

SAİME TUĞRUL • Canım Sana Feda

SAİME TUĞRUL ODTÜ İdari Bilimler Fakültesi'nden 1976'da mezun oldu. 1985'te Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS), Université de Paris X'da doktorasını tamamladı. Gazetecilik ve yayıncılık yaptı. Halen Bilgi Üniversitesi Kültürel İncelemeler Bölümü'nde ve Işık Üniversitesi Fen ve Edebiyat Fakültesi'nde dersler veriyor. İletişim'den daha önce *Ezeli Kutsal Ebedi Kurban* adlı kitabı yayımlandı (2010).

İletişim Yayınları 1984 • Araştırma-İnceleme Dizisi 335

ISBN-13: 978-975-05-1454-8

© 2014 İletişim Yayıncılık A. Ş.

1. BASKI 2014, İstanbul

YAYINA HAZIRLAYAN Aksu Bora

DIZI KAPAK TASARIMI Ümit Kıvanç

KAPAK Suat Aysu

KAPAK FOTOĞRAFI Hüseyin Türk

UYGULAMA Hüsnü Abbas

DÜZELTİ Remzi Abbas

DİZİN Birhan Koçak

BASKI ve CILT Sena Ofset · SERTİFİKA NO. 12064

Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi B Blok 6. Kat No. 4NB 7-9-11

Topkapı 34010 İstanbul Tel: 212.613 03 21

İletişim Yayınları · SERTİFİKA NO. 10721

Binbirdirek Meydanı Sokak, İletişim Han 3, Fatih 34122 İstanbul

Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58

e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

SAİME TUĞRUL

Canım Sana Feda

Yeni Zamanların
Kutsallık Biçimleri



*Geçmişim ve geleceğim için;
anneme, babama ve oğluma...*

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ	11
BİRİNCİ BÖLÜM	29
İmza teorisi	29
Sekülerleşme	34
<i>Teolojik model</i>	39
<i>Tek Tanrı'nın yarattığı aşkın dünyadan egemenin yarattığı içkin dünyaya</i>	41
Teolojik modelden siyasi egemenlik modeline geçiş.....	44
Tarih-zaman-kurtuluş	49
<i>Hıristiyanlık ve kurtuluş tarihi: Umut zamanı</i>	50
<i>Dinsel umut zamanı</i>	56
<i>Seküler kurtuluş zamanı</i>	58
<i>Tek'lik üzerine kurulmuş egemenlik teorileri</i>	62
<i>Hobbes ve ölümlü canavarı: Levyathan</i>	65
<i>Egemenlik ve halk</i>	70
<i>Tanrı'nın göksel saltanatından kralın dünyevi egemenliğine</i>	74
Kral'ın iki bedeni	76
Görünmez egemenin görünen halkı temsiliyeti.....	80
Erk (iktidar) - otorite.....	83

Yasa dışı egemenin yasa koyma gücü; egemenlik-iktidar, karar veren egemen ve egemenin şiddeti	87
<i>Egemen ve şiddet</i>	87
<i>İstisnai durum</i>	93
Bio-siyaset ve iktidar	100
<i>Hayat üzerine hâkimiyet kurmuş bir iktidar ne demektir?</i>	100
<i>Norm- normal- normalleşmiş toplum ne demektir?</i>	103
<i>Foucault'da iktidar ve bio-siyaset</i>	105
<i>Yaşamak için öldürmek ne demektir?</i>	110
<i>Agamben ve "çıplak hayat"</i>	112
İKİNCİ BÖLÜM	117
Görünmez egemen: Millet	
Görünen iktidar: Halk	
Ruh'ül Kudüs: Vatan	117
<i>Halk-millet-ulus</i>	120
<i>Halk egemenliği</i>	126
<i>Halk-millet eklemlenmesi</i>	130
Halk-millet ilişkisinin "aydınlık yüzü": Görünen halk - görünmez millet	130
<i>Temsiliyet: Görünmez milletin, görünen halkı temsili</i>	130
<i>Halk egemenliğini meşrulaştırma yolu; millet olmak</i>	137
Halk-millet bağlantısının "karanlık yüzü": <i>Ethnos'un demos'u temsiliyeti</i>	140
Egemen ethnos - milletin etnik-ulus inşası	144
<i>Etnik-cemaatsal bütünlük</i>	148
<i>Etnik kültürün üretimi ve yaygınlaştırılması</i>	151
<i>Ulus-devletin kurbanlık mekanizmaları</i>	155
Vatan için ölmek " <i>Propatria Mori</i> "	158
Şehitlik	164
<i>İslamiyet içinde şehitlik</i>	166
<i>Asker şehit</i>	170
Şehit üretimi: Askerlik	172
Asker vatandaşın ödevi: Savaşarak ölmek	179
" <i>Bizler</i> " ve " <i>bizden olmayanlar</i> "	187
<i>Nefret versus sevgi dili</i>	188
<i>Hipokriziye karşı ifşa dili</i>	191
<i>Bir etnik temizlik örneği</i>	197

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	207
Teolojik etikten vicdan etiğine	208
Tekil-özne birey etiği: "Otantik etik"	212
<i>Laik etik</i>	214
<i>Otantik etik</i>	215
Tekil-özne bireyin kutsallığı ve hakları	220
Özgürlük alanları ve sınırları: Kamusal-özel-mahrem alan	220
<i>Kamusal-özel alan ayırımı</i>	220
<i>Kamusal-özel alan farklılığının silinmesi</i>	223
<i>Mahrem, özel alandan kamusala kayması</i>	227
Ölümsüz eser: Rasyonel beden üretimi.....	231
<i>Sembol bedenden rasyonel bedene</i>	235
<i>Çağdaş bedenin mekânsallığı</i>	237
<i>Çağdaş "kendi olma" kültürü</i>	241
Ölümsüzlük hakkı: Gelecek, çocuk.....	244
<i>Gelecek: Çocuk</i>	248
Evrensel bireyin kutsallığı ve hakları: İnsan hakları	255
Evrensel bireyin öteki ile ilişkisi.....	257
Evrensel insanın hakları.....	261
Etik, öteki ve insan hakları etiği.....	263
Evrensel haklar: Özgürlük-eşitlik-kardeşlik	267
<i>Özgürlük-eşitlik</i>	268
<i>Özgürlük-eşitliğin farklı demokrasi modelleri içindeki paradoksları</i>	272
Yatay bağdaşlık: Acı çekmek, merhamet, acılamak, acıma siyaseti	278
Acı çekmek.....	280
Acılamak.....	283
Merhamet.....	286
<i>Merhamet ve acılamak arasındaki fark</i>	290
Acıma siyaseti.....	292
Dışarı atılanlar: Mağdurlar ve mazlumlar	301
<i>Mağduriyetin tanımı: Mutlu-suçlular, mutsuz-suçsuzlar</i>	301
<i>Suçluluk-suçlama ikilemi</i>	303
<i>Suçluların masumiyet arayışı - mağdurların çocukluğa dönüşü</i>	307
<i>Tanınma</i>	310
<i>Mağduriyet hiyerarşisi</i>	313

Mağdur-mazlumların yeni eylem alanı: Medya	316
<i>Yeni kamusal alan</i>	318
<i>Özel alandan mahrem-tekilliğe</i>	320
<i>Yeni agora; televizyon</i>	321
<i>İzleyici-seyircinin "VE" kayıtsızlığı</i>	325
Mağduriyetin bio-siyaset içinde yönetimi:	
<i>Korumak için öldürmek</i>	328
<i>Risk toplumu ve terör</i>	329
<i>Kısımlar</i>	333
<i>Kolektif katliamın ilk aşaması; itaat ve sessizlik</i>	337
<i>Kolektif katliamın ikinci aşaması; yok etme - parçalama</i>	340
SON SÖZLER	345
KAYNAKÇA	351
DİZİN	360

GİRİŞ

Tevrat: "...Ve Allah dedi: Suretimizde, benzeyişimize göre insan yapalım; ve denizin balıklarına, ve göklerin kuşlarına, ve sığırlara, ve bütün yeryüzüne, ve yerde sürünen her şeye hâkim olsun. Ve Allah insanı kendi suretinde yarattı, onu Allahın suretinde yarattı; onları erkek ve dişi olarak yarattı. Ve Allah onları mübarek kıldı ve onlara dedi: Semereli olun ve çoğalın ve yeryüzünü doldurun ve onu tabi kılın; ve denizin balıklarına, ve göklerin kuşlarına, ve yer üzerinde hareket eden her canlı şeye hâkim olun" (Eski Ahit, Tekvin, Bap 1, 26-29).

"...Ve RAB Allah yerin toprağından adamı yaptı, ve onun burnuna hayat nefesini üfledi; ve adam yaşayan canlı oldu" (Eski Ahit, Tekvin, Bap 2, 7).

"...Ve yılan kadına dedi: Katiyen ölmezsiniz, çünkü Allah bilir ki, ondan yediğiniz gün, o vakit gözleriniz açılacak, ve iyiyi ve kötüyü bilerek Allah gibi olacaksınız... ve onun meyvasından aldı ve yedi; ve kendisi ile beraber kocasına da verdi, o da yedi... İkisinin de gözleri açıldı..." (Eski Ahit, Tekvin, Bap 3, 4-7).

"Ve RAB Allah dedi: İşte adam iyiyi ve kötüyü bilmekte bizden biri gibi oldu; ve şimdi elini uzatmasın ve hayat ağacından al-

masın ve yemesin ve ebediyen yaşamasın diye..., böylece RAB Allah onu Aden bahçesinden, kendisinin içinden alındığı toprağı işlemek için çıkardı. Ve adamı kovdu ve hayat ağacının yolunu korumak için... her tarafa dönen kılıcın alevini koydu” (Eski Ahit, Tekvin, Bap 3, 22-24).

Prometheus miti: Prometheus (“önceden gören” demek), Titanlar soyundandır ama Titanların ayaklanmasında kendi soyunun yenileceğini önceden gördüğü için, Zeus’un yani Olymposlular’ın yanında, kardeşi Epimetheus (“sonradan düşünen” demek) ile birlikte yer alır. Önlemleri zamanında almayı bilen Prometheus, zeki, kurnaz ve zanaatkârdır. Athena’dan uygar bir hayat için ne gerekliyse hepsini öğrenmiştir. Zeus’un da bir gün oğlu tarafından devrileceğini bilir ama bu sırrı Zeus’a söylemez.

Zeus, Prometheus’un kardeşi Epimetheus’a hayvanları yaratma görevini verir. Epimetheus, önce hayvanları yaratır ve onlara elindeki niteliklerin (güç, hız, cesaret, bedenlerini koruyacak, pençe, kıl, kanat vb.) hepsini verir. İnsanlar için geriye pek bir şey kalmamıştır ve kardeşi Prometheus’u yardıma çağırır. Prometheus, insanı iki ayak üstünde, Tanrılara benzeyen bir beden içinde, topraktan aldığı balçıktan yaratır (bir başka anlatıya göre de, ilk insanı su ile değil kendi gözyaşı ile yoğurduğu balçıktan yaratır). Athena, bu varlığın bedenine hayat nefesini üfler.

Ancak, Prometheus’un insanı, hâlâ tabiatın en aciz mahlûkudur ve diğer canlıların sahip olduğu koruyucu özelliklerden yoksundur. Bu nedenle, Prometheus onlara vahşi hayvanlardan korunmaya ve toprağı işlemeye yarayacak aletler yaratmasını, maden işlemlerini öğretir ve özellikle, Zeus’tan kutsal ateş kılıcımını çalarak insanlara verir.

Zeus ateşi çalıp insanlara vermesinden dolayı, Prometheus’u korkunç bir cezaya çarptırır. Onu zincirlerle Kafkas dağında bir kayaya bağlatarak, karaciğerini Ekhidna ile Typhon’dan doğma bir kartala yedirtir. Kartalın her gün gelip karaciğerini yemesine rağmen, yok olan ciğer her gün kendini

yeniler ve böylece Prometheus'un acısı ve azabı her gün tekrarlanır. Sonunda bu tanrıyı, bir başka cezalı ve sürekli kefaref ödeyen yarı-tanrı Herakles kurtarır.

Zeus, bununla da yetinmeyerek suç ortağı olarak gördüğü Epimetheus'u da cezalandırır. Onun için kötülüklerin kaynağı kadını yaratır. Zeus'un kadını, diğfer tanrı ve tanrıçaların yardımıyla çekici, güzel, akıllı, kandırma becerisine sahip, konuşkan bir varlıktır. Dört rüzgâr eserek, bu varlığa hayat nefesini üflerler. Zeus, yaratılan bu kadına "bütün tanrıların armağanını" anlamına gelen Pandora adının verir.

Zeus Pandora'ya kapalı bir kutu vererek, Epimetheus'a gönderir. Bütün kötülükler bu kutunun içindedir. Prometheus daha önceden kardeşini Zeus'dan hiçbir armağan almaması konusunda uyarmasına rağmen, sonradan düşünen Epimetheus, Pandora'nın çekiciliğine karşı koyamaz ve onunla evlenir.

Pandora da merak edip yanında getirdiğı kutuyu açınca; acılar, dertler, hastalıklar, yaşlılık, kıskançlık, delilik, ahlaksızlık, açlık yeryüzüne yayılır. Kutudan tam umut dışarı çıkmak üzereyken, Pandora kutuyu kapatır ve kutuda sadece umut kalır. Pandora'nın yaratılması ve yeryüzüne gönderilmesinden sonra, insan soyu çoğalmaya başlar. Buna paralel olarak, kötülükler de insanlarla birlikte çoğalır.

(Vernant, 1974: 180-192), *Mythe et société en Grèce ancienne*, Maspero, Paris

Batı Avrupa kültür ve felsefe tarihini bu iki temel yaratılış miti belirler: Bir yanda, Prometheus mitindeki tanrısal güçlere sahip insan ya da Tevrat'ta olduğu gibi "Tanrı'nın suretinden yaratılan" insan ile öte yanda, yarıştığı Tanrılar tarafından cezalandırılarak kötülüklerin, sıkıntıların ortasına yalnızlığı ve kendiliğı ile bırakılan suçlu varlık. Prometheus'un insanı, kendini diğfer doğa varlıklarından ayıran kültüre sahiptir, Tevrat'ın Adem'i ise bilen varlıktır. Her iki hikâyede de bu Tanrısal niteliklere sahip olmanın bedelini acı çekerek (yaratıcı Prometheus'un acısı insanlığın acısıdır) ödemek zorundadır. Aden bahçesinin idilik koşullarından yoksun, Pandora'nın ku-

tusundan yayılan kötülüklerin ortasında yaşamak durumundadır. Ancak, umut hâlâ kutudadır, yani insanın kendi içindedir ve kefarete ve acılara rağmen, insan umut eder. En ağır bedel olarak, ölümsüzlüğü kaybetmiştir. Artık ölümlü varlıktır ama bir gün Aden'e geri döneceğini ve ölümsüzlüğü yakalayacağına umut ederek yaşar.

Prometheus'un bireyi, yaratılış koşullarını dönüştürmek için her şeyi yapabilecek, hatta tanrılardan "bilginin kıvılcımını ve üstünlüğünü" çalabilecek kadar gücünün ölçsüzlüğüne inanır. Bu öylesine bir güçtür ki, doğanın diğer varlıklarından kendini ayırdığı gibi, aynı zamanda bir yönetim ve dışardanlık üstünlüğü de getirir. Bedeli ve cezası çok ağır olsa da, bu güç özgürleştiricidir.

Öte yandan, Tevrat'ın insanı, ilk başkaldırısının günahını ve kefareti taşımasına rağmen, egemen bir "Başka ötekinin" (Lacan, 2005) gücüne ve saltanatına boyun eğecek kadar da itaatkâr olabilir. Egemenin yasalarını kabul etmek, bir anlamda, dışardanlığın* yönetimini tanımaktır. Bu düalist düşünce yapısı içinde, kendisi de bu modeli benimser ve uygular. Dışardanlığı ve yönetme kapasiteleri ile monoteist dinlerin Tanrısının özelliklerini de üstlenir. İnsan, kendi üstünlüğü ve önceliği temelinde dayanan kültürünü her alanda kabul ettirir.

Bu bağlamda, bu ikili kültür ile donanmış Batı insanı, dinselğin içinde bile dinlerin sınırlarını zorlayabilmiş ve "dünyanın büyüsunün bozulma" sürecini hazırlayabilmiştir. Prometheus'tan miras aldığı kültür ile hiçlikten gelen Tanrı'nın egemen gücünü kendine atfederek, dinden bağımsızlaşabilmiş, "büyülü dünyaların" (Weber, 1969, Gauchet, 2005) gizeminde kendini kurtarabilmiştir.

Ancak, monoteizm tek başına dünyanın büyüsunünü yok etmeye yeterli değildir. Tanrı, Eski Ahit'te ve Kur'an'da insanlarla iletişim kurarken ya da onlara hitap ederken, bunu peygamber-

(*) "Extérieur, dehors". Sivil egemenlik prensiplerinden biri olacak bu kavram, kendini sistemin dışında tutma, yasaların ve kuralların dışında kalabilmek anlamına geliyor. Bir anlamda, Tek Tanrı'nın sivil uyarlaması. Egemenin en belirleyici özelliği, kendini her şeyin üstünde ve dışında tutabilmesi.

berleri aracılığı ile yapar; yani bir “elçi”, kendi dünyası ile insanoglunun dünyası arasında yeni bir alan yaratarak, yasalarını, moral değerlerini iletir. İki dünya arasındaki peygamberler, aynı zamanda, Tanrı'nın dünyasının insanlarınkinden uzaklaşmasını da önlerler (Gauchet, 2005: 150).

Oysa Hıristiyanlıkla birlikte, Tanrı bu araçlardan vazgeçerek, doğrudan kendisini insanlaştırarak insanların dünyasına gelir ve radikal olarak kendi dünyası ile “bu dünyayı” ayırır. Bu aşamada, Hıristiyanlığın ve getirdiği kültürün anlamı ortaya çıkar. Hıristiyanlığın içinde, “yeniden diriliş” (*Incarnation*) fikri, yapısal olarak “öteki yüceliği” içerir. Yaratıcı Tanrı, öylesine görünmez içinde kaybolmuş ve hayal bile edilemeyecek bir yerdedir ki, insanlar ile bağlantı veya iletişim kurabilmek için, insan biçimini alması gerekir. Tanrı'nın ötekiliği, İsa'nın simasında kendini gösterir. Böylece, “yeniden diriliş” olgusu, Hıristiyanlığı diğer iki monoteizmden ayırdığı gibi, Tanrı ile dünyayı da birbirinden ayırır. İnsanların yaşadığı dünya, böylece başlı başına bir maddeye dönüşerek, kendi içine kapanır.

Diğer iki monoteist din, Yüceliğin tekliğini ve bütünlüğünü tanır. Oysa Hıristiyanlığın temeli olan “Teslis” prensibi, entelektüel açıdan anlamsızdır ama tam da bu nedenden, çok farklı bir uygarlığın gelişmesi mümkün olmuştur. Bu orijinallik, iki eğilim arasından geçer; birincisi, siyasi-teolojik, ege-men eğilim. İkincisi ise, ruhani boyut düzeyinde, görünen ile görünmeyenin füzyonudur. Özellikle bu ikinci boyut bireyselleşmenin ve özne bilincinin güçlenmesini sağlar (Gauchet, 2005: 152).

Teslis'in bağlamı olan “ruh'ül kudüs” içselleştirme sürecinin başlangıcıdır (özellikle Reform ile birlikte). Sekülerleşme sürecinde bunun yerini “ego” ya da “bilinç” alır. Bağlayan “ruh'ül kudüs” faktörü aynı zamanda ayırıcıdır; yüceliği-insandan aynı beden içinde ayırarak “öznenin” çıkış temelini hazırlar.

Teolojik-egemen eğilim ise, Hıristiyanlığın gelişme sürecinde, özellikle Kilise kurumu ile birbirine bağlı hiyerarşik bir anlam ve işlev kazanır. Bu süreç içinde, siyasette Kilise modeli ile rekabete girer. Kutsallığın hangi tarafta kalacağı rekabeti

gelişirken, siyasi güç dünya işlerini yönetmeye başlar; gücünü Tanrı'dan aldığını ilan ederek kendine kutsallık atfederek yapar bunu (Gauchet, 2005: 153).

Durkheim'a göre, modernleşme ve dinden kopuş sürecinde, kutsallık doğrudan toplumsala nüfuz eder; kutsal iktidardan kurtulmanın iki yolu olabilir; ya bu iktidar yer değiştirir ya da geriye itilir (*refoulement*) (2003: 324). Durkheim, yaşananın daha çok bir yer değiştirme olduğu fikrindedir. Modern sosyolojide ise, kutsallık tehlikeli bir biçimde geri itilmiştir ve her an geri gelebilir. Her iki durumda da, kutsallıktan sıyrılmak kutsalın transferini veya değişimini saklayan bir örtüdür (2003: 324).

Tarihsel olarak kutsal, genellikle dinselğin içinde gelişir ve dinsel belirlir bir uygulaması biçiminde kendini gösterir. Kutsal, görünmeyenin görünenin içinde kendini göstermesi, temsil etmesi ya da onu kapsayarak aşmasıdır. Kutsal bir anlamda, Tanrı'nın madde içinde varolmasıdır. Tözel bir ilişkidir ve kutsal, toplumsalın ortak özelliğinde (*co-substantiel*) yer alır.

Bu açıdan, dinden çıkmak demek, dinin tamamen yok olması değil, daha önceki toplumsal artikülasyon içinde, dinsel temsiller düzeninin değişimidir; bu nedenle de sekülerleşme bir "imza" (Agamben, 2008a) olduğundan, özelliğinde kutsalı taşır. Sekülerizm, dine göre belirlir bir otonomi, dinsel ger çekilmesi ile boş kalmış bir alanın sekülerize edilmesi değildir. Bir tarafın kaybettiğini, öteki taraf kazanmaz. Bu süreç, daha derinden bir dönüşümle birlikte, eski bağlamların yeni, "profan" ve özgürleşmiş bir düzene geçmesidir (Gauchet, 2005: 165).

Modernite içinde din kaybolmaz, ancak dinin iktidarı, kapsayıcı işlevi kaybolur. Dinden çıkmak demek, dinin toplumsal ve siyasi rolünün sona ermesi demektir ve modern tarihin yerçekim merkezidir (Gauchet, 2005: 120). Bu merkez etrafında modernitenin çeşitli faktörleri örgütlenirler. Modern yaşam farklı duyarlılık, davranış ve bilgileri içerse de, seküler olan ne dinsel sonu ne de basit bir kopuşudur. Aynı özelliği paylaştıklarından seküler ile dini olan modern dünya içinde de örtüşürler.

Batı'da "dinden çıkış" süreci, Reform ile başlar ama modernitenin ikinci ve belirleyici devrimi 17. yüzyılda gerçekleşir. Bir

tarafından Galile ve Kopernik devrimleriyle, doğa ve evren matematiksel fizikle açıklanabilir hale gelir ve Tanrı'nın görünmezliğinin sembolleri ve temsilleri, fizik yasalarla açıklanır. Öte yandan, Hobbes devrimiyle, modern Devletin temelleri atılır; siyaset kurumsallaşarak, hem bağımsızlaşır, hem de rızaya dayalı, genel irade ile varolan yeni bir siyasi otorite biçimi (*commonwealth*) ortaya çıkar.

Aydınlanma fikirleriyle birlikte gelen ilerlemeye olan inanç, Tanrı inayetine inancın yerini alır. Aydınlanmacı düşünceye göre, ilerleme daha fazla rasyonelliğe, özgürlük ve mutluluğa doğru sınırsız ilerlemedir çünkü zaman henüz bitmemiştir.

18 ve 19. yüzyıllar boyunca gerçekleşen bilimsel-teknik ilerlemeler ve Aydınlanma döneminin getirdiği felsefi dönüşüme paralel olarak, ilerleme ve dünya üzerinde kalıcı kolektif bir mutluluk olabileceği fikri gelişir. Maddi dünya içinde, hayatın ufku ilerlemeye doğru açılırken, Koyré'nin de söylediği gibi, "Tanrı'nın bütün ontolojik özelliklerini" sadece yeni kozmoloji miras almaz (2011: 336), siyasi düzen ve seküler egemenlik yapısı da aynı ontolojik özellikleri benimseyerek, Tanrısal egemenlik modelleri üretir. Bu modeller içinde, modern toplumu belirleyen egemenlik modeli demokrasidir ve kurucu ilkesi halk egemenliğidir.

Bir bütünlük içinde algılanmaları zor olan, birbirleriyle ilişkileri ve sınırları siyasal olarak biçimlenmemiş bireylere tanımlanabilecek ve tanımlanabilecek bir form vermek, modern toplumun en önemli güçlüklerindedir. Paradoksal bir biçimde, halk egemenliği prensibi kabul edildiğinde, halk tanımı da problematik olur (Rosanvallon, 1998: 44). Ulusun inşa sürecinde, halk nosyonu da inşa edilir. Tüm muğlaklığını koruyarak, ortak bir yasaya tabi kılınan farklı topluluklardan hareketle böyle bir halk nosyonu ortaya çıkarılır.

Ulus-devletin ortaya çıkması ile başlayan "egemenlik halkındır" prensibi, bu halkı vatandaş olarak yeniden kamusal alanda varolmaya çağırır. Oysa Hobbes'un toplum sözleşmesinden bu yana, bizzat varolarak siyasete karışma yollarını çoktan yitirmiş olan ve neredeyse sadece çoğulluğa dönüşen halk, millet olarak

soyut bir kişiliğe dönüşmüştür. Modern ulus-devlet kapsamında halkı millete dönüştürmek, somut halkı, soyut millet düzeyine çıkarmak ise öncelikle bir egemenlik sorunudur.

Bu bağlamda, halkın iki bedeninden söz edilebilir: 1- Tüm soyutluğuna rağmen “halk-millet” bedeni, yoğun, dolu ve birimin yaşayan ilkesidir. 2- “halk-toplum” ise, formsuz, olasılık dışı, kaygan bir bedendir. Bu iki beden arasındaki uzaklık ve gerilim, birinin soyutluğu, diğerinin belirsizliği nedeniyle daha da artar (Rosanvallon, 1998: 40).

Ancak, Kral veya Padişah gibi bir temsilcide cisimleşmiş bir toplumsal yapıya göre, bireylerden oluşan bir toplumun temsili daha zordur. Fransız Devrimi'nin temel taşlarından olan, milli birliğin ve kimliğin kurucusu olan bu temsil kavramı da problematiktir. Temsil sorunu, semboller ve görünürlük düzeyinde çözülmeye çalışılır. Temsil ilkesi yoluyla halk, aslında egemenlikten koparılır ve temsil anayasal bir ilke olarak kabul edilerek, –TC Anayasası'nda olduğu gibi–, milletin egemenliği ilan edilir. Halk bu sahnenin arkasındadır; halkı oluşturan birey vatandaşlara dönüşür ama tek başına egemenliği eline geçiremez.

Bu bağlamda, modern ulus-devletin temelinde ikinci bir paradoks yatar: Bir yandan, somut bir etnik grubun yönetiminde, kültürel homojenlik ulusun kurucu ilkesine dönüşür, öte yandan, bu topluluğu evrensel değerler ile donanmış özgür bireyler oluşturur. Çünkü eski rejimin yerine geçen bu sistemde, teba, vatandaşlara (*citoyen, citizen*), yani siteye ait olana dönüşerek siyasetin içine girer ama bu hak bizzat kamusal alandaki siyasi katılımı ile değil, yeni doğan ulusun içinde doğduğu için verilmiştir.

Nitekim Latince, *nation* (ulus) kelimesinin de etimolojik anlamı doğumla ilgilidir; *natio* doğmak anlamına gelen *natus*' tan gelir. Buradaki kurgu, aralarında bir farklılık olmaksızın, doğumun ulusa dönüşmesidir; egemenliğin temeli olan haklar, vatandaşlara değil, doğrudan insana atfedilir. İnsan hakları, vatandaşlığın motor gücü ve amacına dönüşür. Her yeni kurulan ulus-devlet, kendini diğer türdeşlerinden ayırarak öznellesir. Bu yoktan varolma ve görünmez görünürü içine

alan egemenliği, ulus-devletlerin kuruluş süreçlerinin de temelini oluşturur.

Vatan sınırları içinde yaşayan halkın vatandaş olabilmesi, millet içinde eriyerek başka bir bilinç düzeyine geçmesi ile mümkündür. Bu millet-vatan eklemelenmesi sayesinde halk, milletleşir. Milletleşmek ise, bir etnik grubun kültürel özelliklerini tüm topluma atfetmek demektir.¹ Halk egemenliği böylece, ethnos egemenliğine dönüşür ve içine karışmış yabancı ögelerden –ötekilerden– arınır. Ben-biz etrafında duvarlar oluşturarak yasalarını koyar ve bu yasaların koruyucu şiddeti sayesinde iktidarını korur.

Kabul edilmiş sınırlar içindeki toprak parçasına sahip olmanın yolu, bu sınırların arasındaki dünyanın kutsallaştırılmasından geçer. Kolektife ilişkin bir eylemin kutsallaştırılması ise, her zaman bir topluluğun kutsallaştırılması ile sonuçlanır. Bir toplumun kutsallaştırılması, türevi olan kurbanlık eylemine bağlıdır. Kutsalın olduğu yerde kurban, kurbanın olduğu yerde kutsallık vardır (Tuğrul, 2010). Ancak, modern toplumlarda kutsallık, türevi kurbanla değil, Agamben’in tanımıyla doğrudan “çıplak hayatlara” yani “*homo sacer*”lik² durumuna bağlıdır.

Egemen, Hobbes’un tanımladığı “doğal durumu” içinde taşıdığından şiddeti de elinde tutar; bu şiddet kullanma yetkisi, toplumsal bir sözleşme çerçevesinde kendisine devredilmiştir. Bu nedenle, diğer özneler (teba, vatandaş) üzerinde ölüm ve yaşama hakkını koruyan sadece odur. Tüm diğer insanlar, egemene göre birer “*homo-sacer*”dir (1997: 40). Egemen ulus-devlet, iki yönlü bir süreç içinde, bir yandan, “çıplak hayatlar” üretirken, öte yandan kurum ve düzenlemeleri ile vatandaşları

1 Bu açıdan, Osmanlı’da kullanıldığı anlamı ile aynı özellikleri taşır.

2 “*Homo-sacer*”; arkaik Roma yasası içinde bir figürdür. *Homo-sacer* olarak tanımlanan kişi, ağır bir suç yüzünden yargılanan kişidir. Ancak bu kişinin cezası ne ilahi hukuk içinde ne de beşeri hukuk içinde yer alır; bu kişi ne kurban edilebilir (ilahi hukuk alanı) ne de öldürme cezasına çarptırılır (beşeri hukuk). Ancak bu kişiyi öldüren herhangi birisi de ceza görmeyecektir., yani ölümüne açık bir hayattır. Agamben’nin analizinde, “ölüme açık çıplak hayat” olarak ifadesini bulur.

nı bu siyasetin içine katar ve hatta bunu içselleştirmelerini sağlar. Böylece, vatandaşlardan “çıplak hayatlar” olarak kendilerini vatanları uğruna feda etmeleri beklenir ve üstelik vatandaşlar bu talebe tüm varlıkları ile katılırlar ve vatanları için ölmeyi kabul ederler.

Egemenin yaşatma ve öldürme alanının sınırları içinde, daha doğru bir deyişle eşiğinde, zorunlu askerlik yer alır. Zorunlu askerlik, biyo-siyasetin en önemli düzenlemelerinden biridir; asker, özne’liğinden ve birey’liğinden dışlanarak, bir “çıplak hayata” dönüştürülür. Egemenin kararına göre, yaşamaya bırakılır ya da ölüme gönderilir.

Eşikte, eylemlerin belirsizleştiği, gerçek referansı olmayan ve istisnai durumu her an yaratabilen egemen, vatandaşlarının hayatını elinde tutan, gerektiğinde şiddet kullanabilen güçtür. Egemen şiddeti veya uygulamalarını, “nüfuslarını ve kendi vatandaşlarını korumak” retoriği altında gerçekleştirir (Foucault, 1984: 183). Bu yaptırımcı düzenlemeler ve hatta şiddet, doğrudan egemenin “öldürme” hakkının çok ötesine gitmek durumundadır, çünkü modern demokrasilerde şiddeti doğrudan uygulamak zorlaşır. Bu nedenle, biyo-siyaset, modern egemenin ve iktidarların yeni paradigmasıdır. Eskinin öldürme yetkisi yerini “ölüme terk etmeye”, yaşatmak ise, “yaşamaya bırakma”ya bırakır (Foucault, 1984: 183).

Oysa hayatın yönetimini üstlenen iktidarın düzenleyici ve düzeltici mekanizmalara ihtiyacı vardır. Nedensiz öldürme yetkisi, egemenliğin iktidar alanının kıyısındadır artık; tam tersine, “yaşamın” bir değer olarak nitelendirilip öncelikli hale getirildiği ve onaylandığı bir ortamı düzenlemekle yükümlüdür.

Böylece modern demokrasilerde, dinsel-kutsalın ya da ulus-devlet sürecinde olduğu gibi, laik-kutsalın etrafında bireyleri bağlayan tensel (*charnelle*) bağlar çözülür ve bu kez, bireysel ve toplumsal düzeyde parçalanarak, yeni ortaklıklar oluştururlar. Kolektif ve homojen bir bütün olmaktan çok, parçalanmış kimliklerin oluşturduğu bir alandır bu. Ancak bireysel düzeyde “ötekilik” (yani, bireyin bölünmüşlüğü içinde ötekiyi içinde taşıması) başka türlü devreye girer. Gauchet’ye göre, büyü

dünyaların yokedilemez devamlılığı, görünenin içinde görünmeyeni arama eğilimi, tarih boyunca hiçbir zaman tamamen yokolmaz (2005: 200). Moderniteye dek, sadece görünmeyenin bölüdüğü bir dünyada yaşamak, bireyin kendi varlığına da yakınlığının işareti ve emniyeti iken modernite, bireyin bütünlüğünü de parçalar.

Modern birey, yalnızlığının tüm ağırlığı ile kendi başına kalan tek bir birim, gerçek anlamda bir-eydir. Kendisine daha önce yol gösteren dinsel veya ulusal referanslardan yoksundur. Her konuda yol gösterici işaretleri, kendi vicdanının derinliklerinde aramak durumundadır. Kimi zaman sadece kendi içine dönerek, –artık psikik düzeyde bölünebilen– bireyselliğinin derinliklerinde yolunu bulmaya çalışır.

Kendi varlığında da hem maddi hem de bilinçdışı, içsel “başkalarının” bilincine varır. Tıbbın gelişimi ile birlikte, iç organlarının ayrı ayrı fonksiyonları giderek görünürlük kazanırken, psikanaliz öğretisi ile (bilinçdışı, bilinç, ego, vb.) bölünemez (*indi-vidual*) bir-ey, içinde başkılıkları taşıyan bir özneye dönüşür. Düşüncelerinin ve eylemlerinin göreceli, yarının farklı olacağına bilincinde olan modern insan, asıl “sonluluğu” bu anlamda yaşar.

Kendinin-kendisi ile ilişkisinin sınırı, artık yeri ve aidiyeti kendinin dışında belirlenmeyen birey, kendi kendisiyle başbaşadır. Dinsel ya da ulusal cemaat kimliğinden ve bu aidiyetlerin garantilerinden yoksun modern birey, kendi bireyselliğini yoketmek arzusu ile değerlerini koruma kaygısı arasında gidip gelen bir sürecin içinde bulur kendini. Modernite, ne kendi öz kimliğinden vazgeçmek, ne de kopmaktır; “ötekini” kendinden vazgeçmeden içine almak, modernite sürecinin kendisidir.

Öte yandan, modern birey, aidiyetlerin eşliğinde ve kıyısında kalarak kendi dışsallığını da üretebilendir. Aslında bu Tek Tanrısız dışsallığın bir başka biçimde yeniden üretilmesidir. Kendi aldığı kararlarla bireysel özgürlüğünü devlet-din yasalarına “taktikler” ile eklemleyerek gerçekleştirir bu eylemi.

Bu eklemleme, İHB yasalarıyla, insan türünün egemenliğini, hakların doğuştan insan türüne aitliği ilkesi ile çok öznel

yeni bir egemenlik biçimi oluştururlar. Her bireyin “tekil öz-nelliği”, birbirine benzer “evrensel soyut birey” ile eklenir. Bu eklenmede, tekil-özne ötekilerden ayrıdır ama evrensel boyutu ile türdeşleri, benzeyenleri ile aynılığı paylaşır.

Evrensel birey ve evrensel insan hakları ile tekil-özne birey ve haklarının güçlenmesine bağlı olarak çağdaş modern toplumun örgütlenmesi farklılaşır. Öteki ile ilişki, eşitlik, özgürlük, kardeşlik ilkeleri etrafında evrensel insan hakları çerçevesinde ve buna bağlı olarak, canlı hakları boyutunda, yeni tanımlarla belirlenir. Modern birey, özgür seçimleri ile kendini toplumun diğer üyelerinden ayırarak soyutluğunu korurken, diğerleri ile birlikte yarattıkları dünyayı paylaşarak somutluğunu doğrular.

Bu ise, yeni etiğin temelini oluşturur. Batı Avrupa devletleri, böyle bir “insan tür”ünün kutsallığı kurgusu ile beslenirler ve bunu “insan hakları” retoriği içinde sunarlar.

Yeni etik çerçevesinde, tekil-özne-birey, her şeye rağmen kendi tekilliğini ve tikelliğini de koruma altına alır. Birey öz-nelliği bağlamında, yeni kutsallıklar oluşturur. Tekil-özne yü-celeştirilir. Özel hayatın sınırları, özel-kamusal-mahrem alanlar, yeniden tanımlanır. Bireyin tekilliğinin simgesi bedeni, yeniden kurgulanır. Yeni bir zamansallık boyutu bu projeye eklenir. Ölümsüzlük zamanını yaratmak ve geleceği şimdiden yakalamanın kaygısı, rasyonel beden üretimi, yaşlanmaya direnmek ve çocuğa yatırım olarak kendini ortaya çıkarır.

Kutsallaşan insanın yeni tapınağı bedenidir, özel alanı ise kendi iç dünyasıdır. Yaşlılık ve ölüm bu tapınağın dışında bırakılması gerekenlerdir. Çocukluğun masumiyeti, gençliğin hareketliliği ve kendini sürekli yenileme beceri ve teknikleri ile donatılmış bu alan, modern dünyanın yeni kutsallığını oluşturur. Böylece, “eser yaratma”nın yerini “kendini yeniden yaratma” alır. Bu alan kendini ve içeridekileri korumak için bazılarını kurbanlar olarak dışarıya atmak durumundadır.

Oysa Butler’ın vurguladığı gibi, özne haline gelmek, suçlu varsayılmış olmak ve ardından masumiyet uğrunda çaba gösterip bunu ilan etmektir. Bu ilan tekil bir eylem değil, sürekli bir yeniden üretimin ürünü olduğundan, özne olmak kişinin

kendisini sürekli olarak itham edilmekten kurtarma ve aklanma sürecidir (2005: 113).

Bu bağlamda özne olmak, diğerlerini de özne olarak tanıtmaktır ve modernitenin temel ilkelerinden olan eşitlik prensibi de demokrasi içinde bireyin “özne” olma özelliğine bağlıdır; hukuken ayrı öznendirler ama bir insan ötekine eşittir. Bu evrensellik çerçevesinde modern insanın diğer insanlara bakışı değiştiği gibi, ilişkileri belirleyen duygular ve değerler de değişime uğrar: Acıma, merhamet, suçluluk, kötülük, masumiyet gibi kavramlar yeni anlamlar kazanırlar. Düzenek (*dispositif*) hep aynıdır; birey, üstündeki buyurgan normlara göre değil, kendi belirlediği kurallara göre davranmalıdır.

Egemen devlet ise, insan-bireye bir üstünlük atfederek bu evrenselliği yakalamaya çalışır. İnsana, üstün-kutsal bir canlı türü olarak haklar verilir. İnsan hakları, Badiou'nun tanımıyla, ölümsüzün haklarıdır. Kendine bu hakların verildiğine (kendisi tarafından olsa da) inanarak acı ve ölüm üzerinde egemenliğini kurmuş insanın, sonsuz haklarıdır (2003: 33).

Ancak, canlı olarak insana atfedilen evrensellik koşulu aynı zamanda, her türlü farklılığı dışlama hakkıdır. Bir grup insanı korumak adına diğerlerini yok etmeye kadar gidebilir. Bu yeni süreçte, evrensel eşitlik prensibinden nasibini alamayan mazlumlar ve mağdurlar ise, yeni kurbanlar olarak tanımlarını bulurlar. Badiou'ya göre “İnsan Hakları” etiği, aynı zamanda insanı kurban-mağdur olarak tanımlar: “İnsan kendini, kurban-mağdur olarak tanımlayabilen, tanıyabilen varlıktır” (2003: 31).

Yoksulluk ve buna bağlı mağduriyet, sadece koşullarının yetersizliği ya da hiç yokluğu değildir; yoksulluk ve sefalet, insanları insanlık koşullarından soyutlamak ve onları, “yaşama gereksinimleri” düzeyine indirmektir. Arendt'e göre, ezilenler, artık “dünyadaki varlıktırlar” (*être-au-monde*) ama “dünya içinde (*être-dans-le-monde*) değildirler ve artık tümüyle yerlerini kaybetmişlerdir: (1993: 196) “Dünya içinde olmak” demek, siyasetin içinde ve siyasetin aktörü olmaktır. Oysa partiler kendi mağduriyetlerini siyasi yani kamusal alana taşısa-

lar bile, her zaman koşullarını değiştiremeyebilirler: Mağdurlar görünür olurlar ve onlara acınabilir ama başkasına acımak, ötekileri “dünyanın içinde” kabul etmek değildir.

Mağduriyet, kendini “istisna” olarak belirlemenin koşulu olarak sunulur. Böylece, yeni bir mağdur varolma biçimi oluşur. Bu duygu hiyerarşisi içinde tek tek mutsuzlukları, acıları genele taşıırken verilen bilgi ile eylemin kesişmesi giderek zorlaşır. Acı çekmek haklar verilmesine bir nedendir, hatta hak etmenin tek kaynağıdır. Böylece, mağdur kurban kutsallaşır. Bruckner, mağduriyetin bir genel tavır olarak bireyselciğin en son aşaması değil, tekrar çocukluğa dönmenin bir arayışı olduğuna dikkat çeker (2007: 108).

Kendi, özgür seçimlerinin, daha doğru bir deyişle seçimsizliklerinin girdabında kaybolmuş birey, bu sınırların iç sıkıntılarını bertaraf etmek için, her türlü tehlikeye karşı önlemler almaya çalışır. İnsan hayatını yüzyıllar boyu tehdit etmiş tehlikelerden kurtulmayı başaran insan, kaçınılmaz sonu yani ölümlü varlık olduğunu kabul etmekte zorlanır. Ölüm, Hans Jonas'ın belirttiği gibi canlının yaşamının vazgeçilmez bir parçası olmaktan çıkar, “önüne geçilebilir organik bir yanlıs” olarak algılanmaya başlanır. Karşısında gördüğü her acı çeken insan, her ölüm bir yerde kendisidir, sınırını hatırlatır ve ölümlülüğünün kanıtıdır (2003: 53). Yaşama ve hatta ölümsüzlük hakkının korunmasını da bir talep olarak egemene yöneltir.

Oysa yaşama hakkını korumayı üstlenen egemen aynı zamanda, ölüm hakkını da elinde tutar. Modern biyo-siyaset içinde, egemene göre, herkes birer “çıplak hayat” olabildiğinden, bir nüfusu korumak adına, başka insanlara kıyımlar yapılabilir, Hiroşimalar gerçekleştirilebilir. Toplum üyeleri de, siyasi iktidardan yaşamın korunması garantisini talep ettiklerinden, bizzat rızalarıyla, bu eylemlerin katılımcılarıdır. Egemen kendi halkını korumak için, “ahlaki şansını”³ çok da zorlamadan, başka canlı hayatlarını yok edebilir.

3 “Ahlaki şans” (*moral luck*), ünlü filozof Bernard Williams'a ait bir kavramdır; geleceği belirsiz hale getirmesine rağmen geçmişte yapılan bir şeyi ya da bir kararı, daha sonra olanlar ışığında değerlendirmek, anlamına gelir.