemiş tutan yaşam değil, tersine ona dayanan ve onda kendini koruyan yaşam Tinin yaşamıdır. Tin gerçekliğini

²¹ Giorgio Agamben, **The Time That Remains**, çev. the Board of Trustees of the Leland Stanford Junior University. California, Stanford University Press, 2005, s. 100.

²² A.g.e., s. 101.

²³ Agamben, **Kutsal İnsan**, s. 13.

²⁴ A.g.e., s. 132.

²⁵ Andrew Norris, “Giorgio Agamben and the Politics of the Living Dead.” **Diacritics** 30, no. 4 (2000), s. 42.

²⁶ A.g.e., 42.

yalnızca saltık parçalanmışlıkta kendi kendisini bulduğu zaman kazanır. O bu güçtür, ama olumsuzdan bakışlarını uzaklaştıran -tıpkı bir şey üzerine onun bir hiç ya da yanlış olduğunu söyleyip işini bitirdikten sonra herhangi başka bir şeye geçmemiz gibi- olumlu olarak değil; tersine, o bu güçtür, ama ancak olumsuza yüzden bakarak, ve onda kalarak. Olumsuzda bu kalış onu varlığa çeviren büyütlü kuvvettir.”²⁷

Hegel’in özneyi ve onun tindeki tutumunu anlattığı bu kısımdaki görüş, Agamben’in Auschwitz incelemelerindeki şu düşüncesinde daha açık bir hale gelmektedir:

“Auschwitz, bu süreçlerin çıktığı tarihsel noktayı, olanaksız-olanın gerçek-olan haline gelmeye zorlandığı yıkıcı deneyimi temsil eder. Auschwitz olanaksız-olanın varoluşu, olumsuzluğun en radikal olumsuzlanmasıdır; bu nedenle, mutlak zorunluluktur.”²⁸

Buradaki olumsuzluk ise Agamben’in, Arendt’e katıldığı insan hakları sorunundaki iktidar eleştirisinde çözüm olarak gördüğü potansiyelsizlik ya da **katargein** kavramında açığa çıkmaktadır. Bu kavram, Agamben’in Pavlus’un mektuplarını analizindeki Mesyanik inanç ve Aristoteles’in potansiyellik düşüncesinin sentezidir. Şöyle ki, Agamben potansiyel kavramındaki bir şeyin kendisinde olanı edimsel hale getirmesi olan ilk anlamını değil, yetkinlik olarak edimsel hale getirmeme seçeneğine sahip olan ikinci anlamına odaklanır.²⁹ Burada, Agamben potansiyel olanı, yapma ve yapmama olarak değerlendirip potansiyelliğin yapmamayı tercih etmeyi de kapsadığından ötürü bir *potansiyelsizlik* olduğu sonucuna varmaktadır. Pavlus’un **katargeini** ise Mesih (mükemmel olan) geldiğinde, mükemmel olmayanın Mesih’in gelmesi ile eylemsiz, esersiz (**inoperative**) hale geçerek mükemmel olmayanın mükemmel olanda tamamlanmış (**pleroma**) olmasına tekabül eder.³⁰ Agamben, **Kutsal İnsan** adlı kitapta³¹, esersizliğin çalışmama ile ilişkilendirilmesini yetersiz

²⁷ Hegel, **Tinin Görüngübilimi**, s. 20.

²⁸ Giorgio Agamben, **Auschwitz’den Artakalanlar: Tanık ve Arşiv**, çev. Ali İhsan Başgöl, Ankara, Kitle Yayıncılık, 2004, s. 148.

²⁹ Giorgio Agamben, **Potentialities**, çev. Daniel Heller-Roazen, California, Standfor University Press, 1999, s. 180.

³⁰ Agamben, **The Time That Remains**, s. 99.

³¹ Agamben, **Kutsal İnsan**, s.80.

bulduğunu belirterek yapmamayı tercih etme anlamına gelen bu kavramın çalışmamayı tercih etmek ile ilintilenebileceğini vurgular ve ekler:

“Ezersizliği anlamanın tek tutarlı yolu, bunu, (bireysel eylem ya da bireysel eylemlerin toplamı olarak düşünülen kolektif eylem gibi) bir *transitus de potetitia ad actum* ile yok olmayan genel bir potansiyel biçimi olarak düşünmektir.”³²

Agamben’in **potansiyelsizlik** kavramı, Arendt’in insanı hayvandan ayıran ve tarih başlatan planlı siyasal yaşam kategorisi hatırlanırsa, **zoe** ve **bios** ile yakından ilişkilidir. Politika böylece Agamben için de insanın neliğine, ontolojisine dönüşen bir metafizik soruşturma halini almaktadır:

“Öyle ki. siyasal iktidara teslimiyetimizin/tabiyetimizin ifadesi olan çıplak hayatı anlayabilmemiz için saf Varlığın siyasal anlamını kavramamız ve aynı şekilde, ontolojinin sırrını çözmemiz için de çıplak hayatın teorik içerimlerini anlamamız gerekiyor. Metafizik (düşünce), saf Varlık sınırına geldiğinde siyaset (gerçeklik) alanına taşıyor; tıpkı siyasetin çıplak hayatın eşiğine geldiğinde teori alanına geçmesi gibi.”³³

Öyleyse Agamben, politik olanın insanın özel hayatı ile karıştığını söylediği tespitinde, politika Arendt’in dediği gibi ayrı bir mekânda olmak yerine belirsiz bir hale gelmiştir. Egemenin hukuk dışındaki istisnai karar verici konumu da, verilen Auschwitz örneğinden anlaşılacağı üzere, bunu doğrular niteliktedir. Öyleyse Agamben, diyalektik sürecin tarihi sonlandırmasında, Kojeve’de görüldüğü üzere tarih sonrası insanın siyasi niteliğinden kopması ile esersizliğin (**inoperativeness**) bir başka anlamı olan tembellik/aylaklık (**disouvement**) ile hayvanlaşacağı düşüncesine karşındır³⁴. O halde Agamben’in tanımladığı haliyle bu türden belirsiz bir politikanın diyalektiğinin aşılması gerekir. Bunun için ise Agamben hukukun tamamlandığı (**pleroma**) Mesih inancını irdelemektedir. Aslında Agamben’in yapmaya çalıştığı şey Hegel’in **Aufhebung** diyalektiğini aşmak olduğu için Agamben, Aristoteles’in potansiyel ve aktüel kavramlarının birbirleri ile ilişkisini **potansiyelsizlik**, **katargein**

³² A.g.e., s. 80.

³³ A.g.e., s. 216.

³⁴ A.g.e., s. 80.

ve **esersizlik** kavramları ile yeniden sorgulamaktadır. Bu konuda kişinin kendisinde potansiyel olarak var olan yapmama gücü, onun yetkinliğidir³⁵. Potansiyelliğin hem olma hem olmama ya da hem varlık hem hiçlik anlamına gelmesi durumu zanaatkarın yetkinliği üzerinden düşünüldüğünde anlaşılır hale gelir. Dikkat edilirse Auschwitz örneğinde bahsi geçen olumsuzluğun zorunlu olması ile örtüşen bu düşünceyi, olmama ihtimali olan şeylerin olması olarak çıplak hayatta, olma ihtimali olan şeylerin olmaması olarak egemen iktidarda görmek mümkündür: Belirsizlik, bu olumsuzluğun potansiyelsizliğinin sadece iktidar tarafından gerçekleştirilmesidir. Öyleyse, zanaatkarın yapmamayı tercih etme yetisi, Agamben'in deyişiyle, tamamen egemen olandadır. Böylece Agamben'e göre egemen olan herkesin her şeyi yapabileceğini, herkesin her şey olabileceğini salık verirken, Arendt'in totalitaryanizm ile ilgili düşüncelerine paralel olarak, insanı çıplak hayata hapsetmektedir:

“Bu potansiyel-sizlikten yabancılaşma kadar hiçbir şey insanı öylesine yoksullaştırmaz ve özgürlüğünü kısıtlamaz. Yapabileceği şeyden ayrılmış olanlar yine de direnebilir, yine de yapmayabilir. Oysa kendi potansiyel-sizliğinden ayrılan kişi, her şeyden önce, direnme becerisini kaybeder. Ve nasıl ki oluşumuzun hakikatini sadece olamayacağımız şey konusundaki yakıcı farkındalık garantiliyorsa, eylemlerimize de tutarlılık kazandıran da, ancak yapamayacağımız ya da yapmayabileceğimiz şeyler konusundaki açık görüşümüzdür.”³⁶

Bu durumda Agamben'in politik olanı değerlendirmesinde diyalektik olan, farkı tanınma ilişkisi ile özdeş hale getirip süreci devam ettirmemektedir. Agamben, Hegel'in sistematize ettiği bu politik dinamiğin iktidarın istisnai niteliğini gitgide güçlendirdiğini tespit eden görüşleri ile, hukuka yani politikanın temellendirildiği düzene karşı **potansiyelsizlik** ve Mesih inancına odaklanmıştır. Böylece Agamben tarafından alternatif olarak sunulan düşünce, **Aufhebungun** politikasını aşan bir ontoloji olarak anlaşılmaktadır. Agamben'in Hegel ile kurduğu yakın ilişki, **Kutsal İnsan** adlı kitabında **potansiyelsizlik** ve egemen arasında kurduğu ilişkide, egemenin

³⁵ Agamben, **Potentialities**, s. 182.

³⁶ Giorgio Agamben, **Çıplaklıklar**, çev. Suna Kılıç, İstanbul, Alef Yayınevi, 2010, s. 59.

istisnai karar vericiliğinden dolayı hukukun dışına çıkması ile hukukun dışında hiçbir şeyin olmadığını gösterdiğini belirttiği kısımda belirgin biçimde ifade edilmektedir:

“[İ]stisna üzerindeki geçerliliğini artık geçerli olmamakla sürdüren egemen yasaklama, edimsel bağlamında kendisini tam da sahip olduğu olmama kabiliyetiyle yaşatan potansiyelin yapısına tekabül ediyor. Potansiyel (hem olma hem de olmama biçimindeki ikili potansiyeliyle), Varlığın kendi kendisini egemen olarak inşa etmesine aracılık eden şeydir; egemen olarak, yani kendi olmama kabiliyeti dışında, kendisini öncelleyen ya da belirleyen (*superiorem non recognoscens*) hiçbir şey olmadan. Bir edimin egemen olması, kendindeki olmama potansiyelini ortadan kaldırmak suretiyle kendisini gerçekleştirmesi, kendisini olmaya bırakması, kendisini kendisine vermesidir.”³⁷

Bu yönüyle **Aufhebung**un dinamiği ile neredeyse aynı olan Agamben’in egemenlik üzerine görüşü, bu diyalektik ile başlayan ve devam eden tarih anlayışının ortadan kaldırılmasını amaçlamaktadır. Her ne kadar **katargein**, **Aufhebung** ile aynı anlama geliyor gibi görünse de Agamben için muhafaza eden ve ortadan kaldıran **Mesiyanik** durum, **Aufhebung**un bir araya getirici niteliğindeki öncesi ve sonrası ile ulanarak giden tarihsel bir süreç değildir. **Katargein** ya da **potansiyelsizlik** kavramlarının seçilmesinin amacı, bu diyalektik dinamiğin bir süreç içinde değil anlık olarak gerçekleşmesinde çözümün aranmasıdır. Çünkü Agamben **Aufhebung** dinamiğinde, tanınma ilişkisi sürekli olarak ertelendiği için tamamlanmışlığın da sonsuza kadar ertelendiğini düşünmektedir³⁸. Bu tanınma diyalektiği o yüzden bir süreçtir ve sonu yoktur. Buna son verecek olan bundan dolayı sadece, kavramın belirtildiği biçimde anlaşılması koşuluyla, Mesiyanik bir **Aufhebung**ur denilebilir. Öyleyse Agamben’in metafizik bir düşünüş halini alan politik fikirleri, tespit ettiği bütün sorunlar karşısında bugünün toplumsal yaşam pratiğinin köktenci bir şekilde değiştiği bir dünyaya bakmaktadır.

³⁷ Agamben, **Kutsal İnsan**, s. 61.

³⁸ Agamben, **The Time That Remains**, s. 103.

2.3. Rancière’in Kökensiz Politika Anlayışı

Rancière’in Hegel karşısındaki konumu ise politik olan ile felsefe arasındaki ilişkiyi yorumlamasında ortaya çıkmaktadır. Rancière, politik felsefe alanındaki düşüncelerin insanın toplumsallığını düzenlemeye eğilimli olarak geliştiğini belirtir. **Uyuşmazlık** adlı eserinde, felsefi düşüncenin politik olanı düşünmesinin aslında felsefenin çıkmazlardan ibaret yapısından kaynaklandığını Aristoteles’in şu fikrini işaret ederek göstermektedir:

“Unutmamak zorunda olduğumuz soru şudur: ne tür şeyde eşitlik ya da eşitsizlik? Zira bu bir açmazdır ve bizi politik felsefeye muhtaç eden bir açmazdır³⁹. [...] Eşitlik ya da eşitsizlik, açmaza ve politik felsefeye varır.”⁴⁰

Buna göre Rancière, felsefi gelenek içinde düşünülen politik olanın kurulu düzen üzerinden temellendirmeye dönük olarak kavramsallaştırılmasına karşıdır. Bu bakış açısı göz önüne alındığında Rancière, Arendt ve Agamben’in insan hakları üzerinden kategorize ettiği politik olan üzerine düşüncelerini **polis** (kent devleti/kamusal alan) hayatı ve onun yerleşikliğinin ön kabulünün sonuçları olarak değerlendirir:

“Filozofların politikasının temeli, bir etkinlik olarak politika ilkesinin, bireylerin ve tarafların payını tanımlayan duyulur olanın paylaşımını belirlemenin bir yolu olarak *polis* ilkesiyle özdeşliğidir.”⁴¹

Böylece insanı hayvandan ayıran siyasal özgürlüğün mekânı, Rancière için belirleyici ve ontolojik referans anlamında **polis** değildir. Çünkü politika, **polis**in düzenlemesine tekabül ederken politik olan, kendinde bir şey değildir; kendisine ait olmayan eşitlikle olup bitendir.⁴² Rancière’in uyumsuzluk üzerinden gelişen “politik olan” nosyonu, demokrasinin çoğunluk tarafından kabul gören bir yönetim sistemi olarak politik olmadığını gösterir. Aksine, haksız, paysız, marjinalleşmiş, konuşma hakkı olmayan gruba işaret eden **demos**, Rancière’e göre demokrasinin temelidir:

³⁹ Jacques Rancière, **Uyuşmazlık: Politika ve Felsefe**, çev. Hakkı Hünler, İzmir, Ara-lık Yayınları, 2005, s. 9.

⁴⁰ A.g.e., s. 11.

⁴¹ A.g.e., s. 95.

⁴² A.g.e., s. 56.

“Demokrasi, hükmetmek için, hiçbir vafsa sahip olmama dışında herhangi bir özgül vafsa sahip olmayanların iktidarudur. Yorumladığım şekliyle *demos* -böylesi politik özne- herhangi bir “vafsa” sahip olmayanların oluşturduğu toplamla özdeşleştirilmelidir. Ona, hesaba katılmayanların hesabı veya payı olmayanların payı diyorum. O, yoksul nüfus anlamına gelmez; politik topluluğu nüfusun kesimlerinin hesabından ayıran boş kesime, fazlalık olan bir kesime gönderme yapar.”⁴³

Rancière’in alışılmış tanımın dışındaki demokrasi anlayışının incelenmesi, politik olan ve **polis** arasındaki ilişkiye odaklanmayı gerektirir. Böylece tanınma ilişkisi açısından Rancière’in politik fikirlerindeki alternatif yorumlar, diyalektiğin eleştirilmesine katkı sağlayabilir.

2.3.1. Rancière’de Tanınma İlişkisi: La Politique, La Police, Le Politique

Rancière’in politik felsefe ile ilgili özcü ve köktenci olmayan görüşlerinin genel bir çerçevede özetlenmesi, Hegel ile olan ilişkisini daha anlaşılır kılmaktadır. Deranty, Rancière’in görüşlerinde Hegel’in tanınma ilişkisinden etkilerini, iki ayrı dünyanın çelişkili bir şekilde inşası dahilinde duyulmayanın duyulabilir hale gelmesi olan **dissensus**⁴⁴, sorgular: “[Rancière’e göre] Polis [**la police**] oligarşiktir. Diğer yandan politik uygulamalar buna zıt bir ilkeyle işler, herkesin herkese eşit olduğu bir eşitliğin radikalliğinde. O yüzden, politika [**la politique**] demokrasinin özündedir. Rancière’in politik düşüncesi bu karşıtlıkta yatmaktadır.”⁴⁵ Politik olan toplumsal olanda temellenmediği için, bir karşıtlık olarak toplumsalı kuran olduğu için Deranty, Rancière için eşitlik, eşitsizlik ihtimalinin koşulu olduğundan dolayı, bu karşıtlığın Hegel’in köle efendi diyalektiğindeki tanınma ilişkisine benzediğini iddia etmektedir. **Demosun** sürekli eşitsizliği görünür kılarak adalet talep etmesi,

⁴³ Jacques Rancière, **Dissensus: Politika ve Estetik Üzerine**, çev. Mustafa Yalçınkaya, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2020, s. 59.

⁴⁴ A.g.e., 21.

⁴⁵ Jean-Philippe Deranty, “Jacques Rancière’s Contribution to the Ethics of Recognition.” **Political Theory** 31, no. 1 (2003), s. 143.

Deranty'nin **la police** ve **la politique** arasında aracı olarak üçüncü terim dediği **le politique** terimine karşılık gelir. Fakat bu terim iki karşıtlıktan doğan bir yeni tez ya da sentez olmamakla birlikte polisin [**la police**] ve politik olanın [**la politique**] buluştuğu yerdir.⁴⁶ Başka şekilde ifade edilirse, haksızlığa maruz kalmış olan politik alandan mahrum edilmemiştir; haksızlığa maruz kalmamanın kendisi politiktir. Çünkü haksızlığa maruz kalan ile haksızlığa maruz bırakanın iki ayrı dünyası bu politik zeminde, Deranty'nin yorumu ile, inşa edilmektedir. Buna göre haksızlığa uğratan **polis**in mantığı, tanınmanın reddedilişidir. Bu da hükmedilen sınıfın hükmeden sınıf ile diyalog içinde olmasını engellemeye karşılık gelmektedir. Bu ortamda haksız olan **demos**, algılanmayanı ya da duyulanmayanı duyulanabilir ve algılanabilir hale getiren, konuşmayı yapan olarak kendini bu diyalog içinde değerli görmekte ve tanınmakta ısrar eden olmaktadır.⁴⁷ Fakat Deranty'e göre bu tanınma ilişkisinde uzlaşma yerine **demos**, tanınma ilişkisini sürekli olarak olumsuzlama içinde devam ettirmektedir.⁴⁸ Olumsuzlamanın Hegel'de olduğu gibi tinin kendisine uzlaşma (**reconciliation**) ile geri dönmesi durumu Rancière için söz konusu değildir:

“Tanınma için mücadele edenler, paylaşılan yaşamın temel müşterekliğini beyan ederler. Fakat bunu sadece bu müşterekliği reddeden mantık ile sürekli yüzleşerek yapabilirler.”⁴⁹

Sesini içinde yaşadığı homojen toplumsallığa karşı çıkaran **demos** bir politik özne olarak ontolojik bir bütünlükten uzaktır. Dolayısıyla politik olan, ontolojik olmayan(**nonontolojik**) ve ontolojiye karşı (**anti-ontolojik**)dır. Çünkü zaten politik olanın karşı çıkarak sesini duyurduğu taraf, toplumsallık bir **ontolojiliklik** iddiasındadır. Yani işçilerin kendi hakları için mücadele etmesinin anlamı, Rancière için işçilerin şeylerin düzenini bozarak hak talep etmesi ile mümkündür: şair olma, yazar olma, filozof olma hakkı gibi. Böylece kendilerine tayin edilmiş ontolojik ve sosyolojik yazgılarının dışına çıkmış olurlar.⁵⁰

⁴⁶ A.g.e., s. 144.

⁴⁷ A.g.e., s. 146.

⁴⁸ A.g.e., s. 150.

⁴⁹ A.g.e., s. 151.

⁵⁰ A.g.e., s. 152.

Deranty'nin üçüncü terim olarak Rancière'in söylediğini iddia ettiği **le politique**, Chambers tarafından eleştirilir. Çünkü bu kavram Chambers'a göre hiçbir kitabında üçüncü terim olarak Rancière tarafından geliştirilmemiştir. Ancak Chambers, Deranty'nin bu yorumuna karşılık geliştirdiği şu hipotezi önermektedir: Fransızca yayımlanmış **Aux bords du politique** adlı 1991 tarihli kitabında **la politique** ve **le politique** ayrımının yapıldığını belirtir.⁵¹ Fakat bu ayrımın yapıldığı kısım aynı kitabın ikinci baskısının ilk bölümünde 1991 derslerini eklediği yerdir. Bu kısmın başlığı ise “**Du politique à la politique**” olup kitabın tanıtım yazısında Rancière, bu farktan Chambers'ın aktardığına göre şöyle bahsetmiştir:

“Eğer *le politique* kendini felsefi düşüncenin bir nesnesi haline koyuyorsa, bu şüphesiz bu nötr sıfatın *la politique*in özündeki bir varyasyona uygun olarak işaret etmesindendir [...] *La politiqueten* değil de *le politiqueten* konuşmak, hükümet etkinliklerine değil, gücün, hukukun ve topluluğun prensiplerine işaret eder.”⁵²

Rancière'in bu açıklaması Türkçe 2007 baskısındaki önsözde şu şekilde çevrilmiştir:

“Siyasal olan'ın [*le politique*] felsefi bir düşünme nesnesi olarak kendini dayatmasının nedeni, bu cinsliksiz sıfatın, bir ad olarak "siyaset"ten [*la politique*], yani sıradan anlamı içindeki, partilerin iktidar mücadelesi ve bu iktidann icrası anlamındaki siyasetten [*la politique*] belirgin ve kullanışlı bir farklılığa işaret etmesiydi hiç kuşkusuz. Siyasetten [*la politique*] değil "siyasal"dan [*le politique*] söz etmekle iktidarın mutfağından değil, yasanın, iktidann ve cemaatin ilkelerinden söz edildiğine işaret ederiz.”⁵³

Politik olan (**le politique**)ın üçüncü terim olarak anlaşılmasının, Chambers'a göre⁵⁴, **la police** ve **la politique** (politika) arasında bir aracı olarak sonuçlanması Rancière'in görüşleri ile uyumsuzdur. Chambers'ın bu konudaki ısrarı yalnızca metinler arasılık açısından değil, aynı zamanda üçüncü terimin Rancière'i Hegel'den daha fazla Hegel haline getirdiğini düşünmesindendir. Bu durum aynı zamanda, Rancière'in Arendt ile

⁵¹ Samuel A. Chambers, **Lessons of Rancière**, New York, Oxford University Press, 2013, s. 55

⁵² A.g.e., s. 56.

⁵³ Jacques Rancière, **Siyasalın Kıyısında**, çev. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul, Metis Yayıncılık, 2007, s. 11.

⁵⁴ Chambers, A.g.e., s. 57.

aynı görüşte olduğu anlamına gelir. Bu da Rancière’i, Arendt’in kamusal alanındaki geçişliliği ve sonrasında çözüm olarak sunduğu yeni bir hukuk sistemindeki diyalektik dinamikle benzeştirir. Halbuki Rancière, homojen ve yerleşik olarak kabul edilmiş ontolojik ve köktenci toplumsal düzen içindeki **dissensus** (duyuşmazlık/(d)uyuşmazlık)⁵⁵ nosyonu ile politik olanı belirlemektedir. Ayrıca Rancière, ontolojiye karşı bir duruş sergilediği için Hegel’den mütevellit yazgıya dayalı tarihin, insanın ya da politikanın sonunu ilan eden sosyolojik tezlere eleştiri ile karşılık vermektedir. Buna göre **telos** mantığında kapitalizmin de politikanın sonunu getirmesini gerektiren bu bakış açısı şu iki tezi ile kendini doğrulamaktadır:

“[P]olitikayı özel bir yaşam kipinde temellendiren politika felsefesi tezini ve politik topluluğu toplumsal bünyeyle, dolayısıyla politik etkinliği devlet etkinliğiyle özdeşleştiren karşılıklı konsensus tezini [...] doğruladığı anlamına gelir.”⁵⁶

Rancière, devlet ile tanınma ilişkisinin diyalektiği hususunda bir uzlaşma önermemektedir. Ek olarak politik olan hakkındaki düşünceleri demokrasinin bu uzlaşmayı amaçlamaması gerektiğini vurgulamaktadır. Dolayısıyla bu görüşler, Deranty’nin politik olanı üçüncü terim olarak yorumlamasına uygun değildir. Fakat yine de üçüncü terim yorumuna rağmen, Deranty tarafından Rancière’in politik görüşündeki haksızlığın mantığının diyalektik olmayan olarak değerlendirilmesi anlamlıdır. Çünkü diyalektik mantığa karşı çıkmak, bir tür olumsuzlamayı içereceğinden yine diyalektiktir.⁵⁷ Deranty’nin tanınma ilişkisi üzerinden bunu değerlendirmesi sonucu ulaştığı politik olan [**le politique**] hakkındaki yorumu, Hewlett’in Rancière’i eleştirisinde odaklandığı demokrasi düşüncesindeki temelsizlik ile benzerlik taşımaktadır.⁵⁸ Rancière ise bu tür bir eleştirinin önceden de belirtildiği üzere birlikte yaşama konusunu ontolojik olarak referans alan bir bakış açısı sonucunda yapıldığını belirtmektedir:

⁵⁵ Rancière, **Dissensus**, s. 20.

⁵⁶ A.g.e., s. 28.

⁵⁷ Chambers, A.g.e., s. 62.

⁵⁸ Nick Hewlett, “Jacques Rancière: Siyaset=Eşitlik=Demokrasi”, **Badiou, Balibar, Rancière: Özgürleşmeyi Yeniden Düşünmek**, çev. H. İlksen Mavituna, İstanbul, Metropolis Yayıncılık, 2018, s. 142.

“Siyasal özne yeri bir aralık ya da bir çatlaktır: bir arada-varlık olarak -adlar, kimlikler ya da kültürler arasında- birlikte-varlık. Bunun rahatsız bir konum olduğu kesin. Ve rahatsızlık veren şey, siyaset-ötesi (metapolitik) söylemin gelişmesine meydan verir. Siyaset-ötesi, siyasetin polisin bakış açısından yorumlanmasıdır. Heterolojiyi bir yanılsama olarak, aralıkları ve çatlakları hakikat olmama işaretleri olarak yorumlamaya meyleder. İnsan ile yurttaş arasındaki farkı sahtekârlığın işareti olarak alan [...], siyaset-ötesi yorumun paradigmasıdır. Yurttaşın göksel kimliğinin arkasında insanın yani mülk sahibinin yersel kimliği vardır.”

Dissensusun oluştuğu haksızlık ya da yanlışın mantığının diyalektik olmaması ise hatırlanacağı üzere **la police** (hükmeden-**domination**)in ve **demos**un tanınma ilişkisi içinde değerlendirilemeyecek durumudur. Öyleyse Rancière için başta da belirtildiği üzere felsefenin çıkmazlarının götürdüğü yer olarak politik olan, bir süreç içinde değil aralıklı olarak eşitsizliğin dile getirilmesi, farkın duyulanabilir hale gelmesi anlamlarına işaret eden **dissensus**tur. Süreç içinde olan ise **la police**in politikasıdır. Bu da belirtilen diğer iki düşünürün, Agamben’in ve Arendt’in temel aldığı ve politik olanın kaldırılması ya da politik olanın alternatif olarak yenilenmesi şeklinde sonuçlandığı türden bir politika olup Rancière’e göre, **la police**in düzen paradigmasıdır.

Buraya kadar anlatılan kısım, Hegel’in tarih anlayışında belirgin olan **Aufhebung** kavramının politik izdüşümleri, insan hakları konusunda detaylı analizlere sahip Hannah Arendt’in düşünceleri açısından değerlendirilmiş olup bu kavramın yaşam ve iktidar pratiklerinde kullanımı sonucu oluşan özgürlük imkanları ve totaliter rejimler, diyalektiğin önemini yeniden vurgulamıştır. Öte yandan Agamben’in sözü edilen kavramlarla ilgili düşünceleri, hem Arendt’in bir devamı niteliğinde olup hem de diyalektiğe karşı politik-aşırı(meta-politik) bir sonuç ile Arendt’e karşı bir tutum sergilemektedir. Hukukun ortadan kaldırılmasını salık veren Agamben’in özcü felsefi anlayışındaki **Aufhebung** kavramının **potansiyelsizlik** olarak kullanımı, Arendt’in siyasal-kamusal özgür yaşam pratiği sürecini devam ettirmekteki ısrarlı anlayışına karşılık, bu süreci bitirmekle özgürlüğün elde edileceği yönünde sonuçlanmaktadır. Rancière ise bu iki düşünürdeki düşünce metotlarının geleneksel, köktenci ve ontolojik olduğuna dair tespitlerde bulunarak **dissensus**

kavramı ile politik olanın hiyerarşiyi eşitsizlik üzerinden aralıklı olarak yıkan bir demokrasi anlayışı geliştirmiştir. Bu konuda Hegel'in önemi ise Deranty'nin Rancière'in görüşlerini tanınma ilişkisi üzerinden yorumlaması aracılığıyla ortaya çıkmaktadır. Diğer yandan Chambers'ın tanınma ilişkisindeki uzlaşmacı amaç ve politik zemin belirleme ihtiyacının bu ilişkinin olsa bile Hegel'de olduğu gibi olmayacağını belirtmesi, Rancière'in politik olan üzerindeki düşüncelerinin ontolojik olmadığını altını çizmektedir. Politikanın saf olmadığını, asla belirli bir yasaya ve öze dayanmadığını belirten Rancière, böylece politikanın yasanın herkes için eşit olması ile değil, yasanın amacının eşitliği temsil etmek olması yüzünden bütüne özdeş bir parçanın belirişi ile ortaya çıkan bir değişiklik olması ile mümkün olduğunu⁵⁹(Fransız Devrimi sırasında bir kadının, Olympe de Gouges'un dar ağacına giden kadınların aynı zamanda meclis kürsüsüne de çıkması gerektiğini belirtmesi⁶⁰) vurgulamaktadır. Arendt'in ve Agamben'in düşünce bakımından Rancière ile karşıt konumda oluşu, diyalektiğin politik açıdan etkilerini eleştirel olarak incelemeyi mümkün kılmaktadır. Öte yandan, bu üç düşünürün tanınmanın diyalektiği ile olan ilişkisini, mülteciler ve insan hakları konusunda da görmek önemlidir. Çünkü bu konular, Hegel diyalektiğindeki devlet ve yurttaş arasındaki ilişkiyi doğrudan ilgilendirmektedir.

2.4. Politik Bir Figür Olarak Mülteciler

İnsanın politik yönlerine bakıldığında yaşadığı toplum ve onu organize eden devlet ile olan hak ilişkisinin önemi ortaya çıkar. Arendt'in "**Biz Mülteciler**" adlı yazısında değindiği çelişki, toplumun bir üyesi olarak yaşayan özgür insanın politik oluşu ile ilgilidir. Arendt, insanın politik yönünün onun sosyal olma zorunluluğunu gösterdiğini ve insanın bir bütün olarak yaşamak için toplumda daha kolay yerleşmiş olan ahlaki standartlara ihtiyacına dikkat çeker.⁶¹ Böylece Yahudilerin toplumda yaşamasının önündeki engel, Arendt'e göre onların mülteci statüsünde olmasıdır. Mülteci statüsündeki insanlar, aynı zamanda belirli bir ahlaki standarda sahip

⁵⁹ Rancière, *Uyuşmazlık*, s. 93.

⁶⁰ Rancière, *Dissensus*, s. 37.

⁶¹ Hannah Arendt, "We Refugees", *The Jewish Writings*, edit. Jerome Kohn ve Ron H. Feldman, New York, Schocken Books, 1943, s. 271.

olmayanlardır. Mücadele için gereken ahlaki standardın yoksunluğundan dolayı, Yahudiler kendi kimliklerini korumayı değil, değiştirmeyi tercih etmiştir. Arendt için entegrasyona karşılık gelen kimlik değiştirme, mültecilerin aidiyetsiz kalışlarından ötürü tercih ettikleri politik olmayan bir etkinliktir. Yani, Arendt'e göre bir mültecinin kendi aidiyetini korumak istemesi için gereken bütüncül politik yaşam pratiği yoktur. Arendt, mülteciler, devletsizler ve kağıtsızlar (**sans papiers**)ın devlet sisteminde tanımlanamayacak boşluklar olduğunu insan hakları üzerinden göstermeye çalışır. Bu boşluğu belirlemek için de politik hayatın sınırlarını çizmeye çalışır. Arendt, **Totalitarianizm...** adlı kitabında Birinci Dünya Savaşı sonrası Avrupa'ya yayılan mülteciler karşısında devletlerin aldığı tutumun ulus-devlet sisteminin çöküşüne, insan haklarının çıkmazlığını delil göstererek dikkat çeker.⁶² Devletlerin bu göç karşısında entegrasyon ve asimilasyon gibi çözümler önermeleri, Arendt'e göre devletin kendini ihlal etmesidir:

“Böylelikle devletin yasaların bir aygıtı olmaktan çıkıp ulusun aygıtına dönüşme sürecinin tamamlandığını itiraf etmiş oldular -ve devletsiz halkın ortaya çıkması, bunu pratikte de kanıtlayacak bir fırsatı vermiş oldu-; ulus, devleti fethetti.”⁶³

Bundan sonraki mültecilere karşı alınan tüm önlemler Arendt için yasalara göre değil, ulusun çıkarlarına göre rasyonalize edilmiştir. Bu da Arendt'e göre devletin ve yasanın ulus karşısında çöktüğüne işaret etmesi bakımından, mültecilerin önemini ortaya koyar. Savaş öncesi devlet ve yasa, evrensel insan haklarının zemininde olduğu varsayılan soyut bir kurum olarak Arendt'in eski ülkeler dediği sistem, farklı milliyetleri barındırmıştır. Bu soyut kurumsal zemin yeni kurulan ülkelerde pekiştirilmesi zorunlu olan bir uzlaşma süreci iken devletsiz halkların ortaya çıkması buna son vermiştir.⁶⁴ Bu durumda böyle bir azınlığın ortaya çıkması, devletleri olmadığı için herhangi bir tehlike arz ettiklerinde sınır dışı edilebilecek başka bir yerin olmayışını da ortaya koymaktadır. Ulusun dinamize ettiği savaş sonrası

⁶² Hannah Arendt, **Totalitarianizmin Kaynakları/2: Emperyalizm**, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul, İletişim Yayınları, 2014, s. 293.

⁶³ A.g.e., s. 268.

⁶⁴ A.g.e., s. 270.

devletlerin homojen kültürü hegemonik söylem haline getirmelerinin imkansızlığını gösteren bu tür azınlıklar, aynı zamanda yerleşik kültürün birikimselliğini de tehdit eder niteliktedir.

Arendt, devletin egemenliğinin totaliter yönlerinin en çok bu hususta ortaya çıktığını belirterek yönetim sisteminin iki yüzlü olduğunu iddia etmektedir: “egemenlik hiçbir yerde, "göç, uyrukluğa geçme, milliyet ve sürülme" konularında olduğu kadar mutlak değildi”.⁶⁵ Devletlerin bu tavrı da kendilerini yine başka bir yönden ihlal ettiğini göstermekte olup Arendt’in bunu en belirgin biçimde ortaya çıkardığı yer, insan haklarının pratiklerindedir. Arendt, devletsizlerin barınma hakkının elinden alınması ile statüsüz insanların temel haklardan mahrum bırakıldığını vurgulayarak devletin çelişik tutumunu belirginleştirir. Öyle ki herhangi bir yasaya tabi olarak korunmayan devletsizler, Arendt’e göre sınır dışı edilemez olmalarına rağmen sınır dışı edilmeye zorlanan ve böylece suç işlemeleri kasten istenen insanlardı.⁶⁶ Devletsiz kişinin bulunduğu ülkede kalması da başka ülkeye sürülmesi de suç teşkil ettiği için bu sınır kaçakçılığı trafiği, statüsüz insanların hapishaneleri doldurması ile sonuçlanmıştır.⁶⁷ Bu durumda daha önce belirtilen barınma hakkı, mülteciler ve devletsizler için ayrıca yeniden tanımlanmıştır. Böylece statüsüz insanlar, hapishane ya da kamplarda tutulmaya başlanmış; toplumun homojenliği sabit tutulmaya çalışılmıştır.

Arendt mültecilerin devletsiz olmaları bakımından hukuki olarak tanımlanamaz ve görünmez oluşlarını suç ile ilişkilendirerek politik pratiklerin yetersizliğini göstermektedir. Devletsiz bir mültecinin herhangi bir ülkede sadece var olarak suç işliyor olması, hukuki açıdan bir anomali teşkil eder. Buna göre mültecinin yasada tanımlanmış bir suç işleyerek normalleşebildiğini belirten Arendt,⁶⁸ bu süreçte mahrum bırakan negatif bir özgürlüğün, mültecilerin insan haklarının pozitif öznesi olmadığını gösterir yeterlilikte olduğunu savunur. Kendisinin özgürlüğe diğer mahkumlar ile eşit muamele görmesi yoluyla ulaşması mültecinin yasalara karşı gelerek yasalar tarafından korunmayı garanti edebildiğini

⁶⁵ A.g.e., s. 273.

⁶⁶ A.g.e., s. 282.

⁶⁷ A.g.e., s. 283.

⁶⁸ A.g.e., s. 286.

gösterir. Mültecilerin yasanın istisnai durumundan, hukuki boşluklardan elde edebileceği negatif özgürlük, devletin bu meseleyi tamamen kolluk kuvvetlerine devretmesiyle sonuçlanır. Arendt'e göre devletin mülteciler konusunda polislerin yetkisini arttırmasıyla devletsizlerin karşılaştığı tavrın, Nazi Almanyası'ndaki gibi yurttaşlara yayılma ihtimali olduğunu vurgular. Çünkü Arendt'e göre devletin polis devletine dönüşmesi, devleti yasaların aygıtı olmaktan çıkaran bir durumdur.⁶⁹ Böylece doğuştan vatandaşlık hakkı bile Nazi Almanyası'nda olduğu gibi uygulanmayabilir: devletsiz olanlar sadece mülteciler değil aynı zamanda Alman kanından olmayan ya da sadece Yahudiler değil, genişletilerek Alman kanından olmayan “yabancı kanlı kişiler” olarak düzenlenmiştir.

Arendt'in tasvir ettiği savaş sonrası her devletin ulus devletler olarak yeniden kurulması ya da düzenlenmesi sonucu oluşan göç hareketleri, Hegel'in diyalektik özdeşlik felsefesi hatırlandığında, savaşın “evrenin efendisi olmaya cüret edenleri önleme işlevi” dikkat çeker.⁷⁰ Birinci Dünya Savaşı sonrası belirginleşen ulus devletler sistemi, İkinci Dünya Savaşı'nı takip eden süreçte, Arendt'in sistemdeki paradoksları da hesaba katıldığında, diyalektik savaş argümanındaki önleme işlevi ezilenlere uygulanıyor görünmektedir. Devletlerin insan haklarının evrensel niteliği ile polis devletine dönüşmesi bu iki savaş sürecinde oluştuğuna göre diyalektik düşünce egemenlik kavramının hükmeden lehine olduğunu gösterir: “Her devlet komşularına karşı bağımsız ve egemendir”⁷¹ Devletin egemenliği Hegel'e göre onun birey oluşu ile ilgilidir. Bir devlet başka devletler ile bir araya gelip bir aile ya da grup gibi bir birliktelik içinde olsa bile bu oluşum bir birey olarak grubun kendi karşıtını ve düşmanını yaratmak zorundadır. Böylece egemenlik Hegel'e göre sadece tanınabildiğinde gerçekleşen bir kavram olması bakımından kendi karşıtını üretmek zorunda olup diyalektiği yürürlüğe sokmalıdır: **Aufhebung** kavramı, her şeyin ikili karşıtlıklar içinde mücadele ederek (ortadan kaldırarak muhafaza etme) devindikleri Mutlak'a doğru ilerleyen diyalektik süreç olarak⁷², ulus devletin Arendt'in bahsettiği

⁶⁹ A.g.e., s. 289.

⁷⁰ Shlomo Avineri, “The Problem of War in Hegel's Thought.” *Journal of the History of Ideas* 22, no. 4 (1961), s. 466.

⁷¹ A.g.e., s. 468.

⁷² Özlem Derin, “Bataille'da İhlal Kavramı”, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2019, s. 122.

politik ihlallerini daha açık biçimde ortaya koymaktadır. Böylece Arendt'in şu betimlemesi daha anlaşılır hale gelir:

“Kimse şunun farkında değildi: uzun zamandır bir uluslar ailesi imgesi altında görülen insanlık öyle bir evreye varmıştı ki, bu sıkı sıkıya örgütlenmiş kapalı cemaatlerin birinden atılmış olan, kendini bütün uluslar ailesinden dışlanmış bir durumda buluyordu.”⁷³

İnsan hakları söz konusu olduğunda ise Arendt, yasal statüsünden yoksun olan devletsiz ve mültecilerin sadece negatif yönden görünebilir olduğu sistemde, bu hakların vatandaşlık hakları olduğunu belirtir. Arendt'e göre haksızların felaketi, yaşamak ve özgür olmak gibi temel haklardan mahrum olmak değil, hiçbir yasa tarafından tanınmamalarından ötürü kimsenin onları ezmek istememesinde ortaya çıkmaktadır.⁷⁴ Öte yandan Arendt, sadece mülteciler ve devletsizlerin değil, yurttaşların da aynı çıkmaz duruma maruz kaldığını belirtir. Bunun için insan haklarının işlevsizliğine dikkat çeker:

“Savaş sırasında asker yaşama hakkından yoksundur, kendi özgür olma hakkına karşı suç işleyen biridir, bütün yurttaşlar olağanüstü bir durumda mutluluklarını arama hakkından yoksundurlar; fakat kimse, bu durumlardan birinde insan haklarının yitirilmesi gibi bir halin ortaya çıktığını iddia etmeyecektir.”⁷⁵

Arendt'in insan haklarının çelişkili konumuna vurgu yapması, insanın politik hayat ile özgürlüğe ulaşacağını düşünmesinde yatar. Arendt, insanın bir aradalığının politik olması için örgütlü bir toplumsal yaşamın gerekli olduğunu belirterek⁷⁶ politik olanı kamusal alanda var etmektedir: “Sadece siyasi topluluğu yitirmek, insanı

⁷³ Hannah Arendt, **Totalitarizmin Kaynakları/2: Emperyalizm**, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul, İletişim Yayınları, 2014, s. 299.

⁷⁴ A.g.e., s. 302.

⁷⁵ A.g.y.

⁷⁶ Hannah Arendt, **İnsanlık Durumu**, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul, İletişim Yayınları, 1994, s. 42.

beşeriyetin dışına sürer.”⁷⁷ **İnsanlık Durumu** adlı eserinde politik olanı Arendt, insanı kent yaşamında örgütlenmiş toplumsal yaşamı ile açıklar. Buna göre insan, kent yaşamı ile ev ve aile hayatındaki yaşam pratiğine ikinci bir yaşam tarzı eklemiş; kamusalallaşmıştır. Bu açıdan Arendt, özgürlüğün toplumsal alanda mümkün olduğunu, **polis** ve hane hayatının birbirine zıtlığı bakımından temellendirmektedir.⁷⁸ Buna göre ev ve aile hayatı insanın yaşamak için zorunlu olduğu bir alan; **polis** ise zorunlu olmayan, siyasi otoritenin engellenebildiği bir alan olması bakımından özgürlüğün imkanını barındırmaktadır.

Arendt’in kamusal alanda gördüğü diyalektik özgürlük eyleminin insan hakları açısından çelişkili olmasının nedeni, özgürlüğün yukarıda belirtildiği üzere kamusal alanda olmasının yasal statü gerektirmesidir. Yasa tarafından tanınmayan mülteci, bu bağlamda çıplak insan olarak değerlendirilir. Agamben, Arendt’in düşüncelerine binaen insanın politik hayattan mahrum edilmesindeki özel ve kamusal alan kavramlarının yerine bu iki yaşam tarzını **bios** ve **zoe** olarak yeniden sorgulamaktadır⁷⁹. Eski Yunan’da kullanılan bu iki kelime, ev hayatının zorunlu temel ihtiyacına karşılık gelen **zoe** ve Arendt’in kamusal alanda politik olarak örgütlenen bireyine tekabül eden **bios**, Agamben’e göre birbirine karşıt olarak birbirini dışlar ve politik olanı oluşturur:

“Siyasetin var olmasının nedeni, insanın, bir yandan dili aracılığıyla kendisini kendi çıplak hayatından ayırıp bunları karşıt hale getirirken öte yandan da, bu çıplak hayatıyla içerici bir dışlama ilişkisi içinde yaşayan canlı varlık olmasıdır.”⁸⁰

Agamben, çıplak hayatın iktidar tarafından doğuştan ve soya bağlı vatandaşlık ile kontrol altına alındığı⁸¹ siyaset düzeninde, yukarıda belirtilen eski tanımındaki bu

⁷⁷ Hannah Arendt, **Totalitarianizmin Kaynakları/2: Emperyalizm**, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul, İletişim Yayınları, 2014, s. 306.

⁷⁸ Hannah Arendt, **İnsanlık Durumu**, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul, İletişim Yayınları, 1994, s.50.

⁷⁹ Giorgio Agamben, **Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat**, çev. İsmail Türkmen, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2013, s. 10.

⁸⁰ A.g.e., s. 17.

⁸¹ A.g.e., s. 155.

karşıtlığın giderek muğlaklaştığını ve sadece geriye **zoe**'nin kaldığını belirtir. Bu görüş insanın Eski Yunan anlayışındaki özcü tanımından uzaklaştığını, birey olmaktan ya da özne olmaktan çok nesneleştğini gösterirken Arendt'in özgürlük eylemini (**vita activa**) imkânsız bir hale getirmektedir. Agamben'in güncel politik durumda tüm insanlar için geçerli olan **biosun** yokluğu, Arendt'in insan hakları üzerine olan şu tespiti ile paralellik oluşturur:

““Mükemmel bir insanın farazi varoluşu üzerine bina edilen insan hakları anlayışı”, diyor Arendt, “buna inanan insanların, gerçekten de -hala insan olmaları haricinde- bütün öteki niteliklerini ve özel ilişkilerini yitirmiş olan insanlarla karşı karşıya geldikleri ilk anda yıkıldı”⁸²

Agamben'e göre, insan haklarını elde edememesine rağmen mülteci, vatandaşlık kurgusu dışında bir hakkın cisimleşmiş hali olması bakımından, günümüzde insanı vatandaş ve milliyet kavramları olmaksızın anlamanın imkânına katkıda bulunan politik bir figürdür:

“[Mülteci], doğum-ulus [ilişkinin] den insan-vatandaş ilişkisine kadar ulus-devletin temel kategorilerini radikal biçimde kuşku alanına çeken ve böyle yapmakla da, çıplak hayatın (ne devlet düzeninde ne de insan hakları yapısında) ayrı ve istisna sayılmadığı bir siyasetin hizmetine yeni kategoriler sunmanın (ki zaten bu iş çok gecikmiştir) yolunu açan sınırsal bir kavramdan daha az bir şey değildir.”⁸³

Genellikle insanı anlamak, vatandaş ve milliyet gibi kavramlarla toplumsal bir aidiyet ile ilişkilendirilir. Ancak burada mültecinin politik bir figür olarak insanı anlamaya katkıda bulunması sadece politik bir yaşam pratiğinde mümkündür. Yani Agamben'in mülteci bakışındaki sınırsallık, yalnızca çıplak hayatın istisnai durumunun kalkması ile anlam kazanmaktadır. Agamben'in bu görüşünde halkı betimlediği politik ortam şu şekildedir:

⁸² A.g.e., s. 153.

⁸³ Giorgio Agamben, **Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat**, çev. İsmail Türkmen, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2013, s. 161.

“Bizim “halk” dediğimiz şey, gerçekte üniter bir özne değil, iki karşı kutup arasındaki diyalektik bir salınımdır: Bu kutupların birinde bütün bir siyasal beden/bünye olarak Halk kümesi, ötekinde ise yoksul ve dışlanmış bedenlerin parçalı kalabalıkları olarak halk alt-kümesi bulunuyor; ya da bir tarafta herkesi içine aldığı iddia eden bir işleme, öte tarafta ise umutsuzluk fışkıran bir dışlama; ya da bir uçta bütün ve egemen vatandaşların toplu hali, öteki uçta ise sadece sefillerin, ezilmişlerin ve yenilmişlerin bulunduğu topluluk (bunların mucizevi sarayı ya da kamp).”⁸⁴

Yani, politik bir figür olarak mültecinin sınır kavramı olarak işlevi, yukarıda halk olarak açıklanan istisnai politik ortamın kalkmasına bağlıdır. Diğer bir deyişle, mülteci kavramı, işleme ve dışlama bakımından, halkın üniter özne oluşundaki sınırı ortaya çıkarır. Bu görüşte halkın kendini olumsuzlama ile özgürleştirmesine dikkat çekilmektedir. Fakat bu olumsuzlamada halkın içindeki alt gruplardan olan, örneğin işçilerin **Aufhebung**’u, halkın ya da üniter öznenin özgürlüğü ile kesişir ve çatışır. Halk, daha önce bahsedilen Hegel’in grup olarak birey haline gelmiş ulus devletlerdekine benzer bir özgürlük mücadelesinde kendisini sınırsız bir çatışmalar silsilesinde bulmaktadır.

Agamben’in **zoe** üzerinde durmasının nedeni ise haktan mahrum edilme, statüsüz bırakma, negatif özgürlük gibi maruz kalma biçimlerinin giderek tüm insanlarda olacağı konusundaki ısrarıdır. Arendt’in “**Biz Mülteciler**” adlı yazısı ile aynı isimde yazdığı çalışmada Agamben, mülteci kelimesinin sınır bir kavram olarak düşünülmesi gerektiğini belirtir.⁸⁵ Buna göre sınır kavramının işlevi olan bilinen doğruların haksızlığını göstermek, mülteci düşüncesinde de vardır ve çağrıştırdığı tüm kavramların anlamını ihlal etmektedir: insan, işçi, egemenlik, vb.

2.4.1. Politik Hayatın Süreksizliği

Jacques Ranciere, “İnsan/Erkek Haklarının Öznesi Kimdir?” adlı yazıda, Arendt’in ve Agamben’in hak kavramına ve politik olanı daraltan bakış açlarına

⁸⁴ A.g.e., s. 211.

⁸⁵ Giorgio Agamben, “We Refugees”, çev. Michael Rocke, Symposium; Summer 1995; 49, 2; **Periodicals Archive Online**, s. 114.

karşı çıkmaktadır. Bu eleştirisinde Ranciere, öncelikle politik olanı belirler. Politik olandan bahis açıldığında her zaman görünmeyen, ezilen, paysız kalanlardan söz edilirken bu insanların özgür olmayışlarına dikkat çekilir. Fakat Ranciere, “politikanın özü[nün] topluluğun bütünüyle özdeşleştirilen şu payı olmayanların payını ilave etmek suretiyle onu ihlal etmekten ibaret”⁸⁶ olduğunu belirterek Arendt ve Agamben’in politik yaşamdan yoksun olduğunu söyledikleri kesimin, politik ortamı oluşturan olduğunu vurgular. Görülebilir ve söylenebilir olana müdahale anlamına gelen politika Ranciere için bir **dissensus** (duyuşmazlık/(d)uyuşmazlık)tur. Bu ise duyuyla algılanabilir olandaki boşluğun tezahürünü gerektirir. Yani önceden görülmesi için bir nedeni olmayanın görülebilir hale gelmesi, Ranciere’in verdiği örnekle, “çalışanların konuştuğu, topluluk hakkında konuştuğu dünyayı, seslerinin acıyı dillendiren haykırışlar olacağı dünyaya”⁸⁷ yerleştirmesidir. Kendini görünür kılmak için yapılan eylem ya da iletişim biçimleri politik delil getirmek anlamına gelir; bu da Ranciere’e göre iki ayrı dünyayı bir araya getiren çelişkili bir dünyayı inşa etme girişimidir. Bu bakımdan politika bir anda olan, öznesi ve yeri belirsiz, süreksiz ve kırılğan olan niteliklerini taşır. Bu tanımıyla **dissensus**’un birdenbire olup bitmesi Ranciere’in şu betimlemesinde açık hale gelir:

“Halk daima ırk ve nüfus denizine batmaya yakındır; proletarya her zaman, çıkarını savunan işçilerle [burjuva] karıştırılmasının eşiğindedir; halkın kamusal teşhir mekânı tüccarın *agorası*yla karıştırılmaya meyyaldir daima ve böyle gider.”

Ranciere tasvir ettiği halk yorumunda karşıtlıkların sürekli olarak kaos içinde devindiği bir demokrasi anlayışının zeminini de oluşturur. Kimin kimden üstün olduğunun belirsizliğine neden olan eşitlik iddiası ile **dissensus**, demokrasinin çelişkili olarak politikanın kurulumu olduğunu gösterir.⁸⁸ Demokrasi Ranciere’e göre hem hükmeden ve hükmedilen arasındaki ayrımı hem de eşitliği aynı anda gösteren, halkın hem herkes hem de hiç kimse olduğu, kendinden önceki yönetimlerdeki

⁸⁶ Jacques Ranciere, **Dissensus: Politika ve Estetik Üzerine**, çev. Mustafa Yalçınkaya, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2020, s. 20.

⁸⁷ A.g.e., s. 21.

⁸⁸ A.g.e., s. 37.

köktenci ve merkezci **arkhe**⁸⁹ döngüselliğinin bozulduğu, **kendilik** iktidarından çok bir **ötekilik** ilkesidir. Çünkü “Ranciere’e göre, *arkhe*’nin mantığında bir kopuş siyasi özneliliği, yani sahici siyaseti doğurur.”⁹⁰

Ranciere sürekliliği ihlal eden kaotik ve politik kent yaşamından yola çıkarak Arendt’in insan hakları bahsinde yer alan **polis** evreninin, yurttaşlık ile ilgili olduğunu belirtir. Dolayısıyla Arendt’in kamusal alana yerleştirdiği özgürlük tanımına, kadınların ev içi yaşamını delil göstererek karşı çıkar.⁹¹ Ranciere’e göre politik olan özel ve kamu arasındaki sınırın kendisi olduğu için Agamben’in politik olandan yoksun çıplak hayatı da aynı şekilde özgürlüğün hak bağlamında anlamını daraltır. Bu karşı çıkışı Ranciere, Fransız Devrimi sırasında devrimci bir kadın olan Olympe de Gouges’un “şayet kadınlar dar ağacına gönderilme hakkına nail olmuşsa, Meclis kürsüsüne çıkma hakkına da nail olmuştur” ifadesini örneklendirerek yapar.⁹² Ranciere, Arendt’in insan haklarında belirlediği “bu haklar yurttaş olmayanların hakları ise politikleşmemiş yani olmayan haklardır (boşluk) ya da bu haklar yurttaşların haklarıysa hakları olanın haklarıdır (totoloji)” açmazını Olympe de Gouges örneği ile çözmeye girişir. Bu hususta Ranciere insan haklarını sahip oldukları haklara sahip olmayanlar ve sahip olmadıkları haklara sahip olanlar olarak değerlendirir. Böylece insan haklarını tek bir özneyle özdeşleştirerek o öznenin olmadığı sonucuna varmayı önler. Ranciere’in boşluk ve totoloji ile sonuçlandığı insan hakları değerlendirmesinde ortaya çıkan bu ikilem, insan haklarının bir tane öznesi olması gerektiği varsayımından dolayıdır.⁹³ Başka bir deyişle Ranciere’e göre zaten demokrasi, insan ve yurttaş arasında gidip gelen öznelerin ve kimliklerin kendisidir. Böylece Arendt’in soyut evrensel kurum olarak atadığı insan hakları

⁸⁹ “Gayet mahir bir sözcü olan, oysa boş konuşmaya ilişkin özel bir yetkisi bulunmayan şu “boşboğaz” Thersites’e karşı Odysseus bize Grek ordusunun tek bir kumandanı olduğunu hatırlatır: Agamemnon. O böylece bizlere *arkhê*’nin anlamını hatırlatmış olur: En başta yürümek.” Bkz. Jacques Ranciere, **Dissensus: Politika ve Estetik Üzerine**, çev. Mustafa Yalçınkaya, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2020, s. 12.

⁹⁰ Nick Hewlett, “Jacques Ranciere: Siyaset=Eşitlik=Demokrasi”, **Badiou, Balibar, Ranciere: Özgürleşmeyi Yeniden Düşünmek**, çev. H. İlksen Mavituna, İstanbul, Metropolis Yayıncılık, 2018, s. 146.

⁹¹ Jacques Ranciere, A.g.e., s. 43.

⁹² A.g.e., s. 57.

⁹³ A.g.e., s. 42.

temellendirmesinde bir hata olduğu sonucu ile Ranciere aynı temellendirmenin demokrasi için yapıldığında da ikilemlerle karşılaşacağını iddia eder:

“Demokrasi, çıkarların tikelliğine karşı hukukun tümel kudretine indirgenemez [...] Sonuç olarak tümel, sürekli oyuna sokulmalıdır ve bunun gerçekleştirilmesi için de yeniden bölünmelidir.”⁹⁴

Bu durumda ortaya çıkan her hiyerarşik fark, eşitlik iddiasındaki **dissensus**’a yer açmaktadır. Olympe de Gouges’un kadın ve erkeğin eşitliğini ifade etmesi, kadınların sahip oldukları haklara sahip olmadıklarını, sahip olmadıkları haklara sahip olduklarını gösterir. Kadın ev hayatının tikelliğinden ibaret görülürken “ölüm cezasının tümelliği, politik yaşamla ev hayatı arasındaki “kendinden açık” ayrımın altını oy[muştur].”⁹⁵ Kadınlar, protestoları sayesinde bu haklara fiilen sahip olduklarını böylece gösterebilmişlerdir. Bu durum mülteciler hususunda da Arendt’in dediği gibi hukuk tarafından normal suçlar işleyerek eşitlenme gibi çelişkili bir ifadeye alternatiftir. Mülteciler Ranciere’in deyimiyle duyuyla algılanabilir olandaki boşluğun tezahürü olarak politik öznedir. Diğer yandan Arendt’in görüşlerinden mülhem Agamben’in herkesi- Arendt’in mülteci tanımını ile paralel biçimde- mülteci olarak görmesi, Ranciere’e göre “politik istisnayı çıplak yaşamla karşı karşıya durduğu varsayılan devlet iktidarına derç etmek suretiyle politika sahnesinin insansızlaştırılmasıdır.”⁹⁶ Agamben’in düşüncesi ile, hem Ranciere’in **dissensus** dediği duyusmazlık hem de Arendt’in kamusal alanda yer bulan politik eylemi, baş edilmez bir tarihsel-ontolojik yazgı olarak anlamsız hale gelir. Yani Tanrı tarafından korunmak istenci ile sonuçlanan mutlak iktidar, özgürlük eylemini ve duyusmazlığı engellemiş olur. Bu noktada ikilem ortaya çıkaran, köken arayan bu düşünme metodundaki diyalektik, Hegel’de olduğu gibi, özdeş bir hal alana kadar aynı zıt yönde çatışmaktan ibaret kalmaktadır.

Ranciere, insan hakları düşüncesinin, Arendt’in politik hayatın özel ve kamusal alan ayrımında ya da Agamben’in **bios** ve **zoe** ayrımında anlaşılır

⁹⁴ A.g.e., s. 43.

⁹⁵ A.g.y.

⁹⁶ A.g.e., s. 55.

olmadığını belirtir. Ranciere’in bu eleştirisi, Olympe de Gouges’un kadınların görünürlüğünü ifadesinde netleşmektedir. Çünkü bu ifade çıplak yaşam ve politik yaşam arasında açık bir sınır görmenin imkansızlığını ortaya koyarak ev içi özel alana itilmiş kadınların eşitliğe tümel olarak hakları olduğunu da gösterir. Bu esnada **dissensus**, verili olan ile özne arasındaki ilişkide ortaya çıkmaktadır. Ranciere,

“Kadınlar Haklar Beyannamesi sayesinde sahip oldukları haklardan mahrum olduklarını, anayasanın kendilerini mahrum ettiği haklara kamusal eylemleri sayesinde sahip *olduklarını*, bu hakları *yasalaştırabileceklerini* kanıtladılar. [...] Benim dissensus dediğim şey işte budur: İki dünyayı bir ve aynı dünyaya çevirmek”⁹⁷

olduğunu belirttiğinde Agamben’in içeri ve dışarıda olana karar verici olarak egemeni tanımlamasına zıt olarak bu kararı Ranciere politik özneler, **demosa** verir. Onlar hakların geçerli ya da geçerli olmadığı dünyayı inşa edenler olarak “bir içerim ilişkisi ve bir dışarıda bırakma ilişkisi inşa ederler.”⁹⁸

Ranciere, toplumsal yaşamda pay alamayanların, konuşmaya hakkı olmayanların ya da hükmetme vasfı olmayanların oluşturduğu **demosa**/halkın adaletsizliğe karşı çıkmasının politik olduğunu belirtir. **Demosa** politik özne haline getirenin onun yurttaş ya da erkek olmasıyla bir alakası olmadığını vurgulayarak Arendt’in kısır döngüsüne girmeyi önlemektedir. Fakat diğer yandan Nick Hewlett’e göre Ranciere’in demokrasiyi halkın sadece isyan ettiği, paysızların marjinal tutumları ile örgütlenen topluma indirgemesinden dolayı bir arada yaşamının sürekliliğini imkansızlaştırmaktadır. Hewlett’in sorun olarak gördüğü Ranciere’in demokrasi dediği “yönetme yetkisinin yokluğundan başka hiçbir şey bulunmayan anarşist hükümet”⁹⁹’tir. Hewlett’e göre Ranciere’in anlayışı, demokrasinin toplumsal bir yaşama biçimi ya da bir yönetim olmadığını göstermektedir. Buna karşılık

⁹⁷ A.g.e., s. 58.

⁹⁸ A.g.y.

⁹⁹ Nick Hewlett, “Jacques Ranciere: Siyaset=Eşitlik=Demokrasi”, **Badiou, Balibar, Ranciere: Özgürleşmeyi Yeniden Düşünmek**, çev. H. İlksen Mavituna, İstanbul, Metropolis Yayıncılık, 2018, s. 142.

Ranciere demokrasi ile, politikanın çelişkisini anlatır. Çünkü demokrasi hem başka ülkelere götürülen hem karışan ve yayılan olmak bakımından “mesut bir özyönetim düşü olmayıp aksine karmaşa yaratan bir yapıda olduğu için, bir süper gücün silahlarıyla dışarıdan getirilebilir ve belki de getirilmek zorundadır.”¹⁰⁰ Hewlett, Ranciere’in hiçbir çözüm önermediği ve neredeyse anarşizme kayan politik teorisinde herhangi bir ayaklanmanın işçi sınıfı gibi belirli bir kesim tarafından yapılamayacağını belirtmesinin siyasetin tanımını daralttığını iddia eder ve ekler: “Siyaset ancak geçici olabilir ve herhangi bir ilerici ayaklanma kısa sürede statükoya döner. Genel hatlarıyla aynı şey Ranciere’in demokrasi kuramı için de geçerlidir, zira siyaset ve demokrasi neredeyse eşanlamlıdır.”¹⁰¹

Bu eleştirideki “toplumsal bir yaşam biçimi” ve “yönetim” ifadeleri, yukarıda da belirtildiği üzere, Ranciere için ontolojik bir bakış gerektiren siyaset anlayışına gönderme yapmaktadır. Eleştirinin temelindeki bu ontolojik anlayış da çalışmada Hegel aracılığıyla verilmiştir. Öyleyse Ranciere’in Hewlett’e göre geçici olan siyasetindeki Hegel ilişkisi hatırlanmalıdır. Ranciere, **dissensus** kavramı ile Hegel’in **Aufhebung** kavramı aracılığıyla diyalektiği özdeş hale getiren çözümüne karşı çıkar. Bir arada yaşamamanın görünmeyen ya da olmayanı duyulabilir ve algılanabilir hale getirdiğini belirtir. Bunun için ayrı dünyaları bir araya getiren çatışmaların sürekliliğine vurgu yapar. Hiçbir hiyerarşik farkın özdeş hale gelmediği, aksine bu farkın **demosu** (kadınlar, evsizler, mülteciler, işçiler, vb.) oluşturduğunu savlayan Ranciere, siyasetin **konsensus** ile mutabakata (uzlaşmaya) ulaşmayı amaç edinen bir iletişim şekli olmadığının altını çizer. Öncelikle, **konsensus** Ranciere’in deyişiyle “fazlalık özneleri sürüp yerlerine gerçek ortakları, toplumsal grupları ve kimlik gruplarını vs. yerleştirerek politikayı bertaraf etme girişiminden meydana gel[mesi]”¹⁰² bakımından boşlukların tezahürünü engellediği için tanımlanan politikaya aykırıdır. Çünkü mutabakat ve uzlaşma ile olgu ve yasa arasındaki farkı haklar bağlamında çözmeye girişmek, hakların verili olduğunu dayatır. Böylece zaman ve mekânda sabit olarak değişmez ve evrensel olduğu varsayılan hakların elde edilmesi mücadelesi rasyonalize edilmiş olur. Ancak bu şekilde bir özdeşlik

¹⁰⁰Jacques Ranciere, A.g.e, s: 31.

¹⁰¹ Nick Hewlett, A.g.e. s. 144.

¹⁰² Jacques Ranciere, A.g.e., s. 60.

rasyonalizasyonu, paysız olanı, haktan mahrum edileni, yani **demosu** “bir toplumun *ethosuna* veya yaşam tarzına-özgül bir grubun meskenine ve yaşam tarzına-indirgenmesi [...]”¹⁰³ anlamına gelmektedir. Aynı zamanda bu yöntemle toplumun homojen ve atomize olması gerektiği inancı temellendirilmiş olur. Fakat Ranciere için bu durumda insan yine tarihsel ontolojik yazgı zemininde kendini **Mutlak**’ı beklerken bulmaktadır. Ayrıca bu görüşte, haklardan mahrum olanlardan bir kesim olarak örneğin mülteciler, insanlık dışı baskıya maruz kalmalarından ötürü insan haklarını kullanamadıkları takdirde bu hakları devralan ve kullanan, ötekiler olacaktır.¹⁰⁴ Böylece Ranciere’e göre bu haklar onu gönderene geri dönmüş gibi olur ve yeni bir kullanıma erişir. Bunun sonucunda ise Ranciere için Lyotard’ın ötekilik teorisi ve Agamben’in istisna teorisi, insanı antropolojik ve ontolojik bir yazgı üzerinden düşünmeye neden olur. Bu esnada istisnanın yasa haline geldiği yasasız bir ontolojik yazgıda Agamben direnişi (**potansiyelsizlik**) önerirken, Ranciere’e göre bu çözüm ötekinin hukukuna sadakat anlamına gelir. Lyotard’ın ötekilik teorisi, insanlık dışı kavramı açısından bakıldığında, baskılama ve zulüm biçimlerinin yanında bir de iyi olan bir insanlık dışını anlatır.¹⁰⁵ Buna göre insanı aşan **Mutlak** kötülük ve iyilik olarak iki forma sahip olan insanlık dışı idesi, indirgenemez öteki olmak bakımından her iki yönde de kölesi olduğumuz ve evcilleştirilemez yanımızdır. Bu durumda Lyotard’ın insanlık dışı kavramı, insana aşkındır; iyi olan insanlık dışı “bilinçdışı, yasa veya Tanrı”dır. Buna karşı kötü olan insanlık dışı, iyi olanın iktidarına bağımlılığımızı inkâr ederek “ötekiliğin hukukuna, görülemez ve adlandırılmaz bir Tanrı’nın hukukuna itaat etmek olan halkın [Nazi Holokost’unda] imha edilmesidir”.¹⁰⁶ Bu durum, görüldüğü üzere, **dissensusun konsensus** tarafından, “tüm yasal ayrışmaların ve politik aralıkların Tanrı’yla şeytanın sonsuz çekişmesinde [eritilmesidir].”¹⁰⁷

Bir başka deyişle, birbirine zıt olarak konumlanan şeylerin diyalektik süreçte özdeşlik ile sonuçlandırılma eğilimi söz konusudur. Temel materyalizmin anlaşılması açısından, tanınma diyalektiğindeki bu tutum, Arendt, Agamben ve Ranciere’in

¹⁰³ A.g.e., s. 61.

¹⁰⁴ A.g.e., s. 63.

¹⁰⁵ A.g.e., s. 62.

¹⁰⁶ A.g.e., s. 63.

¹⁰⁷ A.g.e., s. 64.

görüşleri doğrultusunda bir problem olarak ele alınmıştır. Arendt'in ve Agamben'in mülteciler üzerine olan düşüncelerinde tanınma diyalektiği bir ölçü olarak ele alınmıştır. Buna karşın Ranciere ise tanınmanın esas olarak ele alınmasını uzlaşmacı demokratik anlayışına dair yorumlarında eleştirir. Diğer bir deyişle Ranciere'in **dissensus** kavramı, tanınma diyalektiğini esas alan düşünceleri eleştiren bir konumdur. **Dissensus** kavramı iki dünyanın özdeş olmasını amaçlayan tanınma düşüncesinin aksine ayrık iki dünyanın aslında bir olduğuna işaret eder. Ranciere, paydaşlar ve paysızlar arasındaki ayrımı, tanınma diyalektiğindeki bu ontolojik tutumun yarattığını düşünür. Dolayısıyla **dissensus** kavramı, özdeşliği amaçlayan tanınma diyalektiğine karşı bir konumdur. Bu da **dissensus** kavramının, Bataille'ın iki zıt tarafı uzlaştırmaya odaklanan hiyerarşik bakış açılarına karşı çıkan temel materyalizmin anlaşılması hususunda bir köprü işlevi olduğunu gösterir. Diğer bir deyişle temel materyalizm düşüncesindeki indirgenemeyen öteki (mülteciler), tanınamayan olarak **dissensus** kavramı aracılığıyla anlaşılmaya açık bir hale gelmiş olur.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TEMEL MATERYALİZM

3.1. Temel Materyalizmin Madde Yorumu

Şimdiye kadar değinilenler, Bataille'ın düşüncesinin **Aufhebung**'un tanınma diyalektiği üzerinden eleştirisi olarak anlaşılmasına zemin hazırlamıştır. Çünkü hem temel materyalizmin anlaşılması için hem de bu görüşün politik açıdan yorumlanabilmesi için öncelikle Hegel diyalektiğini bir problem olarak ele almak gerekmiştir. Bataille'ın görüşleri, tamamlanmışlık, son ve dolayısıyla özdeşliğe karşıdır. Örneğin, Bataille **Suçlu** kitabında “Yalnızca tamamlanmamış bir evren olsa da, her bölümün anlamı bütününden daha az değildir”¹ diye yazar. İnsanın bütün etkinliğinin evrenin sonsuz ve yararsız gerçekleşmesini takip ettiğini söylerken Bataille şunu kastetmektedir:

“[İnsanın eseri] Evrenin maddiyatını takip eder; ki bu, kuşkusuz, yakın ya da uzak veçheleri içerisinde, düşüncenin ötesinden başka bir şey asla değildir. Tamamlanma, tamamlanmış olanı değil, kendi kendine tamamlananı belirtir. Sonsuz, hem sınırlı belirlenime hem de atfedilen sona karşıttır.”²

Bu tamamlanma düşüncesinin, tinin kendine geri dönme istenci ile ilişkisi hatırlanırsa, tamamlanmışlık fikri devlet ve yurttaş arasındaki birliğin diyalektik ilişkisini de açıklar. Bu fikrin Bataille tarafından başka bir eleştirisi ise şu yöndedir:

“Onun [Hegel'in insanı] içinde birey ölmüştür, yüksek gerçekliğin ve devlet hizmetinin içinde emilmiştir: geniş anlamda, “devlet insanı” tarih nehrinin döküldüğü denizdir. İnsan devlete katıldığı ölçüde hayvanlığı ve bireyselliği terk eder; evrensel gerçeklikten ayrı değildir. Dünyanın tek başına bırakılabilir her kısmı bütünlüğe gönderme yapar, ama dünya devletinin yüce mercii ancak kendine gönderme yapabilir.”³

¹ Georges Bataille, **Lanetli Pay**, s. 9.

² Georges Bataille, A.g.e., s. 49.

³ A.g.e., s. 144.

Dolayısıyla, Bataille'ın üretkenlik, çalışma, birikime karşı israf etmeyi vurguladığı görüşlerine geçmeden önce Hegel'in devlet içinde anlam kazanan insan anlayışına değinmek gerekmiştir.

Her şeyin özdeşlikte tamamlandığı bir sistemde bilme sorunu da olmadığından, Bataille'a göre Hegel her şeyi bilmek için indirgenemeyeni yani öteki olanı yok saymak durumunda kalmıştır. Şu yorumunda Bataille bunu açıkça ifade etmektedir:

“Hegel'in yapısı, çalışma ve “tasarı” felsefesidir. Hegel insanı, –Varlık ve Tanrı– tasarının içinde tamamlanıyor, bitiyor. Her şey olmak isteyen ipse başarısızlığa uğramıyor, gülünç, yetersiz olmuyor ama özel kişi, çalışmanın yollarına bağlanmış köle, birçok zikzaktan sonra evrenselin tepesine ulaşıyor. Bu bakış biçiminin tek engeli (zaten eşi olmayan ve ulaşılamayan bir derinlikteki) insandaki tasarıya indirgenemeyen şeydir: İnsanı –en son noktada– tasarının yadsınmasına (bununla birlikte insan tasarıdır) bağlayan, yargılamaya dayanmayan varoluş, gülüş, esrime – insan en sonunda olduğu şeyin ve insansal tüm olumlamanın yok olmasının içinde kaybolur.”⁴

Ötekini kendine mal ederek kendisiyle özdeş kılan **Aufhebung** felsefesine karşı Bataille, bütün öteki olan unsurların bu şekilde işlevselleştirilemediğine dikkat çekmektedir. Hiçbir biçimde indirgenemeyen, tanımlanamayan bir ötekiye işaret eden bu görüş Bataille'ın temel materyalizmidir. Dolayısıyla Arendt'in bahsettiği devlet karşısında tanımlanması müşkül olan mültecilerin bu görüş ile değerlendirilmesi alışılmış çözümlere bir alternatif sunmaktadır.

Bataille'ın bu düşüncesi, adındaki ontolojik ve epistemolojik göndermelerden bağımsızdır. Bu düşüncedeki materyalizm, idealist ve materyalist düşüncelerin temellendirme eğilimlerine bir eleştiri niteliğindedir. Bunun anlamı ise temel materyalizmdeki maddenin ontolojik bir temel olmaktan ziyade bu şekilde anlaşılmış maddeye karşı bir düşünmeye işaret etmesidir. Denis Hollier'in deyişiyle bu düşünme bir madde düşüncesi olmadığı için buradaki madde, şeylerin oluşumunun

⁴ Georges Bataille, **İç Deney**, çev. Mehmet Mukadder Yakupoğlu, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2018, s. 68.

zirvesinde felsefi ve dini idealizmin yerini almak isteyen⁵ Marksist anlamda bir tutuma sahip değildir. Buradaki maddeden anlaşılması gereken şey ise ilk etapta bir başkaldırı eğilimi olmasıdır. Bataille bu düşünce üzerinden bir medeniyet eleştirisinin çerçevesini oluşturmaktadır. Bataille’ın felsefî görüşlerinde de bu madde anlayışı sürekli olarak kendini göstermektedir. Felsefenin ürünü olan düşüncenin, insanı kısıtlayan ve tahakküm altına alan bir işleve sahip olduğunu belirten Bataille, bunu Hegel ile olan ilişkisinde göstermektedir. Hegel’in düşüncenin kendisini temel olarak idealize ettiği kavramların birer hapisane olduğunu belirten Bataille, zihnin görkemli yapılarının gardiyanlarının filozoflar olduğunu, filozofların da her şeyin belirli şartlar altında neyin nasıl olması gerektiğini belirten soyut evrenin efendileri olduğunu, Hegel’in de başı çektiğini ifade etmektedir.⁶ Bu tutum, Bataille’ın temel materyalizm ile göstermek istediği ihlalin gerekçesini verir niteliktedir. Madde düşüncesi üzerinden filozofa gardiyanlık niteliğini yakıştıran Bataille bu yorumunda, temel materyalizmin formsuzluğunu gösterir. Felsefe, Bataille’a göre maddeye form veren yani şeylerin ne olduğunu düşünürken nasıl olması gerektiğini de düşünen bir etkinliktir. Dolayısıyla Bataille kendi materyalist yorumunda formsuz bir madde yorumu üzerine yoğunlaşmaktadır. Form, Bataille’a göre maddeyi sınırlayan bir soyut kavramsallık oluşturarak bir nevi maddenin hapisanesi anlamına gelmektedir. Çünkü Bataille’a göre ifade edilemeyen, asimile edilemeyen, erişilmez olan her şey (sonsuz, mutlak, hiçlik vb.) soyutlama ile mümkün hale gelmektedir: “Soyut olan, homojen sistemin asimile edilemeyeni düşünme girişimi, form ile benzerliğidir.”⁷ Bu türden bir materyalist yorumu ana hatları ile açıklayarak felsefenin hiyerarşik yapısını eleştiren Bataille bunu Gnostisizm ile açıklamaktadır. Gnostisizmin iyi ve kötü kavramlarındaki dualistik ilişkisine değinirken Bataille, Hegel’in bu zıtlığı temel aldığı iddia etmektedir.⁸ Bataille’ın temel materyalist düşüncesinin özelliklerine değinmek için öncelikle Gnostisizm ile ilişkisi vurgulanmalıdır.

⁵ Denis Hollier, **Against Architecture: The Writings of Georges Bataille**, trans. Betsy Wing, USA, The MIT Press, 1992, s. 135.

⁶ Rodolphe Gasché, **Georges Bataille: phenomenology and phantasmatology**, trans. Roland Végso, California, Standord University Press, 2012. s. 240.

⁷ A.g.e., s. 241.

⁸ Georges Bataille, “Visions of Excess Selected Writings”, 1927-1939, trans. Allan Stoekl – Carl R. Lovitt – Donald M. Leslie Jr., **Theory and History of Literature**, Vol. 14, 1985. s. 45.

Sonrasında Gnostik dualizmin karşıtlık ilişkisine dikkat çekilerek Bataille’ın alternatif dualist yorumu ortaya konacaktır.

Bataille “**Materialism**” adlı yazısında, materyalist olanların çoğunun tinsel varlıkları tedavülden kaldırmaya yönelik eğilimleri olmasına karşın, şeylerin düzenini hiyerarşik olarak idealize ettiğini belirtir.⁹ Böylelikle, madde temelli düşüncede ideal olanın maddenin kendisinde arandığını ve idealizmden bu bakımdan bir farkı olmadığı vurgulanır. “**Base Materialism and Gnosticism**” adlı yazısında ise bu anlayışa karşı geliştirdiği temel materyalizm düşüncesinde maddenin hem temelde hem de bundan dolayı bayağı ve aşağıda olmasına dikkat çeker. Zaten konum olarak aşağıda bir temel teşkil eden madde, soyut bir temellendirme ile kendisine tamamen bir form kazandırılmasını imkânsız hale getirmektedir. O yüzden Bataille bu yazısında “temel madde”nin insanın yüksek amaçlarına yabancı ve dışsal olduğunu savlar.¹⁰ Dolayısıyla madde, kendisine ontolojik bir makineye indirgenemez olarak yer bulur. Madde, Bataille’a göre kendinin ve düşüncenin dışında olduğu için ona boyun eğilendir¹¹; temel materyalizm ise maddenin yıkıcılığını vurgulayan, maddenin formun bozulduğu, bir başka deyişle, ihlal edildiği şey olduğuna dikkat çeken bir anlayıştır. Bataille, maddenin dünya ile konumlanışına ilişkin ise şu tespiti yapar: “Gerçekten de madde ancak *mantıksal olmayan farklılık* tarafından tanımlanabilir; yasa karşısında suç neyse, evrenin ekonomisi karşısında bu da onu temsil eder.”¹² “**Formless**” adlı yazısında da maddeyi form ile ilişkili olarak kavramsallaştırmanın eleştirisini sözlük tanımları üzerinden gerçekleştirir.¹³ Bahsettiği “mantıksal olmayan farklılık”ı karşı mantık tarafından tanımlanacak bir madde kavramı, bir sözlüğün “formsuz” terimini tanımlamasına benzer bir absürtlük içermektedir. Bu kısa yazıda, formsuz teriminin kendi anlamından ötürü tanımlanmaya elverişli olmaması, evrenin hiçbir şeye benzetilememesine rağmen tanım dahilinde form kazandırılması ile ilişkilendirilir. Böylece Bataille, evreni temsil edebilecek bir referansın olmamasına rağmen yine de evreni düşünebilmek için bir form kazandırılma zorunluluğuna dikkat çekerek eleştiride bulunur.

⁹ A.g.e., s. 15.

¹⁰ A.g.e., s. 51.

¹¹ A.g.e., s. 50.

¹² Georges Bataille, **Lanetli Pay**, çev. Işık Ergüden, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2010, s. 35.

¹³ “Visions of Excess Selected Writings”, s. 31.

Dennis Hollier, Bataille'ın Gnostik düalizme dair yorumunu Simone Petrement aracılığıyla şöyle açıklar: “iki Tanrı'nın [iyi ve kötünün] zıtlığı değil, fakat Tanrı ve maddenin zıtlığı, madde kendi özgül doğası ile ikinci ilke olarak ruhtan farklı ve ondan türemeyen[dir]”.¹⁴ Maddenin kendini olumsuzlayabileceği, öteki üzerinden (Tanrı, rasyonel, akıl, v.b.) kendini inşa edebileceği bir zıtlık olmadığı için Benjamin Noys'un deyişiyle temel materyalizm şu şekilde özetlenebilir:

“Aslında temel madde yüksek'in kökenidir ve yüksek'e azap vermeyi sürdüren ve onu aşağı'ya geri getiren olduğunda, bu temel maddeyi, aşağı olarak reddeden yüksek'in pozisyonundan kaynaklanır. Bu da temel maddeyi yüksek ve aşağı'nın onların paylaştıkları olarak onlardan ve zıtlıklarından bağımsız bir pozisyona yerleştirir.”¹⁵

Bataille'ın “**Big Toe**” adlı makalesinde anlattığına göre bu durum, insanı ayağa kaldırarak insan yapan ayağındaki baş parmağın, temel maddeyi açıklamada örneklendirmesi ile netleşmektedir. Diğer yandan Benjamin Noys, temel materyalizmin maddeyi ontolojik ve kendinde şey olarak tanımlamayı reddettiği için çok kararsız, tutarsız, sabit olmayan bir anlayış olduğunu tespit ederek bu düşüncenin politik olarak pratize edilemeyeceğini iddia eder.¹⁶ Hatırlanacak olursa aynı eleştiri Hewlett tarafından Ranciere'e de yapılmıştır. Bu eleştiri politik olanın tanımının, Ranciere'in dediği gibi **konsensus** önvarsayımını kabul etmekle gerçekleştiğini de bir kere daha vurgulamak elzemdir.

Bataille'ın madde anlayışını bir felsefi gelenek içinde başka düşünce akımlarının etkisi altında değerlendirmek, temel materyalizmin maddesinin kavramsallaştırmaya karşı direncini görmek açısından önemlidir. Bu yönde, Allan Stoekl'in **Bataille's Peak: Energy, Religion and Post Sustainability** adlı çalışması, Bataille'ın madde anlayışını Giordano Bruno ve Marquis de Sade ile ilişkisi

¹⁴ Denis Hollier ve Hilari Allred. “The Dualist Materialism of Georges Bataille.” **Yale French Studies**, no. 78 (1990), s. 127.

¹⁵ Benjamin Noys, “Georges Bataille's Base Materialism,” **Journal for Cultural Research** 2, no. 4 (1998), s. 501.

¹⁶ A.g.e., s. 507.

bağlamında bir yeniden okuma etkinliğidir. İlgili kısımda Bataille'ın madde ve enerji arasında kurduğu ilişki, Bruno'nun materyalist ve içkin Tanrı yorumu ve Sade'in enerji ve doğa yorumunun kurgusal bir Tanrı anlayışına evrimini içermektedir. Bruno'nun Tanrı anlayışında maddenin form verilmiş halini ve formsuz halini örnelemesi bakımından¹⁷, Bataille'ın maddesi gibi, Tanrı, bölünebilirlik/bölünemezlik gibi bir dualiteye indirgenemez ve bu ikili zıtlıkların öncesinde konumlanır. Bu bakımdan Bruno'nun Tanrısı maddenin üstünde ve dışında olmayan olarak hiyerarşinin olmadığı bir konumda görünmektedir. Bruno'nun düşüncesi, Stoekl'e göre maddenin pasif/formlu halini ve aktif/formsuz halini barındırmaktadır. Bruno'nun Tanrı anlayışının görüldüğü üzere muğlak konumlanması Kopernik devrimindeki güneş merkezli anlayış ile ilgilidir.¹⁸ Bruno, güneşin merkezde olduğu anlayışın etkisi ile maddenin kendisinin merkezde olduğu bir Tanrı anlayışı geliştirmiştir. Bu görüşte, madde algılanabilir ve algılanamayan dualistik bir niteliğe bürünmektedir.¹⁹ Algılanabilir olan madde, zanaat ve sanat ile maddenin form almış, yapay (**artificial**) ve pasif hali iken maddenin formsuz, doğal ve aktif hali maddenin temelidir; maddenin bireysel form almasını sağlayandır. Maddenin aktif olarak dönüştürücü (oluşturucu ve bozucu) hareketi, Bruno'ya göre doğanın bir eylemidir. Bu bakımdan, Bruno'nun Tanrısı, Tanrının sadece formdan ibaret olduğu geleneksel metafizik görüşlerden farklıdır. Bu görüşte Tanrı, maddenin oluş ve bozuluşuna dahil edilmektedir. Tanrı, maddenin dualitesi üzerinden yorumlandığı için doğanın hareketi de aşkın olabilecek bir niteliğe sahip değildir.

Bu görüşteki dualist anlayış, Bataille'ın kendi temel materyalizminde değindiği Gnostisizmin dualistik yönü ile benzerlik göstermektedir. Gnostik görüşte birbirine zıt kuvvetlerin bir aradalığının nasıl birbirine karşıt olarak gelişmediğini Bataille, kendi madde görüşü üzerinden değerlendirmektedir. Bataille bu anlamda, maddenin Gnostisizmin ana motifi, nakaratı olduğunu belirterek onun aktif bir ilke olduğunu da ekler.²⁰ Bu aktif olma ilkesi ise Bruno'nun aktif maddesinin

¹⁷ Allan Stoekl, "Bruno, Sade, Bataille: Matter and Energy, Death and Generosity", **Bataille's peak: energy, religion, and postsustainability** Minneapolis, The University of Minnesota Press, 2007, s. 9.

¹⁸ A.g.e., s.9

¹⁹ A.g.e., s.4.

²⁰ Georges Bataille, "Visions of Excess Selected Writings", 1927-1939, trans. Allan Stoekl – Carl R. Lovitt – Donald M. Leslie Jr., **Theory and History of Literature**, Vol. 14, 1985, s. 47.

formsuzluğu ve indirgenemezliği ile benzerdir. Çünkü Bataille'a göre madde kendi sonsuz otonomisine karanlık olarak sahip olurken bu sahip olma durumunu aydınlığın yokluğuna borçlu olarak gerçekleştirmez. Bir başka deyişle maddenin kötü olma durumu, iyiliğin yokluğuna bağlı değildir. Karanlık ve kötülüğün, aydınlığın ve iyiliğin yokluğunda belirmesi Bataille'a göre otoriter bir bağlılık ilişkisi yaratmamaktadır. Bataille bu madde yorumu ile, Helenistik tinin maddeyi ve kötüyü üstün ilkelerin bozulması olarak tanımlamasına karşı çıkararak hiyerarşik olmayan bir perspektif oluşturmak niyetindedir. Bu bağlamda dikkati çeken şey ise, maddenin hiyerarşik olmadığı Bruno'nun Kopernik devriminde yer alan güneş merkezli felsefi görüşünde, insanın merkeziliğinin de ortadan kalkmasıdır.

Stoekl, Sade'ın materyalist anlayışından bahsederken Bruno'nun içkin Tanrı anlayışının madde ve onun hareketinin eşesliliğine vurgu yapar. Sade'ın Tanrısız ya da kurgusal Tanrılı materyalizmindeki fark ise Bruno'nun maddenin dönüştürücülüğündeki simya etkisinin yerini Sade'ta duyusal hazzın almasıdır.²¹ Bruno'nun görüşündeki maddenin hiyerarşik dualiteye karşı sonsuz hareketi, Sade'ta duyusal hazzın bütün bedenlerde dolaşması ile benzerlik taşır. Stoekl, Sade'ın bu görüşünden hareketle, maddenin Sade'ta enerji ile eşesli olduğunu tespit etmektedir.²² Enerjinin hareketi ise aşağıdan yukarıya değil, hiyerarşik dualizme karşı olarak yan yana (**lateral**) devinmektedir: bir türün başka bir türe evrilmesinde türler arası bir üstünlüğün olmaması. Maddenin sürekli form alarak devinmesinde bir sabitlik olmayıp sürekli oluşan bir **transmutasyon** vardır. Stoekl'e göre maddenin burada anlatılan döngüsü, yasanın, toplumların, şeylerin yeniden kullanımının sürekli olarak bozulması ve yeniden oluşmasında da görülebilmektedir.²³ Dolayısıyla Sade için enerji mutlak bir güçtür. Bu da maddenin kurgusal bir Tanrıya tekabül ettiğinin göstergesidir. Enerjinin mutlak bağımsız bir güç olarak belirlenimi enerjinin, tahakküm altına alınamayan, indirgenemez olduğunu ve her şeyin yaratıldığı ve yok edildiği kaynak olmasından dolayı karşıt kuvvetler aracılığıyla anlaşılmalı uygun olmadığını da göstermektedir. Bataille'ın temel materyalizminde formsuzluk terimi ile anlatılan madde görüşü, Sade'ın görüşleri ile çelişir. Sade'ta madde enerji ile

²¹ Allan Stoekl, A.g.e., s. 12.

²² A.g.y.

²³ A.g.e., s. 13.

mutlak bir güç olarak anlaşılır. Öte yandan Bataille'ın maddesi egemenin kendisidir. Fakat egemen, tahakküm altına alınamayan olduğu kadar mutlak bir güç de değildir. Sade'ın felsefi anlayışındaki otoriter nitelik Bataille'da olmasa bile temel materyalizmin egemen konumunu nasıl aldığına dair ipuçları vermektedir. Sade'ın mutlak güç olan enerji ile ilişkisinden farklı olarak Bataille aşağıda olana, “hiçbir otoriteyi taklit ederek bir hizmette bulunamayacak olana boyun eğdiğini”²⁴ söylemektedir. Daha açık bir ifadeyle, örneklendirilecek olursa bu durum, maddenin kontrol altına alınamamasının açık bir şekilde algılanabildiği doğal afetlerin egemen olma durumunda daha anlaşılır hale gelmektedir. Boyun eğenin bakış açısından kendisinin maruz kaldığı güç, bir doğal afet olarak insanın yüksek ideal amaçlarına yabancı ve dışsal olan, aşağıda ve bayağı olarak algılanan maddeden kaynaklanmaktadır.

Stoekl, Bataille'ın maddeye nasıl yaklaştığını Durkheim ve Mauss'un antropolojik tabu nesneleri üzerinden anlatır. Buna göre “kutsal ya da tabu nesneleri özel bir statüyü tanıtmaktan ziyade, bir şok ve kıvılcım ile enerjisini başka bir yere aktaran elektrikle şarj edilmiş metal bir nesne gibi bulaşıcı bir güçle aşılanmıştır.”²⁵ Bu nesneler, topluluğun temeli ve kurucusu olmakla birlikte elektriksiz enerjileri, onları ayinlerine dahil eden belirli bir gruba ya da klana özgüdür. Bu nesneler genel düzende dokunulamayan, tehlikeli ve bulaşıcı olmakla birlikte sadece özel günlerde çeşitli biçimlerde (yiyerek, kırarak, çalarak, oynanarak, vb.) temas edilebilen şeylerdir. Stoekl'e göre Durkheim, bu nesneler ile aktarılan **mana** adlı enerjinin irrasyonelliğinin, rasyonel bir birlikteliği izole edebilme işlevi olduğunu savunmuştur. Öte yandan Bataille, maddenin irrasyonel tabu nesnelerinde sosyal enerjinin ilksel, modern, rasyonel temellerini arayan Fransız antropologlarının aksine, tabuları rasyonel olandan kurtarmaya çalışmaktadır.²⁶ Çünkü tabular heterojen olmak bakımından aynı zamanda uyumlanamayan, uzlaşamayandır. Bataille'a göre bu antropolojik yöntem, “maddenin idealize edilerek araştırılması ile, onun indirgenemez, anlaşılabilir ya da bilinmeyen olduğu durumlarda bile geriye

²⁴ Georges Bataille, “Visions of Excess Selected Writings”, 1927-1939, trans. Allan Stoekl – Carl R. Lovitt – Donald M. Leslie Jr., **Theory and History of Literature**, Vol. 14, 1985, s. 50.

²⁵ Allan Stoekl, A.g.e., s. 18.

²⁶ A.g.e, s. 19.

hiçbir gizemin kalmamasını” amaç edinir.²⁷ Bu da maddenin heterojen kısımlarının çıkarılarak her şeyin kesin, belirli, bilinebilir, kontrol edilebilir, tahmin edilebilir olduğu homojen bir sistemi oluşturur. O halde Bataille’ın temel materyalizmi, maddenin bu yönüne dikkat çekmesi bakımından bir heterolojidir; ötekinin, dışlanmışın bilimidir. Böylece Bataille’ın temel materyalizminin maddesi, heterojen ve homojen, tabu ve ihlal gibi kendi kavramsal sarmalları içinde incelenecek olursa, onun aşağıdan yukarıya idealize bir hareket değil **lateral** yani yanal bir ivme ile devindiği görülecektir.

3.2. Temel Materyalizmin Polisiği

Rasyonel toplumların nasıl faşizme evrilebildiğini “homojen ve heterojen”, “kutsal ve gündelik” nosyonları ile tespit etmeye çalışan Bataille’ın temel araştırma bağlamı, sistemin diyalektik dinamiğinin artıklarıdır. Dolayısıyla toplumun biraradalığı ve devlet ile güvenliğinin sağlanmasındaki mekanizmanın ortak değerleri söz konusu olduğunda Bataille, bahsedilen kavram sarmalları doğrultusunda, Marksist materyalizmdeki madde anlayışındaki altyapının üst yapı ile olan ilişkisine alternatif bir yorum getirmektedir. Bataille, maddenin Durkheim’ın **mana** dediği tabu nesnelerinin rasyonelliği temellendiren irrasyonel işlevine karşı, maddeyi aklın tahakkümünün dışında konumlandırır. “**Psychological Foundations of Fascism**” adlı yazısında Bataille, maddenin temel hareketinin ekonomik dinamiklerini, harcama ve israf düşünceleri üzerinden inceleyerek Marksist materyalizmdeki alt ve üst yapı ilişkisine karşılık maddenin heterojen ve homojen bağıntıları ile toplumsal yapıyı inceler.²⁸ Bu iki kavram arasındaki dualistik gerilim, temel materyalizmin yukarıda olanın aşağıda olan ile, içeride olanın dışarı olan ile ilişkisini ortaya çıkarmasındaki dinamikte gizlidir. Dünyanın bayağılığı, aşağılığı ya da temel oluşu (**baseness**) Bataille’a göre, aydınlanmış insanın ve kültürünün uçuculuğunu ortaya çıkarmaktadır. Aklı temel alan modern insan, Bataille’a göre aklın otoritesinde

²⁷ A.g.y.

²⁸ Georges Bataille, “Psychological Foundations of Fascism”, “Visions of Excess Selected Writings”, 1927-1939, trans. Allan Stoekl – Carl R. Lovitt – Donald M. Leslie Jr., **Theory and History of Literature**, Vol. 14, 1985, s. 137.

olmayan maddenin heterojen temeline, İkarus²⁹ gibi sürekli olarak zemine çekilmektedir.

Bataille’ın **bayağı, canlı ve aktif** madde nosyonunun politik olarak okunabilmesini elverişli hale getiren birtakım öneriler vardır. Hirsch, Bataille’ın felsefesindeki israfın sömürgeci rejimlerin faydasız ve beraberliği parçalayan egemenlik pratikleri üzerinden okunabileceğini belirtirken³⁰ diğer yandan Besnier Bataille’ı Max Weber’in “büyüsü bozulmuş dünya” görüşü ile ilişkilendirir.³¹ Kutsaldan yoksun dünyada, modern ulus devletin sömürgeci egemenliği de yine Sheldon Wolins’in “firari demokrasi”³² tabiri ile yorumlanır.³³ Will Strong’un Wolins’i değerlendirmesine göre günümüzde Bataille açısından demokrasi politikanın nerede olduğundan çok (özel-kamu, diktatör-halk vb.), nasıl deneyimlendiği ile ilgilidir. Bataille’ın politik yanı ise homojen sistemin saf ve hijyenik kalabilmek için dışarıya ya da aşağıya ittiği, temel materyalizme göre, “artık” ya da “fazlalık”larda ortaya çıkmaktadır. Ortaya çıkan bu heterojen unsurun tehdit olarak algılanması da yine Bataille’ın tespitlerince incelenmektedir.

Bataille, toplumsal olguları incelemesinde iki ana hareketin ilişkisi ile bakış açısını inşa etmektedir: atılım (**excretion**) ve kendine mal etme (**appropriation**). “**The Use Value of D. A. F. De Sade**” adlı yazısında belirttiği üzere Bataille’a göre kendine mal etme süreci, kendine mal etmenin müellifi ve kesin sonuç olarak nesnelerin homojenliği ile nitelendirilir. Atılım ise, bir heterojenliğin sonucu olarak

²⁹ Will Strong, **Georges Bataille and Contemporary Thought**, UK, Bloomsbury Academic Publishing, 2017, s. 387.

³⁰ Arap Baharı ya da ABD’deki İşgal (The Occupy) Hareketindeki mücadele türlerini örnek göstererek Hirsch, protestoların toplumun alt tabakasından kaynaklandığına işaret eder. Bu eylem türlerinin dışlanmış ya da alt tabakadaki kesimlerden gelmesi durumunun anlaşılması için ise Hirsch alternatif bir egemenlik anlayışına başvurmayı önerir. Bu yeni bakış açısı için ise Bataille’ın egemenlik kavramının politik yönden işlevli olduğunu belirtir. Bkz. Hirsch, A. “Sovereignty surreal: Bataille and Fanon beyond the state of exception”, **Contemporary Political Theory** 13, 287–306, 2014.

³¹ Will Strong, A.g.e., s. 137.

³² Wolin, Ranciere’e paralel olarak demokrasinin bir rejim olarak anlaşılması gerektiğini, demokrasinin halihazırda yer alan yasaların ve kurumların eleştirilebilmesine imkân tanıyan bir başkaldırı olarak yorumlanabileceğini belirtir. Hirsch, bu demokrasi anlayışının Bataille’ın egemenlik fikri ile benzer nitelikler barındırdığını belirtir. Bkz. Hirsch, A.g.e., s. 300.

³³ Will Strong, A.g.e., s. 138.

kendini sunar ve daha büyük bir heterojenliğin doğrultusunda hareket edebilir.³⁴ Dahası homojenlik, sahip olan özne ve sahip olunan nesne arasındaki bir kendine mal etme anlamına gelir. Bataille yine aynı yazıda, bu durumu şehrin kralı ve şehirde oturanlar arasındaki ilişki ile örneklendirir. Bu örnekte de kralın kendine mal etme süreci, homojenliğin atılım aşaması ile şehirde oturanları kontrol etmesinde gerçekleşir. Bu bağlamda bilim, felsefe ya da ortak duyu (**common sense**), her zaman karşılaştığı ayaklanmaları ve skandalları homojen bir dünya kurma amacı ile atılım olarak belirler. Buna göre homojenlik, **a priori** olarak kavranamayan nesnelerin, tasnif edilmiş fikir ve kavramlar serisi ile yer değiştirdiği her yer olan dış dünya boyunca kurulmasıdır.³⁵ O halde homojenlik, tahmin edilebilir, ölçülebilir, analiz edilebilir, pasif ya da ölü maddenin deney alanıdır. Bataille’a göre homojenliğin artıkları olan atılımın heterojene tekabül etmesi, dinin ilahi, kutsal, üstün ve değişmez olan ile bozulan, şeytani ve aşağılık olan ayırımında ortaya konmaktadır.³⁶ Böyle bir düzende Tanrı kavramı, acımasızlığını ya da ölü bir kadavra oluşunu kaybederek sadece bayağı/aşağılık olanın direnç gösterdiği evrensel bir homojen düzenin ilerlemeci yanına işaret eder hale gelmektedir. Böylece dünyevi ve kutsal olan arasındaki ayırımın zeminini oluşturan din, heterojenin iki yönünü göstermektedir.

Heterojen ve homojen kavramlarının birbirine zıt gibi görünen dinamiklerinin dualizmi, Bataille’a göre birbirlerine karşı değil dolaşıktır. Heterojenliğin homojen olmayan olarak belirlendiği ilk aşamada, Bataille, bunu dışlayan bir homojenliğin bilgisinin varsayıldığını belirtir³⁷. Bir başka deyişle, heterojen, homojenin varsayımsal sonucudur. Böylece, bu iki kavramın bağıntısal ve zıt olmayan ilişkisi özetlenmiş olur. Buna göre, toplumsal homojenliğin üretime dayalı bir sisteme tekabül etmesi bakımından, ekonomik gelişimde yükselen her çatışma, homojen toplumun kendi varoluşundan kopma yönünde bir eğilim teşkil etmektedir. Bu

³⁴ Georges Bataille, “The Use Value of D. A. F De Sade”, “Visions of Excess Selected Writings”, 1927-1939, trans. Allan Stoekl – Carl R. Lovitt – Donald M. Leslie Jr., **Theory and History of Literature**, Vol. 14, 1985, s. 95.

³⁵ A.g.e., s. 96.

³⁶ A.g.e., s. 97.

³⁷ “Georges Bataille, “The Use Value of D. A. F De Sade”, “Visions of Excess Selected Writings”, 1927-1939, trans. Allan Stoekl – Carl R. Lovitt – Donald M. Leslie Jr., **Theory and History of Literature**, Vol. 14, 1985, s. 140.

kopma süreci ise homojen toplumun muhafaza etmeye değer gördüğü homojenliğin kendi karakterini kaybetmesi ile kendinden bir önceki, kendisine heterojen olana doğru gelişir.³⁸ Dolayısıyla homojen toplumdaki heterojene doğru eğilim gösteren bu kopma, pozitif yönde değil negatif yöndedir. Bunun anlamı ise pozitif yönde güncel homojenliğin güçlendirilmesine dönük olmayan, aksine kendi homojenliğini olumsuzlayan negatif yönde bir kopuşa karşılık gelmesidir. Bu eğilim negatif homojenlikten pozitif heterojenliğe doğrudur. Yani homojenliğin olumsuzlanması ile gerçekleşen bir sonraki ilerleme ya da gerilemede heterojenlik olumlanır. Bu süreçte heterojen, yeni homojen düzenin temeli olarak işlev kazanır. Bu işlev, homojen düzen tarafından tayin edilir. Ancak görüldüğü üzere toplumsal unsurlar heterojen tarafa geçmiş olsa bile Bataille'a göre bu geçiş yine varolan sistemin belirlmesine göre gerçekleşmiş olur. Bu tespitinde Bataille, homojenliğin bahsedilen bu geçiş dinamiğinin, homojen toplumun kendini materyal olarak ayırık (**dissociated**) bulunduğu gerçeğini göstermektedir.³⁹ Bu da tahmin edileceği üzere üretime dayalı burjuva toplumunun maddeye dayalı işlevselliğinde pragmatist bir problem olup olmaması ile ilgilidir. Bu ilişki, Bataille'a göre, **bilinç** ve **bilinçdışı** arasında da benzerdir. **Bilinçdışı**, heterojenliğin sadece bir yönünü göstermekle beraber, **açıklanamayan fark** terimi ile anlaşılacak olursa, aslında bilinçdışı, bilincin indirgeyemediği ve dışladığı alandır.⁴⁰ Hatırlanacağı üzere **mana** ve **tabu** gündelik rutinde dokunulamayana karşılık gelen, heterojenliğin kısıtlanmış formu olan kutsaldır. **Tabu**, gündelik ve dünyevi olan ile **mana**/kutsal olan arasında bir aracı işlevi gören yasaklardan oluşmaktadır. Ancak Bataille bu uygun görülmuş pozitif yöndeki heterojen kutsal anlayışın aksine, homojenliğin **artık** olarak dışladığı üretken olmayan her şeye karşılık gelen heterojenin bilgisine odaklanır. Bunlar vücudun belirli yerleri, rüya ve nevroz gibi çeşitli bilinçdışı süreçler, homojen toplumun asimile etmekte güçsüz kaldığı birçok toplumsal biçim ve unsur, mücahitler, çeteler, aristokratik ve yoksul (fakirleştirilmiş) sınıflar, şiddete eğilimli ya da kuralları reddeden şair, lider ya da delilerdir.⁴¹ Bunun yanında homojen tarafından dışlanan heterojen hem iğrenme hem de çekicilik içerir. Bataille'a göre

³⁸ A.g.y.

³⁹ A.g.y.

⁴⁰ A.g.e., s. 141.

⁴¹ A.g.e., s. 142.

iğrenilen herhangi bir heterojen unsur cezbedici bir hale de gelebildiği⁴² için zıt olmamakla birlikte dualistik niteliktedir.

Bataille politik açıdan heterojenliği dört açıdan değerlendirmektedir: faşizm, monarşi, ayaklanmalar ve isyanlar, toplumsal ve politik dışlamanın heterojenliği. Şiddetli ve ölçüsüz enerjinin bir insanda birikmesi, yani bir insanın **manaya** dönüşmesi olan faşizm, enerjinin yararlı olmaktan uzak bir **kendisi içinlikte** akışıdır.⁴³ Bu da heterojen toplumsal ilişkilerin enerjisini insanlık için pozitif yönde oluşturmamanın aksine, insanlığa karşı negatif yönde oluşturmaya karşılık gelmektedir. Enerjinin monarşik akışı, tarihi süreçte belirlenmiş tanımlarıyla, demokrasi ve kardeşlik ilkelerinden yoksundur.⁴⁴ Yine devamında Bataille enerjinin bu otoriter hareketinin **kendisi içinlik**inin (negatif), isyan eden ayaklanmış insanları işaret eden **kendisi içinlik**ten (pozitif) farklı olduğunu belirtir. Faşizmdeki ilgi çekici ve cezbedici heterojen tarafın yüksekliğinin yanında, toplumun insanlık tarafından asimile edilemeyen kısmındaki tiksindirici yan, heterojenin aşağılığına (**baseness**) işaret eder. Toplumun alt tabakasının heterojenliği hususunda Bataille, Hindistan'daki **dokunulmazlar**ı örnek gösterir. Buna göre Bataille, insanın materyal yoksunluğunun aşırı sonuçları olduğuna⁴⁵ kanıt olarak toplumun en alt tabakasına dikkat çeker ve bu kesimin de tıpkı kutsal şeyler ile temas kurmanın gündelik olarak yasaklanmasında olduğu gibi bir **tabu** ile sınırlanmış bir nevi **mana** olduğunu vurgular.

Homojenin bakış açısından, Bataille, heterojen ve homojen kavramlarının diyalektik olarak değerlendirildiğini belirtmektedir. Faşist, monark egemenliğin yüksek heterojenliği ve heterojenliğin negatif kutbu olarak belirlenmiş toplumun alt tabakası (**dokunulmazlar**, **lumpenproletarya** v.b.) iki karşıt olarak konumlanmaktadır: saf (**pure**) ve saf olmayan(**impure**). Bir başka deyişle efendinin heterojenliği, kölenin kendi materyal durumunun onu mahkûm ettiği yaşamın kirli heterojenliğine karşı, saftır. Efendinin heterojenliği, kölenin kirliliğinin sadistik bir

⁴² A.g.y.

⁴³ A.g.e., s. 143.

⁴⁴ A.g.e., s. 144.

⁴⁵ A.g.y.

formda dışlanmasıdır⁴⁶. Heterojen gücün, homojen toplumsallığa geçişi konusunda ise Bataille, bir kralın gücünün meşruiyetini onun **kendisi içinliği** ve homojen toplumun **kendisi içinliği** arasındaki dışlama (**exclusion, excretion**) dinamiği ile açıklamaktadır. Buna göre kral, homojen toplumun kendi varoluşunu temellendirme nesnesi olarak tıpkı yine bir **mana** gibi yasalar ve sözleşmeler ile garanti altına alınır. Daha önemlisi ise bu heterojen güç, faşizm bahsinde değinildiği üzere yıkıcı sadist yönünü, yabancı toplumlara ya da kendi toplumu içindeki yoksullar gibi tüm homojenliğe düşman olanlara doğru yöneltilir. Yani, homojen toplum, kendi varoluşu için bir neden olarak, kendini belirleyememektedir. O yüzden kendini, temeli olarak varsaydığı heterojen unsur/kralın atılımına (**excretion**) göre belirler. O halde devlet bir aracı olarak hijyenik homojenliğinde hem aşırıyı üreten hem de onu atılım aracılığıyla nötralize edendir.⁴⁷

Bataille’ın kendi madde yorumunda, maddeyi heterojen olarak belirlemesinin politik açıdan anlamı insan ve hayvanın uzlaştırıldığı tanrı figürlerine karşı çıkışında da görülebilir. Buna göre insan ve hayvanın uzlaştırıldığı idealist materyalizm, maddenin aktif oluşunu, dolayısıyla egemenliğini yadsımaktadır. Teresa Pullano, Bataille’ın bu görüşüne dikkat çekerek maddenin nasıl uyuşmaz olarak düşünülebileceğini soruşturur.⁴⁸ Uyuşmazlıktan kasıt, Hegel’in idealist özdeşçi diyalektiğine karşı bir anlayış olmakla birlikte, Pullano Bataille’ın madde anlayışının içkin bir materyalizm olduğunu belirtir. Bu çıkarım ise Hegel’in monist ontolojik anlayışındaki madde ve formun diyalektik harmonisi ile kıyaslama sonucu ortaya konmaktadır.⁴⁹ Böylece bu mukayese ile Pullano, Bataille’ın, Hegel’in üstesinden geldiğini belirttiği, **birleşik olmayan birlik** felsefesini detaylandırır. “**Base Materialism and Gnosticism**” adlı yazısının ilk paragraflarında, iyinin ve kötünün sürekli mücadelesinin Hegel’in diyalektiğinde bittiğine, tamamlandığına dikkat çeken Pullano, Bataille’ın bu zıtlığın birliğine karşı, ayrılığını destekleyen farka odaklandığını vurgulamaktadır. Böylece, Hegel’in uyuma davet eden diyalektiğinin yanında, Bataille’ın fark felsefesinin heterojenin diyalektiğine karşılık geldiğini

⁴⁶ A.g.e., s. 145.

⁴⁷ Will Strong, A.g.e., s. 140.

⁴⁸ Will Strong, A.g.e., s. 153.

⁴⁹ A.g.e., s. 154.

belirtir. “**Formless**” adlı kısa yazısında, önceden belirtildiği üzere, Bataille’ın “formsuz” kelimesi üzerinden değindiği, sözlüğün şeyleri tanımlarken onların işlevini belirlediğine dikkat çeker. Formsuz (**informe**) kelimesinin tanımlanamaz oluşunun altını çizmesi Pullano için formsuz bir diyalektiktir. Bu bağlamda diyalektiğin formsuzluğu, insan ve doğa arasındaki boşluğa, farka karşılık gelerek insanın kendini ortak bir ölçüye uygun hale getirmesini sorunsallaştırır.⁵⁰ Yine devamında bu bakış açısı Pullano’ya göre insan aklının ortak bir ölçüye indirgenmesine binaen, Gnostik gelenekteki yarı insan yarı hayvan figürlü olan tanrıların birleştirici bir gerçekliğin tüm imkanlarını engellemesinde görülür.

O halde aktif bir ilke olarak madde zıtlıkların ötesinde bir hareket teşkil etmesi dolayısıyla, hiyerarşiye karşıdır. Böylece maddenin bu hali, ihlalin kendisini anlatır niteliktedir.⁵¹ Maddenin, zıtlıkları tanınma ile özdeşliğe ulaştırmanın aksine farkı görünür hale getiren diyalektiği, Hegel’in diyalektiğindeki aidiyet ilişkilerinde ihlal teşkil etmektedir. Pullano, maddenin bu şekilde yorumlanmasını Bataille’ın israf/harcama ve lanetli pay nosyonları ile açıklar. Buna göre madde, **mantıksal olmayan farklılık** olarak israfa, birinin bir başkası ile ilişkisindeki tüketimine tekabül etmektedir. Şöyle ki madde yukarıda bahsedilen insan ve doğa arasındaki boşluğun açıklığında, insan figürünü yaralayan ve bozan yıkıcı bir enerji üretmesi ile bireyi hiçbir şeyin sahibi olmadığı bu “mülksüzlük” (**dispossession**) boşluğuna fırlatır. Maddenin ihlalinin bu şekilde etki etmesi, Pullano’ya göre, maddenin kendine mal etme (**appropriation**)nin, temellük etmenin ötesine erişen hareketi ile ortaya çıkmaktadır.⁵²

Bu materyal hareket, Pullano’ya göre, bağıntısal/geçişli (**relational**) bir nitelik barındırmakla birlikte, homojenliğin tümüyle ekonomik faydaya indirgenmediği devletin ekonomik rasyonel fonksiyonunun, işlevselliğe indirgenemez olan heterojen egemenlik tarafından alt üst edildiğini ortaya çıkarır. Pullano, temel materyalizm nosyonunun politik olarak yorumlanabilmesinin, aktif maddenin felsefi bir sistemde oynadığı rolün (**formsuzluk ve referanssızlık**), bir topluluğun sosyal ve politik

⁵⁰ A.g.e., s. 155.

⁵¹ A.g.e., s. 156.

⁵² A.g.y.

alanındaki heterojen güçlerin etkisi (faydanın rasyonelliğinin ihlali) ile analogik bir ilişki içermesi aracılığıyla mümkün olduğunu belirtir.⁵³ Politik düzlemde de bu heterojen etki, Bataille'ın Nazi faşizminde gördüğü mitik ideolojidedir.⁵⁴ Buna göre, mit bir ideolojinin amaçları doğrultusunda (üstün ırk) kullanılırken diğer yandan mit, kendi ve öteki arasına sınır çeken özdeşliği de dağıtabilir. Yani mit bu muğlak niteliğinde ya/ya da mantığına indirgenemez işlevini faşizmin hem rasyonel hem de irrasyonel oluşunda göstermektedir. Bu bağlamda egemenlik, taşkınlık ve dağılmaya dair olması ile herhangi bir baş ya da lider figürü de barındırmamaktadır. Bu egemenlik anlayışı Bataille'ın 1930'lardaki ekonomik bunalım döneminde faşizme karşı ve komünizme yakın alternatif yorumlarında kendini göstermektedir. Pawlett'in aktardığına göre Bataille, proleter devrim görüşündeki aşağıda olanın yukarıda olanı alt ederek yerine geçmesi amacına karşı çıkar.⁵⁵ Çünkü yukarıda olmak, homojen sistemin, daha önce belirtildiği gibi, yeniden enerjiyi biriktiren sistemini olumlamak anlamını taşıdığından, devrim sadece aşağıda olanın yukarıda olanı aşağıya çekmesi ile mümkündür. Homojen sistemde burjuva toplumunun Bataille'a göre toplumun alt tabakasını dışlaması ya da onları homojenin artıklarının idaresine vermesi eğilimi bu karşıtlığı oluşturmaktadır. Bataille homojenliğin bu eğilimini Tanrı'nın ölümünü politik olarak değerlendirmesinde de ortaya koymaktadır. Bataille'a göre bu ölüm, kutsalın yani dünyanın büyüünün burjuva tarafından gündeliğe indirgenerek bozulmasıdır. Şöyle ki burjuvanın yeni tanrısının para ya da kapital olması, tinsel isteklerin tüketim malları ve yaşam tarzlarının arzusuna kanalize edilmesi anlamına gelmektedir.⁵⁶

Pawlett, Bataille'ın heterojen olana dair görüşlerini sağ ve sol iki kutup olarak incelemeyi önermektedir.⁵⁷ Böylece maddenin kutsallığı, ihlali ve heterojenliğinin iki yönlü oluşu daha anlaşılır hale gelerek faşizmin yüksek heterojenliği ile **dokunulmazların** bayağı heterojenliği arasındaki, Pullano'nun deyişiyle, bağıntısal diyalektik somut bir hale gelir. Böylece bu iki kutup arasındaki ilişkinin **Aufhebung** dinamikli bir diyalektiğe tekabül etmediği, aksine yükseltilmiş olan sağ kutuplu

⁵³ A.g.e., s. 158.

⁵⁴ William Pawlett, **Georges Bataille: The Sacred and Society**, New York, Routledge, 2016, s. 43.

⁵⁵ A.g.e., s. 44.

⁵⁶ Pawlett, A.g.e., s. 45.

⁵⁷ A.g.e., s. 47.

kutsallığın tamamen alt üst edilmesi olarak anlaşılması gerektiğine dikkat çekilir. Homojenin üretken sistemi, heterojenliğin kutsallığını kendi varoluşu için devlet aracılığı ile araçsallaştırdığında bu kutsallık sağ kutuplu olarak belirir. Homojenin bu tutumu bünyesinde barındırdığı her unsuru işlevsellik üzerinden değerlendirmesine neden olurken yararlı olmayan sol kutuplu heterojenliğe karşı da bir hassasiyet geliştirmiş olmaktadır. Böylece, Pawlett'in çıkarımına göre, homojen olan indirgenemeyen her şeye karşı tedbirli olmak zorundadır.⁵⁸ Bu durumda faşizmde bahsi geçen heterojenliğin sağ kutuplu olması, irrasyonelliği bir baş etrafında yoğunlaştırması ile ilgilidir. Bu tür bir sağ kutuplu heterojenlik, her zaman için homojen olan ile bağ içinde olmak zorundadır. Şöyle ki, faşizmin, köle-efendi diyalektiğini anımsatan heterojen tutumunda, gücün bireyselliğini sağlaması aşağıda olanın kolektif bir güce dönüştürülmesini gerektirir.⁵⁹ Bu da aşağıda olan heterojenliğin sol kutbunun sistem içinde çözünmesini işaret eder. Böyle bir düzende, örneğin ordu bütünüyle öteki olmayı sürdürürken bunu, tahakküm etme olarak egemenlik ile, liderin emir veren eşsiz karakterinin askerlere aktarımı ile gerçekleştirir. Bu da homojen unsurlar ile heterojen olanın, egemenlikle devletin en katı anlamda birleşmesidir.⁶⁰ O halde, faşizmde gücün tek bir şahısta heterojenleşmesi, her bir askerin lideri ile kendini var edebilmesine benzer biçimde, sınıfsız ve özdeş bir topluluğu gösterir. Bunu da her sınıfı özgürleştirerek değil sınıfların kendi doğasını değilleyerek birleştirme yolu ile yapar.⁶¹ Bütün sınıflar tek bir liderin varlığından başka hiçbir anlam ifade etmez. Bataille, bu tespitiyle faşizmin Marksist yorumundaki ekonomik koşulların temel olarak hizmet teşkil etmesine dair görüşünün yetersiz olduğunu, faşizmin ekonomik koşullara ek olarak psikolojik yapısına da odaklanmak gerektiğini belirtir. Yukarıda bahsedilen Bataille'in homojenin kendi varoluşunu monarşik bir heterojenlik ile sağladığını belirttiği görüşü bunu gösterir. Böylece faşizm, heterojenliğin topluma faydalı hale getirildiği ve sağ kutuplu kutsallığın politikası olarak kendini var eder. Heterojenin sol kutbu ise anında bir **tabu** haline gelir Topluluğun etrafında şekillendiği sağ kutuplu

⁵⁸ Pawlett, A.g.e., s. 49.

⁵⁹ A.g.e., s. 51.

⁶⁰ Georges Bataille, "Psychological Foundations of Fascism", "Visions of Excess Selected Writings", 1927-1939, trans. Allan Stoekl – Carl R. Lovitt – Donald M. Leslie Jr., **Theory and History of Literature**, Vol. 14, 1985, s. 155.

⁶¹ A.g.e., s. 154.

kutsallığın (kilise) merkeziliğinde sol kutup, aynı zamanda kutsallığa tepki ile oluşan bir harekettir. Heterojenin, bir başka deyişle ihlal eden aktif ilke olarak maddenin, bu kutuplar arası hareketi de genellikle soldan sağa doğru⁶² ya da aşağıdan yukarıya doğru homojenlik içinde kullanışlı hale getirilir: “Çürüyen cesedin en çarpıcı sol kutuplu korkusu bile, zamanla, kanlı madde yavaş yavaş ortadan kayboldukça, ahlak bozucu yanını kaybeder, önünde sonunda bir atanın kemikleri olarak sağ kutuptaki yerini alır.”⁶³ Dolayısıyla bu madde görüşünde öne çıkan ihlal niteliğindeki bozucu ve temellendirici dualist dinamiğin incelenmesi önemlidir.

3.3. İhlalin Tanımları

İnsan belirli sosyal, ekonomik, hukuki ya da birtakım kabul gören uzlaşmaların motivasyonunda yerleşik bir hayat düzeninde farklı biçimlerde bir arada yaşar. İhlal kavramı bu uzlaşmaların oluşturduğu farklı yaşantıların dinamiğini anlamak açısından önem taşır. Çoğunluğun takdir ettiği bir kültürel hayat pratiğindeki karşı çıkışlar, isyanlar, ihlalin hem yıkıcı hem de yapıcı yönünü ortaya koyar. Bu bakımdan, ihlal hâkim hegemonik söylemlerin yıkılmasına neden olurken, diğer yandan karşı çıkılan düzene alternatif bir düzen oluşturma potansiyeli de barındırır. Bu bakımdan ihlal, ilk esnada kendisi ile sahip olduğu bu zıt işlevleri dolayısıyla çelişir gibi görünmektedir. Dahası, insanın kültür, toplum, hukuk gibi hayatını anlamlandırmada referans olarak güvendiği temeller, bu kavram tarafından provoke edilmektedir. İlk bölümde, neoliberal ekonomi açısından yapılan değerlendirme bağlamında, toplumun en klasik tanımlarına bakıldığında, bugünün kamusal ve özel alanlarının iç içe geçmiş muğlaklığı bu referanslara olan güveni de azaltmaktadır. İhlal, örneğin insanın konfor alanını oluşturan toplumun da tekinsizliğini ortaya çıkararak kültürün kontrol edilebilirlik ve tahmin edilebilirlik niteliklerini de sarsmaktadır. Bu bakış açısıyla ihlalin farklı tanımlarına bakmak, insanın uzlaşma ile oluşturduğu kültürel dinamiğin devinmesinde ve barındırdığı düzenin olumlanmasında ihlalin önemini ortaya çıkarır. Böylece ihlal kavramı, düzensizlik ya da kaos gibi düzene karşı kavramlardan farklı bir konumdadır. Bu bağlamda, Bataille’in etkisinde kaldığı Hegel ve Nietzsche’nin görüşleri ve bu

⁶² Pawlett, A.g.e., s. 32.

⁶³ A.g.e., s. 32.

görüşler ile mukayese oluşturan diğer ihlal ile ilgili düşüncelerin vurgulanması önem arz etmektedir.

Jenks, **Transgression** adlı kitabında, ihlal kavramına ilişkin bakış açılarından bahsinde Platon'un mağara alegorisinde ihlali, ihlal etme isteği bağlamında "egemenlik", "ötesine geçme", "sınırı aşma" anlamlarında değerlendirir⁶⁴. Buna göre mağaradan ışığa ve görünümün arkasındaki öze kaçmak, egemen bir davranıştır. Çünkü basmakalıp ve uzlaşım sal kategoriler bu yolculuk ile aşılarak dünyanın önceden bilinmiş halini tehdit eder. O halde, egemenlik, görünümü aşma ve öze ulaşma arzusu içermesi bakımından, ihlal ile tamamlanan bir kavramdır. Ancak burada Hegel'in köle-efendi diyalektiğinin Bataille açısından yorumunda⁶⁵, kölenin öteki olarak gördüğü ve kendisini baskılayan efendiden kurtulması, efendiyi alt etmesi ile değil, kendi içindeki efendi olma arzusunu alt etmesi ile mümkündür. Diğer bir deyişle, mağaradan çıkmak, kölenin görünüm sal dünyasından kurtulması ile paralellik göstermektedir. Görünüm sal dünyası, Bataille'ın antropolojik ihlal felsefesinden ilerlenecek olursa, kültür olarak kendini gösterir. Böylece mağaradan kaçmak ile köle, efendinin etkisinden arınmıştır. Fakat mağaradan çıkmak, Bataillecı bakış açısıyla, bir ihlal sonucu kölenin ancak içindeki efendi olma arzusunu aşması ile gerçekleşebilir. Kaçış sonrası tekrar geri dönmesi ve diğer zincire vurulanlar ile gerçekleştirdiği imkânsız iletişim bunu doğrulamaktadır. Öyleyse bu alegoride, kaçan köle, köle olmadığı gibi artık bir efendi de değildir. Çünkü mağarada tahakküm altındaki insanlar, kaçan kişinin hükmü altına girmeyi reddederler. Böylece mağaradan kaçış ile kendi kültürel varoluşunu ihlal eden, Bataille'ın deyiş ile kendi başını kesen **asefal** (başsız) figürü⁶⁶, ve hakikat ile karşılaşan "eski köle", eskiden ait olduğu yere dönmeyi de gerçekleştirememiş olur. O halde, ihlal, kendi aktörünü dönüştürmesi sonucunda "eski köle"nin özünde bir değişime neden olmuştur.

⁶⁴ Chris Jenks, **Transgression**, New York, Routledge, 2003, s. 9.

⁶⁵ Georges Bataille, **The Unfinished System of Nonknowledge**, trans. Michelle Kendall – Stuart Kendall, University of Minnesota Press, 2001, s. 131.

⁶⁶ Georges Bataille, **Encyclopedia Acephalica**, trans. Iain White, Atlas Press, London, 1995, s. 14.

3.3.1. İhlalin İşlevselliği

İhlal, uzlaşmanın hâkim olduğu, merkezi olduğu bir durumda kendini gösterir. Çünkü ihlal işlev kazandığı ölçüde uzlaşmaya katkı sağlar. Yine bu uzlaşma ortamındaki işlevsellik, ihlalin yıkıcılığını da gösterir. Başka deyişle, uzlaşma, bu yıkıcılığa karşı bir tepki olarak oluşur. Bu açıdan, uzlaşma ile oluşan toplum, ihlal düşüncesi ile incelenebilir. Dolayısıyla, ihlal, toplum dinamiklerini anlamak açısından işlevseldir. Durkheim'in **Division of Labor in Society** adlı eseri, teorik olarak insanların nasıl bir araya geldiğine dair iki bakış açısı sunar: mekanik ve organik. Bu topluluk türlerinde de dolayısıyla, farklı türde sınırlar ve sınırları aşma pratikleri vardır. Jenks analizinde, mekanik ve organik toplumdaki baskıcı (**repressive**) ve onarıcı (**restitutive**) iki tür yasadaki ceza mekanizmasına odaklanarak ihlalin toplumsal işlevini açıklar.⁶⁷ Buna göre toplumdaki ortak bilinci oluşturan ortak değerler, normlar, semboller ya da standartlar yasaya göre suç işleyen cezalandırılması ile yeniden pekişir. Bu da ihlalin birlikteliği arttıran işlevini gösterir. İnsanların birlikteliğinin referansı olarak Durkheim tarafından sıkça kullanılan ortak bilinç kavramı, mekanik toplumun tanrı inancını aşmasıyla rasyonel bir bilinç olarak tanımlanmış hukuk vasıtasıyla organikleşmesine işaret eder.⁶⁸ Yine bu analize göre, diğer yandan, ortak değerlerin olmadığı ve birlikteliğin daha az tanınır olduğu toplumlarda yaşanan ihlaller, toplumun değerlerini pekiştirici değil değiştirici ve dönüştürücü etkiler barındırır.

Durkheim'in bahsedilen teorisinde Jenks, mekanik toplumda ihlalin gerçekleşmesi için gereken bireyselliğin olup olmadığının belirsizliğini vurgular.⁶⁹ Organik toplumdaki bireyin hangi düzeyde ve yolla ihlale karşı bir tepkisellik uyandıracığını bilemez oluşuna dikkat çeker.⁷⁰ Bu da Durkheim'in toplum analizinde bahsettiği yasal durumların sosyal gerçekliği devindirdiğini gösterir. Sosyal gerçekler ise Durkheim'a göre verilidir. Bu Jenks'e göre epistemolojik olarak sosyal gerçeklerin nesne olarak şeyler gibi olduğu anlamına gelir.⁷¹ Fakat sosyal

⁶⁷ Chris Jenks, **Transgression**, New York, Routledge, 2003, s. 20.

⁶⁸ Emile Durkheim, **Division of Labor in Society**, trans. George Simpson, USA, Fourth Printing, 1960, s. 289.

⁶⁹ Chris Jenks, **Transgression**, New York, Routledge, 2003, s. 2.

⁷⁰ A.g.y.

⁷¹ A.g.e., s. 21.

gerçeklerin var olmaları bu bakımdan şeyler gibi değil; daha çok birlikteliğin temsilleri şeklindedir. Toplumun ortak bilinci de verili olarak değerlendirildiğinden, bu bilinç referans alınarak ahlaki sistem oluşur.

Talcott Parsons **Social System** adlı kitabında, Durkheim ile benzer bir biçimde toplumun işlevselliğini ön plana çıkarırken, Durkheim’da olduğu gibi ihlalin yasalar aracılığıyla dönüştürücü niteliğine değinmemektedir. Sosyal sistemdeki kültürel yeniden üretimler birey açısından istilacı bir niteliğe sahip olsa bile, toplumu işlevsel hale getirdiği için, Parsons’a göre ihlal asla bir problem olmamalıdır.⁷² Bu bağlamda, Parsons toplumu bir sistem olarak incelerken, sosyal sistemin, toplum dışındaki biyolojik, fiziksel, matematiksel sistemler ile eşbiçimlilik (**isomorphism**) halini aldığını belirtir.⁷³ Buna göre, insanların kişilikleri bir organizmanın hücreleridir. Sosyal sistemin oluşması, kişiliklerin bütününe kontrol altına alınmasına bağlı ise, farklılık, çeşitlilik, çözülme, çekişme gibi ihlali çağrıştıran bireysel tavırların bir önemi yoktur.⁷⁴

İhlalin çağrıştırdığı yan kavramlar arasında genellikle ötekinin konumuna yönelik olma eğilimi gösteren marjinallik, geçiş (**transition/ rites de passage**), tehlike gibi terimler yer alır. Van Gennep, Mary Douglas’ın aktardığına göre, bu geçişi şöyle betimler:

“[Gennep] toplumu, birinden diğerine geçmenin tehlikeli olduğu bir pasajdaki odaları ve koridorları olan bir eve benzetir. Tehlike geçişken durumlarda yer alır. Çünkü ne bir durum ne de bir sonraki durum tehlikelidir; tehlike tanımlanamazdır. Birinden diğerine geçmesi gereken kişi tehlikededir ve onu başkalarına yayar. Tehlike, kişiyi eski statüsünden ayıran, onu bir süre ayrı tutan ve onun yeni bir statüye girişini kamusal olarak beyan eden bir tür ayin ile kontrol edilir. Sadece geçişin kendisi değil, ayrı tutma adeti de ayinin en tehlikeli kısmıdır. Tehlikeler, marjinallik ile ilgili önemli bir şeyi ifade ederler.”⁷⁵

⁷² Chris Jenks, **Transgression**, New York, Routledge, 2003, s. 37.

⁷³ A.g.e., s. 41

⁷⁴ A.g.y.

⁷⁵ A.g.e., s. 43.

Statü değişimini anlatan geçişken durumların tehlikeli oluşu, insanın ergenlik durumuna geçişi, evlenmesi, emekli olması, vatandaş olması, erkek olması, kadın olması gibi durumları kapsamaktadır.⁷⁶ Van Gennep, geçiş aşamasındaki ortada kalmışlığın yönetilemez, kontrol ve idare edilemezliğine dikkat çekmektedir. O halde, insanın tehlikeli geçiş durumlarındaki statü değişimleri, bir düzenden başka bir düzene doğru gelişir. Bu bakımdan insanın hayatı, bağımsızlığın olmadığı birbirine dolanmış parçalar ile devinen doğa ile örtüşür.⁷⁷

Ortada olma durumunu eşiklik (**liminality**) kavramı üzerinden inceleyen Victor Turner ise bireyin muğlaklığına dikkat çekmektedir. Bu bakımdan eşikteki birey eski ve yeni statüsü arasında, bulanık ve tanımlanamaz haldedir. Bu bakımdan belirli herhangi bir sınıfa ya da gruba ait olmadıkları için sadece kültürün tehlikeli atmosferini işgal ederler. Geçiş esnasında eşikte olan birey, “ihlal eden olarak amacını kendi ihraç edilmesindeki güçte taşır; statülülük halinin yıpranmışlığında var olur.”⁷⁸ Kişi o halde yeni statüsünü kabul edene kadar bu muğlak statüsüzlükte kalmak bakımından ihlalin aktörü haline gelir. Bu geçişlilik yine de toplumsallığa kazandırılır: “Ergenler, yetişkinler tarafından gruplandırılır ve bir sorun olarak tanımlanırlar [...]”⁷⁹

3.3.2. İşlev Yerine Dönüşüm

Fransa’daki felsefi tutumun Hegel’e karşı yapılan eleştiriler temelinde oluştuğunu hatırlatan Jenks Hegel’in, ihlali, çelişkiyi, savaşları neredeyse görünmez kılan özdeşlik felsefesinin Fransa’daki felsefi düşüncelerle fark felsefesine dönüştüğünü özetler.⁸⁰ Buna göre örneğin Derrida’nın metinler arası yapı bozumu düşüncesi, metnin otoritesinin eleştirisidir.⁸¹ Ayrıca Derrida insanlığın kültürünü dinamize eden büyük anlatıların⁸² işlevsizliğine “metnin dışında hiçbir şey yoktur”⁸³

⁷⁶ A.g.y.

⁷⁷ A.g.y.

⁷⁸ A.g.e., s. 44.

⁷⁹ Chris Jenks, **Altkültür Toplumsalın Parçalanışı**, çev. Nihal Demirkol, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2007, s. 189.

⁸⁰ Chris Jenks, **Transgression**, New York, Routledge, 2003, s. 57.

⁸¹ Jacques Derrida, **Göstergebilim ve Gramatoloji Jacques Derrida ile Julia Kristeva ile Söyleşi**, çev. Tülin Akşın, İstanbul, Afa Yayıncılık, 1994, s. 36.

⁸² Jean-François Lyotard, **Postmodern Durum**, çev. İsmet Birkan, Ankara, Bilgesu Yayıncılık, 2013, s. 75.

sözü ile dikkat çeker. Hegel'in uzlaşma ile çözdüğü sorunlar, Derrida için çözümsüz kalmıştır.⁸⁴ Fransız felsefesindeki post-modern düşünürler, Hegel'in tarih felsefesini determinist ve kaderci olarak değerlendirmektedir.⁸⁵ Hegel'in düşüncesi ve dünyadaki gerçekliğin birbirine karşıt konumda olduğu görüşü, çelişkinin, ihlalin ve savaşların insanlığı daha rasyonel bir zamana doğru götürdüğü işlevine de bir karşı çıkıştır. Bu karşı çıkış, insanın “kendinelik”ten “kendi içinlik”e geçmesi için gereken tanınırlığın (**recognition**) gereği olarak birbirini ötekileştiren köle ve efendinin ihlalidir. İnsanın öz bilince ulaşması için ihtiyaç duyduğu öteki ile mücadelesinde ortaya çıkan ihlal, bu aşamada Hegel'in diyalektiği ile işlevsellik kazanır. Karl Löwith, Hegel'in kişinin “kendi içinlik”i fikrinin, dünya ile uzlaşmak zorunluluğundan ileri geldiğini belirtir.⁸⁶ Buna göre, Hegel, var olan düzen içinde insanın yabancılaşmasından dolayı, felsefesini uzlaşmanın yollarını aramaya yöneltmiştir. “Kendini bulamama”, “kendini evinde hissetmeme” Hegel’e göre bir hakikatsizlik anlamına gelmektedir. Çünkü bu yabancılaşma, başta bir olanla yeniden bir olmak isteyen arasındadır.⁸⁷ Öyleyse, insan “kendini evinde hissetmek” için başka ve yabancı olanda sanki onun yerlisiymiş gibi davranmak zorundadır. “Tözün özneye, öznenin de töze dönüşmesini hedefleyen bir felsefe”⁸⁸nin bireyi kendi için olarak, kendinde olan nesneyle ilişki halinde, içsellik ve dışsallık ortasında durmalıdır. Bu türden bir felsefi ontolojide, bir ihlalden söz edilecek olursa bu, Hegel'in Kant'ın koyduğu anlama yetisinin fenomenal sınırları aşmasında ortaya çıkar: Hegel, “gidimli anlama yetisinin ötesine geçerek, kendinin varlığının [*Selbststein*] ile dünyanın varlığının [*Weltstein*] tam ortasında konum almıştır”.⁸⁹

⁸³ Jacques Derrida, **Of Grammatology**, trans. Gayatri Spivak, Baltimore, The John Hopkins UP, 1976, s. 158.

⁸⁴ Chris Jenks, **Transgression**, New York, Routledge, 2003, s. 56.

⁸⁵ A.g.y.

⁸⁶ Karl Löwith, **Hegel'den Nietzsche'ye**, çev. Reyhan Ay, İstanbul, Otonom Yayıncılık, 2021, s. 185.

⁸⁷ A.g.e., s. 197.

⁸⁸ A.g.e., s. 22.

⁸⁹ A.g.e., s. 25.

3.3.3. Tanrısız İnsan

Diğer yandan, Jenks, Nietzsche'nin felsefi metnindeki aforizmik, edebi ve şiirsel üslubun, felsefi metnin kendisine karşı bir ihlal olduğunu belirtir.⁹⁰ Felsefenin kendi biçimsel özellikleri dışında bir anlatı ile felsefeden söz etmek, düşünme etkinliğinin bilindik bilinç akışında da bir kırılma olduğu anlamını taşır. Sonrasında Nietzsche'nin felsefi düşüncesindeki “Tanrı öldü” argümanı, felsefenin dünyaya belirli referanslar ile bakabilmesindeki eksikliğe işaret eder. Açıkçası, felsefi düşünme etkinliğinde, insanı referanssız bırakan bu argüman, düşüncenin ihlal edilmesi olarak yorumlanabilir.⁹¹ Bu aynı zamanda, Hegel'in her şeyin “mutlak” (**Absolute**)a doğru gittiği görüşünün de ihlalidir. Ayrıca, her şeyi kapsayan, değişmeyen tarihin, zamanın ruhu (**Zeitgeist**)na göre cereyan ettiği dünya görüşünün de aşılmasıdır. O halde, tanrı bu bağlamda öldü ise, insanın öz bilincine ulaşması için gerek duyduğu efendi de yoktur. Öyleyse, Hegel'in diyalektiğinin vaat ettiği kurtuluş ile özgürlük de imkansızdır. Aynı zamanda, Durkheim'ın toplumu analiz ederken başvurduğu referans olan kolektif bilinç kavramı da Nietzsche'nin “Tanrı öldü” argümanı ile ihlal edilir. Nietzsche'nin tanrısız kalmış insana tavsiyesi, politik düzenin yatıştırıcılığından uzaklaşmak yönündedir. Nietzsche bu kaçıışı sadece bazılarının gerçekleştirebileceğini vurgularken ihlalin herkes tarafından yapılamayacağını altını çizer:

“Üstinsanı öğreteceğim sizlere. İnsan aşılması gereken bir şeydir. Onu aşmak için ne yaptınız? Şimdiye kadar tüm canlılar kendilerinin üstünde bir şeyler yarattılar: sizler bu büyük meddin cezri mi olmak istersiniz, insanı aşmak yerine hayvanlığa geri dönmek mi istersiniz? Maymun insan için ne ifade eder? Bir güldürücü ya da acı veren bir utanç. İnsan da üstinsan için aynı böyle olacaktır: bir güldürücü ya da acı veren bir utanç. [...] Bir zamanlar maymundunuz, şimdi ise insan herhangi bir maymundan daha maymun. Ancak içinizdeki en bilge kişi bile sadece uyumsuzluktur ve bitki ile hayalet karışımı bir şeydir. Fakat size hayalet ya da bitki olmanızı mı söylüyorum? [...] Üstinsan, yeryüzünün anlamıdır. [...] [S]adık kalın

⁹⁰ Chris Jenks, **Transgression**, New York, Routledge, 2003, s. 68.

⁹¹ A.g.e., s. 69.

yeryüzüne ve inanmayın gerçekleşmesi imkânsız ümitler vaat edenlere! [...] Onlar yaşamı küçümseyenlerdir, bıkıştır yeryüzü onlardan: bırakın çekip gitsinler!”⁹²

Buna göre, olumlama, belirleme ve kontrol, tanrı tarafından değil insanın kendisi tarafından kendi değerlerini oluşturarak yapılmalıdır. Öyleyse, Nietzsche’ye göre, insanın birtakım değerleri ya da sınırları aşması, “kendi içlilik”ine bağlı bir ihlal ile gerçekleşebilir. Ayrıca Nietzsche’nin fikirlerinden önce bahsi geçen ihlalin yıkıcılığı ve dönüştürücülüğü, dizginlenmesi gereken, cezayı hak eden, tikslenme uyandıran bir tepkisellik ile işlev kazanır. Fakat Nietzsche, ihlali insanın varoluşunda gerek duyduğu bir davranış olarak konumlandırır. İnsanın kendini ötekilikten arındırması, onu baskılayan ortak kültürel ve tarihi anlayışlardan kaçması ile mümkündür. İhlal üstinsana ulaşmanın önemli bir koşulu olma niteliğindedir.

Nietzsche’den etkilenen Bataille’in felsefi anlayışındaki ihlal, **ateoloji** dediği bir düşünme meditasyonuna dikkat çekmektedir.⁹³ Buna göre, **ateoloji**, Nietzsche’nin argümanı ile belirtilecek olursa tanrısız bir felsefeye tekabül etmektedir. Bataille’a göre tabuların yıkımının gerektirdiği esriklik ya da delilik hali, ihlalin belirli durumlarda açığa çıktığını gösterir: ölüm, erotizm, kahkaha, vb. Örneğin kahkaha, Bakhtin’in betimlediği gibi, bir taraftan “muzaffer, şen ve mutlu niteliklerini alabilir, diğer yandan alay eden, reddeden, gömen ya da canlandıran”⁹⁴ özelliklere sahiptir. Bu açıdan ikili bir anlama sahip olan karnaval kahkahası Bataille’in ihlal edende gördüğü esrikliğe karşılık gelmektedir. Buna göre, **ateoloji**, esrik ihlali ile “hiyerarşiyi reddeden bir egemenlik çalışmasıdır.”⁹⁵ Fakat bu egemenlikteki başkaldırı, isyan edenin itaat ediyor oluşuna değil, itaatın kendisinedir: içindeki efendiye. Foucault, Bataille’in egemenlik anlayışındaki **ateoloji** görüşünü şöyle değerlendirir: “[...] ihlalin değillemeyen [non-negating] etkinliği, felsefi analizin geleneksel üslubu tarafından, nasıl pozitivist-olmayan [nonpositive] olumlamayı

⁹² Friedrich Wilhelm Nietzsche, **Böyle Dedi Zerdüşt**, çev. Gülperi Sert, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2014, s. 48.

⁹³ Georges Bataille, **The Unfinished System of Nonknowledge**, trans. Michelle Kendall – Stuart Kendall, University of Minnesota Press, 2001, s. xxxix.

⁹⁴ Chris Jenks, **Transgression**, New York, Routledge, 2003, s. 7.

⁹⁵ Georges Bataille, **The Unfinished System of Nonknowledge**, trans. Michelle Kendall – Stuart Kendall, University of Minnesota Press, 2001, s. xxxix.

vurguladığını anlayamaz.”⁹⁶ Burada Foucault, devrimci gelenekteki ihlalin iktidarın yerine geçmesi yönündeki pozitivist amacından farklı bir ihlal anlayışını vurgular. Bataille’ın bu ihlal anlayışı, “temel materyalizm”⁹⁷ (**base materialism**) nosyonunu oluşturur. Benjamin Noys, “temel materyalizm”in anlaşılması için Bataille’ın “**Big Toe**” adlı makalesinden örnek verir:

“Bataille, insanın dik durma kapasitesinin nasıl olduğunu ve bilgi, akıl, alet kullanımı ve insanlıktan cereyan eden her şeyin ayak baş parmağının aşağılık temel maddesi [**base matter**]ne bağlı olduğunu açıklar. İnsan [buna] rağmen [...] aşağıya [...] tiksiniyor bakar: “Fakat ayakta olmasında ne rol oynadıysa oynasın, aydınlık başı olan insan, diğer bir deyişle başını göklere ve göksele [cennete] kaldıran [insan], onu [ayak baş parmağı] çamurdaki ayağının bahanesiyle tükürük olarak görür”⁹⁸

Özetle, birbirine zıt olan bütün kavramlar Bataille’ın dualistik materyalist anlayışında, bu zıtlıkların dışındaki temelde gerçekleşir. Bu bakımdan, Hegel’in **Aufhebung**⁹⁹ yani ortadan kaldırarak muhafaza etme kavramındaki kavramlar arası dinamik Bataille’ın dualistik felsefesindeki ihlal/tabu, homojen/heterojen gibi kavramların birbirine geçişliliği açısından benzetilmektedir. Fakat Bataille, Hegel’de olduğu gibi kavramların birbirini ihlalinde bir pozitivism görmez. Foucault’nun bahsettiği geleneksel üslup, Bataille’ın materyalist anlayışının, materyalist/idealist felsefi geleneğe karşı çıkışında ortaya çıkar. Maddenin ontolojik olarak idealini düşünmek, Bataille’a göre sürrealistlerin İkarus gibi kaçınılmaz olarak yeryüzüne inişleri gibidir¹⁰⁰. Geleneksel felsefi tavırdaki, bu tür düşünme biçimlerine karşı çıkış, Bataille’ın düşünceyi temelsiz ya da otoritesiz bırakması anlamına da gelir.

⁹⁶ Judith Surkis, **Diacritics**, Vol. 26, No. 2, “Georges Bataille: An Occasion for Misunderstanding” (Summer, 1996), s. 23.

⁹⁷ Georges Bataille, “Visions of Excess Selected Writings”, 1927-1939, trans. Allan Stoekl – Carl R. Lovitt – Donald M. Leslie Jr., **Theory and History of Literature**, Vol. 14, 1985, s. 51.

⁹⁸ Benjamin Noys, “Georges Bataille’s Base Materialism,” **Journal for Cultural Research** 2, no. 4 (1998), s. 501.

⁹⁹ Hegel olumsuzlama ve ortadan kaldırma ile muhafaza etmenin, öznelere eşitleyeceğini savladığı bu kavram ile adaptasyon ve entegrasyonun, üstesinden gelmekle mümkün olduğunu da belirtmiş olur. Bkz. Özlem Derin, “Bataille’da İhlal Kavramı”, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2019, s. 122.

¹⁰⁰ Benjamin Noys, **Georges Bataille A Critical Introduction**, USA, Pluto Press, 2000, s. 28.

Yani, Bataille’ın örneğinin de gösterdiği gibi, insanı ayağa kaldıran (**bipedalism**) yani insan yapan baş parmak, “temel materyalist” özellikte olup birbirine zıt aşağı ve yukarı yöndeki oluş ve gelişimlerin devinmesini mümkün kılan, aynı zamanda yok edebilendir. O halde madde, insan için bayağı görülen baş parmak gibi olduğundan dolayı, daha önce de belirtildiği üzere, “yasaya göre suç, evrenin ekonomisine¹⁰¹ göre mantık dışı fark [**nonlogical difference**]”¹⁰²tır.

3.3.4. Sonuç

İhlal kavramı ötesine gitmek, aşmak, eşiği geçmek, geçişlilik gibi yan kavramları çağrıştırırsa da kavram, düzenin rasyonelliği, alternatif düzenler ya da düzenin reddi fikirlerini açığa çıkararak farklılaşır. Hegel’in “kendini evinde hissetmek” için aştığı ve ihlal ettiği Kant felsefesi, dünyanın insan için sınırlı algılanabilirliğine karşı çıkıştır. Fakat Hegel’in bu tutumu, belirtildiği gibi dünyanın insan için oluşunu genelleştiren ve dolayısıyla zıtlıkların özdeş hale geldiği, özne ve nesnenin başkalaşmasının son bulacağı bir niteliğe sahiptir. Bu açıdan Hegel, düzeni, fenomenal engeli aşarak sağlar. Diğer yandan, yine Hegel’in insanın kendini başkasında gerçekleştirerek yetkinliğe ulaşacağı görüşü toplumun, Durkheim ve Parsons gibi sosyolog düşünürler tarafından yapısal ve işlevsel olarak değerlendirilmesinde etkindir. Bu iki toplum görüşünde de ihlal hem yasanın gerekliliğini hem de Bataille’ın kısıtlı ekonomi¹⁰³dediği homojen ekonomiyi meşrulaştıran bir işlev görmektedir. Diğer yandan, Van Gennep, ihlalin dönüştürücü etkisinden geçişlilik (**transition**) kavramı ile söz ederken, Turner bu geçişin sağlanmadığı ortada olma durumunun muğlaklığına eşiklik (**liminality**) kavramı ile dikkat çekerek ihlalin birey üzerindeki katatonik etkisini vurgular. Nietzsche ise Hegel’in aksine kendini evinde hissetmeyen olarak, tanrıyı öldüren insanın bu ihlal ile yaşamı nasıl yeniden değerli kılacağına odaklanır. Ortak bilincin Nietzsche’nin argümanından sonra yıkılmasıyla Bataille, Hegel’in diyalektik, itaat eden, uyumlu insanına karşı, **asefalik** insanı ön plana çıkarır. İnsanın diyalektik varoluşunu

¹⁰¹ Bataille, evrende bir enerji fazlalığı olduğunu belirterek her şeyin israf edilerek bu fazlalığın harcandığı sonucuna varır ve buna *genel ekonomi* der. Bkz. Georges Bataille, **Lanetli Pay**, çev. Işık Ergüden, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2010, s. 85.

¹⁰² Georges Bataille, “Visions of Excess Selected Writings”, 1927-1939, trans. Allan Stoekl – Carl R. Lovitt – Donald M. Leslie Jr., **Theory and History of Literature**, Vol. 14, 1985, s. 129.

¹⁰³ Klasik/kısıtlı ekonominin, dünyanın gerçekliğinden kopuk, izole bir sistem olmasına dair bkz. Bataille, **Lanetli Pay**, s. 166.

yaşadığı toplumsallıkta ve kültürel oluşunda bulan Bataille, kültürün üzerine inşa edildiği geleneksel felsefi tavırları ihlal eder. Böylece, başsız kalan insan, ağaçtan inip yürümeye başladığı döneme geri dönmüş olur. Çünkü kültürün ihlalini gerektiren Bataille'ın insanı, uzlaşmak için mücadele eden Hegel'in insanının tam tersidir.



SONUÇ

Çalışmada değinilen Hegel felsefesi, Bataille'ın temel materyalizminin serimlenmesi hususuna bağlı kalarak **Aufhebung** kavramının Bataille'ın Kojève dersleri aracılığıyla kendi anlayışına uyguladığı doğrultuda incelenmiştir. Bahsi geçen Hegel diyalektiği de köle-efendi ve tanınma ilişkilerinde kısıtlanarak değerlendirilmiş olup **Aufhebungun** tamamlayıcı ve özdeş nitelikleri de bu perspektif de değerlendirilmiştir. Böylece Bataille'ın Hegel tarafından nasıl motive edildiğini anlamak adına göç hususunda örnek teşkil eden Agamben ve Arendt'in düşünceleri ve mukayese amacıyla Ranciere'in de politik olan hakkındaki görüşleri Hegel'in bahsi geçen kavram ve fikirlerince değerlendirilerek bu etkiler soruşturulmuştur. Ranciere'in eleştirisi, Arendt ve Agamben'in politik özneyi sabitleştirme eğilimli özdeş tutumlarına karşı bir konumdadır. Bu yönüyle, Ranciere için, her ikisinin de mülteciler üzerinden insan haklarını incelemesi, konu ile ilgili paradoksları ortaya çıkarırken diğer yandan yanlışın sonsuzlaştırılması sonucu ile politik imkânı daraltıp mutlak bir iktidar söyleminde tıkanmaktadır. Bu durum, Hegel'in diyalektiği özdeşlikle aşan felsefesi ile ilgili olup bu açıdan bakıldığında devletin ya da ezilenin, insanın ya da yurttaşın bir takım diyalektik mücadeleler sonunda aynılaşıcağı, farkın sürekli ortadan kalkacağı bir tek yönlülükle karşılaşılır. Bu açıdan Ranciere, özdeşçi perspektifin ikilemlerini ortadan kaldırmak için bahsedilen hakları, politik özneyi sabit tanımlarının dışında düşünmeyi önerir. Böylece insan ve yurttaş arasında haklar açısından çelişkilere yol açan ayrım ortadan kalkar. Bunun için farka odaklanarak hakların insanın ya da yurttaşlığın mahrum olma durumlarından ortaya çıktığını vurgulamaktadır. Bu konuda Bataille da homojen bir söylemin üzerine inşa edilecek bir insan haklarını, Arendt'in aksine, Tanrı düşüncesinin işlevsiz durumu yüzünden kabul etmemektedir. Politik olan, güçsüz 'çokluk'un gücünü ortaya koyan bir imkansızlığı içermesi bakımından dünyanın patlayıcı ve tekinsiz niteliğini de gösterendir. Bu konuda Agamben'in mülteci kavramını çağrıştırdığı diğer kavramların (işçi, çalışma, insan, vb.) anlamlarını değiştirecek ölçüde politik bir figür olarak değerlendirmesi, Bataille ile benzerlikler taşımaktadır. Mülteci ve sığınmacıların göç hareketleri de toplumsallığın tepkisel olarak oluşturduğu üretime dayalı gündelik hayatın, dünyanın tekinsizliği

karşısında çatladığını gösterir niteliktedir. Bu tespitinde Agamben'in karakteristik farkı ise bu tekinsiz ve patlayıcı niteliği, "konsensus olarak demokrasi şeklindeki bir fikri varsay[an], onu "ayrışmamış veya farklılaşmamış karışımın rejimi olarak[...]"¹ olarak değerlendirmesi ile ilgilidir.

İlk kısımda bahsi geçen Hegel'in tanınma ilişkisi, Bataille'in heterojen ve homojen kavramları ile açıklanan ötekiliğin toplumdaki işlevi ile mukayese oluşturmak adına, devletler üzerinden neoliberal ekonomi çerçevesinde incelenmiştir. Devletin neoliberal ekonomi üzerinden incelenmesi ise değişen egemenlik anlayışını irdelemek açısından çalışmaya katkıda bulunmaktadır. Çünkü egemenliğin ve dolayısıyla tanınma ilişkilerinin değişimini ortaya çıkarmak, Bataille'in politik anlayışının anlaşılmasına yardımcı olmaktadır. Agamben, Arendt ve Ranciere'in göç konusu hakkında insan hakları ve mülteciler üzerine detaylandırılmış düşüncelerine ise ikinci kısımda değinilmiştir. Bu kısımda, temel materyalizm ile bir mukayese oluşturması amacıyla, tanınmanın diyalektiğine dair politik yorumları ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla ana hatları ile belirgin hale getirme amacı taşıyan pratik kısım, Bataille'in temel materyalizmi açısından sorunsallaştırılmış olup **Aufhebung**un tamamlanma ve özdeşlik amacı olmaksızın ulus devletin göç üzerinden anlaşılması girişimini desteklemektedir. Neoliberal ekonomi çerçevesinde devletin ve toplumun değişen dinamiklerini, bir arada yaşama pratiklerinde yabancının işlevini incelemek, Bataille'in güncel dünyayı anlamak konusundaki potansiyel durumuna da zemin hazırlamıştır.

Ontolojik temelden uzak olan Bataille'in görüşleri böylelikle devlet, göç, vatandaşlık konularının referans teşkil edebilecek bir **form** olmadan incelenmesini gerektirdiğinden bu perspektif, Ranciere'in **dissensus** kavramı ile paralel doğrultuda anlaşılmaya çalışılmıştır. İki ayrık dünyanın bir olduğunu an'larda gösteren Ranciere'in duyusmazlık dediği politik olanın temeli, Bataille'in devrim ve ayaklanmaların bir amaçtan ziyade saf bir israf ve harcama olduğunu² belirtmesiyle

¹ Jacques Ranciere, A.g.e., s. 222.

² Jean-Michel Besnier ve Amy Reid. "Georges Bataille in the 1930s: A Politics of the Impossible." **Yale French Studies**, no. 78 (1990), s. 178.

benzerdir. Ranciere'in paysız, konuşmaya hakkı olmayanlar olarak nitelediği **demos**, Bataille için imkânsız olandır; güçsüz olanın yıkım potansiyelindeki güçtür:

“Küçük hamamböcekleri tarafından küçümsenerek kışkırtılan 500 bin işçi sokakları işgal etti ve ucu bucağı olmayan bir kargaşaya neden oldu. Bu her şeye gücü yeten çokluk, bu insan denizi... Sadece isyandaki bu insan denizi dünyayı, kendisinin de içinde boğulduğu kıyımın ve iktidarsızlığın kabusundan, kurtarabilir.”³

Bataille devrimin beklenmeyen, tahmin edilemeyen politikası olduğunu ifade ettiği bu sözü ile Ranciere'e katılmaktadır. Politik olan Bataille için kurtuluş vaadi, çözüm, mutabakat, özdeşlik gibi amaçları olmayan ve sonuç olarak amaçsız olandır. Bu haliyle politik olan, tamamlanmışlık fikrini barındırmamaktadır. **Dissensus** şeklinde meydana gelmesiyle bu fikrin temelden yoksun oluşu bir sonuç olarak belirlemektedir. Mülteciler politik bir figür olarak kasten dünyanın tekinsizliğini ortaya çıkarmak için göç ederek, Arendt'in deyişiyle, statüsüz ya da devletsiz olmamıştır ya da oldurulmamıştır. Göç ederek mülteci haline gelen paysız kesim **konsensus**un kendisinden kaynaklanan bir durumdur. Ancak ne mülteci ya da diğer haktan mahrum **demos** ne de **arkhe** döngüselliğini sabit tutmaya çalışan iktidar, bu kargaşayı ya da politikanın bu şekilde tanımlanmış biçimini amaçlamamıştır. Bataille'ın ya da Ranciere'in tespitlerinin ideal bir çözüm içermemesi, bu şekilde anlaşılabilir. Ranciere'in haktan mahrum edilmeyi ontolojik temelli değerlendirmemesinin sebebi de, politikayı iki zıt güç arasında gidip gelen diyalektiği yazgı ile çözerek özdeş bir sonuca ulaşmayı önlemek istemesinde saklıdır. Bu zıtlık, Bataille'da homojen ve heterojen olarak işlenmiştir. Bu tanım, Bataille'ın temel materyalizmindeki indirgenemeyen ötekiyi vurgular. Bu öteki görüşü, Ranciere'in **dissensus** kavramında belirttiği **arkhe** döngüselliğinin bozulması ile benzerdir.

Bu çalışmada, Bataille'ın deyişiyle, hiçbir **forma** sahip olmadığı için benzersiz olan evrendeki enerji fazlalığını politik felsefe açısından değerlendirme

³ A.g.y.

imkanının, ulus devlet ve göç arasındaki ilişkide de yer aldığı sonucuna varmak amaçlanmıştır. Bunun için göç, mülteciler üzerinden bir fazlalık olarak ele alınmıştır. Göçün fazlalık teşkil eden niteliğini belirlemek için ise konu ulus devlet açısından incelenmiştir. Böylece Bataille'in homojen kavramından hareketle, devlet açısından göçün heterojen bir unsur olarak değerlendirilmesinde yer alan motivasyonlar teorik olarak belirlenmeye çalışılmıştır. Bu yüzden çalışmada göç heterojen kavramının pratik bir örneği olarak yer almıştır. Öte yandan göç, ulus devlet açısından anlaşılmak istendiğinden çalışmada devletin ekonomik pratiklerine, tanınma ilişkilerine daha fazla yer verilmiştir.

Dualistik ve ilişkisel/bağıntısal (**relational**) bir diyalektik dinamiğe sahip olan Bataille'in kavram çiftleri (**heterojen/homojen, genel/kısıtlı, ihlal/tabu, vb.**) ulus devlet ve göç arasında da bu doğrultuda bir dualistik ilişkinin varlığını, Ranciere'in fikirleri ile ortaya koyma amacı taşımaktadır. Çünkü bahsi geçen gerilimin bir problem olarak anlaşılması çoğunlukla tek taraflı olup göçün kendisine dönük gerçekleşmektedir. Daha geniş bir açıdan ifade edilecek olursa, çözümün bir problem gerektirmesi bu anlamda **formun madde, efendinin köle** gerektirmesi ilişkileri üzerinden, Bataille'in yorumladığı haliyle, Hegel'in idealizmine alternatif bir bakış açısının politik felsefe açısından düşünülebilir olup olmadığı sorgulanmıştır. Dolayısıyla değinilen perspektife sadık kalarak uzlaşmanın (**reconciliation**) kısır döngüsü **homojen/heterojen** kavram çifti ile incelenirken ayrışma ve farkın demokratik özellikleri Ranciere'in terimlerine (**konsensus/dissensus, la politique/le politique**) değerlendirilmiş olup problemin kendisinin politik oluşuna dikkat çekmek amaçlanmıştır. Yani göçün halihazırda ulus devletin ve toplumun öz eleştirisi olarak düşünülebilme imkanları araştırılmıştır.

Böylece **maddenin form** ile ilişkisinde temellenmiş, Hegel'in tanınma diyalektiğine dair kısımlarda anlatılan felsefi teorik çerçeve ile **formun** imkansızlığını vurgulayan Bataille'in bayağı/temel materyalizmindeki **madde** anlayışı arasında geçişli bir değerlendirme yapılmıştır. Ranciere'in eşitsizlik fikri üzerine inşa ettiği politik görüşlerinden faydalanarak bu geçişlilikte problem iddiasının çözümü var etmediği vurgulanmak istenmiştir. Bunun için problemi, ihlal kavramının pratik türevlerinde, kendi varlığını varsayan bir işlev olarak kullanan

homojen bir gücün rasyonel aracı haline getirebilme imkanına dikkat çekilmiştir. Buna da kendi düşmanını yaratarak bireyselliğe ulaşıp tanınırlığını sağlayan devletin, yine Bataille’ın yorumladığı Hegel açısından, pratiklerine küreselleşme ve sermaye arasındaki ilişki çerçevesinde değinilmiştir. Görüldüğü üzere ulus devletin önemini hala koruması idealist bir diyalektik düşüncede **Aufhebung** dinamiğindeki ayıklayıcı özdeşliği tetiklerken, temel materyalizm için yabancı ve farklı olan üzerinden gelişen bu tutum enerji fazlalığının ve birikmesinin büyümenin sınırına ulaşmış olmasının⁴ bir sonucudur.

Belirtilen kavramlar ulus devlet ve göç terimlerine uygulandığında, ulus devlet kendi varoluşunu ulus etrafında rasyonalize ettiği için, devlet ulusu kendi **manası** (yükseltilmiş heterojenlik/kutsallık) olarak işlevselleştirmektedir. Böylece, ulusu korumak için kendi homojenliğini tehdit eden **tabularını** yasalar ile kontrol altına alırken referans olarak yükseltilmiş ulusal değerler sağ kutuplu heterojen olarak kendini göstermektedir. Çünkü devletin kendi ideallerini homojen üretkenliği temellendirmek için tayin ettiği heterojen unsurlar, kendisini tehdit eden sol kutuplu ve bayağı (**base**) olan heterojen unsurlar tarafından ihlal edilir. Fakat homojenlik kendi varoluş mekanizmasında tehdit olarak belirlediği aşırı ya da israf olarak adlandırılabilir heterojen unsurları da değinildiği üzere kendisi oluşturmaktadır. Giderek her şeyin üretkenliğe ve ekonomik faydaya indirgenmesi ile hangi unsurların tehdit teşkil ettiği de yine homojenliğin kendi işlevselliğe dayalı ölçütlerince belirlenmektedir. Öyleyse ulus devletin homojenliği ve göç arasındaki gerilim, göçün bir kriz olarak adlandırılmasıyla birlikte, bir tehdit edenin belirlenmesi ile mümkün olmaktadır. Bu tehdit, çalışmada bahsedildiği üzere devlet kaynaklı egemence verilmiş kararlardan kaynaklandığı için devlet hem göçü tehdit olarak meydana getirmekte hem de bu sol kutuplu heterojenliğin aşağıdaki konumunu, kendini gerekçelendirdiği sağ kutuplu heterojenliğe entegre etme eğilimi göstermektedir. Bu durumda da incelenen kısmı ile göç olgusu, yalnızca yükseltilmiş heterojen değerlerin içinde çözünmesi gereken ve göç etmenin ya da göçmenin anında **tabu**

⁴ “Yeryüzündeki enerji oyunlarının belirleyiciliği altındaki canlı organizma, prensip olarak, yaşamın sürmesi için gerekenden daha fazla enerji alır: Fazla enerji (zenginlik) bir sistemin (örneğin bir organizma) büyümesi için kullanılabilir; eğer sistem büyüyemezse ya da fazlalık onun büyümesi içinde bütünüyle kapsanamazsa, bu fazlalığı hiç yarar sağlamadan yitirmek, gönüllü ya da gönülsüz, zafer kazanmış gibi ya da bir felaket gibi harcamak şarttır.” Bkz. Bataille, **Lanetli Pay**, s. 49.

halini almasının gerekli olduğu indirgemeci bir tutumla karşılaşır. Diğer yandan, bu gerilimin kontrol edilebilirliğinin muğlaklığı, göç ve mülteciler hususunun homojen sistemin indirgeyemediği ve dolayısıyla hassasiyet gösterdiği sol kutuplu bir heterojen olduğunu da göstermektedir. Çünkü mülteciler üzerinden konu edilmiş göç, kültür, medeniyet ve hukuk gibi bütün insan yapımı unsurlardan ayrı değerlendirildiğinde görünür hale gelen salt insan yaşamını anlatır durumdadır:

“İnsan yaşamı, hukuksal varlıktan ayrı ve aslında göksel uzarıda gündün geceye, bir ülkeden diğerine, tek başına bırakılmış bir yerkürede cereyan ettiği haliyle insan yaşamı, akli anlayışların atfettiği kapalı sistemlerle hiçbir biçimde sınırlandırılmaz.”⁵

Bu açıdan bakıldığında, bu tür bir göç hareketinin ihlal eden özelliğinin, içinde bulunduğu kapalı sistemlerin kronolojik olarak öncesinde oluşundan dolayı da bu sistemler ile sınırlanamayacağı görülmektedir.

Göçün bir fazlalık olarak ulus devlet içinde gerilim oluşturmaları bahsinde Bataille’ın iktisadi görüşleri oldukça önemlidir. Temel materyalizmde, madde enerji olarak bir fazlalığa doğru eğilim göstermektedir.⁶ Bu eğilim yukarıda bahsedilen dünya merkezli homojen ve kısıtlı olanın, güneş merkezli Kopernikçi bir anlayışla genelleştirilmesi durumudur.⁷ Böylece, maddenin enerji olarak devinimi kısıtlı ve genel ekonomi anlayışları içinde ele alınır. Bu fazlalık, bir sistemin ya da organizmanın büyümesini veya uzamsal olarak genişlemesini sağlar.⁸ Yine de bu büyüme, fazlalığa karşı alınan geçici bir çözümdür. Çünkü büyümenin de sınırı vardır.⁹ Bu sınıra ulaştıktan sonra fazlalık, yararlı biçimde harcanamaz ve israf

⁵ Georges Bataille, **Lanetli Pay**, s. 12.

⁶ A.g.e., s. 15.

⁷ “Kısıtlı iktisat perspektiflerinden genel iktisat perspektiflerine geçiş aslında bir tür Copernicus değişimidir: Düşünce ve ahlak tersine döner. Öncelikle, zenginliklerin bir bölümünün, kabaca hesaplanarak, yok edilmesi kesin olsa da ya da hiç kâr olmadan, üretim dışı kullanıma yöneltile de, malların karşılıksız verilmesi de vuku bulur, hatta bu kaçınılmazdır. Bundan böyle, piramitlerin inşası gibi doğrudan savurganlıktan söz edemesek bile, büyümeyi devam ettirme olasılığının kendisi bağışa tabidir: Dünyanın bütününün sanayi gelişimi, Amerikalıların, kendilerinininki gibi bir ekonomi için kârsız bir işlemler marjına sahip olma zorunluluğunu açık seçik kavramalarını gerektirir [...]” Bkz. A.g.e., s. 52.

⁸ A.g.e., s.50.

⁹ A.g.y.

edilmek zorundadır; kârsız yitirmek zorundadır.¹⁰ Bir başka deyişle, kârsız yitirme için heterojen olarak belirtilmiş bu fazlalığın sağ heterojen kutupta dahi işlevselleştirilmesinin imkânsız olduğu bir doygunluğa ulaşmak gerekir. Bu aşamada, örneğin üreten olduğu halde paydaş olmadığı için heterojen bir sınıf olarak işçi, emeğinden faydalanılamadığında işten atılabilir. Böylece, sistem açısından bu işlevselleştirilemeyen fazlalık, onun artığı olarak heterojenliğin sol kutbunda yer alır.

Göçün kendi heterojen durumunun yararsızlığı, insanın iş, seyahat, yatırım gibi üretken amaçların dışında, göçe itilmesinde saklıdır. İşten atılmanın, çalışanı zorunlu olarak dışsallaştırması ile bu yönden göç de, “artık” olarak üretkenliği tehdit eden heterojen bir unsurdur. Burada da heterojen bir ögenin sağ kutup içinde yine üretkenlik açısından işlevsiz olarak harcanması ve dolayısıyla homojenin kendi var oluşunu devam ettirmesinde bir referans görevi teşkil etmesi, sol kutuptan farkını ortaya koyar. Fakat yine de bu kutupluluk değinildiği üzere geçişken bir diyalektik içindedir. O halde, fazlalığın sistem içinde doygunluğa ulaşması, onun aynı zamanda sağ heterojen unsurlarca da israf bakımından sınıra ulaştığını gösterir. Geriye hiçbir formda indirgenemeyecek yalnızca sol heterojen öğelerin kaldığı bu süreçte, bu fazlalık homojenliğin içsel dinamiğini bozan bir tehdit haline gelir. Bu süreç ise bir sonraki homojen düzenin temelini oluşturabilecek potansiyeli kendindeki ihlal niteliğinden almaktadır. Şöyle ki göç olgusu bu bağlamda hem medeniyeti temellendiren hem de tahrip eden niteliği, enerjinin dualistik ihlaline dikkat çekilen temel materyalizmin kavram sarmalları dolayısıyla açıklığa kavuşmaktadır. Ayrıca bu dualistik hareketin tamamlayıcı olmaktan ziyade dönüştürücü niteliğinin amaçsızlığı da, Bataille’in Hegel’in idealist diyalektiği ile hesaplaşmak zorunda olmasının nedenlerini ortaya koyar.

Böylece ulus devlet ve göç arasındaki gerilimde oluşan iki yönlü nitelikler sarmalı ile, temel materyalizm anlayışındaki madde görüşünün ihlal eden olmak bakımından sadece tahrip edici değil temellendirici bir sonucu da barındırdığı görülür. O halde, bir sistemin temellendirilmesi ile sonuçlanan göç bu geçişli diyalektik ilişki içinde aynı zamanda kendini tehdit eden ve kısıtlayan bir enerji

¹⁰ A.g.e., s. 54.

fazlalığı olarak ele alınabilir. Maddenin fazla enerji ile devinmesi sonucu oluşan bu hareket, çalışmada belirtilmiş birbirine zıt kavram çiftlerini, böylece birbiri içinde eritmektedir ya da bir sonluluğa, ideale uymaksızın dönüştürerek var etmektedir. Dolayısıyla her durumda enerjinin yönelimsel bir hareketten ziyade, uluslararası kurumlar ve ulus devletlerin birbirleri ile olan tanınma ilişkilerindeki merkezci ve merkezkaç kuvvetleri de düşünüldüğünde, saçılarak devindiği görülmektedir. Bu durumda ulus devlet ve göç bir kavram sarmalı olarak bu “ontolojik olmayan materyalist” nosyon içinden değerlendirildiğinde diğer bütün kavram çiftlerinde görüldüğü üzere birbirlerini, ihlal ve israf ile var etmiş olurlar.

Göçü mülteciler üzerinden ele almak tanınma ilişkisindeki muğlaklığı görünür kılmayı amaçlamaktadır. Böylece Bataille’ın kendi içindeki efendi olma arzusunu yıkan **asefalik**/başsız insanını bu bağlamda düşünmek mümkün hale gelmektedir. Muğlak tanınma ilişkisi mülteci figürünün **Aufhebung** sürecinin özdeş bir aidiyet ile tamamlanamayacağına işaret etmektedir. Çünkü mültecinin bu muğlak konumu yerleşik toplumu temellendiren insan, vatandaş, millet, devlet, birikim, harcama, egemenlik gibi kilit kavramları yeniden tartışmaya açmaktadır. O halde göç tanınma ilişkilerinin sürekli olarak ertelenmesine dikkat çeken bir olay olarak ele alınabilir. Böylece göç heterojen bir unsur olarak “maddenin formsuzluğu” fikrinin anlaşılmasına katkıda bulunabilir. Yarattığı ihlal ile göç, insanların bir arada oluşlarının referanstan yoksun olduğunu hatırlatmaktadır. Üçüncü bölümde bahsi geçen evrenin veya “formsuz” kelimesinin tanımlanmasında karşılaşılan imkânsızlık, göçün insan kültürünün temelsizliğini gösteren bir olay olarak incelenmesini sağlamaktadır. Başka deyişle, formun maddeyi, insanın doğayı tahakküm altına alma arzusundaki tanınmanın imkansızlığı, devlet ve göç arasındaki gerilimin anlaşılmasına katkıda bulunur. Bu yönüyle temel materyalizm görüşü göç hususunda tavsiye edilen tüm çözümlerin, değişim ve dönüşümde rolü olan somut madde anlayışı ile ele alınmasını gerektirir. Yani, sabit değişmezlerin kendine mal etme ile sonuçlanan çözümlerinden ziyade bu madde görüşü, göçü dünyanın tekinsizliğine işaret eden genel ekonomi üzerinden değerlendirmeyi sağlamaktadır.

Ulus devletin neoliberal ekonominin etkisi ile egemenliğinin değişime uğraması, devletin homojenliğine etki etmektedir. Birliktelik ideali olarak değişim

içinde olan homojenlik, refah devletindeki kolektif normlardan, bireysel girişimci bir düzene eğilim göstermektedir. Bu değişim ve dönüşüm yeni heterojen unsurları da beraberinde getirmektedir. Başka deyişle her aşamada fazlalık olan toplumsal unsurlar değişime uğramaktadır. Temel materyalizm görüşü, yükseltilmiş heterojen değerlerin yanında, sol kutuplu heterojen unsurlar ile sınır güvenliği arasındaki ilişkinin anlaşılmasına böylece katkıda bulunmaktadır. Şöyle ki ticaretin küresel dolaşımı açısından ekonominin artan önemi sınırların güçlendirilmesinde rol oynamaktadır. Sınır güvenliği yaşam enerjisinin büyümenin limitleri açısından değerlendirildiği Bataille'ın harcama ve genel ekonomi fikirlerince düşünülebilir. Göç hareketlerinin heterojen bir unsur olarak sisteme etki etmesi, homojen ve üretken toplum idealinin büyüme enerjisinin hangi açıdan kendi limitine ulaştığını anlamada verimlidir. Örneğin 1970lerde kapitalizmin enflasyon ve durgunluk ile karşı karşıya kalması sonucu petrol krizi ile ekonominin serbest piyasaya eğilimli hale gelmesi büyümenin kendi limitini aştığını göstermektedir. Bu limit aşımı ile yaşanan ekonomik-politik değişim, kısıtlı ekonominin ortadan kalktığını değil, üretkenlik değerlerinin dönüştüğünü açığa çıkarmaktadır. Diğer yandan göçün de günümüzde sistemi tehdit eden bir kriz olarak anlaşılması yine homojen büyümenin limitine işaret etmektedir. Göçün mülteciler üzerinden bir fazlalık olarak incelenmesi, üretkenliği amaçlayan homojen ekonominin heterojen unsurları belirlediğine dikkat çekmektedir. Bu bakış açısı aynı zamanda temel materyalizmin insanın yüksek ideallerinin dışında bir madde anlayışı olduğunu vurgular niteliktedir. Arendt'in tüm doğayı tahakküm altına almış olan insanlığın hala nasıl yabancı barındırabildiği ve bu tutumu devam ettirdiğini belirttiği düşünceleri hatırlanırsa, birbirine zıt ve gerilim içinde olan tarafların yine aynı homojenlik tarafından oluşturulduğu görülmektedir.

Bu bakımdan iki kavram arasındaki nedensellik ilişkisi de çözüldüğü için biri diğerinin problemi ya da çözümü olmak hükmünde değildir. Diğer bir deyişle göçün sabit ideal bakış açılarınc problem olarak düşünülmesi temel materyalizm görüşünde vurgulanan soyutlama metodunun yargısıdır. Dolayısıyla göçün bir problem olarak ulus devlet tarafından çözümünü öneren yaklaşımlar, temel materyalizm görüşünde, imkânsız olanın soyutlanarak tahakküm altına alınmasında

görülen dinamiğe benzer biçimde, idealist/materyalist olarak nitelenen sabit ön varsayımlara ihtiyaç duymaktadır. Bundan dolayı bu sabitliğin oluştuğu bakış açısını konu üzerinden gösterebilmek için Agamben'in, Arendt'in Ranciere'in değişimiyle ontolojik yazgı ile sonuçlanan politik düşüncelerindeki diyalektik, göçün uyumsuz olarak değerlendirildiği perspektif ile paralellik oluşturur. Böylece sabit değişmezlerden uzak olan Bataille'ın bakış açısı, birlikte yaşama biçimlerinde tehdit unsuru oluşturan etkenlerin dönüştürücü yönüne de dikkat çekerek göçün sadece ortadan kaldırılması, ıslah ya da entegrasyona tabi kılınması gereken bir fazlalık ifadesi ile geçirilemeyeceğini göstermektedir.



BİBLİYOGRAFYA / KAYNAKÇA

- Agamben, Giorgio: **Auschwitz'den Artakalanlar: Tanık ve Arşiv**, çev. Ali İhsan Başgöl, Ankara, Kitle Yayıncılık, 2004.
- Agamben, Giorgio: **Çıplaklıklar**, çev. Suna Kılıç, İstanbul, Alef Yayınevi, 2010.
- Agamben, Giorgio: **Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat**, çev. İsmail Türkmen, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2013.
- Agamben, Giorgio: **Potentialities**, çev. Daniel Heller-Roazen, California, Stanford University Press, 1999.
- Agamben, Giorgio: **The Time That Remains**, çev. the Board of Trustees of the Leland Stanford Junior University. California, Stanford University Press, 2005.
- Agamben, Giorgio: “We Refugees”, çev. Michael Rocke, Symposium; Summer 1995; 49, 2; **Periodicals Archive Online**, s. 114-119.
- Arendt, Hannah: **İnsanlık Durumu**, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul, İletişim Yayınları, 1994.
- Arendt, Hannah.: “Part Two:Imperialism”, **Origins of Totalitarianism**, USA, Harvest Book, 1979, s. 123-267.

Arendt, Hannah:

Totalitarianizmin

Kaynakları/2:

Emperyalizm, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul, İletişim Yayınları, 2014.

Arendt, Hannah:

Totalitaryanizmin

Kaynakları/3:

Totalitarizm, çev. İsmail Serin, İstanbul, İletişim Yayınları, 2014.

.

Arendt, Hannah:

“We Refugees”, **The Jewish Writings**, edit. Jerome Kohn ve Ron H. Feldman, New York, Schocken Books, 1943, s. 264-274.

Aslan, Ş.:

“Avrupa’nın Değişen Kimlik Manzarasında Yerleşen Yabancılar: Avusturyalı Aleviler Örneği”, **Aidiyet, Göçmen ve Toplumsal Çeşitlilik**, der. Mustafa Poyraz, Ankara, Ütopya Yayınevi, 2020, s. 161-185.

Balibar, E., Immanuel W.:

İrk Ulus Sınıf: Belirsiz Kimlikler, çev. Nazlı Ökten, İstanbul, Metis Yayınları, 2000.

Bataille, Georges:

Encyclopedia Acephalica, trans. Iain White, Atlas Press, London, 1995.

Bataille, Georges:

İç Deney, çev. Mehmet Mukadder Yakupoğlu, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2018.

Bataille, Georges:

Lanetli Pay, çev. Işık Ergüden, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2010.

- Bataille, Georges: **The Unfinished System of Nonknowledge**, trans. Michelle Kendall – Stuart Kendall, University of Minnesota Press, 2001.
- Bataille, Georges: “Visions of Excess Selected Writings”, 1927-1939, trans. Allan Stoekl – Carl R. Lovitt – Donald M. Leslie Jr., **Theory and History of Literature**, Vol. 14, 1985.
- Bernasconi, R.: **İrk Kavramını Kim İcat Etti?: Felsefi Düşüncede İrk Ve İrkçilik**, çev. Zeynep Direk, İsmail Esiner, Tendü Meriç, Nazlı Öktem, haz. Zeynep Direk, İstanbul, Metis Yayınları, 2022.
- Besnier, Jean-Michel ve Amy Reid: “Georges Bataille in the 1930s: A Politics of the Impossible.” **Yale French Studies**, no. 78 (1990): 169–80. <https://doi.org/10.2307/2930121>.
- Castells, M.: “The Other Face of the Earth: Social Movements against the New Global Order”, **Power of Identity**, UK, Wiley-Black Well, 2010.
- Brown, Wendy: **Yükselen Duvarlar Zayıflayan Egemenlik**, çev. Emine Ayhan, İstanbul, Metis Yayınları, 2022.

- Chambers, Samuel A.: **Lessons of Rancière**, New York, Oxford University Press, 2013.
- Çilliler, Y.: “Küreselleşme ve Milliyetçiliklere Etkisi”, **Akademik Hassasiyetler**, S.1, Mayıs 2014, s. 88-98.
- Daldal, Şule: “Neoliberalizm, Finansallaşma ve Emek Piyasaları”, **Journal Of Emerging Economies And Policy**, Vol.1, Aralık 2016, s. 91-105.
- Deranty, Jean-Philippe: “Jacques Rancière’s Contribution to the Ethics of Recognition.” **Political Theory** 31, no. 1 (2003): 136–56.
<http://www.jstor.org/stable/3595663>.
- Derin, Özlem: “Bataille’da İhlal Kavramı”, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2019.
- Derrida, Jacques: **Göstergebilim ve Gramatoloji Jacques Derrida ile Julia Kristeva ile Söyleşi**, çev. Tülin Akşin, İstanbul, Afa Yayıncılık, 1994.
- Derrida, Jacques: **Of Grammatology**, trans. Gayatri Spivak, Baltimore, The John Hopkins UP, 1976.
- Durkheim, Emile: **Division of Labor in Society**, trans. George Simpson, USA, Fourth Printing, 1960.
- Gandais, L.: “Küreselleşme Sürecinde Yeni Yasadışılık Biçimleri”, **Aidiyet, Göçmen ve Toplumsal Çeşitlilik**, der. Mustafa Poyraz, Ankara, Ütopya Yayınevi, 2020, s. 69-86.

- Girard, Denis, Gaston Dulong: **Cassell's New French-English English-French Dictionary**, London, Cassel and Company LTD, 1964.
- Gasché, Rodolphe: **Georges Bataille: phenomenology and phantasmatology**, trans. Roland Végső, California, Standord University Press, 2012.
- Harvey, David: **Neoliberalizmin Kısa Tarihi**, çev. Aylin Onacak, İstanbul, Sel Yayıncılık, 2015.
- Hegel, G.W.F.: **Philosophy of History**, çev. J. Sibree M.A., Canada, Batoche Books, 2001.
- Hegel, G.W.F.: **Philosophy of Right**, çev. S.W. Dyde, Canada, BatocheBooks, 2001.
- Hegel, G.W.F.: **Tarihte Akıl**, çev. Önay Sözer, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2016.
- Hegel, G.W.F.: **Tinin Görüngübilimi**, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 2015.
- Hewlett, Nick: "JacquesRanciere: Siyaset=Eşitlik=Demokrasi", **Badiou, Balibar, Ranciere: Özgürleşmeyi Yeniden Düşünmek**, çev. H. İlksen Mavituna, İstanbul, Metropolis Yayıncılık, 2018, s. 111-138.
- Hirsch, A.: "Sovereignty surreal: Bataille and Fanon beyond the state of exception", **Contemporary Political Theory** 13, 2014, s. 287-306.
- Hollier, Denis: **Against Architecture: The Writings of Georges Bataille**, trans. Betsy Wing, USA, The MIT Press, 1992.
- Hollier, Denis

- ve Hilari Allred: “The Dualist Materialism of Georges Bataille.”
Yale French Studies, no. 78 (1990): 124–39.
<https://doi.org/10.2307/2930119>.
- Jenks, Chris: **Alt kültür Toplumsalın Parçalanışı**, çev. Nihal Demirkol, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2007.
- Jenks, Chris: **Transgression**, New York, Routledge, 2003.
- Kaya, T.: “Dünyadaki Örnekler Işığında Yatırım Yoluyla Vatandaşlık Uygulamasına Eleştirel Bir Bakış”,
İnönü Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi,
C. 12, No: 1, 2021.
- Kedourie, Elie: **Nationalism**, ed. W. A. Robson, London, Hutchinson & Co., 1961.
- Keohane, Robert O.: “Sovereignty, Interdependence, and International Institutions”, **Ideas and Ideals: Essays on Politics in Honor of Stanley Hoffmann**, edit. Linda B. Miller ve Michael Joseph Smith, New York, Routledge, 2018.
- Kojève, Alexandre: **Hegel Felsefesine Giriş**, çev. Selahattin Hilav, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2001.
- Konuk, M.: “Kültür Üretimi ve “Çok Kültürlülük” Sorunu”,
Aidiyet, Göçmen ve Toplumsal Çeşitlilik, der. Mustafa Poyraz, Ankara, Ütopya Yayınevi, 2020, s. 89-111.

- Löwith, Karl: **Hegel'den Nietzsche'ye**, çev. Reyhan Ay, İstanbul, Otonom Yayıncılık, 2021.
- Lyotard, Jean-François: **Postmodern Durum**, çev. İsmet Birkan, Ankara, Bilgesu Yayıncılık, 2013.
- Mitchell, Timothy: **Carbon Democracy: Political Power in the Age of Oil**, New York, Verso Books, 2011.
- Nail, Thomas: **Göçmen Figürü**, çev. Dılşa Ritsa Eşli, İstanbul, İletişim Yayınları, 2022.
- Neocleous. M.: "The Mind of the State", **Imagining The State**, USA, Open University Press, 2003.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm: **Böyle Dedi Zerdüşt**, çev. Gülperi Sert, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2014.
- Norris, Andrew: "Giorgio Agamben and the Politics of the Living Dead." **Diacritics** 30, no. 4 (2000): 38–58. <http://www.jstor.org/stable/1566307>.
- Noys, Benjamin: **Georges Bataille A Critical Introduction**, USA, Pluto Press, 2000.
- Noys, Benjamin: "Georges Bataille's Base Materialism," **Journal for Cultural Research** 2, no. 4 (1998), pp: 499-517.
- Özbek, Hür Sinan: **Teori ve Pratikte Irkçılık**, Ankara, Fol Kitap, 2021.
- Özkazanç, Alev: "Toplumsal Vatandaşlık ve Neo-Liberalizm Sorunu", **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, C:64, No:1, 2009, s. 248-274.

- Pawlett, William: William Pawlett, **Georges Bataille: The Sacred and Society**, New York, Routledge, 2016.
- Ranciere, Jacques: **Dissensus: Politika ve Estetik Üzerine**, çev. Mustafa Yalçinkaya, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2020.
- Rancière, Jacques: **Uyuşmazlık: Politika ve Felsefe**, çev. Hakkı Hünler, İzmir, Ara-lık Yayınları, 2005.
- Rancière, Jacques: **Siyasalın Kıyısında**, çev. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul, Metis Yayıncılık, 2007.
- Ringmar, Erik: “Recognition and the origins of international society”, **Global Discourse: An Interdisciplinary Journal of Current Affairs and Applied Contemporary Thought**, 4:4, 2014, s. 446-458.
- 446-458
- Sassen S.: **Losing Control?: Sovereignty In An Age of Globalization**, New York, Columbia University Press, 2015.
- Shlomo, Avineri: “The Problem of War in Hegel’s Thought.” **Journal of the History of Ideas** 22, no. 4 (1961): 463–74. <https://doi.org/10.2307/2708025>.

- Soysüren, İ.: ““Çok Kültürlülüğün Ölümü”ne Yabancıların Sınırdışı Edilmesi Üzerinden Bir Bakış Denemesi”, **Aidiyet, Göçmen ve Toplumsal Çeşitlilik**, der. Mustafa Poyraz, Ankara, Ütopya Yayınevi, 2020, s. 125-159.
- Strong, Will: **Georges Bataille and Contemporary Thought**, UK, Bloomsbury Academic Publishing, 2017.
- Stoekl, Allan: “Bruno, Sade, Bataille: Matter and Energy, Death and Genorosity”, **Bataille’s peak: energy, religion, and postsustainability**, Minneapolis, The University of Minnesota Press, 2007.
- Surkis, Judith: **Diacritics**, Vol. 26, No. 2, “Georges Bataille: An Occasion for Misunderstanding” (Summer, 1996), pp: 18-30.
- Tsao, Roy T.: “Arendt and the Modern State: Variations on Hegel in ‘The Origins of Totalitarianism.’” **The Review of Politics** 66, no. 1 (2004): 105–36. <http://www.jstor.org/stable/1408834>.
- Wallerstein I.: “Devlet Sisteminin Yükselişi”, **Dünya Sistemleri Analizi: Bir Giriş**, çev.

Ender Abadoğlu, Nuri Ersoy, İstanbul,
Bgst Yayınları, 2011, s. 82-110.

Warlouzet, Laurent:

**Governing Europe in a Globalizing
World: Neoliberalism and its
Alternatives following the 1973 Oil
Crisis**, New York, Routledge, 2018.

Zabunoğlu, G.:

“Günümüzde Ulus Devlet”, **Erciyes
Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**,
C. XIII, S. 1, 2018, s. 534-559.