Abdurrahman Aydın, "Giorgio Agamben: Etten İbaret İnsan ve Biyopolitika Makinesi", *Biyopolitika (2. Cilt): Foucault'dan Günümüze Biyopolitikanın İzdüşümleri* (Ed: Onur Kartal), Notabene Yayınları, Ankara, 2016.

Giorgio Agamben:

Etten İbaret İnsan ve Biyopolitika Makinesi

Biyo-siyaset kuramı, hayatın korunmasının ve üretiminin ölümün üretimiyle nasıl eklemlendiğini çözümlemek amacındaki bir kuram olarak tarif edilebilirse, Agamben'in yaptığı işin de ilk olarak bunun eklem yerlerini ve ardından da bu eklem yerlerinin arkeolojisini saptamak olduğu söylenebilir. Böylelikle Agamben'in biyo-siyaset kuramının biri *topografik* ve diğeri de tarihsel-arkeolojik olmak üzere iki temel boyutunun olduğunu ileri sürmek de olanaklılaşmaktadır. Bu bakımdan, örneğin insanları salt çıplak biyolojik yaşam derecesine indirgeyen stratejilerle donanmış bir örnek uzam olarak toplama kamplarını masaya yatırırken bu topografik boyuta ve *kutsal insan*ın izlerini Roma Hukukuna dek takip ederken de bu arkeolojik boyuta ilişkin bir çalışmanın içerisindedir Agamben. Böylelikle onu temelde iki soruya yanıt ararken buluruz:

1. Biyo-siyasal makine nasıl işlemektedir?
2. Hangi paradigmaların geçirdiği dönüşümlerin sonucudur?

Hiç kuşku yok ki her iki soru da kendisinden onlarca sorunun türemesine son derece elverişli sorulardır. Bu bakımdan hem *Auschwitz'ten Artakalanlar*'ı, hem de *İstisna Hali*'ni ilk soruya ve ilk sorudan doğan diğer sorulara verilmiş yanıtlar olarak ve hem *Çıplak Hayatın Siyasallaşması*'nı, hem de *Krallık ve Şan*'ı da ikinci soruya ve ikinci sorudan doğan diğer sorulara verilmiş yanıtlar olarak okumak mümkündür. Bu yanıt girişimlerinin felsefi boyutu ise hakkında düşünülemez olanı düşünce konusu haline getirmek yönünde bir girişimi içermektedir. Bu açıdan Agamben sınırların ve sınır kavramların düşünürüdür. "Bugün artık siyasal [olan]ı saklandığı delikten çıkarabilecek ve aynı zamanda da düşünceyi pratik uğraşlarına iade edebilecek olan tek şey, Foucault ve Benjamin'in izinden giderek, çıplak hayat ile siyaset arasında var olan ve görünüşte birbirinden çok farklı modern ideolojileri gizlice yöneten ilişkiyi sorgulayan bir düşünümdür" (Agamben, 2001: 13) derken de tam olarak bu sınır durumlara ilişkin bir düşünüme işaret etmektedir.

Walter Benjamin, gerçek bir seküler eleştiri ufkundan yoksun seküler düşünce ile dünyevi olandan gerçek anlamda kopamamış teolojik düşüncenin, bir madalyonun iki ayrı yüzü olduğunu görebilme başarısını, iki alanı birbirinden ayırdığı varsayılan sınırlara eğilerek gösterebilmişti. Burada, Benjamin'in bir mistik mi yoksa bir materyalist mi olduğu biçimindeki yersiz ve çiğ tartışmanın temelinde de 'sınırın statüsü'nün belirsizliğinin bulunduğunu hatırlatmakta yarar var. Sınırın her iki yanı da 'sınırı' kendisi*nin* sınırı olarak gördükçe, sınırı temellük etmeyi sürdürecek, böylelikle de sınır, kendisinden sonsuzluğun çıkıp geldiği boş ve sınırlanmış bir uzam biçiminde bir işlevsellik edinecektir. Elbette bunun üzerine verilen kavga boş ve manasız bir kavgadır.

Benjamin'in sınırlar üzerine düşünümünün en berrak örneğini "Şiddetin Eleştirisi" başlıklı yazısında görmek mümkündür. Benjamin, bu metinde Kantçı bir izleğin (her şeyden önce 'eleştiri' kavramını 'sınırlarını belirlemek' anlamında kullanmaktadır) peşinden giderek, önce şiddeti kendi ampirik bağlamına yerleştirir ve hemen ardından da kavramı, ampirik öğelerinden soyutlar. Bu soyutlamanın ardından geriye bir ilke olarak şiddet kalır. Böylelikle bizatihi şiddet, çeşitli ampirik siyasal biçimler arasındaki kavramsal bir sınır olarak, bir 'sınır-kavram' olarak belirir. Sınır-kavram olarak beliren şiddet Benjamin'in yolunun Kant'tan ayrıldığı uğrağı da ortaya koyar. Kant, sınırlara her değdiğinde geri çekiliyordu; oysa Benjamin sınıra yerleşir; sınırdan bakar ve ne o ne de bu olanı düşüncenin ortasına, *agora*sına yerleştirerek *agon* kılar. Bu çaba içerisinde, eleştiriyi, yani ayrımlar yapmayı sürdürerek, bizzat sınırın kendisinde bir ayrım geliştirmeye çalışır. Sınıra sınırlar koymak hiç kuşku yok ki son derece zor bir iştir ve her ayrım yeniden bizzat sınır tarafından yutulma ya da belirsizleştirilme riski altındadır. Bu bakımdan Benjamin'in "Şiddetin Eleştirisi Üzerine" başlıklı metni, zayıf bir metodolojik ayrımlaştırma içerdiği gerekçesiyle çeşitli eleştiriler de almıştır.

> *Kritik* kavramı, Benjamin tarafından zayıf metodolojik bir çıkış noktası olarak kullanılmıştır. *Kritik* burada Türkçedeki dar anlamıyla bir *eleştiri* olmaktan çok, Yunancadaki orijinal anlamıyla *krinein*, yani ayrıştırmak, farklılaştırmak anlamını taşır. Kritik kavramı, Kant'ın felsefesinde farklı tür deneyimlerin bir spektruma oturtulması ve birbirinden ayrıştırılmasında kullanılmıştı. Bir şeyi bilmenin mümkün olup olmadığının ayrıştırılması bunun bir örneğidir. "Şiddetin Eleştirisi Üzerine" bu anlamda zayıf bir kritiktir. Çünkü farklı deneyim alanları ve bunların bilgisinin birbirinden ayrıştırılmasından ziyade, iki farklı tür şiddetin birbirine çok kolaylıkla dönüşebileceği zayıf bir ayrım kriteri üzerinde yükselir (Çelebi, 2010: 270).

Fakat "Şiddetin Eleştirisi Üzerine" hususunda ister sözcüğün Türkçedeki dar anlamıyla 'eleştirel', isterse de olumlayıcı bir konum alınsın, Benjamin'in Kantçı bir izlekle yola çıkıp, bu izleği sonradan terk ettiği konusunda pek de ihtilaf yoktur. Sınır-tutumla ilgili olarak Foucault'nun içerisinde bulunduğu konumu ise Ferda Keskin'den daha ustalıklı betimleyebileceğim kanısında değilim:

> Sınır-tutum, tarihin içinde bulunduğumuz ânında 'gerçek' olarak verilmiş olanla, yani kimliğimizin koyduğu sınırlarla bu sınırları değiştirmek için verilen çaba arasındaki zorlu etkileşimdir ve Foucault'ya göre bu aslında modernliğin tutumudur. Ama burada Kant ile Foucault'nun temel yaklaşımları arasındaki bir farkı vurgulamak gerekir. Kant'a göre eleştirel soru, aklın (tüm kullanım biçimlerinde) aşmaması gereken zorunlu sınırları arayan negatif bir sorudur. Oysa Foucault'ya göre eleştirel soru artık pozitif bir biçim taşır. Bu soru, öznesi olarak görüldüğümüz deneyimler ve öznelliklerin dayattığı bireyselliklerin evrensel ve zorunlu olarak gösterilen yanlarında (koydukları sınırlarda) aslında tarihsel, olumsal ve keyfî zorlamaların ürünü olan etkenlerin tuttuğu yeri ve oynadığı rolü araştırır. Dolayısıyla, kendimizin tarihsel bir ontolojisini yapmaktan amaç, Kant tarafından zorunlu ve aşılmaması gereken sınırları aramak biçiminde anlaşılmış olan eleştiriyi, sınırlamaları aşabilmeyi hedefleyen bir pratik eleştiriye dönüştürmektir. … Yani bilgi, iktidar ve öznellik eksenlerinin, bu eksenlerin bir araya gelerek öznesi olduğumuz deneyimleri kurma biçimlerinin ve kendimizi bu çizgide özne olarak tanıma ve kabullenme pratiklerimizin bir eleştirisi (Keskin, 2013: 744).

Sınır-tutum konusunda, Benjamin ile Foucault'nun izlerini takip eden Agamben, *İstisna Hali*'nde, olağan hukuk düzeninin ne içinde ne de dışında ve dolayısıyla da hem içinde hem de dışında duran *olağanüstü hali* kavramsallaştırmaya girişir. Sözleşme kuramcılarının diline başvurursak, doğa durumu ile toplum durumunun eklemlenme noktasını aydınlatmaya dönük bir girişimdir bu: Olağan hukuk düzeninin terimleriyle açıklamanın mümkün olmadığı, fakat bir doğa durumu olarak da görülmesi mümkün olmayan bir 'aralık' olarak istisna hali.

Kitap yayınlandıktan uzun bir süre sonra, 2012'de Atina'da yaptığı bir konuşmada, "2003'te istisna halinin Batılı demokrasilerde nasıl da normal bir yönetim sistemi haline gelmekte olduğunu göstermeye çalıştığım bir kitap çıkardığımda, teşhisimin bu kadar isabetli olabileceği aklıma gelmemişti. Tek açık örnek Nazi rejimiydi. Hitler 1933 Şubat'ında iktidara geldiğinde, derhal, Weimar anayasasının kişisel özgürlüklerle ilgili bölümlerini askıya alan bir kararname çıkarttı. Bu kararname hiçbir zaman feshedilmedi, bu nedenle bütün Üçüncü Reich on iki yıl sürmüş bir istisna hali olarak düşünülebilir" (Agamben, 2013: 110) diyordu Agamben. Teşhisin bu kadar isabetli oluşu, o dönem için düşünülemez olanı, yani bir 'aralığı'

düşünce konusu haline getirmesinden kaynaklanmaktadır: İstisna hali olağan hukuk düzeniyle ve doğa durumuyla nasıl eklemlenir? Soruyu bu biçimde sorabilmek, gerçekte, Agamben'in dile yönelik ilgisi sayesinde mümkün olmuştur. Aşağı yukarı aynı soruyla bir başka bağlamda şu biçimde karşılaşırız: "İnsan sesinde hayvan sesinden *logos*'a, doğadan *polis*'e geçişi sağlayan şey nedir?" (Agamben, 2010: 9). Bu soru elbette çıplak ses ile eklemli ses arasındaki ayrım nedeniyle sorulabilir bir soru durumundadır ve bu ayrım da ancak insan dilinin özgül yapısını, dil ile sözün ikili eklemlenişinin oluşturduğu biçimindeki bir kavrayışla mümkündür. Bu ikili eklemlenişten hareketle, insanı hem bilen hem konuşabilen (ve aynı zamanda konuşamayan) bir varlık olarak, yani salt *Homo sapiens* ya da salt *Homo loquens* olarak değil de *Homo sapiens loquens* olarak tanımlayan Agamben, bu iç içe geçmişliğin, Batı'nın kendini anlama biçimini oluşturduğunu, Batı'nın bu girift ilişkiyi kendi bilgi ve tekniklerinin temeline koymuş olduğunu ileri sürmektedir (Agamben, 2010: 8).

Olağanüstü hal üzerine düşünen diğer siyaset kuramcılarında, örneğin Carl Schmitt'te eksik olan da bu dilsel boyuttur. Bu nedenle istisna halini, siyasal teolojinin kavramlarıyla düşünen Schmitt, istisnayı teolojik düşüncenin 'mucizesi' olarak görüyordu. Skolastik düşüncenin temel sorularından biri, evrenin yaratıcısı ve hâkimi olan Tanrı'nın, evrene dayattığı yasaları ihlal edip edemeyeceği sorusuydu. Elbette modern düşünce ortaya çıkana kadar bu soruya verilen yanıt olumluydu. Tanrı bunu yapabilirdi ve zaten adına da mucize diyorduk. Böylelikle Schmitt, kavramın kendisini eklemlemek yerine, yine de düşünmenin dışında tutuyor, başka bir şeyin, 'egemenliğin' ölçüsü kılıyordu: "Egemen olağanüstü hale karar verendir" (Schmitt, 2002: 13). Böylelikle mükemmel bir tutarlılıkla, normal durumun kurucu öğesi olarak gördüğü olguya ilişkin 'kavram', bizzat Schmitt'in düşüncesinin de kurucu öğesi halini alıyor, fakat tıpkı 'olgunun' normal durumun dışında kalışı gibi, 'kavram' da Schmitt'in düşüncesi içinde eklemlenmiyor, düşünceyi kurarken düşüncenin dışında kalmayı sürdürüyordu. Buradan hareketle, Schmitt, modern siyaset kuramının Kant'ı olarak düşünülebilirse, Agamben de bu kuramın Benjamin'i olarak düşünülebilir hiç kuşkusuz.

Son klasik düşünür olan Schmitt, modern demokrasinin sorunlarını, temelde, *karar* eksenine yerleştiriyor ve böylelikle de toplumsal ve siyasal yapı düzeyinde değil, aygıtlar ve aktörler düzeyinde, bir başka ifadeyle kurumlar ve kurumsallıklar düzeyinde tartışıyordu. Bu bakımdan Schmitt'in gördüğü temel demokratik sorunlar, demokrasinin kendisine içkin sorunlar olarak değil, deyim yerindeyse demokrasideki sapmalar olarak beliren sorunlar durumundaydı. Bunlar, kendilerini özellikle de liberal demokrasinin sorunları olarak gösteriyorlardı: Kamusal tartışma eksikliği, temsil krizi vs (bkz. Schmitt, 2006: ss. 11-23).

Buna karşılık Agamben, Benjamin'in 'şiddeti' hukuk ile adalet arasındaki bir sınır kavram olarak ele almasına benzer bir biçimde, istisna halini, 'siyaset' ile 'hukuk' arasındaki sınır olarak ele alır; kamu hukuku ile siyasal olgu, hukuksal düzen ile yaşam arasındaki bu tarafsız bölgeyi inceleyecektir: "Eğer istisna, hukukun, onun aracılığıyla yaşama gönderme yaptığı ve kendisini askıya alarak yaşamı bünyesine kattığı özgün araç ise, o zaman bir istisna hali kuramı, canlıyı hem hukuka bağlayan hem de ona terk eden ilişkinin tanımlanması için önkoşuldur" (Agamben, 2010: 10).

İstisna hali 'yaşam' hakkında bir kitaptır. "Batılı kültürün, bir yaşam kavramını –bu kavramın özünü ve sınırlarını– geliştirmesinin aracılığını teşkil eden etik, hukuksal ve ontolojik koordinatların derinlikli ve bilgelikli bir çözümlemesidir" (Durantaye, 2009: 335). *Kutsal İnsan* üçlemesinin ikinci kitabı olan bu metin, toplama kamplarının, Kantçı bir ifadeye başvurursak, *olanağının koşulu* durumundaki bir hal olarak istisna haline odaklanmaktadır ve Agamben'in temel amaçlarından biri, "istisnai hallerin devlet yaşamında o kadar da istisnai olmadıklarını göstermektir" (Durantaye, 2009: 336). Bu amacına ulaşmak için de Roma hukukundaki kökenlerinden Devrimci Fransız hükümetleri tarafından ilan edilen istisna hallerine, Abraham Lincoln'ın 1862'de "sadakatsiz ve vatana ihanet kabilinden edimlerde" bulunduğundan şüphelenilen kimselerin çok hızlı bir biçimde tutuklanmasına ve gözaltına alınmasına izin vermesine ve Pearl Harbor olayını takiben, 70.000 Japon kökenli Amerikan yurttaşının ve henüz A.B.D. yurttaşı olmayan 40.000 Japon'un sınırdışı edilmesine yol açan 'süresiz acil durum' ilanına kadar, istisna halinin bir soykütüğünü çıkarır. Amacı Hitler tarafından bir kararname ile ilan edilmiş olan olağanüstü halin, modern Batılı siyaset paradigmasında hep oralarda bir yerde olduğunu göstermektir.

Modern istisna hali mutlakıyetçi geleneğin değil, devrimci-demokratik geleneğin bir ürünüdür ve "Paradigma, bir yandan (sıkıyönetim halinde) savaş zamanında askeri otoriteye düşen yetkilerin sivil ortamı kapsayacak şekilde genişletilmesi, öte yandan anayasanın askıya alınması iken, iki model zamanla istisna hali adını verdiğimiz tek bir hukuki fenomen içinde kaynaşıp bütünleşmiştir" (Agamben, 2010: 14). Bunun açık anlamı, istisnanın kural haline gelmiş olduğudur. Bu nedenle istisna hali, artık istisnai bir önlem olarak değil, bir yönetim tekniği olarak, Hukuk düzeninin oluşturucu paradigması olarak kendisini göstermektedir. Bu paradigmanın pratik sonucu, yürütme yetkilerinin çeşitli kararnameler ve yasal önlemler yoluyla, yasama erkini kapsayacak şekilde genişletilmesidir. Schmitt'in temsil ilkesinin ortadan kalkması olarak ele aldığı ve bu nedenle Schmittçi söylemin bir tür çürüme ve yozlaşma olarak tarif edeceği durum, Agamben tarafından bir temel paradigma olarak ele

alınmaktadır. Ağacın kurdu kendindedir. “Tam yetkinin geçici ve denetlenebilir bir kullanımı, kuramsal olarak demokratik anayasalarla bağdaşsa da, bu kurumun sistematik ve düzenli kullanımı, zorunlu olarak demokrasinin tasfiyesine yol açar” (Agamben, 2010: 16). Demokrasi parlamenter yapıdan yürütmeye dayalı bir yapıya doğru bir kayma yaşamaktadır. Bu zeminler, Guantanamo ile Auschwitz’in hangi paradigmatik temelde birbirlerine bağlandıklarını da ortaya koyan zeminlerdir. George W. Bush’un 11 Eylül saldırılarının ardından, Kasım 2001’de yürürlüğe koyduğu ve ‘terör şüphelisi’ olup da A.B.D. yurttaşı olmayanların süresiz alıkonulabilmesine imkân veren kararının sonucunda ortaya çıkan Guantanamo’da alıkonulanların atıldıkları konumun, hukuk tarafından terk edilmişlik konumunun karşılaştırılabilir olduğu tek örnek, Nazi toplama kamplarındaki Yahudilerin hukuksal durumudur. Bu durum, gerçekte, ABD tarafından gerçekleştirilmiş ‘küresel bir istisna hali’ durumudur. İstisna, bu düzeyde, kural halini alınca, hukuksal-siyasal sistem de ölümcül bir niteliğe bürünen bir makineye dönüşür. Batıyı küresel bir iç savaşa doğru götüren de, biyo-siyasal motoru istisna hali olan bu ölümcül makinedir (Durantaye, 2009: 338-339).

Bu makine, istisnayı kural haline getirerek çıplak hayat üretmektedir ki bu ürüne Nazi toplama kamplarında *muselmann* adı verilmiştir. *Muselmann*lar, kampın ‘yaşayan ölüleri’dirler. Psişik bütünlükleri bozulmuştur. Bu figürlere bu adın verilmesinin nedeni, yiyecek arayışı içerisinde yeri taradıkları sırada, uzaktan bakılınca namaz kılan bir Müslüman’ı andırmalarıdır. Fakat Agamben, ‘Müslüman’ teriminin Arapça’da “Allah’ın iradesine koşulsuz bir biçimde teslim olan kişi” anlamına geldiğini hatırlatarak, bizzat bu anlamın durumun ve terimin en uygun açıklaması olduğunu belirtir. Gerçekten de *muselmann*, bedenindeki canlılığa karşın ölüme aittir; Tanrı’nın dünyasına teslim edilmiştir.

Auschwitz’den Artakalanlar, kampa *tanıklık* sorunu çerçevesinde yaklaşır. Amacı hayatta kalmış olanlar tarafından yazılmış tanıklıklara açıklık getirmektir. Bu bakımdan bu kitap, kamp üzerine olmaktan daha çok kampa dair anlatılar üzerine bir kitaptır. Bu anlatılarda, kesin bir utanç saptanmaktadır. Bu anlatıları kendilerine borçlu olduğumuz kimseler tanıklık etmişlerdir, fakat *neye*? En nihayetinde hayatta kalmışlardır. Fakat özellikle başvurduğu Primo Levi ve Robert Antelme gibi yazarların anlatılarını, hayatta kaldıkları için ihanet ettikleri biçiminde bir suçluluk olarak kolayca yorumlamak olanaklıyken, Agamben, bunun gerçekte bir utanç deneyimi olduğunu ileri sürer. Agamben’e göre etik, esaslı bir biçimde felsefi bir uzamdır ve suçluluk, hukuka bağlı olduğu için etik bir kategori oluşturamaz. Hukuk normatif ilkeler yaratmaya girişir ve hukuksal bir norm, sonra, ahlaki bir koda tercüme edilir ki bu, doğru ile yanlış arasında bir ayrımı betimlemek yönünde bir

girişimdir. Agamben'in de belirttiği gibi, "etik ne suçluluğu ne de sorumluluğu tanıyan bir alandır; Spinoza'nın da kavradığı gibi etik, mutlu hayat öğretisidir. Suçu ve sorumluluğu üstlenmek –kimi zaman gerekli olabilir– etiğin alanından çıkıp hukukun alanına girmek demektir. Bu zorlu adımı atan herkes hemen arkasında kapatmış olduğu kapıdan geri geçebileceğini düşünemez" (Agamben, 2010: 24). Agamben'e göre bu, seküler kültürlerde etik ilkelerle yasal ilkelerin aynı hizaya sokulmasının bir sonucudur; Hıristiyanlığın bir mirası değildir. Agamben'in, tanıklık etmenin aslında bir tanıklık etmeme anı, tanıklığın olanaksızlığından başka hiçbir şeye tanıklık edememe olduğunu ve bu nedenle de etiğin hukukun alanında değil, bir başka yerde, dilin alanında yer aldığını ileri sürdüğü yerde, suçluluğun yasal veçheleri önem kazanır. Tanıklık etmenin güçlüğü, özsel bakımdan, dilin kamp deneyimini iletmedeki başarısızlığıyla ilgilidir. "Tanıklığın dili artık hiçbir şey ifade etmeyen bir dildir ve bu nedenle dil barındırmayan bir şeye dönüşür; artık farklı bir anlamsızlık noktasına ulaşır –tam tanığın, tanımı gereği tanıklık edemeyecek olanınkine" (Agamben, 2010: 39). Ve tanıklık edemeyecek bu tam tanıklar ölülerdir, kampın *sessiz* figürleridir. *Muselmann* tam bu noktadaki nihai tanık olarak beliren figürün ta kendisidir ve egemen iktidarın çıplak hayatı üretme biçimlerini somutlaştırmaktadır. Agamben, kampı, egemen istisnanın ve hukukun egemen tarafından geçici olarak askıya alınmasının bir yeri olarak kavramsallaştırır. Egemen istisna yasadan kaçıyorsa, bir ürün olarak çıplak hayat da yasadan kaçırılmaktadır. İstisna siyasal düzenin öbür ucunda da çalışmaktadır. "Bu uçta, bir yurttaşın siyasal haklarını elinden alarak -böylelikle onu öldürmek artık yasadışı değildir- onu siteden dışlamak olanaklı hale gelmektedir" (Murray, 2013: 95).

Böylelikle açığa çıkmaktadır ki Nazi toplama kampları, modern demokrasiye paradigmatik olarak içkindir. Muselmann figürü ile egemen istisna, tersyüz olmuş bir anlamlama düzeyinde birbiriyle çakışmaktadır. Agamben, bu suretle, toplama kamplarını 'istisna' kavramı aracılığıyla modern demokrasinin içerisine kaydeder. Fakat modern devletin biyo-siyasal doğasının yeni bir gelişme olduğunu düşünen Foucault'nun aksine, Agamben, olgunun izini Antik Yunan ve Roma'ya dek sürecektir. Elbette bu çabanın motivasyonunun bir köken arayışıyla bir ilgisi yoktur, aksine, bu, "artık görülebilir olmayan izlerin içindeki tarihsel ilişkilerin karmaşıklığının üzerindeki örtüyü kaldırmak yönünde bir girişimdir. Böylelikle kendimizi bilmeye ve anlamaya ilişkin şu anki sistemlerimizin, nasıl da şimdi bize oldukça sorunlu görünen yollardan geliştirilmiş olduğunu görme olanağına kavuşuruz" (Murray, 2013: 91). Agamben, mevcut durumu, söz konusu durumun gelişimini anlamak ve böylelikle onun baskın mantığına meydan okumak biçimindeki ikili bir girişim içerisinde

incelemekte ve bu suretle de modern biyo-siyasetin, Batı toplumunun temelini oluşturan klasik siyaset idesinden bir kopuşu temsil etmediğini, daha ziyade dışlayıcı içlemenin açık bir hal aldığı bir çağı başlattığını ileri sürmektedir: "Egemen iktidarın ortaya koyduğu ilk etkinlik, biyosiyasal bir beden yaratmaktır. Bu anlamda biyo-siyaset en azından egemen istisna kadar eski bir olgudur. Modern devletin, biyolojik hayatı kendi hesaplarının merkezine yerleştirmekle yaptığı şey, iktidar ile çıplak hayatı birbirine bağlayan bu gizli bağı gün ışığına çıkarmaktan … başka bir şey değildi" (Agamben, 2001: 15-16).

Sözü edilen gizli bağ, bir içleyerek dışlama halinden başkası değildir ve Agamben, bunun Antik Yunan'daki örneğini, sitenin siyasal hayatından dışlanarak *oikos*'a, eve kapatılan yalın doğal hayatta bulur. Üremeyle ve hayatın idamesiyle ilgili bir pratik olarak *oikonomia* Yunanlının gözünde siyasetten son derece başka bir şeydir. Yalın doğal hayatın *polis*in içinde, fakat *politeia*'nın dışında tutulmasıysa, açıkça bir içleyerek dışlama durumunu ortaya koymaktadır. *Kutsal İnsan*'ın ilk cümlelerinin yerleştiği uzam da *oikos* yaşamı ile *polis*in yaşamı arasındaki ayrımın tesis ettiği bir uzamdır: "Eski Yunanlılarda bizdeki hayat sözcüğünü karşılayan tek bir sözcük yoktu. Bunun yerine, etimolojik olarak aynı köke dayansalar da, anlambilim ve biçimbilim açısından birbirlerinden ayrı iki terim kullanıyorlardı: *zoē* ve *bios*" (Agamben, 2001: 9). *Zoē* en genel anlamıyla canlılık durumuna işaret ederken, *bios* çerçevesi belli bir yaşama, belli bir hayat tarzına işaret etmektedir. Bu ayrım Yunanlıların siyasal manzarasındaki köklü bir ayrım olarak belirmekte ve böylelikle *polis*in meşguliyet ve ilgi alanına giren 'yaşam' ile *oikos*'un alanında tutulması gereken 'yaşam' arasındaki ayrıma tekabül etmektedir. Batı siyasetinin kendisini oluşturmak için neden öncelikle çıplak hayatı dışladığı, neden en başında ev hayatı ile şehir hayatını birbirinden ayırdığı, hayatın dışlanarak içlenen bir şey halini aldığı bir durum içerisinde siyaset ile hayat arasında nasıl bir ilişkinin olduğu sorularını (Agamben, 2001: 16) yanıtlamaya girişen Agamben'in öncelikli amacı, söz konusu ayrımların bizim (çağdaş) siyasal konumumuzun paradigmatik eksenini oluşturduklarını ortaya koymaktır.

Bu içleyerek dışlama hali, kendisini, Roma hukukunda *homo sacer* (kutsal insan) olarak gösterir. *Homo sacer* arkaik Roma hukukunda, şehir hayatından dışlanmış kimselere işaret eden bir hukuk terimidir. Bu kimse öldürülebilir, fakat kurban edilemez. Bu nedenle bizzat terimin kendisinde bir paradoks söz konusuymuş gibi görünmektedir. Agamben terime ilişkin Antik yazarların kafa karışıklığıyla modern yazarların kafa karışıklığının benzer olduğunu saptayarak iki temel eğilime işaret eder: Bir taraftan *sacratio*'yu henüz dinsel hukukun ceza hukukundan ayrılmadığı ve ölüm cezasının tanrılara kurban adamak olarak

görüldüğü daha eski bir dönemin zayıflamış ve sekülerleşmiş bir kalıntısı olarak görenlere karşılık, diğer tarafta da *sacratio*'nun aynı anda hem kutsanan hem lanetlenen, hem saygı hem de korku uyandıran arketip bir kutsal kişilikten izler taşıdığını düşünenler bulunmaktadır (Agamben, 2001: 99). İlk gruptakiler, *homo sacer*'in herhangi bir ceza söz konusu olmaksızın öldürülebilir oluşunu açıklayabilirlerken kurban edilme yasağını açıklayamamakta; ikinci gruptakiler ise kurban edilemezliği açıklayabilirlerken *homo sacer*'in öldürülmesinin nasıl olup da dinsel bir ihlal veya günah sayılmadığını açıklayamamaktadırlar. Her durumda sorun yaratan terim 'kutsal'dır [*sacer*].

Agamben, bu sorunu yaratan 'kutsal'ın belirsizliği biçimindeki bilimsel bir mitsel-bilgiye direnerek, *homo sacer*'in ikili bir istisna haline tekabül ettiğini gösterir: "Hem *ius humanus*'un hem de *ius divinum*'un istisnası, hem profan alanın hem de dinsel alanın istisnası" (Agamben, 2001: 111). Böylelikle 'kutsal' terimi, tam da dışlama için gerekli olan içleme işlevini yerine getiren terim olarak belirmektedir. Kutsal insanın, *ius divinum*'un da dışlanarak içlenen figürü olabilmesinin tek yolu, *ius divinum*'a kayıtlı olmasından geçmektedir. Böylelikle *homo sacer*, insani hukukun dışına bırakılırken, onun ilahi hukuk tarafından kapsanmasının da önüne geçilmektedir. Bir kere ilan edildikten sonra, *homo sacer*, artık bir topluluk içindeki özgül yaşam(lar)ın mutat biçimlerinin ya da niteliklerinin taşıyıcısı olmaktan çıkar. Bütün bunlar üzerinden alındığı zaman *artakalan* şey bir insan yaratığı, bir çıplak hayattır (*zoē*) ki Auschwitz'den *artakalan* da budur. Hiç kuşku yok ki Agamben'in soykütüğü çalışmaları, tam da bu artakalanı üreten bir makine olarak modern siyaseti anlamaya dönük çalışmalardır.

Fransız filozof Jean-Luc Nancy'nin çalışmaları içinde saptadığı yasaklama/terk etme fikrini devreye sokarak bu *eşiğin* kendisini eklemlemeye çalışan Agamben, egemen istisna ile *sacratio* arasındaki yapısal benzerliği açığa çıkarır: "Düzenin iki uç noktasında bulunan egemen ile *homo sacer*, aynı yapıda ve bağlantılı olan iki figürdü: Egemen, karşısında bütün insanların potansiyel *homines sacri* olduğu kişi, *homo sacer* ise, karşısında bütün insanların egemen kesildiği kişidir" (Agamben, 2001: 114). Eğer egemen istisna *homo sacer*'i dışarı atıyorsa, bu durumda *homo sacer* de egemen gibi, hukuk tarafından hukukun dışına atılmış demektir. Hukukun dışında bırakılmış olmak, bir biçimde hukukun 'dışında' ya da 'ötesinde' olmak biçiminde düşünülmemelidir. Bir kimse, hukuktan yoksun bırakılmışsa artık hukukun 'içinde' değildir. Bu nedenle terk edilmek, içerisi ile dışarısı arasındaki eşiğe bırakılmak anlamına gelmektedir. O halde 'egemen yasaklama', egemen iktidarın işlevinin, egemeni, egemen iktidarla aynı eşik durumuna indirgemesi olgusunu adlandıran bir ilişki biçimidir. Bu

durumda çıplak hayatın üretiminin 'egemenliğin birincil etkinliği' olduğunu açığa çıkaran *homo sacer*, egemen yasaklamaya yakalanmış insan-kurbandır. Bu iddianın gücü, herhangi birimiz ya da hepimiz için bu eşik figürlerden biri olma potansiyelinin bulunmasında yatmaktadır. Agamben'in savları arasında en kritik olanı, hukuk düzenine tabi olan herkes için, siyasal yaşamdan (içlenme aracılığıyla) dışlanma ihtimaliyle yüz yüze gelme potansiyelinin bulunduğu bu konumdur.

Bu konum, Batının tam anlamıyla ilk siyasal alanının sınırlarını çizen konumdur. Agamben, buna uygun olarak kutsallığı da çıplak hayatın hukuk düzenine dâhil edilişinin ilk(el) biçimi olarak tarif eder. "*Homo sacer* tabiri, ilk 'siyasal' ilişkiye benzer bir şeyin, yani, egemenin hükmünün/kararının nesnesi olarak içleyici bir dışlama içinde işleyen çıplak hayatın adıdır. Hayat, egemen istisna içinde kaldığı sürece kutsaldır" (Agamben, 2001: 115). Böylelikle modern siyaset makinesinin çözümlenmesini sağlayacak *yer* kutsal hayatın üretim yeri olarak belirir ki bu yer de toplama kampıdır. Bu bakımdan Agamben, modern siyasete ilişkin son derece büyük içgörülerin sahibi iki büyük siyaset kuramcısı olan Michel Foucault ile Hannah Arendt'te neyin eksik olduğunu saptayarak devam eder. Amacı 'kutsal hayat' kavramını odaklayıcı bir mercek olarak kullanmak suretiyle bu iki kuramcının düşüncelerini birleştirmektir.

Foucault, eski dünyadan modern dünyaya geçiş sürecinde bireylerin bir yandan kendi kendilerini özneleştirmelerini öte yandan da kendi kendilerini dışsal bir denetimin gücüne bağlamalarını sağlayarak kendi benliklerini nesneleştirmelerini doğuran 'özneleş(tir)me süreçlerini' araştırmakla yetinmiş, fakat bu bağlamdaki içgörülerini, modern biyosiyasetin pekâlâ örnek mekânları olarak ortaya çıkabilecek şeyle, yani yirminci yüzyılın büyük totaliter devletlerinin siyasetleriyle bağlantılandırmamış, hastaneler ve hapishanelerdeki büyük kapatılmanın yeniden tanımlanmasıyla başlayan araştırmalarının sonunda, toplama kampları çözümlenmeden kalmıştır (Agamben, 2001: 158). Arendt'in çalışmaları ise savaş sonrası dönemin totaliter devletlerinin yapısına yönelmekle birlikte biyosiyasal perspektiften yoksun durumdadır. Agamben, bu iki düşünürün içgörülerini birleştirememiş olmalarının nedeni olarak sorunun zorluğunu gösterir. Fakat bana kalırsa, Arendt'in durumunu başka türlü düşünmek gerekiyor. Çünkü ilginç bir biçimde, Arendt, *İnsanlık Durumu*'nda son derece biyosiyasal bir ufku mümkün kılacak *vita activa* kavram(lar)ını geliştirmiş olmasına karşın, bu ufku totaliter rejimlerin çözümlemesine taşıyamamıştır ve bu durum özel bir tartışmayı hak etmektedir.

Arendt, *vita activa* terimini üç temel insani etkinlik olan emek, iş ve eylemi ifade etmek için önerir. Emek insan bedeninin biyolojik yaşam sürecine karşılık gelen bir etkinlik; iş, insani varoluşun, türün sürekli yinelenen hayat döngüsüne kakılmamış, ölümlülüğü bu döngüyle telafi edilemeyen doğa dışı oluşuna karşılık gelen ve doğal çevreden tamamen farklı, 'yapay' bir şeyler dünyası oluşturan bir etkinlik ve eylem de şeylerin ya da maddenin dolayımı olmadan doğrudan insanlar arasında geçen yegâne etkinlik olarak tanımlanır (Arendt, 2006: 35-36). Böylelikle biyolojik olandan insanî olana doğru kademeli bir insan-oluş kuramı ortaya çıkmaktadır, fakat Arendt, muazzam bir felsefi antropoloji geliştirebilecek durumdayken, bu *potansiyeli*, 'burjuva antropolojisi'nin yedek gücü kılmaktan öteye gidememiştir. Çünkü Marx'ın, *emeği*, insanın antropolojik tözü (ve özü) olarak gördüğüne kanaat getirerek, bu özselliğin belirdiği alanın emeğin değil eylemin alanı olduğunu ileri sürmek suretiyle Marx'a itiraz etmekte; oysa gerçekte kendi yanılsamasına karşı, 'yel değirmenlerine' karşı dövüşmektedir. Marx'ın emeği antropolojik zeminlerde tartıştığı tek metni *Gotha Programının Eleştirisi*'dir. Burada da 'emek' -Marx henüz göstergebilimin imkânlarından yoksun olsa da- bir gösteren olarak masaya yatırılır ve emeğin en yüce değer olduğu tezinin temelde bir burjuva ideolojisi olduğu ileri sürülür. İnsan oluşturucu ve dolayısıyla da özsel bir antropolojik öğe olarak 'emek', gerçekte Marx'ın değil, burjuva fikir dünyasının bir öğesidir. Zaten Marx'ın özsel bir antropolojik öğenin peşine düşmek anlamında insanın peşine düştüğü son metni *Feuerbach Üzerine Tezler*'dir. Bu bakımdan Arendt'in bizzat kendi üretimi olan bir kavram setini -iş, emek, eylem- diğer çalışmalarına taşıyamamış olması, sanki Marx emeğe antropolojik bir nitelik atfediyormuş gibi konumlanarak Marx'a yönelen bir eleştiri arzusunun ayartısından kaynaklanmaktadır. Hiç kuşkunuz olmasın ki burada 'arzu' kavramını Lacan'ın kullandığı anlamda kullanıyorum ve mevcut durumdaki arzu, kendisini herhangi bir nesnesi olmayan talep olarak açığa vurmaktadır. Bu arzusu, düşüncesini bu kadar gölgelememiş olsaydı, Arendt, Birinci Dünya Savaşının sonucu olarak ortaya çıkan ve hiçbir yere kabul edilmedikleri gibi hiçbir yerde asimile de olamayan göçmen grupların durumunu, "Anayurtlarından ayrıldıklarında artık yurtsuzdular; devletlerini bıraktıklarında artık devletsizdiler; insan haklarından yoksun bırakıldıklarında artık haksızdılar, yeryüzünün posasıydılar" (Arendt, 2009: 256) biçiminde tarif etmekle yetinmeyerek, bu insanların tam da kendi kavramı olan 'emek' düzeyinde, yani yine kendi sözcükleriyle 'biyolojik yaşam' düzeyinde üretilmiş/üretilmekte olduklarını da muhtemelen görebilirdi. Yine buna uygun olarak, özellikle on sekizinci yüzyıl proletaryasının da –Arendt'in kavramlarıyla– 'emek' ile 'iş'in tuhaf bir eklemlenmesi boyutunda üretildiği sonucuna da pekâlâ ulaşma imkânı bulabilirdi.

Durum ne olursa olsun, her iki düşünür için de görünmez kalmış bir şeyler söz konusudur. Özellikle Foucault'nun düşüncesinde, bazı olguların kör nokta olarak kalmalarının nedeni, temelde, Foucault'nun modernlikle birlikte köklü bir paradigmatik değişimin gerçekleşmiş olduğu kanısında olmasıdır. Oysa Agamben, bir sürekliliğin olduğu düşüncesindedir: "Modern demokrasi, kutsal hayatı ortadan kaldırmıyor; bunun yerine, kutsal hayatı parçalıyor ve bütün insanların bedenine dağıtıyor, böylelikle de kutsal hayatı siyasal çatışmaların nesnesi haline dönüştürüyor" (Agamben, 2001: 164). Böylelikle *homo sacer*'in izlerini mümkün olan her boyutta sürmeye kararlı olan Agamben, modern *homo sacer*'in gelişiminin haritasını, 1679'da İngiltere'de ilan edilen *habeas corpus* fermanıyla başlatarak çıkarır. *Habeas corpus*, yargıçlar tarafından yayımlanan ve tutuklunun tutukluluk durumunun hukuki bir nitelik taşıyabilmesi için söz konusu kişinin belirli bir zamanda belirli bir yere getirilmesi gerektiğini belirten bir fermandı. Modern bir ilke olan 'adil yargılanma hakkı'nın temeli olarak görülen bu ferman, gözetim altındaki X'in –artık adı her neyse– *bedeninin* [corpus] yargıçların huzuruna getirilmesini emrediyordu. "Artık siyasetin yeni öznesi, özgür adam ve bunun statü ve ayrıcalıkları da değildir, hatta sadece *homo* da değildir; bu özne artık *corpus*'tur" (Agamben, 2001: 163, *çeviri değiştirildi*). Beden hukukun yerine dönüştürülmüştür. "Daha sonraları hakkın taşıyıcısı ve ilginç bir çelişki olarak, yeni egemen özne/tebaa olarak ortaya çıkacak olan kişi, bu şekliyle, ancak ve sadece egemen istisnanın yinelenmesi ve *corpus*'un, yani çıplak hayatın kendi içinde tecrit edilmesi suretiyle tesis edilebilir" (Agamben, 2001: 164).

Agamben'in bir sonraki durağı, 1789 İnsan ve Yurttaş Hakları Deklarasyonudur. Bu türlü bildirgelerin yerini, kralın *ilahi hak* doğrultusundaki egemenliğinden *ulusal* egemenliğe geçişin tamamlanması olarak saptayan Agamben, modern devletin temelinde yatan şey olarak da "özgür ve bilinçli bir siyasal özne olarak insanı değil, insanların çıplak hayatını, yani tebaadan yurttaşa geçişte egemenlik ilkesiyle donatılan yalın doğum olgusunu" gösterir (Agamben, 2001: 169). Çünkü Deklarasyon'un daha ilk maddesi, "İnsanlar haklar bakımından özgür ve eşit doğarlar ve yaşarlar" biçimindedir. Daha bu maddeden itibaren yalın, doğal hayat, ulus devletin hukuksal-siyasal düzeni içerisine kaydedilmektedir. Agamben, ulus sözcüğünün Batı dillerindeki karşılığı olan 'nation' sözcüğünün etimolojik kökeninin *nascere* (doğmak) fiili olduğunu hatırlatarak, Deklarasyonun, "Egemenlik ilkesi esas itibariyle ulusa aittir" biçimindeki maddeyle, egemenliği ulusa verebilmesinin nedeninin, *doğum* öğesini siyasal toplumun kalbine kazımış olması olduğunu belirtir. Böylelikle 'doğmuş olma olgusu', yani çıplak hayat, siyasal yapının dokusuna işlenmiştir. İnsanlar artık, doğmuş olma olgusunu,

zoē'yi deklare etme kabiliyetine dayanan kolektif bir egemenin üyeleri durumuna gelmişlerdir. Buna bağlı olarak da, egemenliğin temeli durumundaki siyasal-olmayan-hayat *oikos*'un duvarlarından taşıp *polis*e girmiştir.

Agamben'in, modern hukuk ve siyaset söylemlerinin temelini oluşturan *habeas corpus* ile Fransız İnsan Hakları Bildirgesinin kalbinde saklı bulunan *homo sacer* figürünü açığa çıkarması, ona, Batılı siyasal-hukuksal geleneği savunmak için başvurulabilecek ilkelerin çıplak hayatın üretimi içinde zaten gasp edilmiş olduklarını gösterme olanağını verir. Böylelikle toplama kamplarını, *siyasalın yer*i olarak ileri sürebilir durumdadır. Modern siyasetin 'nomos'u toplama kampı, *homo sacer*'i ise toplama kampındaki tutukludur. Yine hiçbir hukuksal statüye sahip olmayışıyla mülteci de modern siyaset makinesinin ürettiği *homo sacer* durumundadır. Birinci Dünya Savaşı sırasında ve sonrasında sayıları hızla artan mülteciler (kısa bir zaman dilimi içerisinde 1.500.000 Beyaz Rus, 700.000 Ermeni, 500.000 Bulgar, 1.000.000 Yunanlı ve yüz binlerce Alman, Macar ve Romen yurtlarından edildiler) *doğum* ile *ulus* (*nascere* ile *nation*) arasındaki sürekliliği kopararak modern egemenliğin orijinal kurgusunu ciddi bir krize sokmuşlardır (Agamben, 2001: 172-173). Gerçek 'hakların insanı' olarak beliren mülteci dolayısıyla, öncesinde yurttaş haklarının ön kabulü olarak anlam kazanan insan hakları, gittikçe yurttaşlık bağlamından kopmaya başlamıştır. Bu olgunun mantıksal uç halkası ise insaniyetçilik [humanitarianism] ile siyaset arasına giren mesafedir. Bunun açık anlamı, 'insan hakları söylemi' zemininde üretilen her türlü siyasal muhalefetin, tam da bu mesafeye yerleşmek zorunda olduğudur. "İnsani(yetçi) örgütler, insan hayatını yalnızca çıplak ya da kutsal hayat figüründe kavrayabiliyor ve dolayısıyla da, kendilerine rağmen, aslında karşı koymaları gereken güçlerle gizli bir dayanışma içinde bulunuyorlar" (Agamben, 2001: 175). Bu gizli işbirliği, hayata değer biçerek hayatın kendisini siyasallaştırmak doğrultusundaki bir işbirliğidir. Örneğin Türkiye'deki kimi feminist çevrelerin, hükümetin kürtaj politikalarına muhalefet ederken sıkça başvurdukları "Benim bedenim, benim kararım" sloganında da böylesi gizli bir tuzak iş başındaydı. Her canlının biyolojik bedeninde dolaşıma sokulmuş bulunan çıplak hayatı ve bunun üretimini sorgulayarak değil de çıplak hayata ilişkin mülkiyet hakkını (?) savunarak özneleşmek! Tuhaf bir paradoks, çünkü burada hem modern-olan (son tahlilde özgür ve özerk bireyi varsayar ve bu bireyin yerleştiği uzam, yine son tahlilde bir mülkiyet uzamıdır), hem de modern-olmayan (üzerinde sahiplik ilanında bulunulan şey, yasanın ve dolayısıyla da özgürlük ile eşitliğin uzamında değil, biyolojinin uzamında yer almaktadır) bir tutum söz konusudur. Fakat Agamben'e kulak verecek olursak, modernlik zaten tam da modern-olmayışıyla moderndir.

Burada modernliğin içindeki modern olmayan öğelerin temizlenmesi halinde her şeyin yoluna gireceği biçiminde bir sonuç çıkarılabilir; ancak bu öğelerin, zaten bizzat modernliğin kurucu istisnaları durumunda oldukları unutulmamalıdır ki Agamben tam da bu nedenle modern siyasetin 'devamlı bir karanlık içinde' olduğunu ileri sürmektedir. Bu karanlık, 'kutsal hayatın' başladığı ve bittiği yerin sınırının, eşiğin belirlenmesidir. "Her toplum –hatta en modern toplum bile– kendi *kutsal insanlarının* kimler olacağını belirliyor" (Agamben, 2001: 182).

Salt çıplak hayata indirgenmişliğin en belirgin, fakat aynı zamanda en korkunç örneği, Dr. Roscher'in 1941'de VP'ler (*Versuchspersonen* – Agamben bu ifadeyi 'insan-kobaylar' biçiminde tercüme ediyor) üzerinde yaptığı deneylerdir. Bu deneylerin sözde önemi Alman pilotların hayatlarıyla ilgili olmasından kaynaklanmaktadır. Amaç yüksek irtifa uçuşlarında ve pilotlar paraşütle atlamak zorunda kaldıklarında, pilotların hayatta kalmalarını sağlayacak *teknik bilgiler* elde etmek ve kendi askerlerinin biyolojik sınırlarını ne kadar zorlayabileceklerini *keşfetmektir*. Agamben, 12.000 metre yükseklikteki basınca denk bir basınç oluşturulan bir yerde, 37 yaşındaki sağlıklı bir Yahudi kadın VP üzerinde yapılan deneyin raporunu satır satır aktarır: "Aradan dört dakika geçince VP terlemeye ve başını sallamaya başladı. Beş dakikanın sonunda kramplar başladı. Altıncı ila onuncu dakikalar arasında soluk alma hızlandı ve VP bilincini yitirdi. Onuncu dakika ile otuzuncu dakika arasında soluk alma dakikada üçe indi ve en sonunda da tamamen durdu. Aynı zamanda derisinin rengi mosmor oldu ve dudaklarının etrafında köpükler oluştu" (Agamben, 2001: 202). Demek ki basınç kabini hasar gördüğünde, pilot, kramplar başlamadan, yani kendi bedeni üzerindeki denetimini yitirmeden önce alçalmaya başlamalıdır: Hepinize *güvenli* uçuşlar dilerim! Biliyorum, tam şu anda kendi kendinize kadının ölüp ölmediğini soruyorsunuz. Ölmediğini öğrenmekle zihinsel gerilim bir nebze yatışırken, soru, bundan sonraki 'hayatının' nasıl olduğu, hatta *ne* olduğu sorusuna bırakacak yerini; öldüğünü öğrenince zihinsel gerilim neredeyse bütünüyle yatışacak. Biyo-siyasetin öldürülebilir ama kurban edilemez bir kurbanı olarak bu Yahudi kadın VP, üstelik de biyo-siyaset denilen şeyi en kristalize haliyle önümüze koyarken, onunla ölüm-yaşam döngüsü içerisindeki biyo-siyasal bir anlam dünyası içinden ilişki kuruyor olmamız, tuhaf, hatta korkunç değil mi? Raporun bundan sonraki kısmında, daha sonra cesette herhangi bir organik başkalaşım olup olmadığına bakmak için cesedin parçalanmasının kayıtları yer alıyormuş.

VP'ler üzerinde sayısız deney yapılmıştır: Pilotların paraşütle atladıklarında denize düşme olasılığı göz önünde bulundurularak, kimi VP'lere hiç suyun verilmediği, kimilerine

sadece tuzlu suyun içirildiği ve kimilerine de çeşitli kimyasal maddelerin katıldığı tuzlu suyun içirildiği deneylerden tutun da çeşitli aşılar geliştirmek amacıyla VP'lerin bedenlerine kimi bakterilerin zerk edilmesine, hatta kol-bacak transplantasyonuna kadar bir dizi biyolojik *deney*. VP'ler egemen iktidar açısından salt çıplak, biyolojik yaşamdan başka bir şeyi ifade etmiyor ve biyo-siyasetin sınır noktasını açığa çıkarıyorlardı. Bu deneylerde kullanılan insanlar çıplak hayattan başkası değillerdir. Fakat Agamben bir başka olguyla daha ilgilidir: Modernliğe özgü biyo-siyasal ufukta, bir zamanlar sadece egemenin/hükümdarın girebildiği bu metruk istisna alanına artık doktorlar ve bilimciler de girmektedir (Agamben, 2001: 207).

Hayatın nerede başlayıp nerede bittiğine bilim mi karar verecektir? Özellikle de organ nakli teknolojisinin bu kadar gelişmiş olduğu çağımızda?.. Bu hususta tıbbi tartışmalar sürmektedir ve alandaki en gözde kavram -gittikçe daha da çok- 'beyin ölümü' kavramıdır. Bu kavram, organ nakli ameliyatını yapacak olan cerrahın cinayet suçlamasıyla karşı karşıya kalmaması için, öncelikle 'ölüm anının' tanımlanması gereksiniminin doğurduğu bir kavramdır. Fakat kavram, kavramı savunanlar tarafından, beyin ölümünün hemen ardından kaçınılmaz bir biçimde ölüm gerçekleştiği için savunulmaktadır. Böylelikle geleneksel 'ölüm' kavramı, onun yerini alsın diye geliştirilen 'beyin ölümü' kavramının doğrulanması için geri çağrılmış olmaktadır. Buna bağlı olarak da tıbbi-biyolojik bir istisna mekânı ortaya çıkmaktadır: Beyin ölümü ile *ölüm* arasındaki karanlık bir bölge. Bu durum, hiç kuşku yok ki tıbbi karar ile hukuki karar arasındaki salınımda da kendisini göstermektedir. Bu salınımın temel nedeni ise "hayatın ve ölümün, tam olarak bilimsel kavramlar değil de siyasal kavramlar olmalarında ve tam da sadece ağızdan çıkacak bir *karar*la siyasallaşan kavramlar olmalarında" (Agamben, 2001: 213, vurgu benim) yatmaktadır. Bugün içinden geçmekte olduğumuz dev sürecin esas meselesi de tam olarak hayat ile ölüm arasındaki sürekli değişen sınırların yeniden tanımlanması meselesidir; fakat tam da bu yeniden tanımlama durumunu üreten koşullar, aynı anda hayat ile ölüm arasındaki geleneksel sınırların da bulanıklaşmasına neden olarak, gerçekte hepimizi, ne hayat ne de ölüm olan simgesel bir mekâna sıkıştırmaktadır. Bu mekânın maddi modeli ise hiç kuşku yok ki kamptır.

Agamben, kampa yeniden, fakat bu sefer bir tanıklık çerçevesinden değil, bizzat kampın kendi mantığını ortaya koymak üzere, döner: "Kamp nedir ve nasıl bir hukuksal-siyasal yapıya sahiptir ki içinde bu tür olaylar cereyan edebilmiştir?" (Agamben, 2001: 216). Bu soruyla kampın, bugün içinde yaşadığımız siyasal mekânın gizli kalıbı, modeli, *nomos*'u olarak ele alınması olanağı doğmaktadır. Bu bakımdan kamp, ilkin kendi çağının (!) siyasal bağlamı içerisine yerleştirilmelidir. Bu ise kampı, istisna hali ile arasındaki kurucu bağı

dikkate alarak çözümlemek gerektiği anlamına gelmektedir. Doğrusu, toplama kampı, Nazilerin bir icadı değildir; fakat Nazi iktidarıyla birlikte başka bir veçheye bürünmüştür. Nazi iktidarına kadar istisna halleri, her şeye karşın 'istisna' niteliklerini büyük oranda muhafaza ederlerken, Nazi iktidarıyla birlikte, "*istisnai durum, dışsal ve geçici bir gerçek tehlike durumu olmaktan çıkıyor ve hukuksal idarenin kendisi haline getiriliyordu*" (Agamben, 2001: 219). Kampın geçirdiği dönüşüm de buna bağlı bir dönüşümdür. Almanya'da gerçekte Sosyal Demokrat hükümetlerin hüneri olan ilk toplama kampları, olağanüstü durumu tanımlayan hukukun askıya alınmasına karşı bir önlem olarak işlev görürken, Nazilerin uygulamasında kamp, istisnadan koparılmış ve normal durumun yürürlüğünü temin eden bir işlev edinmiştir. *"[İşte] kamp, istisna durumunun kurala dönüşmeye başladığı zaman açılan mekândır*" (Agamben, 2001: 220, vurgu yazarın).

Kamp dışlanarak içlenen bir mekândır; bu nedenle kampa alınan insanlar da dışlanarak içlenirler. Ve tam da bu dışlayarak içleme nedeniyle, istisna, bizzat hukuksal düzenin içine taşınmış olur. Bu taşımanın açığa çıkardığı şey ise kural ile istisna arasında herhangi bir ayrımı olanaksızlaştıran yeni bir hukuksal-siyasal paradigmadır. Bu ayrımsızlık, hukuksal sorun ile olgusal sorun arasındaki bir ayrımı da olanaksızlaştırarak, kampı, hukuk-gerçek karışımı bir yer haline getirmektedir. Agamben, tam da bu üst üste binme olgusu nedeniyle, "insanlara böyle bir vahşetin nasıl yapılabildiği" sorusunun ikiyüzlü bir soru olduğunu belirtir (Agamben, 2001: 222). Asıl sorular, kampı doğuran hukuksal prosedürlerin ve iktidar dağıtımının sorgulanmasını sağlayacak sorulardır. Soruların konumundaki bu değişim, gerçekte, kampın bir ahlaki sapmanın mekânı değil, belirli bir egemenlik biçiminin mantıksal sonucu olduğunu göstermektedir. Bu egemenlik biçiminin mantığını teşkil eden unsur ise 'istisna'dır.

İstisnanın belli bir çağın toplumsal ve siyasal ilişkilerine egemen olduğunun en önemli kanıtı, büyük edebiyatçı Robert Musil'in, henüz faşizm –güya– hayata bu kadar egemen olmamışken, savaş sonrasında "bugünkü diktatörlerin tohumları" olarak tarif edeceği Reiting ile Beineberg'in Basini adlı bir başka öğrenciye yönelik vahşetlerini betimlediği *Genç Törleβ'in Karmaşaları* adlı küçük kitabıdır. Son derece nitelikli bir yatılı okulda, Reiting ile Beineberg, kız gibi güzel bir çocuk olan Basini'yi hırsızlık yaparken yakalamışlardır. Yine bu okulda, yerini Reiting, Beineberg ve Törleβ dışında kimsenin bilmediği küçük bir oda vardır. Reiting ile Beineberg, Basini'yi ilk önce istedikleri gibi yönlendirebilecekleri birine, ardından bir bilgi nesnesine ve en son olarak da bir inşa nesnesine dönüştürürler. Reiting'in sözleriyle, "Gerçekten istediğim şey, onun derisinin altına nüfuz edecek bir şeydi." Basini, her konuda

Reiting'in istekleri doğrultusunda hareket edeceğini, onu ele vermezse istediği her şeyi yapacağını söylemiştir. Reiting o buz gibi soğukkanlılığıyla, "Benim kölem olmayı öneriyordu" biçiminde anlamlandırır bunu. Ani bir değişimle, Basini artık başka biri olmuştur. Reiting ile Beineberg, bu saygın burjuva okulunda, yerini kimsenin bilmediği, duvarlarını kan kırmızısı bir bezle kapladıkları, zeminine yurtlarda bulunan türden kalın bir yün battaniye örttükleri, duvarında dolu bir revolverin asılı olduğu bu küçük odada, Basini'yi insanlıktan çıkmış bir varlığa dönüştürürler. Bu karanlık olayların içine çekilen Törleβ, Ernst Fischer'ın ifadesiyle, "Sarsıcı nitelikteki bu tikel olayın kendinin çok ötesine atıfta bulunduğunu, önüne bir dünyanın yıkılışının gölgesinin düştüğünü hisseder" (Fischer, 2013: 16). Törleβ yaşadığı karmaşayı şu biçimde ifade edecektir: "Fakat o halde her şey mümkündü. Eğer Reiting ile Beineberg mümkünse… Eğer bu küçük dar odacık mümkünse…" Musil, müthiş bir dehayla, bu küçük odayı, iki dünyayı birbirinden ayıran bir sınır bölge olarak sunmaz; aksine 1906 yılının burjuva dünyasının taşıdığı potansiyelleri sunmanın metaforu olarak işletir. Sınırı oluşturan şey mekânsal bir öğe değil, bir insandır; daha doğrusu eşikteki bir insan olarak Basini'dir ki daha sonra karşımıza kamp sakini olarak çıkacaktır.

Çıplak hayata indirgenmiş olan kamp sakini, gerçeğin hukuktan ve hukukun da gerçekten ayırt edilemez hale geldiği bir eşik durumundadır. Siyaset de artık bu eşiğin, dolayısıyla siyaset-dışı olanın belirlenmesine dönüşmüş durumdadır. Agamben kampı 'yersizleştiren bir yerleştirme' olarak tanımlar ki bununla, siyasetin, çıplak hayatı içine alan yeni ve daimi bir mekân düzenlemesi halini aldığına işaret etmektedir. "Bugün artık şehrin göbeğine iyice yerleşen kamp, yeryüzünün yeni biyosiyasal *nomos*'udur" (Agamben, 2001: 229). Bunun anlamı, hem ruhsal hem de bedensel varoluşumuzun sonuna kadar hukukileştirildiğidir. Bu durum ise paradoksal bir biçimde bizzat hukuksal statülerimizin iptali anlamına gelmektedir. Hayatla hukuk birbirine karışmakta; hukuk kendisini bütünüyle hayata dönüştürürken hayatın kendisi de hukuki kural halini almaktadır. Hukuk, kendi *sınırlarını* da kendi bünyesine katarken, bizzat bu sınırlarda eriyip yok olmaktadır.

Krallık ve Şan ise Batıdaki iktidarın neden ve hangi yollardan bir *oikonomia* – insanların yönetimi– biçimini aldığı sorusuna bir yanıt verme çabasıyla açılır. Bu yolda Michel Foucault'nun yönetimselliğin soy kütüğünü çıkarma girişimine bağlanan Agamben, bu girişimin neden tamamlanamamış olduğunun Foucault'nun düşüncesi açısından içsel sebeplerini de anlamaya girişir. Elbette bu, eşzamanlı olarak bir yöntem tartışmasının da önünü açmaktadır. Böylelikle bir hayli sonra, yöntem üstüne yazdıklarında dile getirdiği "İnsan bilimlerindeki araştırma pratiğine aşina olanlar, yöntem üzerine düşünümün, yaygın

kanının aksine, pratikten önce gelmediğini ama pratiği izlediğini bilirler" (Agamben, 2012: 11) yargısını da retrospektif olarak doğrulanmış buluruz.

Krallık ve Şan, oikonomia'nın mantığının izlerini, büyük oranda siyasal teoloji bağlamında araştıran bir metindir. Hıristiyan teolojisinin ilk yüzyılları, bir *oikonomia* biçimi altında detaylı bir Teslis öğretisi geliştirmiştir. İşte Agamben, şimdiki yönetimselliğin mantığını, bu öğretiye giderek ifşa etme arayışına girer. Bunun nedeni elbette bir nedenler hiyerarşisi oluşturmak değildir. "Teslise dayalı *oikonomia*, yönetimsel makinenin işleyişine ve eklemlenişine ilişkin ayrıcalıklı bir laboratuar teşkil etme potansiyeline sahiptir. Çünkü bu aygıtın içinde yer alıp da makineyi eklemleyen öğeler -ya da polariteler- adeta kendi paradigmatik formları içerisinde görünür olmaktadırlar" (Agamben, 2011: *xi*). Yönetimsel makinenin ikili yapısı -bu, *İstisna Hali*'nde 'auctoritas' ile 'potestas' arasındaki karşılıklı bir ilişki olarak belirmişti- burada, Krallık ile Yönetim arasındaki eklemlenme biçimini almakta ve en nihayetinde *oikonomia* ile Şan arasındaki, yönetim olarak iktidar ile yürürlükteki idare arasındaki ve ayin olarak iktidar ile liturjik krallık arasındaki ilişkilerin -hem siyaset felsefecileri hem de siyaset bilimciler tarafından ciddi bir biçimde ihmal edilmiş iki boyutun- sorgulanmasına yol açmaktadır. İktidar neden şana gereksinim duyar? Eğer iktidar, eylem ve yönetim için kuvvet ve yeti ise neden ayinlerin, tezahüratların ve protokollerin katı, hantal ve 'şanlı' biçimini üstlenir? Bu soruları kendi teolojik bağlamlarına geri götürmek, Batının yönetimsel makinesinin nihai yapısını *oikonomia* ile Şan arasındaki ilişkide yakalama olanağı vermektedir. Böylelikle bu metin, iktidarın merkezî gizemini Şanda tanımlar ve iktidarı yönetim ile *oikonomia*ya bağlayan çözülmez eklem yerini ortaya koymaya girişir.

Hıristiyan teolojisinden çıkan iki siyasal paradigma söz konusudur: Egemen iktidarın aşkınlığını tek bir Tanrı'ya dayandıran siyasal teoloji ve bu aşkınlık idesinin yerine bir *oikonomia* idesini geçiren ekonomik teoloji (hem ilahi hayatın, hem de insan hayatının -ev içi, fakat kelimenin düz anlamıyla siyasal olmayan- içkin düzenlenişi). Agamben'e göre siyaset felsefesi ve modern egemenlik teorisi ilk paradigmadan türer; ekonomi ile yönetimin, toplumsal hayatın diğer bütün boyutları üzerindeki mevcut zaferine kadarki modern biyo-siyaset ise ikinci paradigmadan türer. Bu temelden hareketle, Agamben, Carl Schmitt'in "Modern devlet teorisinin bütün önemli kavramları sekülerleştirilmiş teolojik kavramlardır" önermesini, bu ikili bir paradigmaya doğru genişletir. Bu ifade, kendisinin geçerliliğini kamu hukukunun ötesine doğru, insan toplumlarının yeniden-üreyici yaşamı idesine ve ekonominin temel kavramlarına doğru genişletecek bir biçimde desteklenmelidir. Çünkü Schmitt'e göre sekülerleşme, modernlik içinde teolojinin güçlü bir biçimde hazır ve etkin olmayı

sürdürdüğünü gösteriyordu. Bu, teoloji ile modernlik arasında bir anlam özdeşliğini ya da teolojik kavramlar ile siyasal kavramlar arasında mükemmel bir anlamsal özdeşleşmeyi zorunlu olarak içerimlemez; daha ziyade, siyasal kavramlara damgasını vuran ve onları kendi teolojik kökenlerine gönderen tikel bir stratejik ilişkiyle ilgilidir. Ekonominin sekülerleştirilmiş bir paradigma olarak düşünülmesini mümkün kılacak tez, bizzat teoloji üzerinde geçmişe dönük bir biçimde işler, çünkü başlangıcından beri teolojinin, yaşamı ve insanlık tarihini bir *oikonomia* olarak düşündüğünü içerimler ki bu da bizzat teolojinin 'ekonomik' olduğu ve basitçe, daha sonraki bir dönemde sekülerleşme aracılığıyla buna dönüşmüş olmadığı anlamına gelmektedir. Bu çerçeveden, Tanrı'nın suretinde yaratılmış olan canlı varlığın, sonunda, yalnızca ekonomiye ehil olduğunu, fakat siyasete ehil olmadığını açığa çıkarması olgusu ya da başka türlü söylersek, tarihin en nihayetinde siyasal değil de 'idareyle ilgili' ve 'yönetimsel' bir sorun olduğu olgusu, ekonomik teolojinin mantıksal bir sonucundan başka bir şey değildir. Benzer bir biçimde, klasik hiyerarşinin özel bir biçimde tersine çevrilmesiyle, evanjelik mesajın kalbinde bir *bios*'un değil de bir *zoe aio nios*'un bulunması, basit bir gösterimsel olgudan fazlasına tekabül etmektedir. Hıristiyanların hak talebinde bulunduğu sonsuz yaşam, en nihayetinde *polis* paradigmasında değil, *oikos* paradigmasında yatmaktadır.

Bu çerçeveden bakıldığında, Agamben'in eski teorisinden bir kopuş gibi görünen son metinleri de birer kopuş olmaktan ziyade *oikos* paradigmasına doğru bir bükülme olarak görünmektedir. Özellikle Atina'da yapmış olduğu konuşmada, Agamben'in vurgusunun devlet, siyaset, düzen gibi kavramlardan hükümet ve idare gibi kavramlara doğru kaydığı görülmektedir (Agamben, 2013). Bu kaymanın, özellikle hükümete yönelik vurgunun güçlenmesinin potansiyelleri 'kanun hükmündeki kararnameler' dolayısıyla *İstisna Hali*'nde zaten mevcuttur. Fakat Agamben'in bütün çalışmalarına yayılmış bir dil felsefesi boyutunu da hesaba katacak olursak, *Dil ve Ölüm* ile *Dörtlükler* adlı metinlerinin sunduğu iki ipucu, bu konuya bir açıklık getirebilir. *Dil ve Ölüm*'ün son satırlarında "Hayatın kutsallaştırılması bile kurbandan türemektedir: Bu bakış açısından çıplak doğal hayatı, basitçe, kendi şiddetine ve kendi konuşulamazlığına terk etmektedir ki böylelikle her kültürel kuralı ve bütün dili bunlar üzerinde temellendirebilsin. *Ethos*, insanlığın kendisi, her türlü praksis ve insan sözü içerisinde söylenmeden kalması gereken kutsal ya da konuşulamaz bir şey değildir" (Agamben, 1991: 106) diyordu Agamben. Böylelikle dilin suskunluğa terk ettiği şey ile *homo sacer*'in çıplak hayata (ve ölüme) terk edilmişliği arasında bir ilişki kurmak mümkün hale gelmektedir.

Dörtlükler: Batı Kültüründe Sözcük ve Fantazma'da ise "kendisine 'Kadimlerin çoğu eseri parçalar haline gelmiştir ve modernlerin çoğu eseri de doğumlarından itibaren parçalar durumundadır' biçimindeki kehanetimsi ifadeyi borçlu olduğumuz Schlegel de tıpkı Novalis gibi, sonu olan her eserin, zorunlu olarak, yalnızca parçaların aşabileceği sınırlara tabi olduğunu düşünüyordu" (Agamben, 1993: 32) demektedir. Bu bakımdan, Benjamin'in "Şiddetin Eleştirisi Üzerine" başlıklı yazısındaki "hukukun mitsel biçimleri tarafından muhafaza edilen bu döngünün kırılmasının üzerinde, hukukun, dayandığı bütün güçlerle birlikte eksiltiminin üzerinde ve bu nedenle de nihayet Devlet iktidarının yok edilmesinin üzerinde yeni bir tarihsel çağ kurulacaktır" ifadesine atıfla tanımladığı 'eksiltili iktidar' da pekâlâ böylesi bir metinsel yaklaşım temele alınarak düşünülebilir. Bütünlenmiş iktidarı aşabilecek tek iktidar biçimi *parça* halinde olanı, bütünlenmeyenidir.

KAYNAKÇA

Agamben, G. (2010). *Auschwitz'den Artakalanlar* (A. İ. Başgül, Çev.) Ankara: Dipnot Yayınları

Agamben, G. (2006). *İstisna Hali* (K. Atakay, Çev.) İstanbul: Otonom Yayıncılık

Agamben, G. (2001). *Kutsal Hayat: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat* (İ. Türkmen, Çev.) İstanbul, Ayrıntı Yayınları

Agamben, G. (2011). *Kingdom and Glory* (L. Chiesa, Trans.) California: Stanford University Press

Agamben, G. (1993). *Stanzas: Word and Phantasm in Western Culture* (R. L. Martinez, Trans.) Minneapolis: University of Minnesota Press

Agamben, G. (1991). *Language and Death: The Place of Negativity* (K. E. Pinkus & M. Hardt, Trans.) Minneapolis, University of Minnesota Press

Agamben, G. (2014,Mart-Nisan). "Eksiltili Bir İktidar Teorisi İçin" (A. Aydın, Çev.) *Ayrıntı Dergi, 3*, 109-115

Arendt, H. (2006). *İnsanlık Durumu* (B. S. Şener, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları

Arendt, H. (2009). *Totalitarizmin Kaynakları 2: Emperyalizm* (B. S. Şener, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları

Benjamin, W. (2005). "Şiddetin Eleştirisi" (E. Çakmak, Çev.). B. Dellaloğlu (Ed.), *Benjamin* (ss. 101-124). İstanbul: Say Yayınları

Çelebi, A. (2010). "Şiddete Karşı Siyaset Hakkı". A. Çelebi (Ed.) *Şiddetin Eleştirisi Üzerine* (ss. . İstanbul: Metis

Durantaye, L. (2009). *Giorgio Agamben: A Critical Introduction*. California: Stanford University Press

Fischer, E. (2013). "Robert Musil" (A. Cemal, Çev.), R. Musil, *Niteliksiz Adam* (ss. 13-72). İstanbul: YKY

Keskin, F. (2013). "Michel Foucault". A. Tunçel & K. Gülenç (Ed.), *Siyaset Felsefesi Tarihi* (ss. 736-753). Ankara: DoğuBatı Yayınları

Murray, A. (2013). *Agamben* (A. Aydın, Çev.) Ankara: Phoenix Yayınevi

Musil, R. (2001). The Confusions of Young Törless (S. Whiteside, Trans.) New York: Penguin

Schmitt, C. (2002). *Siyasi İlahiyat* (E. Zeybekoğlu, Çev.) Ankara: Dost Kitabevi

Schmitt, C. (2006). *Parlamenter Demokrasinin Krizi* (E. Zeybekoğlu, Çev.) Ankara: Dost Kitabevi