Kutsal İnsan

Giorgio Agamben

EGEMEN İKTİDAR VE ÇIPLAK HAYAT



İngilizce'den Çeviren: İsmail Türkmen

AYRINTI

2. BASIM

GIORGIO AGAMBEN

Verona Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde öğretim üyesidir. Yayımlanmış çalışmalarından bazıları şunlardır: *Language and Death: The Place of Negativity* (1991); *The Coming Community* (1993); *Infancy and History: The Destruction of Experience* (1996); *The Man Without Content* (1999); *The End of the Poem: Studies in Poetics* (1999); *Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive* (2000).

Ayrıntı: 339
İnceleme Dizisi: 174

Kutsal İnsan
Egemen İktidar ve Çıplak Hayat
Giorgio Agamben

Kitabın Özgün Adı
Homo Sacer: Il potere sovrano e la nuda vita
Giulio Einaudi Editore, 1995

İngilizce'den Çeviren
İsmail Türkmen

Yayına Hazırlayan
Sedef Özge

Son Okuma
Ferda Keskin

Düzelti
Mehmet Celep

Çeviride kullanılan metin
Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life
Stanford University Press, 1998
Çev.: Daniel Heller-Roazen

© Giulio Einaudi Editore & Onk Ajans

Bu kitabın Türkçe yayın hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir.

Kapak İllüstrasyonu
Sevinç Altan

Kapak Tasarımı
Arslan Kahraman

Kapak Düzeni
Gökçe Alper

Dizgi
Esin Tapan Yetiş

Baskı
Kayhan Matbaacılık San. ve Tic. Ltd. Şti.
Darıpaşa Cad. Guern San. Sit. C Blok No.:244 Topkapı/İstanbul
Tel.: (0212) 612 31 85
Sertifika No.: 12156

Birinci Basım *2001*
İkinci Basım *2013*

Baskı Adedi *2000*

ISBN 978-975-539-333-9
Sertifika No.: 10704

AYRINTI YAYINLARI
Hobyar Mah. Cemal Nadir Sok. No.: 3 Cağaloğlu – İstanbul
Tel.: (0212) 512 15 00 Faks: (0212) 512 15 11
www.ayrintiyayinlari.com.tr & info@ayrintiyayinlari.com.tr

Giorgio Agamben

Kutsal İnsan

Egemen İktidar ve Çıplak Hayat



İNCELEME DİZİSİ

YEŞİL POLİTİKA/*J. Porritt* ◄ MARKS, FREUD VE GÜNLÜK HAYATIN ELEŞTİRİSİ/*R. Bocock* ◄ KADINLIK TAHAKKÜM VE DİRENİŞ SANATLARI/*J. C. Scott* ◄ SAĞLIĞIN GASPI/*I. Illich* ◄ SEVGİNİN BİLGELİĞİ/*A. Finkielkraut* ◄ KİMLİK VE FARKLILIK/*H. Connolly* ◄ ANTİPOLİTİK ÇAĞDA POLİTİKA/*G. Mulgan* ◄ YENİ BİR SOL ÜZERİNE TARTIŞMALAR/*H. Münkler(ed.)* ◄ DEMOKRASİ VE KAPİTALİZM/*S. Bowles-H. Gintis* ◄ OLUMSALLIK, İRONİ VE DAYANIŞMA/*R. Rorty* ◄ OTOMOBİLİN EKOLOJİSİ/*P. Freund-G. Martin* ◄ OPUŞME, GİDİKLANMA VE SIKILMA ÜZERİNE/*A. Phillips* ◄ İMKÂNSIZIN POLİTİKASI/*J.M. Bernier* ◄ GENÇLER İÇİN HAYAT BİLGİSİ EL KİTABI/*R. Lancyer* ◄ EKOLOJİK BİR TOPLUMA DOĞRU/*M. Bookchin* ◄ İDEOLOJİ/*T. Eagleton* ◄ DÜZEN VE KALKINMA KISKACINDA TÜRKİYE/*A. İnsel* ◄ AMERİKA/*J. Baudrillard* ◄ POSTMODERNİZM VE TÜKETİM KÜLTÜRÜ/*M. Featherstone* ◄ ERKEK AKIL/*G. Lloyd* ◄ BARBARLIK/*M. Henry* ◄ KAMUSAL İNSANIN ÇÖKÜŞÜ/*R. Sennett* ◄ POPÜLER KÜLTÜRLER/*D. Rowe* ◄ BELLEĞİNİYİTİREN TOPLUM/*R. Jacoby* ◄ GET ME/*H. Bergson* ◄ ÖLÜME KARŞI HAYAT/*N. O. Brown* ◄ SİVİL İTAATSİZLİK/*Der. Y. Çoşar* ◄ Ahlak Üzerine Tartışmalar/*J. Nuttall* ◄ TÜKETİM TOPLUMU/*J. Baudrillard* ◄ EDEBİYAT VE KÖTÜLÜK/*G. Bataille* ◄ ÖLUMCUL HASTALIK UMUTSUZLUK/*S. Kierkegaard* ◄ ORTAK BİR ŞEYLERİ OLMAYANLARIN ORTAKLIĞI/*A. Langis* ◄ VAKİT ÖLDÜRMEK/*P. Feyerabend* ◄ VATAN AŞKI/*M. Viroli* ◄ KİMLİK MEKÂNLARI/*D. Morley-K. Robins* ◄ DOSTLUK ÜZERİNE/*S. Lynch* ◄ KIŞISEL İLİŞKİLER/*H. LaFollette* ◄ KADINLAR NEDEN YAZDIKLARI HER MEKTUBU GÖNDERMEZLER/*D. Leader* ◄ DOKUNMA/*G. Jamporin* ◄ İTİRAF EDİLEMEYEN CEMAAT/*M. Blanchot* ◄ FLÖRT ÜZERİNE/*A. Phillips* ◄ FELSEFEYİ YAŞAMAK/*R. Billington* ◄ POLİTİK KAMERA/*M. Ryan-D. Kellner* ◄ CUMHURİYETÇİLİK/*P. Pettit* ◄ POSTMODERN TEORİ/*S. Best-D. Kellner* ◄ MARKSIZM VE Ahlak/*S. Lukes* ◄ VAHŞETİ KAVRAMAK/*J. P. Reemtsma* ◄ SOSYOLOJİK DÜŞÜNMEK/*Z. Bauman* ◄ POSTMODERN ETİK/*Z. Bauman* ◄ TOPLUMSAL CİNSİYET VE İKTİDAR/*R. W. Connell* ◄ ÇOKKÜLTÜRLÜ YURTTAŞLIK/*İ. Kymlicka* ◄ KARŞIDEVRİM VE İSYAN/*H. Marcuse* ◄ KUSURSUZ CİNAYET/*J. Baudrillard* ◄ TOPLUMUN McDONALDLAŞTIRILMASI/*G. Ritzer* ◄ KUSURSUZ NİHİLİST/*K.A. Pearson* ◄ HOŞGÖRÜ ÜZERİNE/*M. Walzer* ◄ 21. YÜZYIL ANARŞİZMİ/*Der. J. Purkis & J. Bowen* ◄ MARX'IN ÖZGÜRLÜK ETİĞİ/*G. G. Brenkert* ◄ MEDYA VE GAZETECİLİKTE ETİK SORUNLAR/*Der. A. Belsey & R. Chadwick* ◄ HAYATIN DEĞERİ/*J. Harris* ◄ POSTMODERNİZMİN YANILSAMALARI/*T. Eagleton* ◄ DÜNYAYI DEĞIŞTIRMEK ÜZERİNE/*M. Lowy* ◄ OKUZUN A'SI/*B. Sanders* ◄ TAHAYYÜL GÜCÜNÜ YENİDEN DÜŞÜNMEK/*Der. G. Robinson & J. Rundell* ◄ TUTKULU SOSYOLOJİ/*A. Game & A. Metcalfe* ◄ EDEPSİZLİK, ANARŞİ VE GERÇEKLİK/*G. Sartzetti* ◄ KENTSİZ KENTLEŞME/*M. Bookchin* ◄ YÖNTEME KARŞI/*P. Feyerabend* ◄ HAKİKAT OYUNLARI/*J. Forrester* ◄ TOPLUMLAR NASIL ANIMSAR/*P. Connerton* ◄ ÖLME HAKKI/*S. İnceoğlu* ◄ ANARŞİZMİN BUGÜNÜ/*Der. Hans-Jürgen Degen* ◄ MELANKOLİ KADINDIR/*D. Hinkert* ◄ SİYAH 'ANTLAR I-II/*J. Baudrillard* ◄ MODERNİZM, EVRENSELLİK VE BİREY/*S. Benhabib* ◄ KÜLTÜREL EMPERYALİZM/*J. Tomlinson* ◄ GÖZÜN VİCDANI/*R. Sennett* ◄ KÜRESELLEŞME/*Z. Bauman* ◄ ETİĞE GİRİŞ/*A. Pieper* ◄ DUYGUÖTESİ TOPLUM/*S. Mestrovic* ◄ EDEBİYAT OLARAK HAYAT/*A. Schaumc* ◄ İMAJ/*K. Robins* ◄ MEKÂNLARI TÜKETMEK/*J. Urry* ◄ YAŞAMA SANATI/*G. Sartzetti* ◄ ARZU ÇAĞI/*J. Kovel* ◄ KOLONYALİZM POSTKOLONYALİZM/*A. Loomba* ◄ KREŞTEKİ YABANI/*A. Phillips* ◄ ZAMAN ÜZERİNE/*N. Elias* ◄ TARİHİN YAPISÖKÜMÜ/*A. Munslow* ◄ FREUD SAVAŞLARI/*J. Forrester* ◄ ÖTEYE ADIM/*M. Blanchot* ◄ POSTYAPISALCI ANARŞİZMİN SİYASET FELSEFESİ/*T. May* ◄ ATEİZM/*R. Le Poidevin* ◄ AŞK İLİŞKİLERİ/*O.E. Kernberg* ◄ POSTMODERNLİK VE HOSNUTSUZLUKLARI/*Z. Bauman* ◄ ÖLÜMSÜZLÜK, ÖLÜMSUZLUK VE DİĞER HAYAT STRATEJİLERİ/*Z. Bauman* ◄ TOPLUM VE BİLİNÇDIŞI/*K. Lefebvre* ◄ BUYUSUZ BOZUL MUŞ DÜNYAYI BUYÜLEMEK/*G. Ritzer* ◄ KAHKAHANIN ZAFERİ/*B. Sanders* ◄ EDEBİYATIN YARATILIŞI/*E. Dupont* ◄ PARÇALANMIŞ HAYAT/*Z. Bauman* ◄ KÜLTÜREL BELLEK/*J. Assmann* ◄ MARKSIZM VE DİL FELSEFESİ/*V.N. Voloşinov* ◄ MARX'IN HAYALETLERİ/*J. Derrida* ◄ ERDEM PEŞİNDE/*A. MacIntyre* ◄ DEVLETİN YENİDEN ÜRETİMİ/*J. Sworen* ◄ ÇAĞDAŞ SOSYAL BİLİMLER FELSEFESİ/*B. Fay* ◄ KARNAVALDAN ROMANA/*M. Bakhtin* ◄ PİYASA/*J. O'Neill* ◄ ANNE: MEİ FE Mİ, YOSMA MI?/*E. FBBildon* ◄ KUTSAL İNSAN/*G. Agamben* ◄ BİLİNÇALTINDA DEVLET/*R. Lunan* ◄ YAŞADIĞIMIZ SEFALET/*A. Gorz* ◄ YAŞAMA SANATI FELSEFESİ/*A. Nehamas* ◄ KORKU KÜLTÜRÜ/*F. Furedi* ◄ EĞİTİMDE ETİK/*P. Hayes* ◄ DUYGUSAL YAŞANTI/*D. Lupton* ◄ ELEŞTİREL TEORİ/*R. Geuss* ◄ AKTİVİSTİN EL KİTABI/*R. Shaw* ◄ KARAKTER AŞINMASI/*R. Sennett* ◄ MODERNLİK VE MÜPHEMLİK/*Z. Bauman* ◄ NİETZSCHE: BİR Ahlak KARŞITININ ETİĞİ/*P. Berkowitz* ◄ KÜLTÜR, KİMLİK VE SİYASET/*Nafiz Tok* ◄ AYDINLANMIŞ ANARŞİ/*M. Kaufmann* ◄ MODA VE GÜNDEMLERİ/*D. Crane* ◄ BİLİM ETİĞİ/*D. Resnik* ◄ CEHENNEMİN TARİHİ/*A.K. Turner* ◄ ÖZGÜRLÜKLE KALKINMA/*A. Sen* ◄ KÜRESELLEŞME VE KÜLTÜR/*J. Tomlinson* ◄ SİYASAL İKTİSADIN ABC'Sİ/*R. Hahnel* ◄ ERKEN ÇÖKEN KARANLIK/*K.R. Jamison* ◄ MARX VE MAHDUMLARI/*J. Derrida* ◄ ADALET TUTKUSU/*R.C. Solomon* ◄ HACKER ETİĞİ/*P. Himanen* ◄ KÜLTÜR YORUMLARI/*Terry Eagleton* ◄ HAYVAN ÖZGÜRLEŞMESİ/*P. Singer* ◄ MODERNLİĞİN SOSYOLOJİSİ/*P. Wagner* ◄ DOĞRUYU SÖYLEMEK/*M. Foucault* ◄ SAVGI/*R. Sennett* ◄ KURBANSAL SUNU/*M. Bataille* ◄ FOUCAULT'NUN ÖZGÜRLÜK SERÜVENİ/*J. D. Bernauer* ◄ DELEUZE & GUATTARI/*P. Goodchild* ◄ İKTİDARIN PIŞIK YAŞAMI/*J. Butler* ◄ ÇİKOLATANIN GERÇEK TARİHİ/*S.D. Coe & M.D. Coe* ◄ DEVRİMİN ZAMANI/*A. Negri* ◄ GEZEGENGESEL ÜTOPYA TARİHİ/*A. Mattelart* ◄ GÖÇ, KÜLTÜR, KİMLİK/*L. Chambers* ◄ ATEŞ VE SÖZ/*G.M. Ramirez* ◄ MİLLETLER VE MİLLİYETÇİLİK/*E.J. Hobsbawm* ◄ HOMO LUDENS/*J. Huizinga* ◄ MODERN DÜŞÜNCEDE KÖTÜLÜK/*S. Neiman* ◄ ÖLÜM VE ZAMAN/*E. Levinas* ◄ GÖRÜNÜR DÜNYANIN IŞIĞI/*K. Silverman* ◄ BAKUNIN'DEN LACAN'A/*S. Newman* ◄ ORTAÇAĞDA ENTELEKTÜELLER/*J. Le Goff* ◄ HAYAL KIRIKLIĞI/*Lin Crash* ◄ HAKİKAT VE HAKİKATLİLİK/*B. Williams* ◄ RUHUN YENİ HASTALIKLARI/*J. Kristeva* ◄ ŞİRKET/*J. Bakan* ◄ AITKÜLTÜR/*C. Jenks* ◄ BİR AİLE CİNAYETİ/*M. Foucault* ◄ YENİ KAPİTALİZMİN KÜLTÜRÜ/*Richard Sennett* ◄ DİNİN GELECEĞİ/*Santiago Zabala* ◄ ZANAATKÂR/*Richard Sennett* ◄ MELEZLİĞE ÖVGÜ/*Michel Bourse* ◄ SERMAYE VE DİL/*Christian Marazzi* ◄ SAVAŞ OYUNLARI/*Roger Stahl*

İçindekiler

— Giriş 9

Birinci Kısım
Egemenliğin Mantığı

I. Egemenliğin Paradoksu 25
II. "Nomos Basileus" 42
III. Potansiyel ve Hukuk . . . 53
IV. Hukuk Biçimi 65
— Eşik 81

İkinci Kısım

Homo Sacer

I. Homo Sacer 89
II. Kutsalın Müphemliği 94
III. Kutsal Hayat 101
IV. "Vitae Necisque Potestas" 108
V. Egemen(in) Beden(i) ve Kutsal Beden. 113
VI. Yasak ve Kurt 128
— Eşik..... 137

Üçüncü Kısım

Modern(liğ)in Biyosiyasal Paradigması Olarak Kamp

I. Hayatın Siyasallaş(tırıl)ması . . 143
II. Biyosiyaset ve İnsan Hakları 152
III. Yaşamayı Hak Etmeyen Can.... 163
IV. "Siyaset ya da Bir Halkın Hayatına Şekil Vermek" 172
V. VP 184
VI. Ölümün Siyasallaş(tırıl)ması 191
VII. Modern(liğ)in "Nomos"u Olarak Kamp . . 198
— Eşik. 214
— Kaynakça. . 223
— Dizin 231

Das Recht hat kein Dasein für sich, sein Wesen vielmehr ist das Leben der Menschen selbst, von einer Seite angesehen.

Hukuk tek başına hiçbir şeydir: hukukun özü, bir açıdan bakıldığında, insan hayatının ta kendisinde yatıyor.

Savigny

Ita in iure civitatis, civiumque officiis investigandis opus est, non quidem ut dissolvatur civitas, sed tamen ut tanquam dissoluta consideretur, id est, ut qualis sit natura humana, quibus rebus ad civitatem compaginandam apta vel inepta sit, et quomodo homines inter se componi debeant, qui coalescere volunt, recte intelligatur.

Devletlerin haklarını ve Tebaanın yükümlülüklerini daha iyi anlamak için, (bunları birbirlerinden koparalım demiyorum, ama gene de) bunları sanki çözülmüşlermiş gibi tasavvur etmemiz, (yani) insan doğasının niteliğini, nelerden oluştuğunu, sivil bir yönetime elverişli olmayan yönlerini ve sağlam-temelli bir Devletin oluşturulması için insanların nasıl anlaşmak zorunda olduklarını iyice anlamamız gerekiyor.

Hobbes

Euretē moi hē entolē hē eis zōēn, autē eis thanaton.

Ve hayatı takdir eden buyruğun ölümü takdir ettiğini gördüm.

Aziz Pavlus

Giriş

Eski Yunanlılarda, bizdeki "hayat" sözcüğünü karşılayan tek bir sözcük yoktu. Bunun yerine, etimolojik olarak aynı köke dayansalar da, anlambilim (semantik) ve biçimbilim (morfoloji) açısından birbirlerinden ayrı iki terim kullanıyorlardı: *zoē* ve *bios*. Birincisi bütün canlı varlıkların (hayvanların, insanların ya da tanrıların) ortak özelliği olan yalın yaşama/canlılık olgusunu ifade ederken, ikincisi bir birey ya da grubun bir özelliği olan yaşam(a) biçimine (hayat tarzına) işaret ediyordu.* Ne Platon *Philebos*'unda üç hayat türünden söz ederken,

* Çevirideki "hayat", "yaşam", "can" kelimelerinin üçü de İngilizce'deki "life" sözcüğünün; "yaşama", "yaşayan", "canlı", "canlılık" kelimeleri de hem isim hem de sıfat olarak kullanılan "living" sözcüğünün karşılığı olarak kullanılıyor. (ç.n.)

ne de Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*'inde felsefecinin düşünce hayatını (*bios theōrētikos*), haz hayatı (*bios apolaustikos*) ile siyasal hayattan (*bios politikos*) ayırırken *zoē* terimini kullanıyordu (ki zaten Yunanca'da bu sözcüğün çoğulu yoktur). *Bios*'u kullanmalarının nedeni gayet basitti: Her iki düşünür de yalın doğal hayatı değil; çerçevesi belli bir yaşamı, belli bir hayat tarzını ele alıyordu. Gerçi Aristoteles, Tanrı'yla ilgili olarak *zoē aristē kai aidios* (daha soylu ve ölümsüz bir hayat) tabirini rahatlıkla kullanabiliyordu (*Metaphysics*, 1072b, 28); ama bununla sadece Tanrı'nın da canlı bir varlık olduğu yolundaki önemli hakikatı vurgulamayı hedefliyordu (benzer şekilde Aristoteles, düşünme edimini tanımlama bağlamında da –ve yine anlamlı bir biçimde– *zoē* terimini kullanıyordu). Halbuki Atina vatandaşlarının *zoē politikē*'sinden [siyasal hayat] söz etmek anlamsız olurdu. Hayır, klasik dünya, doğal hayatın, yani yalın *zoē*'nin kendi içinde iyi bir şey olabileceği düşüncesini bilmiyor değildi. Aristoteles, *Politika*'nın bir yerinde, kentin amacının iyi bir hayat sürmek olduğunu hatırlattıktan sonra, bu düşüncenin farkında olduğunu mükemmel bir belagatle dile getiriyordu:

> Bu [iyi bir hayat], bütün insanların hem tek tek hem de ortak olarak güttükleri en yüksek hedeftir. Ancak yalın yaşama gerçeğinin kendisinde [*kata to zēn auto monon*] herhalde bir ivilik var ki insanlar bir araya geliyor ve siyasal toplulukların yalın yaşama düşüncesi üzerinde idame ettiriyorlar. Eğer hayat tarzı [*kata ton bion*] konusunda önemli hiçbir sıkıntı yoksa, o zaman elbette ki insanların çoğu birçok acıya göğüs gerecek, sanki asude [*euēmeria*, güzel gün] ve doğal bir güzellikmiş gibi hayata [*zoē*] sarılacaktır. (1278b, 23-31)

Bununla birlikte, klasik dünyada yalın doğal hayat *polis*'ten kesin bir biçimde dışlanıyor ve –sadece üreme hayatı olarak– *oikos*'un alanına, "ev"e hapsediliyordu (*Politika*, 1252a, 26-35). Aristoteles, *Politika*'nın başında, her ikisi de üreme ve hayatın idamesiyle ilgilenen *oikonomos* (bir yerleşim bölgesinin reisi) ile *despotēs*'i (aile reisi) siyasetçiden ayrı tutmaya çok özen gösteriyor; birinciler ile ikinci arasındaki farkın sadece bir nicelik

farkı olduğunu, türsel bir fark olmadığını söyleyen insanları küçümsüyordu. Nitekim, Batı'nın siyasal geleneği için kanun haline gelecek olan sözleriyle mükemmel toplumun amacını tanımlarken (1252b, 30), tanımını, yalın yaşama olgusu (*to zēn*) ile siyasal nitelikli hayat (*to eu zēn*) arasındaki karşıtlığa oturtuyordu: *ginomenē men oun tou zēn heneken, ousa de tou eu zēn* ("hayat sahibi olarak doğmak fakat özde iyi hayat hedefiyle yaşamak") (Moerbekeli William'ın, hem Aquinas'tan hem de Padualı Marsilius'tan önceki Latince çevirisinde: *facta quidem igitur vivendi gratia, existens autem gratia bene vivendi*).

Doğru, Aristoteles aynı eserinin meşhur bir bölümünde insanı bir *politikon zōon* [siyasal hayvan] olarak tanımlıyordu (*Politika*, 1253a, 4). Ancak buradaki kullanımda (Attika Yunancasında *bionai* fiilinin şimdiki zamanda pratikte asla kullanılmaması bir yana), "siyasal", tam anlamıyla canlı varlığın bir sıfatı değil; *zōon* cinsini belirleyen özgül farklardan biriydi. (Zaten aynı eserin az ilerideki bir bölümünde, insanların siyaseti öteki canlı varlıklarınkilerden ayrılıyor ve bu siyasetin, dile bağlı bir siyasallık [*polícità*] eki sayesinde, sadece haz ve acıdan değil aynı zamanda da iyi ve kötüden ve adaletli ve adaletsizden oluşan bir topluluk üzerine oturduğu söyleniyordu.)

Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*'nin birinci cildinin sonunda, modern çağın eşiğinde doğal hayatın Devlet iktidarının mekanizma ve hesaplarına dahil edilmeye başlandığı ve [bu yolla] siyasetin de *biyosiyasete* dönüştüğü süreci özetlerken tam da Aristoteles'in bu tanımına gönderme yapıyor. "Binlerce yıl", diyor Foucault, "insanoğlu aynen Aristoteles'in tanımladığı gibi kaldı: Öteki canlılara ek olarak siyasal varoluş kapasitesi de bulunan bir hayvan. Modern insan, kendi siyasetini, canlı bir varlık bağlamındaki kendi varoluşunu sorgulayan bir hayvandır" (*La volonté*, s. 188).

Foucault'ya göre, bir toplumun "biyolojik modernliğinin eşiği", yalın bir canlı beden olarak bireyin ve türün, toplumun siyasal stratejilerine dahil edildiği noktaydı. Foucault'nun Collège de France'da verdiği dersler, 1977'den sonra "toprak-te-

melli Devlet"ten "nüfus Devleti"ne geçiş ve bunun sonucu olarak da egemen iktidarı ilgilendiren bir sorun olarak ulusun sağlığı ve biyolojik hayatının önemindeki artış (ki bu şekilde tedricen "insanların yönetimi"ne dönüşüyor) üzerinde odaklanmaya başlıyordu (*Dits et écrits*, 3: 719). "Bunun sonucunda ortaya çıkan şey, en sofistike siyasal teknikler kullanılarak başarılan, insanın hayvanlaştırılmasıdır. Bütün tarih boyunca ilk defa olarak sosyal bilimlerin önündeki imkânlar orta yere seriliyor ve aynı anda hem hayatı korumak hem de bir soykırıma yetki vermek mümkün oluyor" Özellikle de bu açıdan bakıldığında, bir dizi amaca uygun teknoloji kullanmak suretiyle deyim yerindeyse kendisine gereken "uysal bedenler"i yaratan söz konusu yeni biyo-iktidarın ulaştığı disiplinci denetim olmasaydı, kapitalizmin gelişimi ve zaferi mümkün olmayacaktı.

Hannah Arendt, *homo laborans*'ı [emekçi insan] –ve bunun yanında da çıplak biyolojik hayatı– modernliğin siyaset sahnesinin merkezine her geçen gün biraz daha fazla oturtan bu süreci *Cinselliğin Tarihi*'nden neredeyse yirmi yıl önce zaten analiz etmişti. Arendt, *İnsanlığın Durumu*'nda (*The Human Condition*), modern toplumlardaki siyaset alanının dönüşüm ve çöküşünü (dekadansını), doğal hayatın siyasal eylem üzerinde ulaştığı bu önceliğe yüklüyordu. Foucault'nun Arendt'in eserine (ki bugün bile Arendt'in analizini izleyen bir çalışma yoktur) hiç göndermeyapmadan kendi biyosiyaset çalışmasını başlatabilmesi, bu alanda düşünen her insanın mutlaka çeşitli zorluk ve dirençlerle karşılaşacağının deliliydi. Zaten şu ilginç gerçeği açıklayabilecek şey de herhalde bu zorluklardı: Arendt, *İnsanlığın Durumu*'ndaki araştırmaları ile daha önce totaliter iktidara ilişkin yaptığı keskin analizleri (ki bu analizlerde biyosiyasal bir perspektifin esamisi okunmuyordu) arasında hiçbir bağlantı kurmazken, Foucault da yine aynı çarpıcılıktaki bir tutumla, modern biyosiyasetin örnek mekânları, yani toplama kampları ve yirminci yüzyılın büyük totaliter devletlerinin yapısı üzerinde hiç durmuyordu.

Foucault'nun ölümü, biyosiyaset kavramını ve bu konudaki çalışmalarını nasıl geliştireceğini göstermesini engelledi. An-

cak, nereden bakarsanız bakın, *zoe*'nin *polis*'in alanına girmesi –yani çıplak hayatın siyasallaştırılması– modernliğin belirleyici olgusunu oluşturuyor ve klasik düşüncenin siyasal-felsefi kategorilerinin radikal bir dönüşümüne işaret ediyor. Hatta, herhalde, eğer bugün siyaset sürekli irtifa kaybettiği izlenimini veriyorsa bu, siyasetin, modernliğin bu temel gelişimiyle hesaplaşamamasının sonucudur. İçinde yaşadığımız yüzyılın, tarihsel aklın önüne koyduğu ve hâlâ karşımızda çözülmeyi bekleyen "muammalar"ın (Furet, *L'Allemagne Nazi*, s. 7) (ki Nazizm, bunların en rahatsız edicilerinden yalnızca biridir) çözülebileceği tek alan bunların doğduğu alanın kendisidir (yani biyosiyaset alanıdır). Karşıtlıkları modern siyasetin temelini oluşturan –ve bugün artık gerçek bir belirsizlik mıntıkasına* girme noktasına doğru çözülmeye devam eden– kategorilerin (sağ-sol, özel-kamusal, mutlakıyetçilik-demokrasi vb.) eninde sonunda yok olup olmayacaklarına ya da eğer ortadan kalkmayacaklarsa, bu biyosiyaset ufkunda yitirdikleri anlamlarına en sonunda yeniden kavuşup kavuşmayacaklarına karar verebileceğimiz yer yine biyosiyasal bir ufuktur. 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.

Foucault'nun çalışmalarında hep var olan özelliklerden biri, iktidar sorununu hukuksal-kurumsal modeller (egemenliğin tanımlanması, Devlet teorisi) temelinde ele alan geleneksel yaklaşımı tamamen terk ederek, iktidarın, öznelerin ta bedenlerine ve hayat tarzlarına nüfuz ettiği somut yolları önyargısız analiz etmesiydi. 1982'de Vermont Üniversitesi'nde düzenlenen bir seminerde de görüldüğü gibi, Foucault, son yıllarında, bu analizini iki ayrı araştırma pusulasına göre yönlendiriyordu: Birincisi, Devletin üstlendiği ve merkezine de bireylerin doğal hayatını

---

* *Zone of indistinction*: Birden çok nesnenin iç içe geçtiği ve artık birbirinden ayırt edilemez bir hal aldığı bölge. (ç.n.)

oturttuğu *siyasal teknikler* (örneğin polis-bilim) üzerine yapılan çalışmalar; ikincisi ise, özneleş(tir)me süreçlerinin bireyi bir yandan kendi kimlik ve bilincine, öte yandan ise, aynı zamanda, dışsal bir iktidara bağlamasına yol açan *kendilik teknolojileri* hakkındaki incelemeler. Şurası açık ki (başından beri Foucault'nun çalışmalarında mevcut iki eğilimi taşıyan) bu iki hat birçok noktada kesişiyor ve buralardan da ortak bir merkeze gönderme yapıyordu. Foucault, son yazılarından birinde, Batı'daki modern devletin, öznel bireyselleşme tekniklerini, daha önce hiç görülmemiş bir derecede, nesnel bütünselleşme prosedürleriyle birleştirdiğini iddia ediyor ve "modern iktidar yapılarının aynı anda hem bireyselleş(tir)melerinden hem de bütünselleş(tir)melerinden doğan" gerçek bir "siyasal 'ikilem'"den (*Dits et écrits*, 4: 229-32) söz ediyordu.

Ne var ki iktidarın bu iki yüzünün birleştiği nokta Foucault'nun çalışmalarında ilginç bir biçimde bulanık kalıyor. Bu o kadar böyledir ki Foucault'nun üniter bir iktidar teorisi geliştirmeyi ısrarla reddettiği bile iddia ediliyor. Foucault, eğer, iktidar sorunu konusunda tamamen hukuksal ("İktidarı meşru kılan şey nedir?") ya da kurumsal modellere ("Devlet nedir?") dayanan geleneksel yaklaşımı tartışıyorsa ve eğer, hukuku model ve kod olarak almayacak bir iktidar analizi inşa etmek için de, "egemenliğin teorik ayrıcalığından kurtulma" çağrısı yapıyorsa, o zaman şu soruyu sormak gerekiyor: İktidarın bünyesinde, bireyselleş(tir)me teknikleriyle bütünselleş(tir)me prosedürlerinin birleştiği belirsizlik mıntıkası (ya da en azından, kesişme noktası) neresidir? Daha genel olarak ise, bu siyasal "ikilem"in kendi *raison d'être*'ini [varoluş nedeni] bulduğu üniter bir merkez var mıdır? İktidarın ortaya çıkışında öznel bir tarafın olduğu gerçeği, Étienne de La Boétie'deki *servitude volontaire* [gönüllü kölelik] kavramında zaten örtük olarak ifade ediliyor. Fakat acaba bireylerin bu gönüllü köleliğinin nesnel iktidarla temasa geçtiği nokta neresidir? Böyle nazik bir alanda, dış ve iç nevrozlar arasındaki paralellik kavramı gibi psikolojik açıklamalarla yetinebilir miyiz? Bugün, gösteri toplumunun gücü gibi, siyasal

alanı her yerde dönüştüren fenomenler karşısında, öznel teknolojiler ile siyasal teknikleri birbirinden ayrı tutmak meşru ya da hatta mümkün müdür?

Foucault'nun çalışmalarında böyle bir düşünme çizgisi mantıksal olarak örtük bir varlığa sahip görünse de, burada bir kör nokta ya da daha doğrusu bir gözden kaybolma noktası bulunuyor: Foucault'nun incelemelerinin (ve daha genelde de iktidar üzerine ortaya konan bütün Batılı düşüncelerin) farklı perspektifleri izleyen çizgileri, birbirlerine kavuşmadan gözden kayboluyor ve bir türlü bir araya getirilemiyorlar.

İşte elinizdeki bu çalışma, tam da hukuksal-kurumsal iktidar modeli ile biyosiyasal iktidar modeli arasındaki bu saklı kesişme noktasını ele alıyor. Bu çalışmanın varacağı muhtemel sonuçlardan biri şu olacaktır: Bu iki analizi birbirinden ayırmak imkânsızdır ve egemen iktidarın –saklı da olsa– orijinal çekirdeğini oluşturan şey, çıplak hayatın siyaset alanına sokulmasıdır. *Hatta şunu bile diyebiliriz: Egemen iktidarın ortaya koyduğu ilk etkinlik, biyosiyasal bir beden yaratmaktır.* Bu anlamda biyosiyaset, en azından egemen istisna (*sovereign exception*) 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 çıkarmak ve dolayısıyla da modern iktidar ile en ezeli *arcana imperii* [gizemli güç/iktidar] arasındaki bağlantıyı (ki bu bağlantının kaynağı, hiç beklenmedik yerlerde karşımıza çıkan, modern ile eski arasındaki kuvvetli ve yapışkan örtüşümdür) teyit etmekten başka bir şey değildi.

Eğer bu doğru ise, bu durumda, *polis*'i, hayat (*zēn*) ile iyi hayat (*eu zēn*) arasındaki karşıtlık olarak tanımlayan Aristoteles'in bu tanımını yeniden ele almak gerekecektir. Bu karşıtlık, gerçekten de ikincinin birinciyi, siyasal nitelikli hayatın çıplak hayatı içlemesi anlamını da taşıyor. Dolayısıyla Aristoteles'in tanımında sorgulamamız gereken şey –şimdiye kadar yapıldığı gibi– siyasalın *telos*'u [amaç] olarak "iyi hayat"ın anlamı, tarzları ve olası dışavurumları değildir. Bunun yerine, tam tersine Batı

siyasetinin kendisini oluşturmak için neden öncelikle çıplak hayatı dışladığını (ki bu dışlama aynı zamanda bir içlemedir), yani neden en başında ev hayatı ile şehir hayatını birbirinden ayırdığını sormalıyız. Eğer hayat, kendisini, dışlanarak içlenen bir şey olarak sunuyorsa, bu halde siyaset ile hayat arasında nasıl bir ilişki vardır?

Bu açıdan bakıldığında, bu kitabın birinci kısmında betimlenen istisna [durumu]nun yapısının Batı siyasetinin yapısı ile aynı türden olduğu ortaya çıkıyor. Dolayısıyla da insanın, Aristoteles'e göre, "öteki canlılara ek olarak siyasal varoluş kapasitesi de bulunan bir hayvan" olduğunu dile getiren Foucault'nun bu ifadesinde sorunsallaştırılması gereken nokta, bu "ek kapasite"nin ne anlama geldiğidir. "Hayat sahibi olarak doğan fakat özde iyi hayat hedefiyle yaşayan" şeklindeki spesifik ibare, sadece varlığın (*ousa*) doğumu (*ginomenē*) içermesi olarak değil; aynı zamanda *zoē*'nin *polis*'ten içlenerek dışlanması (*exceptio*) olarak da okunabilir. Burada karşımıza neredeyse şöyle bir tablo çıkıyor: Siyaset, hayatın kendi kendini iyi hayata dönüştürmesinin gerektiği ve siyasallaştırılması gereken şeyin daima zaten çıplak hayat olduğu yerdir. Batı siyasetinde çıplak hayatın kendine has bir ayrıcalığı vardır ve bu ayrıcalık, dışlanmasıyla insanların yaşadığı kenti doğuran bir şeyin ayrıcalığıdır.

O halde, *Politika*'nın bir yerinde, *polis*'in doğru yerinin sesten dile geçişte konumlandırılması hiç de tesadüf değildir. Çıplak hayat ile siyaset arasındaki ilişki, insanı "konuşan canlı varlık" olarak tanımlayan metafiziğin bu tanımının *phonē* ile *logos* [ses] arasındaki bağlantıda aradığı ilişkinin aynısıdır:

> Canlı varlıklar içerisinde konuşan tek varlık insandır. Ses, acı ile hazzın işaretidir ve bundan dolayı da öteki canlı varlıklara ait bir özelliktir (çünkü bu varlıkların doğası, acı ile hazzı tatma ve bu ikisini gösterme noktasına kadar gelişebilmiştir). Halbuki dil, uyan ile uymayanı ve adaletli ile adaletsizi göstermek içindir. İyi ile kötüyü ve adaletli ile adaletsizi duyumsamak, öteki canlı varlıklarda olmayan bir insani özelliktir ve bunların bir araya gelmesiyle yerleşim ve kent ortaya çıkar. (1253a, 10-18)

"Canlı varlık hangi biçimde dile sahiptir" sorusu tam anlamıyla "çıplak hayat hangi biçimde *polis*'te yer alır" sorusuna tekabül ediyor. Canlı varlığın *logos*'a sahip olması, *logos*'ta kendi sesini bastırması ve korumasıyla olur; tam da *polis*'te yer almasının, kendi çıplak hayatının *polis*'te, bir istisna olarak, dışlanmasıyla olduğu gibi. Dolayısıyla siyaset, canlı varlık ile *logos* arasındaki ilişkinin gerçekleştiği eşik mekânı işgal ettiği sürece, Batı metafiziğinin gerçekten temel yapısı olarak karşımıza çıkıyor. Çıplak hayatın "siyasallaştırılması"yla –bu *eşsiz* metafizik görevle– yapılan şey, yaşayan insanın insanlığına karar vermektir. Bu görevi yerine getirirken modernliğin yaptığı iş, metafizik geleneğin özcü yapısına olan sadakatini ilan etmekten başka bir şey değildir. Batı siyasetinin temel ikiliği dost-düşman ikiliği değil; çıplak hayat-siyasal varoluş, *zoē-bios*, dışlama-içleme ikilikleridir. 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.

Bu kitabın baş-kahramanı çıplak hayattır; yani *öldürülebilen fakat kurban edilemeyen* bir insan olan *homo sacer*'in (kutsal insanın) hayatıdır. Bu kitapta, bu kutsal insanın modern siyasetteki hayati işlevini ortaya koymaya çalışacağız. Eski Roma hukukunda bulunan ve insan olarak zamanın hukuk düzenine [*ordinamento*][1] sadece dışlanma yoluyla (yani öldürülebilirliği sıfatıyla) dahil edilen bu muğlak şahsiyet burada bize bir anahtar sunuyor. Bu anahtar, sadece kutsal egemenlik metinlerinin değil, siyasal iktidarın kodlarının da sırlarını ifşa ediyor. Ancak *sacer* teriminin bu eski anlamı, bizi, aynı zamanda dinselden önce ya da dinselin ötesinde, Batı'nın siyaset alanının ilk paradigmasını oluşturan bir kutsal şahsiyet muammasıyla karşı karşıya bırakı-

1. "Düzen, sadece düzen anlamını değil, aynı zamanda siyasal ve hukuksal hâkimiyet, düzenleme ve siyaset anlamlarını da taşıyan İtalyanca *ordinamento* sözcüğü yerine geçiyor. *Ordinamento*, aynı zamanda Carl Schmitt'in *Ordnung*'unun da İtalyanca karşılığıdır. Yazarın *ordinamento*'yu *Ordnung* olarak kullandığı yerlerde, Schmitt'in çevirmenlerinin seçtiği "düzenleme" sözcüğü kullanılıyor. (İng. Çev.)

yor. Bu durumda Foucault'nun tezinin düzeltilmesi ya da en azından tamamlanması gerekiyor: Modern siyaseti tanımlayan şey, ne *zoē*'nin *polis*'e dahil edilmesi –ki zaten bu kesinlikle eski bir durumdu– ne de çıplak hayatın, Devlet iktidarının yansıtma ve hesaplamalarının temel öznelerinden biri haline gelmesidir. Burada önemli olan şey şudur: Bütün istisnaların kural olması sonucunu veren süreçle birlikte çıplak hayat alanı (ki bu aslında siyasal düzenin marjinlerinde konumlanmış olan bir alandı) gün geçtikçe siyasal alanla örtüşmeye başlıyor ve [dolayısıyla da] dışlama ile içleme, dışarı ile içeri, *bios* ile *zoē* ve hak ile olgu indirgenemez bir belirsizlik mıntıkasına giriyor. İşte aslında bütün bu siyasal sistemin dayandığı gizli temeli tesis eden şey, çıplak hayatı, aynı anda hem siyasal düzenden dışlayan hem de bu düzenin içine hapseden söz konusu istisna durumudur (*state of exception*). Siyasal düzenin sınırları bulanıklaşmaya başlayınca, bu düzende ikamet eden çıplak hayat kendisini bütün kente özgürce salıveriyor ve siyasal düzendeki çatışmaların hem öznesi hem de nesnesi haline, hem Devlet iktidarının örgütlendiği hem de bu iktidardan özgürleşmenin gerçekleştiği mekân haline geliyor. Her şey, sanki, Devlet iktidarının, canlı bir varlık olarak insanı kendi özgül nesnesi yaptığı disiplin süreciyle birlikte, büyük ölçüde modern demokrasinin doğuşuna tekabül eden bir başka süreç de başlatılmış gibi gelişiyor; bu ikinci süreçte, canlı bir varlık olarak insan kendisini artık siyasal iktidarın bir *nesnesi* olarak değil; bu iktidarın bir *öznesi* olarak sunuyor. Pek çok açıdan birbirinin karşıtı olan ve (en azından görünüşte) birbiriyle acımasızca çatışan bu iki süreç, vatandaşın çıplak hayatı bağlamında, insanlığın yeni biyosiyasal bedeni bağlamında birleşiyor.

O halde, eğer modern demokrasiyi klasik demokrasiden ayıran bir şey varsa, o da şudur: Modern demokrasi ta en başından beri kendisini *zoē*'nin doğrulanması ve kurtuluşu olarak sunuyor ve sürekli olarak da kendi çıplak hayatını bir hayat tarzına dönüştürmeye ve deyim yerindeyse, *zoē*'nin *bios*'unu bulmaya çalışıyor. Buradan da modern demokrasinin kendine özgü çık-

mazı (aporia) doğuyor: Modern demokrasi, insanların özgürlük ve mutluluklarını, insanların bağımlılıklarının ve boyun eğmelerinin sergilendiği mekânda –"çıplak hayat"ta– arıyor. Hakların ve resmi özgürlüklerin tanınması sonucunu veren uzun ve mücadele dolu bir sürecin arkasında, yine ikizi egemen* ile birlikte, kurban edilemeyen fakat öldürülebilen kutsal insanın vücudu bulunuyor. Bu çıkmazın bilincinde olmak, demokrasinin başarı ve fetihlerini küçümsemek anlamına gelmiyor. Bunun yerine, bu bilince sahip olmak şu soruya yanıt bulmaya çalışmaktır: Demokrasi, hem de en yüksek noktasına ulaştığı ve bütün düşmanlarını nihayet alt ettiği bir zamanda [bile], mutluluğu için varını yoğunu harcadığı *zoe*'yi, tarihte eşi benzeri görülmemiş felaketlere sürüklenmekten neden kurtaramadı? Modern demokrasinin, göz kamaştırıcı post-demokratik toplumlardaki çöküşü ve gittikçe totaliter devlete doğru kayışının (ki bu süreç Alexis de Tocqueville'le açığa çıkmaya başladı ve nihai olarak da Guy Debord'un analizleriyle kesinleşti) kökünde, pekâlâ, bu çıkmaz bulunabilir; ki bu çıkmaz, modern demokrasinin başlangıcına işaret ediyor ve onu en azılı düşmanıyla suç ortaklığına zorluyor. Bugün siyaset, hayattan başka değer tanımıyor (dolayısıyla hayattan başka değersizlik de tanımıyor); bu gerçeğin içerdiği çelişkiler giderilene dek, Nazizm ve faşizm asla hayatımızdan çıkmayacaktır. (Nazizm ve faşizm, çıplak hayatın belirlenmesini siyasetin ana ilkesi haline dönüştürmüştür.) Gerçekten de Robert Antelme'nin yaptığı tanıklığa göre, kampların buralarda yaşayan insanlara öğrettiği şey tam da şudur: "İnsanların kalitesinin sorgulanması, insan ırkına ait olmayı neredeyse tamamen biyolojik bir değer yapıyor" (*L'espèce humaine*, s. 11).

(Burada, ihtiyatı elden bırakmayarak ele almamız gereken) demokrasi ile totalitarizm arasında içkin bir dayanışma olduğu düşüncesi, elbette, (Leo Strauss'un, liberalizm ile komünizmin

* Kitapta isim olarak kullanılan "egemen" ("*(the) sovereign*") sözcüğü, tam olarak, bizde siyaset dilindeki "hükümdar"ın karşılığıdır: Hüküm sahibi, karar verici, son sözü söyleyen kişi. Bundan dolayı kitabın bazı yerlerinde "kral, imparator vs" yerine kullanılan "egemen" sözcüğünü bazen "hükümdar" olarak çevirdim. (ç.n.)

nihai hedefleri arasında gizli bir çakışma olduğu yönündeki tezi gibi) bunların tarihini ve çekişmelerini karakterize eden dev farklılıkların tasfiye ve tesviyesini meşru kılacak tarih-yazımsal bir iddia değildir. Bununla birlikte, bu düşüncenin tarihsel-felsefi bir düzeyde güçlü bir biçimde izlenmesi gerekiyor; çünkü bu binyılın sonunda ortaya çıkan yeni gerçeklikler ve şimdiye dek görülmemiş çakışmalar bağlamında bize pusula hizmeti verebilecek tek şey bu düşüncedir. Yine, büyük ölçüde henüz doğmamış olan yeni siyasetin yolunu açabilecek tek şey de bu düşüncedir.

Aristoteles, yukarıda zikrettiğimiz bölümde yalın hayatın "güzel gün"ü (*euēneria*) ile siyasal *bios*'un "büyük sıkıntısı"nı karşılaştırırken, pekâlâ, Batı siyasetinin temelinde yatan bu çıkmazın en güzel formülünü sunuyor olabilir. O zamandan bu yana geçen yirmi dört yüzyıl, sadece geçici ve etkisiz çözümler getirdi. Batı siyaseti, kendisini gittikçe daha fazla bir biyosiyaset biçimine sokan bu metafizik görevi yerine getirirken, *zoē* ile *bios* ve ses ile dil arasında, kopukluk ve çatlakları iyileştirecek olan bir bağlantıyı inşa etmeyi başaramadı. [Dolayısıyla da] çıplak hayat siyasetin içinde hâlâ istisna olarak, yani sadece dışlanarak içlenen bir şey olarak var olmaya devam ediyor. *Zoē*'nin "doğal güzelliği"ni "siyasallaştırmak" nasıl mümkün olabilir? Her şeyden önce, acaba *zoē*'nin gerçekten siyasallaştırılması gerekiyor mu; ya da siyaset, zaten *zoē*'nin en önemli merkezinde bulunmuyor mu? Hem modern totalitarizmin hem de kitlesel hedonizm [hazcılık] ve tüketim toplumunun biyosiyaseti işte bu sorulara yanıt oluşturuyor. Yine de tamamen yeni bir siyaset –yani, artık çıplak hayatın *exceptio*'su [içlenerek dışlanması] üzerine bina edilmeyen bir siyaset– hayat buluncaya dek, bütün teori ve pratiklerin eli kolu bağlı kalacak; hayatın "güzel gün"ünün vatandaşlığa kabul edilebilmesi, ya kan ve ölüm aracılığıyla ya da gösteri toplumunun kendisini mahkûm ettiği mükemmel anlamsızlık içinde gerçekleşecektir.

Carl Schmitt'in egemenlik tanımı ("Egemen, istisna durumunu belirleyen kişidir") beylik bir tanım oldu. Hem de şu gerçek hiç anlaşılmadan: Bu tanımın, hukuk ve Devlet öğretisindeki, egemenliğin alanının hayatın alanıyla çakıştığı (çünkü her sınır kavramı, her zaman için iki kavram arasındaki sınıra işaret eder) ve bunların birbirinden ayırt edilemez olduğu sınır kavramından aşağı kalır bir yanı yoktu. Bütün toplumsal hayatın ana ufkunu Devlet biçimi belirlemeyi sürdürdükçe ve bu Devlet biçimini idame ettiren siyasal, dinsel, hukuksal ve ekonomik öğretiler de güçlü olduğu sürece, bu "en uç alan" asla tam olarak gün ışığına çıkamayacaktı. [Çünkü burada] egemenlik sorunu, "Siyasal düzen içerisinde belli güçleri kim elinde bulunduruyor?" sorusuna indirgeniyor ve dolayısıyla da siyasal düzenin kendi eşiği asla sorgulanmıyordu. Bugün ise artık büyük Devlet yapıları bir çözülme sürecine girmiştir ve Walter Benjamin'in önceden söylediği gibi, olağanüstü durum ortaya çıkmıştır. Bundan böyle, Devlet biçiminin ilkel yapısının ve sınırlarının yepyeni bir bakış açısıyla sorgulanmasının zamanıdır. Anarşist ve Marksistlerin Devlet eleştirilerinin zayıf noktası, tam da bu yapıyı gözden kaçırmaları ve dolayısıyla da sanki meşru kılınması için başvurulan suret (*simulacra*) ve ideolojilerin dışında bir özü yokmuş gibi, *arcanum imperii*'yi çarçabuk gözden çıkarmalarıydı. Halbuki bu yolda karşımıza yapısını anlamadığımız bir düşman çıkıyor; yüzyılımızda yaşanan devrimlerin denizde seyrederken tosladığı kayalık, Devlet teorisidir (özellikle de istisna devlet teorisi, yani devletsiz topluma giden yolda geçici bir aşama olarak proletarya diktatörlüğü teorisi).

Dolayısıyla, başlangıçta yeni bir dünya düzeni şeklinde sunulan kanlı aldatmacaya bir tepki olarak tasarlanan bu kitap, yazarın ilk başta öngöremediği sorunları –ve hepsinden önemlisi de hayatın kutsallığı sorununu– hesaba katmak zorunda kaldı. Ne var ki kitabın yazımı aşamasında şu açıkça ortaya çıktı: Böyle bir alanda, (hukuk içtihadından antropolojiye kadar) sosyal bilimlerin tanımlanmış ve kesin olduğunu düşündüğü kavram-

ların hiçbirini nihai dayanak olarak almak imkânsızdır ve bu kavramların pek çoğunun kayıtsız şartsız –bir felaket ivediliğiyle– gözden geçirilmesi gerekiyor.

Birinci Bölüm

Egemenliğin Mantığı

1
Egemenliğin Paradoksu

I

Egemenliğin paradoksu şu gerçeğe dayanıyor: Egemen [kişi], hukuk düzeninin aynı anda hem dışında hem de içindedir. Eğer egemen, gerçekten, hukuk düzeninin, kendisine istisna durumunu belirleme ve dolayısıyla da yürürlükteki düzenin geçerliliğini askıya alma yetkisi verdiği kişi ise, o zaman, "egemen, hukuk düzeninin dışında bulunmasına rağmen bu düzene aittir; çünkü, bu durumda anayasanın *in toto* [tamamen] askıya alınıp alınmayacağına karar vermek bu kişiye düşer" (Schmitt, *Politische Theologie*, s. 13). Egemenin "*aynı anda* hukuk düzeninin hem dışında hem de içinde" olması önemsiz bir mesele

değildir: Egemen, hukukun geçerliliğini askıya alma konusunda yasal yetkiye sahip olmakla, kendisini yasal olarak hukukun dışında tutuyor. Yani, bu paradoksu şu şekilde de dile getirebiliriz: "Hukuk kendisinin dışındadır" ya da "Hukukun dışındaki egemen olarak ben, hiçbir şeyin hukukun dışında olmadığını [*che non c'è un fuori legge*] ilan ediyorum"

Bu paradoksun içerdiği topolojinin üzerinde düşünmek gerekiyor; çünkü hukuk düzeninin sınırlarını (hem hedef hem de ilke anlamında) ne dereceye kadar egemenliğin belirlediği sorusunun yanıtı, bu paradoksun yapısının anlaşılmasında yatıyor. Schmitt bu yapıyı istisna (*Ausnahme*) yapısı olarak sunuyor:

> İstisna, bir sınıfa dahil edilemeyen şeydir. İstisna genel kodlamayı kabul etmez; fakat aynı zamanda özellikle hukukun resmi bir unsurunu, yani kararın mutlaklığını ortaya koyar. İstisna, hukuk kurallarının geçerli olabileceği bir durumun yaratılması söz konusu olduğunda mutlak haliyle ortaya çıkar. Her genel kural, kendisinin gerçekten uygulanabileceği ve kendi düzenlemelerine uyacak bir gündelik hayat çerçevesi talep eder. Kurallar homojen bir ortam gerektirir. Gündelik hayattaki bu gerçek düzenlilik, hukuk-bilimcilerin göz ardı edebilecekleri niteliksiz bir "dışsal önvarsayım" değildir. Bu, kuralın içkin geçerliliğine ait bir niteliktir. Kaosa uygulanabilecek hiçbir kural yoktur. Hukuk düzeninin anlamlı olabilmesi için düzenin tesis edilmesi gerekir. Düzenli bir durum yaratılmalıdır; işte egemen, böyle bir durumun gerçekte etkin olup olmadığına tek başına karar veren kişidir. Bütün yasalar "durumsal yasa"lardır. Egemen, söz konusu durumu bir bütün olarak ve her şeyiyle yaratan ve garanti eden kişidir. Nihai karar üzerinde tekel sahibidir. Nitekim, aslında hukuksal olarak tam karşılığı, yaptırım ve kural koyma tekeli değil de, "tekel" sözcüğünün genel anlamda alındığı ve duruma göre geliştirileceği bir olgu olarak hüküm/karar verme tekeli olması gereken Devlet egemenliğinin özü de burada yatıyor. Devlet otoritesinin özünü en açık biçimde ifşa eden şey hüküm (verme)dir. Burada hüküm verme, hukuksal düzenlemeden ayırt edilmeli ve (paradoksal bir ifadeyle) otorite, yasa koymak için yasalara ihtiyaç duymadığını ispat etmelidir... İstisna, nizami durumdan daha ilginçtir. İkincisi hiçbir şeyi kanıtlamaz; halbuki istisna her şeyin kanıtıdır. İstisna sadece kuralı teyit etmiyor; tam olarak, kural istisnanın yüzü suyu hürmetine var oluyor. On dokuzuncu

yüzyılda bile teolojik düşüncenin içerdiği hayati yoğunluğu gösteren bir Protestan ilahiyatçısı şöyle diyordu: "İstisna, genel (durum)u ve kendi kendisini açıklıyor. Eğer kişi gerçekten geneli araştırmak istiyorsa öncelikle gerçek bir istisnayı aramalıdır. İstisna, her şeyi genelin kendisinden çok daha iyi açıklıyor. Kişi, bir süre sonra, genel hakkında yürütülen bitmez tükenmez tartışmalardan tiksiniyor; halbuki istisnalar var. Eğer istisnalar açıklanamazsa o zaman genel de açıklanamaz. Çoğunlukla buradaki zorluğun farkına varılmıyor; çünkü genel üzerinde tutkuyla değil, rahat bir bolluk içinde düşünülüyor. Halbuki istisna, geneli yoğun bir tutkuyla düşünüyor." (*Politische Theologie*, s. 19-22)

Schmitt'in, istisnayı tanımlarken bir ilahiyatçının (Sören Kierkegaard'dan başkası olmayan bir ilahiyatçının) çalışmasına gönderme yapması tesadüf değildir. Hiç kuşkusuz daha önce Giambattista Vico da, "gerçeklerin nihai konfigürasyonu" dediği istisnanın, pozitif hukuk üzerindeki üstünlüğünü çok farklı olmayan bir biçimde ifade etmişti: "Dolayısıyla, saygın bir hukukbilimci, iyi bir hafıza yardımıyla pozitif hukuka [ya da yasaların genel kompleksine] hâkim olan birisi değil, keskin muhakemesiyle, vakaları nasıl ele alacağını ve eşit muamele gerektiren durumların nihai koşullarını ve genel kuralın dışındaki istisnaları görmeyi bilen birisidir" (*De antiquissima*, 2. Bölüm). Ne var ki, hukuk bilimleri alanında, istisnayı böyle yüksek bir pozisyona oturtan bir teori bulamazsınız. Çünkü egemen istisnada önemli olan şey, Schmitt'e göre, hukuksal yönetimin olabilirliğinin koşulları ve bir de Devlet otoritesinin anlamıdır. Egemen, istisnai durum[un]dan dolayı, hukukun kendi geçerliliği için ihtiyaç duyduğu "durumu yaratıyor ve garanti ediyor" Fakat, acaba, bu "durum" nasıl bir durumdur ve kuralın askıya alınmasından başka hiçbir şeye dayanmayan böyle bir "durum"un yapısı nasıl bir yapıdır?

ℵ Vico'nun ortaya attığı, pozitif hukuk (*ius thetium*) ile istisna arasındaki karşıtlık, istisnanın özel statüsünü çok iyi ifade ediyor. İstisna, hukuk içinde, pozitif hukuku askıya alınak suretiyle pozitif hukuku aşan bir unsurdur. Pozitif ilahiyat için negatif ilahiyat ne ise, pozitif hukuk için

de istisna odur. Pozitif ilahiyat Tanrı'nın mutlak niteliklerini tasdik ve ifade ederken, negatif (ya da mistik) ilahiyat, "ne ... ne de ..." türü ifadeleriyle, Tanrı'ya atfedilen bütün sıfatları olumsuzluyor ve askıya alıyor. Bununla birlikte, negatif ilahiyat, ilahiyatın dışında değildir ve gerçekten de ilahiyat diye bir şeyin olanaklılığını sağlayan temel ilke olma işlevi gördüğü söylenebilir. Tanrısallık yalnızca negatif biçimde, mümkün olan bütün yüklemlerin dışında var olan şey olarak varsayıldığı için bir yüklemin öznesi olabilir. Benzer şekilde, pozitif hukukun, normal durumu kendi geçerlilik alanı olarak tanımlayabilmesi için, öncelikle kendi geçerliliğinin istisna durumu olarak askıya alınması gerekiyor.

II

İstisna [*exception*] bir tür dışlamadır [*exclusion*]. Genel kuraldan dışlanan şey, münferit/tekil bir durumdur. Fakat istisnanın en kendine-has niteliği şudur: İstisna olarak dışlanan şey, dışlandığından dolayı kuralla hiçbir ilişkisi kalmayan bir şey değildir. Tam tersine, istisna olarak dışlanan şey, kuralla olan ilişkisini, kuralın askıya alınması biçiminde devam ettiriyor. *Kuralın istisna üzerindeki geçerliliği, artık onun üzerinde uygulanmama ve ondan çekilme suretiyle devam ediyor.* Dolayısıyla, istisnai durum, düzenin öncülü olan kaos değil, düzenin askıya alınmasından doğan bir durumdur. Bu anlamda istisna, gerçekten de, etimolojik kökeninin de gösterdiği gibi, tamamen dışarıya terk edilen bir şey değil, *dışarıda tutulan (ex-capere)* bir şeydir.

Genellikle, hukuksal-siyasal düzenin yapısının, dışarıya itilen şeylerin aynı zamanda içeride tutulduğu bir yapı olduğu gözlemlenir. Nitekim, Gilles Deleuze ve Felix Guattari "Egemenlik, sadece içine alabildiği şeylere hükmeder" (Deleuze ve Guattari, *Mille plateaux*, s. 445) diyebiliyor; Maurice Blanchot ise, Foucault'nun *Delilik ve Uygarlık*'ta *(Histoire de la Folie à l'âge classique)* betimlediği "büyük kapatılma"ya ilişkin olarak, toplumun "dışarıyı kapatma" (*enfermer le dehors*), yani dışarıyı "beklentinin ya da istisnanın içselliği"nde kurma çabasından söz ediyordu. Sistem, bir aşırılıkla karşı karşıya kaldığı zaman, kendisini aşan bu şeyi yasaklamak suretiyle içine alır ve bu şekilde de "kendisini kendisinin dışına taşırır" (*L'entretien infini*, s. 292). Ancak,

egemenliğin yapısını tanımlayan istisna çok daha karmaşık bir şeydir. Burada, dışarıda kalan şeyler, yasaklanma ya da kapatılma/hapsedilme yoluyla değil; hukuk düzeninin geçerliliğinin askıya alınması suretiyle –yani, hukuk düzeninin istisnadan çekilmesine ve bundan vazgeçmesine imkân verilmesi suretiyle– içeriye alınıyor. İstisna kendisini kuraldan dışarı çıkarmıyor; bunun yerine, kural, kendi kendisini askıya alarak, istisnaya yol açıyor ve kendisini istisna olarak sürdürmek suretiyle de öncelikle kendisini kural olarak tesis ediyor. Hukukun kendine özel "güç"ü, kendisini dışsallıkla ilişkisi içinde sürdürebilme kapasitesine dayanıyor. Dolayısıyla da bir şeyin sadece dışlanma yoluyla içlendiği uç ilişki biçimine *istisna ilişkisi* diyeceğiz.

İstisnayla yaratılan durumun kendine özgü bir karakteri vardır: Bu durum, bir olgu durumu olarak ya da bir hukuk durumu olarak tanımlanamaz; bu durum, bu ikisi arasındaki paradoksal bir belirlenemezlik eşiği oluşturur. Bu bir olgu değildir; çünkü sadece kuralın askıya alınması yoluyla yaratılıyor. Aynı nedenden dolayı, hukukun gücünü mümkün kılsa bile, tam olarak hukuksal bir durum da değildir. İşte, egemenin kararının "yasa koymak için yasaya ihtiyacı olmadığını kanıtladığını" söylerken Schmitt'in açığa çıkardığı paradoksun nihai anlamı budur. Egemen istisnada önemli olan şey, hukuksal-siyasal düzenin geçerli olabileceği alanların yaratılması ve tanımlanması yoluyla, aşırılığın denetimi ya da etkisiz kılınması olarak ifade edilebilecek bir şey değildir. Bu anlamda egemen istisna, kendisini içeri ile dışarıyı ayırmakla sınırlandırmayan, bunun yerine, bu ikisi arasındaki eşiği (istisna durumunu) belirleyen temel yerleştirmedir (*Ortung*). İçeri ile dışarı ve normal durum ile kaos, bu eşik temelinde, hukuksal düzenin geçerliliğini mümkün kılan karmaşık topolojik ilişkilere girer.

Dolayısıyla, Schmitt'e göre egemen *nomos*'un* bileşenlerinden biri olan "yer düzenlemesi", "ülkenin/toprağın ele geçirilmesi" (*Landesnahme*) –yani, hukuksal ve teritoryal bir düzenlemenin (bir *Ordnung* ve bir *Ortung*'un) belirlenmesi– değil;

* Kanun, yasa; hukuk. (ç.n.)

her şeyden önce "dışarının ele geçirilmesi", yani bir istisnadır (*Ausnahme*).

N "Kaosa uygulanabilecek hiçbir kural olmadığı" için, öncelikle, dışarı ile içeri, kaos ile normal durum arasında bir belirsizlik mıntıkasının –istisna durumunun– yaratılması suretiyle, kaosun hukuk düzenine dahil edilmesi gerekiyor. Bir kuralın, bir şeye gönderme yapabilmesi için, dışsal bir ilişki (ilişkisizlik) içinde bulunulan bu şeyle hem önceden bir ilişkinin olduğunu varsayması hem de böyle bir ilişkiyi tesis etmesi gerekiyor. Nitekim, istisna ilişkisi, hukuksal ilişkinin başlangıçtaki formel yapısını ifade ediyor. Bu anlamda, egemen kişinin istisna konusundaki hükmü, hukuksal-siyasal yapının başlangıcıdır ve hukuk düzeni içinde olan ve bu düzenden dışlanan her şey, anlamını başlangıçtaki bu yapıdan alır. Dolayısıyla da istisnai durum, bu ilk haliyle, bütün hukuksal yerleştirmelerin izlediği ilkedir; çünkü belli bir hukuk düzeninin ve belli bir mekân diliminin belirlenmesinin mümkün olduğu alanı yaratan tek şey, istisnai durumdur. Aslında, dolayısıyla, istisna durumunun kendisi (zaman zaman kesin mekân-zaman sınırlarıyla çerçevelenebilse de) özde yerleştirilemeyen [yeri belirlenemeyen] bir şeydir.

O halde, "yeryüzünün *nomos*'u"nun (Schmitt, *Das Nomos*, s. 48) bileşenlerinden biri olan yerleştirme (*Ortung*) ile düzenleme (*Ordnung*) arasındaki bağ(lantı), Schmitt'in öne sürdüğünden çok daha karmaşıktır ve bunun merkezinde temel bir muğlaklık, yerleştirilemeyen bir belirsizlik ya da istisna alanı vardır. Bu muğlaklık ve bu mıntıka, son tahlilde, kendi yerinin sonsuza dek belirlenememesi ilkesi olarak daima kendi aleyhine işleyen bir şeydir. Bu kitapta yürütülen araştırmanın tezlerinden biri şudur: İçinde yaşadığımız çağda, istisna durumu her geçen gün biraz daha temel siyasal yapı haline geliyor ve nihai anlamda da kural olmaya başlıyor. Çağımızda yürütülen, yerleştirilemeyenlerin daimi ve göz önünde bir yere yerleştirilmeleri çabasının sonucu olarak toplama kampları ortaya çıktı. *Nomos*'un bu orijinal yapısına tekabül eden mekân –cezaevleri değil– kamplardır. Bunun göstergesi, başka şeylerle birlikte, şu gerçektir: Cezaevi yasaları sadece ceza hukukunun belli bir bölümünü oluştururken ve normal düzenin dışında bir şey değilken, kampları yöneten yasalar (ileride göreceğimiz gibi) sıkıyönetim yasaları ve kuşatma altındaki bir toprağın yasalarıdır. Bundan dolayı da, kamp analizlerini, *Delilik ve Uygarlık*'tan *Disiplin ve Ceza*'ya (*Surveiller et Punir*) dek Foucault'nun çalışmalarının açtığı çığıra oturtmak imkânsızdır. Kamplar, mutlak istisna

mekânları olarak, olağan bir kapatılma mekânından topolojik anlamda farklıdır. İşte "yeryüzünün" eski "*nomos*'unun" krizini belirleyen şey de, yerleştirme ile düzenleme arasındaki bağın tamamen koptuğu bu istisna mekânıdır.

III

Bir hukuk kuralının geçerliliği ile bunun, örneğin, bir duruşmadaki ya da yürütmenin bir icraatındaki bireysel bir duruma uygulanması aynı şey değildir. Tam tersine, kural, tanı da genel olmasından dolayı, bireysel durumdan bağımsız olarak geçerli olmalıdır. Burada, hukuk alanının dil alanıyla olan özde yakınlığı ortaya çıkıyor. Tıpkı bir konuşmada geçen bir sözcüğün, gerçekliğin bir dilimine işaret etme kapasitesine sahip olabilmesi için, aynı zamanda işaret etmemesiyle (yani *parole* [söz] değil de *langue* [dil] olarak, söylemdeki somut kullanımdan bağımsız biçimde kendi çıplak sözcüksel tutarlılığı olan bir terim olarak) anlamlı olması gerektiği gibi, bir kuralın tekil bir duruma gönderme yapabilmesi için, bu kuralın, egemen istisna olarak, gündelik hayattaki gerçek durumlara yapılabilecek bütün göndermeleri askıya alma anlamındaki mutlak potansiyeliyle de yürürlükte olması gerekiyor. Yine tıpkı dilin, lingüistik olmayanı, daha sonra somut konuşma içinde işaret edebileceği şekilde, (bir *langue* ya da daha doğrusu, bir gramer oyunu biçiminde, yani gerçekteki halinin sonsuz bir askıya alınma biçimiyle var olduğu bir söylem biçiminde) sanal bir ilişki tesis etmesi gereken bir şey olarak önceden varsayması gibi, hukuk da hukuksal olmayanı (örneğin doğal durum biçimindeki şiddeti), istisna durumu içinde potansiyel bir ilişki yürüttüğü bir şey olarak önceden varsayıyor. *Doğa ile hukuk arasındaki belirsizlik mıntıkası olarak egemen istisna, hukuksal referansın askıya alınmış haliyle kabul edilmesidir.* Bir şeyi emreden ya da yasaklayan her kuralda (örneğin cinayeti yasaklayan kuralda), normal koşullarda kuralın kendisinin ihlali anlamına gelen saf ve yaptırımı olmayan bir istisna durumu mutlaka vardır (aynı örnek için konuşursak, bir insanın doğal şiddet sonucu değil de egemen şiddet sonucu öldürülmesi kuralın istisnasıdır).

Bu önvarsayımsal yapıyı gerçekten anlayan ilk yazar Hegel'di; bu yapı sayesinde, dil aynı anda kendisinin hem dışında hem de içinde bulunuyor ve birincil şeyler (lingüistik olmayan şeyler), kendilerinin dilin bir önvarsayımından başka bir şey olmadığını ortaya koyuyor. "Dil", diyordu Hegel *Tinin Fenomenolojisi*'nde, "dışsallığın içsellik olduğu kadar içselliğin de dışsallık olduğu mükemmel bir şeydir" (bkz. *Phänomenologie des Geistes*, s. 527-29). Yukarıda da gördüğümüz gibi, içeri ile dışarı arasındaki sınırları izlemenin mümkün olduğu ve belirli alanlara belirli kuralların tahsis edilebildiği mekânı yaratan şey, egemenin istisnayı belirleyen kararıdır. Tam da burada olduğu gibi, lingüistik'i lingüistik olmayandan ayırt eden ve belli terimlerin belli anlamlara tekabül ettiği anlamlı konuşma alanlarını yaratan tek şey, bütün somut konuşma örneklerinden sıyrılmış bir şey olarak, saf işaret etme potansiyeli taşıyan dildir. Dil, daimi bir istisna durumunda, hiçbir şeyin dilin dışında olmadığını ve dilin daima kendi kendisini aştığını ilan eden egemendir. İşte hukukun kendine özel yapısının temelinde yatan şey, insan dilinin bu önvarsayımsal yapısıdır. Hukuk, bir şeyin, dilin içinde olması ve adlandırılması gerçeğinin sonucu olarak tabi olduğu kapsayıcı dışlama ilişkisini ifade ediyor. Bu anlamda, konuşmak [*dire*], daima "yasa koymak", yani *ius dicere*'dir.

IV

Bu açıdan bakıldığında, istisna, birlikte bir sistem oluşturdukları örnekle simetrik bir ilişki içinde bulunuyor. İstisna ve örnek, bir kümenin kendi tutarlılığını tesis ve idame etmeye çalıştığı iki yolu oluşturuyor. Fakat istisna, yukarıda da gördüğümüz gibi, *içleyici bir dışlamayken* (ve dolayısıyla da dışlanan bir şeyin içlenmesi görevini görürken), örnek *dışlayıcı bir içleme* olarak işlev görüyor. Gramerdeki örnekleri ele alalım (bkz. Milner, "L'exemple", s. 176): Buradaki paradoks şudur: Aynı türden başka sözcelerden hiçbir şekilde ayırt edilemeyen bir sözce, tam da bunlara ait olduğu sürece bunlardan ayrılıyor. Eğer "Seni seviyorum" ifadesi/dizimi, performatif bir konuşma edimi örneği olarak ifade ediliyorsa, o zaman, bu ifade, aynı anda hem normal bir bağlamda anlaşılamayan bir şey ve hem de bir örnek olarak alınabilmesi için de gerçek bir konuşma olarak algılanması gereken bir şeydir. Örnek, kendisinin belli bir sınıfa ait olduğunu gösteren bir şeydir; halbuki, yine tam da bu sebepten dolayı, sınıfını gösterdiği ve

sınıfının sınırlarını çizdiği anda bu sınıfın dışına çıkan bir şeydir (nitekim, lingüistik ifade örneğinde, örnek kendi göstericiliğini/işaret ediciliğini *gösteriyor* ve tam da bu suretle, kendi anlamını askıya alıyor). Eğer burada kuralın örnek için geçerli olup olmadığını soracak olursanız kolay kolay bir yanıt alamazsınız; çünkü kural, örnek için, sadece normal bir durum olarak geçerlidir ve dolayısıyla da bir örnek olarak geçerli değildir. Burada örnek normal durumdan dışlanıyor; normal duruma ait olmadığından dolayı değil, tam da bu duruma ait olduğunu gösterdiği için dışlanıyor. Dolayısıyla örnek, etimolojik anlamda gerçek bir *paradigma*dır: Örnek, "yanda/bitişikte gösterilen" şeydir ve bir sınıf, kendi paradigması dışında her şeyi içine alabilir.

İstisnanın mekanizması ise farklıdır. Örnek, kümeye ait olduğu sürece kümenin dışında kalıyor. İstisna ise, tam da normal duruma ait olmadığı için normal durumun içine giriyor. Tıpkı bir sınıfa aidiyeti gösterebilecek tek şeyin bir örnek –yani sınıfın kendisinin dışındaki bir şey– olmasında olduğu gibi, ait-olmamayı gösterebilecek tek şey de sınıfın ortasındaki bir şey, yani bir istisnadır. Her durumda (eski gramercilerden anomalistler ile analojistler arasındaki tartışmanın da gösterdiği gibi), istisna ile örnek, nihai olarak birbirlerinden ayırt edilemeyen ve bireylerin aidiyet ve ortaklıklarının ne anlama geldiğinin tarif edilmeye çalışıldığı her zaman ortaya çıkan bağlaşık kavramlardır. Her mantık sisteminde, tıpkı her toplumsal sistemde olduğu gibi, dışarı ile içeri ve yabancılık ile yakınlık arasındaki ilişki çok karmaşıktır.

N Roma hukukundaki *exceptio*, istisnanın bu özel yapısını çok iyi ortaya koyuyor. *Exceptio*, davalının savunma araçlarından biriydi ve yargılanma sürecinde, davacının iddialarını sonuçsuz bırakma ve dolayısıyla da *ius civile*'nin [kamu hukuku] normal haliyle uygulanmasını imkânsızlaştırma amacına hizmet ediyordu. Romalılar, bunu, *ius civile*'nin uygulamalarına yöneltilen bir dışlama biçimi olarak görüyorlardı (*Digesta*, 44. 1. 2; Ulpianus, 74: *Exceptio dicta est quasi quaedam exclusio, quae opponi actioni solet ad excludendum id, quod in intentionem condemnationemve deductum est* ["Buna istisna denir; çünkü bu bir tür dışlamadır, genellikle *inten-*

tio (iddia) ve *condemnatio*'da (mahkûmiyet) ileri sürülen iddiaları dışlamak için davanın karşıtı olan bir dışlamadır"]. Bu anlamda *exceptio*, hukukun tamamen dışında olmayan, bunun yerine, iki hukuksal talep arasında var olan karşıtlığı gösteren bir şeydir. Bu karşıtlık, Roma hukukunda *ius civile* ile *ius honorarium* [örfi hukuk] arasındaki karşıtlığa gönderme yapan bir zıtlıktır (*ius honorarium*, medeni hukuk normlarının aşırıya kaçan genelliklerini dengelemek için yöneticilerin [magistrate] başvurdukları hukuk dalıydı).

Dolayısıyla *exceptio*, Roma hukukundaki teknik ifadesiyle, *intentio* ile *condemnatio* arasına yerleştirilen olumsuz bir koşul cümlesi biçimini alıyor. Bu koşul cümlesi, sanığın mahkûmiyetini, hem *intentio* hem de *condemnatio*'nun istisnası olan gerçeğin olmaması koşuluna bağlıyordu (örnek: *si in ea re nihil malo A. Agerii factum sit neque fiat*, "taammüden/planlayarak yapılmamışsa"). Dolayısıyla da istisna durumu *ius civile*'nin uygulama alanının dışına çıkarılıyor; hem de bu iş, söz konusu durumun hukuktaki ilgili düzenleyici maddeye ait olduğu kabul edilerek yapılıyordu. Egemen istisnanın bir boyutu daha bulunuyor: Egemen istisna, iki hukuksal talep arasındaki bir zıtlığı ortadan kaldırarak, bunun yerine hukukun içi ile dışı arasında var olan bir sınır ilişkisini yerleştiriyordu.

Acımasız gerçeklerle dolu olan egemen iktidarın yapısının tanımlanmasında zararsız iki gramer kategorisinin kullanılması bağdaşmayan bir şey gibi görünebilir. Fakat, lingüistik örneğin belirleyici karakteri ile istisnadan nihai anlamda ayırt edilemez oluşunun, ölüm ve hayatın gücünün açık bir biçimde birbirine karıştığını gösterdiği bir durum biliyoruz. [Kutsal Kitap'taki] *Yargıçlar* (12: 6) bölümünde zikredilen olaydan söz ediyoruz: Galatyalılar, Ürdün Nehri'ni geçerek canlarını kurtarmaya çalışan Efraimileri tanımak için bu insanlardan "Şibbolet" sözcüğünü telaffuz etmelerini isterler; çünkü Efraimiler bu sözcüğü "Sibbolet" olarak telaffuz ederler ("Gilyad'ın adamları onlardan birine 'Efraimi misin?' diye sorar. Eğer aldığı yanıt 'Hayır' ise o zaman da 'Öyleyse Şibbolet de' der. Karşıdaki 'Sibbolet' der; çünkü sözcüğün doğru telaffuzunu yapamaz. O zaman bu kişiyi alırlar ve Ürdün Nehri açıklarında öldürürler"). Bu Şibbolet örneğinde, örnek ile istisna birbirinden ayırt edilemez hale geliyor: "Şibbolet", örnek bir istisna ya da istisna işlevi gören bir örnektir. (Bu anlamda, istisna durumunda örnek cezalar verme yönündeki eğilim şaşırtıcı değildir.)

V

Küme teorisinde üyelik ile kapsanma/içlenme aynı şey değildir. Eğer bir terim bir kümenin parçası ise, yani bu terimin

bütün elemanları bu kümenin elemanı ise o zaman bu küme bu terimi kapsıyor demektir (bu durumda şunu deriz: *b*, *a*'nın bir alt kümesidir, yani $b \subset a$). Ancak bir terim, bir kümeye dahil olmadan bu kümenin bir üyesi olabilir (sonuçta üyelik, küme teorisinin basit kavramıdır, yani $b \in a$), ya da öte yandan, bir terim, bir kümenin elemanı olmadan bu küme tarafından içlenebilir. Yakınlarda basılan bir kitapta Alain Badiou, bu ayrımı siyasal terimlere çevirmek için geliştiriyor. Badiou'nun değerlendirmesinde, üyelik aidiyete (*presentation*), içlenme ise temsile (*re-presentation*) tekabül ediyor. Bu durumda, bir terim bir durumun *üyesi*dir (siyasal terimlerle, bunlar bir topluma ait olan bireylerdir). İçlenmeye gelince: Bir terimin bir durum tarafından *kapsanması* demek, bu terimin üstyapıda (Devlette) temsil edilmesi demektir; burada, durumun yapısı bir terim olarak ele alınıyor (siyasette, örneğin Devlet tarafından sınıflar ya da "seçmenler" olarak yeniden-kodlanan bireyler). İşte Badiou, hem aidiyete sahip olan ve hem de temsil edilen (yani hem üye olan ve hem de içlenen) terimlere *normal* terim, temsil edilen fakat aidiyeti olmayan (yani bir durumun üyesi olmadığı halde bu durumun içinde olan) terimlere *çıkıntı* terim, aidiyeti olan fakat temsil edilmeyen (yani kapsanmadığı halde üye olan) terimlere ise *münferit* terim adını veriyor (*L'être*, s. 95-115).

Bu tabloda istisnanın yeri ne(resi)dir? İlk bakışta insan, istisnanın üçüncü terim grubuna girdiğini, yani içeride olmadan üye olma hali olduğunu düşünüyor. Zaten Badiou da aynı şeyi söylüyor. Ne var ki egemen iddianın özelliği tam da şudur: Egemenliğin istisnaya uygulanması, istisnaya uygulanmaması suretiyle gerçekleşiyor; yani egemenlik, kendisinin dışında olan şeyleri içine alıyor. Dolayısıyla egemen istisna, tam da olağandışılığın temsil edildiği, yani temsil edilemeyen şeylerin temsil edildiği bir durumdur. Hiçbir şekilde kapsanamayan şeyler dışlanarak kapsanırlar. Badiou'nun sisteminde, dolayısıyla, istisna dördüncü bir şahsiyet yaratıyor. Bu dördüncü şahsiyet, çıkıntı (aidiyetsiz temsil) ile münferitlik (temsil edilmeyen aidiyet) arasındaki bir belirsizlik eşiğidir, yani üyeliğin kendisinin paradok-

sal bir şekilde içlenmesidir. *İstisna, üyesi olduğu bütün tarafından içlenemeyen ve zaten her zaman içinde olduğu bütünün bir üyesi olamayan şeydir.* Bu sınırsal figürün/unsurun karşımıza çıkardığı şey, üyelik ile içlenmeyi, dışarıdaki ile içeridekini, istisna ile kuralı birbirinden kesin biçimde ayırma yolundaki bütün girişimlerin karşılaştığı radikal krizdir.

Bu perspektiften bakıldığında, Badiou'nun düşüncesi, keskin bir istisna düşüncesidir. Badiou'nun sisteminin merkezindeki olay kategorisi, istisnanın yapısına tekabül ediyor. Badiou'nun tanımına göre olay, bir durumun elemanlarından biridir; öyle ki bu olayın söz konusu duruma üyeliği, durumun kendi perspektifinden bakıldığında kararlaştırılamayacak bir şeydir. Nitekim, Devlet için olay kaçınılmaz biçimde bir çıkıntı olarak ortaya çıkıyor. Badiou'ya göre, üyelik ile içlenme arasındaki ilişkinin bir diğer özelliği de, temel bir mütekabiliyet yokluğudur; öyle ki, içlenme her zaman için üyeliği aşan bir şeydir (aşırılık noktası teoremi). İşte istisna, tam da, bir sistemin içlenme ile üyeliği birebir örtüştürmesinin, bütün parçalarını tek bir birliğe indirgemesinin imkânsızlığını ifade ediyor.

Dilin bakış açısından bakıldığında; içlenmeyi anlam [*sense*], üyeliği ise düzanlam [*denotation*] olarak almak mümkündür. Bu anlamda, bir sözcüğün, daima, gerçekten işaret ettiği düzanlamdan başka anlamlarının da olduğu gerçeği, aşırılık noktası teoremine tekabül ediyor. İşte zaten hem Claude Lévi-Strauss'un gösterenlerin gösterilenleri aşan bileşenlere sahip olduğu yolundaki teorisinde ("bu ikisi arasında daima bir örtüşmezlik vardır ve bu örtüşmezlik, gösterenlerin kendilerinin temeli olan gösterilenleri aşmasıyla sonuçlanan ve yalnızca ilahi bir aklın çözebileceği bir şeydir" [*Introduction à Mauss*, s. xlix]) hem de Émile Benveniste'in semiyotik (göstergebilimsel) ile semantik (anlambilimsel) arasında indirgenemez bir karşıtlık olduğu yolundaki öğretisinde söz konusu olan şey de bu ayrışımın ta kendisidir. Çağımızda her alanda istisnai yapılarla karşı karşıyayız. Dolayısıyla da dilin egemen iddiası, anlam ile düzanlamı çakıştırma ve bu ikisi arasında, dilin, *denotata*'sı bağlamında varlığını sürdürdüğü ve bunun için de bunları terk ettiği ve saf bir *langue* (lingüistik "istisna durumu") alanına girdiği bir belirsizlik mıntıkası tesis etme çabasına dayanıyor. Zaten, bütün anlam olasılıklarının daima dışına taşan kararlaştırılamayan şeyleri öne çıkarmakla, yapısökümün yaptığı şey de budur.

VI

Nitekim egemenlik, Schmitt'te, istisnanın kararlaştırılması biçiminde karşımıza çıkıyor. Buradaki karar, hiyerarşik olarak bütün herkesin üstünde olan bir öznenin iradesini ifade eden bir şey değil, *nomos*'un bedenine/bünyesine, buna can ve anlam veren dışsallığın kazınmasını temsil eden bir şeydir. Egemen, meşru/yasal olan ile olmayanı değil; hukuk alanına canlılığın sokulmasını ya da Schmitt'in kendi sözleriyle, hukukun ihtiyaç duyduğu "hayat ilişkilerinin normlar çerçevesinde yapılaştırılması"nı kararlaştırıyor. Buradaki karar, ne bir *quaestio iuris*'i [hukuksal sorunu] ne de bir *quaestio facti*'yi [olgusal sorunu] ilgilendiriyor. Bu karar tam da hukuk ile olgu/gerçek arasındaki ilişkinin ta kendisini ilgilendiren bir karardır. Bu, sadece, Schmitt'in öne sürdüğü gibi, "tekrarlana tekrarlana katılaşan bir mekanizmanın kabuğunu" istisna aracılığıyla "kıran etkin hayat"ın hücuma kalkması meselesi değil; aynı zamanda da hukukun en içkin doğasını ilgilendiren bir meseledir. Hukuk, düzenleyici bir karaktere sahiptir ve bir "kural"dır. Bunun böyle olmasının nedeni, hukukun, emir ve yasaklar vazetmesi değil; her şeyden önce, gerçek hayatta kendi referans alanını yaratmak ve *bu referansı düzenli hale getirmek* zorunda olmasıdır. Kurallar bu referansın koşullarını hem istikrarlı hale getirdiği hem de önceden varsaydığı için, bir kuralın orijinal yapısı daima şöyledir: "a (gerçek bir durum, örneğin: *si membrum rupsit*) ise b (hukuksal sonuç, örneğin *talio esto* [kısas])" Burada, bir gerçek, hukuk düzeninden dışlanmak suretiyle bu düzene dahil oluyor; yasal durumun öncesinde bir ihlal var oluyor ve bu yasal durum ihlal tarafından belirleniyor. Hukukun başlangıçta bir *lex talionis* [hukukun kendisi] (muhtemelen *talis*'ten türeyen *talio*, "şeyin kendisi" anlamına geliyor) biçiminde bulunmasının anlamı şudur: Hukuksal düzen, başlangıçtaki haliyle, bir ihlalin cezalandırılması değildir; bunun yerine, yaptırımsız olarak aynı eylemi tekrarlamak suretiyle kendi kendisini tesis eden bir şeydir. Yani hukuksal düzen istisnai bir durumdur. Bu, söz konusu

ilk [ihlal] eyleminin cezalandırılması değildir; bunun yerine, bu eylemin hukuk düzenine dahil edilmesini, yani ezeli bir hukuksal gerçek olarak şiddeti temsil eden bir şeydir (*permittit enim lex parem vindictam*, "çünkü hukuk hakkaniyetli kısasa izin veriyor" (Pompeius Festus, *De verborum significatione*, 496. 15)). Bu anlamda hukukun ilk hali istisnadır.

Hayatın bu şekilde hukukun içine çekilmesinin şifresi, yaptırımda (yaptırım, hiçbir şekilde hukuksal kuralların özel bir niteliği değildir) değil; suçlulukta (burada suç, ceza hukukunda olduğu gibi teknik anlamıyla değil; borçluluğa/bedel-ödeme-durumuna işaret eden orijinal anlamıyla kullanılıyor: *in culpa esse*) yatıyor; suçlulukta, yani kişinin dışlanarak içlenmesi durumunda, dışlandığı ya da tam olarak giremediği şeyle ilintili olması durumunda. *Suçluluk, ihlale, yani meşru/yasal olan ile olmayanın belirlenmesine değil; hukukun saf gücüne, yani hukukun bir şeye gönderme yapması yalın gerçeğine işaret ediyor.* Zaten, her türlü ahlaki yaklaşımdan uzak bir biçimde, kuralı bilmemenin suçu ortadan kaldırmadığını öngören hukuksal özdeyişin dayandığı nihai zemin de işte budur. Kuralların suç üzerine mi bina edildiği yoksa suçu belirleyen şeyin kural mı olduğunun kararlaştırılmasının imkânsız olduğu böyle bir durumda bariz biçimde karşımıza çıkan şey, dışarı ile içeri, hayat ile hukuk arasındaki belirsizliktir. Bu belirsizlik, egemenin istisna hakkındaki kararına işaret ediyor. Hukukun "egemen" yapısı ve kendine has, orijinal "güç"ü, gerçek [hayat] ile hukukun birbirinden ayırt edilemediği (fakat ayırt edilmesinin gerektiği) bir istisna hali olarak karşımıza çıkıyor. Bu şekilde bir konuma zorlanan hayatın hukuk alanına girmesinin tek yolu, içleyici bir dışlamanın öngörülmesidir; yani hayat hukuk alanına yalnızca bir *exceptio* bağlamında girebilir. Hayatın sınırsal bir durumu/yapısı, bir eşik hali vardır. Bu eşikte hayat, hukukun hem içinde hem de dışındadır. İşte egemenliğin mekânı bu eşiktir.

Dolayısıyla da "Kurallar sadece istisnalarla vardır" önermesi tamamen doğrudur. Hukuku yaratan tek şey, sadece *exceptio*'nun içleyici dışlaması aracılığıyla içine alabildiği şeylerdir. Hukuk

istisnalardan besleniyor; istisnasız hukuk battaldır. Bu anlamda hukuk aslında "tek başına var olmayan, insanların hayatıyla birlikte var olan" bir şeydir. Egemenin kararı, dışarı ile içeri, dışlama ile içleme, *nomos* ile *physis* arasındaki bu belirsizlik eşiğini belirliyor ve bu eşiği zaman zaman yeniliyor. Hayat, bu eşikte, ta en başından beri hukukun istisnası olan bir şeydir. Egemenin kararı, kararlaştırılamayanın konumlandırılmasıdır.

N Schmitt'in eserinin tamamen hukuktaki suçluluk kavramının tanımlanmasına tahsis edilmesi tesadüf değildir. Schmitt'in çalışmasındaki en çarpıcı özellik şudur: Yazar, suçluluk kavramının, ilk bakışta hukuki değil de ahlaki görünen terimler bağlamında yapılan bütün teknik-formel tanımlarını şiddetle reddediyor. Gerçekten de, burada suçluluk ("Kural olmadan suç olmaz" diyen eski hukuk deyişinin tersine) her şeyden önce "hayatın ta kendisiyle ilgili bir süreç"tir, yani "bile bile hukuk düzeninin amaçladığının tam tersine hareket etme"ye dayanan gerçek bir "kötü niyet" olarak tanımlanabilecek özde "özne-içi" bir şeydir (*Über Schuld*, s. 18-24, 92).

Benjamin'in, "Kader ve Karakter" ve "Şiddetin Eleştirisi"ni (*Zur Kritik der Gewalt*) yazarken bu metinden haberdar olup olmadığını söylemek mümkün değildir. Ancak şu ortadadır: Suçluluğu, sonradan haddi aşan bir biçimde etik-dinsel alana aktarılan, aslında hukuksal bir kavram olarak tanımlaması, Schmitt'in teziyle tamamen uyuşuyor (ancak Benjamin'in tanımı tam tersi bir istikameti izliyor). Benjamin'e göre, hukukun ortaya çıkmasını sonuç veren kötülük durumu aşılacak ve insanoğlu suç (işlemek)ten kurtarılacaktır (ki suç, doğal hayatın kader ve hukuk düzenine kazınmasından başka bir şey değildir). Schmitt'in, suçluluk kavramının hukuksallığı ve merkeziliğine ilişkin değerlendirmesinin kalbinde yatan şey ise, etik insanın özgürlüğü değil, yalnızca bir egemen iktidarın (*katechon*) denetleme gücüdür; ki bu güç, en iyimser yorumla, kötülüğün yayılmını sadece yavaşlatabilecek bir şeydir.

Bu yazarların değerlendirmelerinde, karakter kavramına ilişkin olarak da benzer bir çakışma vardır. Schmitt de, tıpkı Benjamin gibi, karakter ile suçluluğu birbirinden tamamen ayırıyor ("suçluluk kavramı", diyor yazar, "*esse* [öz] ile değil; *operari* [işleyiş] ile ilgili bir kavramdır" [*Über Schuld*, s. 46]). Halbuki, Benjamin'in, insanoğlunu suçluluktan kurtarma ve doğal masumiyeti teyit etme kapasitesi taşıyan ilke olarak sunduğu şey tam da bu unsurdur (yani bütün bilinçli istemlerden bağımsız haliyle karakterdir).

VII

Eğer egemenliğin yapısı istisnadan oluşuyorsa, o zaman egemenlik ne siyasete özel bir kavram ne tamamen hukuksal bir kategori ne hukukun dışında bir güç (Schmitt) ne de hukuk düzeninin üstün kuralıdır (Hans Kelsen). Egemenlik, hukukun hayata gönderme yaptığı ve hayatı tam da askıya almak suretiyle içine aldığı orijinal yapıdır. Biz, burada, Jean-Luc Nancy'nin önermesini izleyerek, hukukun, kendi yokluğunda hüküm sürmeye ve geçersizliğiyle geçerli olmaya işaret eden bu potansiyeline (yani, aynı zamanda daima *dynamis mē energein* [gerçekleşmeme potansiyeli] demek olan Aristotelesçi *dynamis* kavramının işaret ettiği anlamdaki potansiyele) *yasaklama* (*ban*) diyeceğiz (*ban*, hem toplumdan dışlanmaya hem de egemenin emir ve yüceliğine işaret eden eski Cermen teriminden türeyen bir kelimedir). İstisna ilişkisi bir yasaklama ilişkisidir. Yasaklı kimse, gerçekte, tam anlamıyla hukukun dışına atılan ve hukukla ilgisi koparılan birisi değil; hukuk tarafından *terk edilen*, yani hayat ile hukukun, dışarıdaki ile içeridekinin birbirinden ayırt edilemediği eşik alana bırakılan ve burada tehdit edilen bir kişidir. Yasaklı kimsenin hukuk düzeninin dışında mı yoksa içinde mi olduğunu söylemek tam anlamıyla imkânsızdır. (Bundan dolayı, Latin kökenli dillerde, "yasaklı" olmak aslında hem "-nin merhametine kalmak" hem de "kendi iradesine bırakılmış, özgür olmak"tır, hem "dışlanmış" hem de "herkese açık, serbest" olmaktır.) Bu açıdan bakıldığında, egemenliğin paradoksu şu şekle girebiliyor: "Hiçbir şey hukukun dışında değildir". *Hukukun hayat ile kurduğu ilk ilişki, geçerli olma değil; terk etme ilişkisidir. Nomos*'un emsalsiz potansiyeli ve *orijinal "kanun gücü"*nün temelinde şu gerçek vardır: *Nomos*, hayatı terk ederek bunu yasak alanında tutuyor. Bu, sorgulayabilmek için anlamaya çalıştığımız yasaklamanın yapısıdır.

8 Yasaklama bir ilişki biçimidir. Fakat zaten sorun, tam da, yasaklamada hiçbir pozitif içerik olmadığı ve söz konusu ilişkideki terimler birbirleriyle karşılıklı dışlama (ve aynı zamanda da içleme) ilişkisi içinde

göründükleri zaman, bu ilişkinin nasıl bir ilişki olduğudur. Kendisini yasaklama ile ifade eden bir yasa nasıl bir yasadır? Yasaklama, bir şeye genel olarak gönderme yapma durumundaki soyut bir referans biçimidir, yani ilişkisiz ile ilişkinin varlığının varsayımıdır. Bu anlamda, yasaklama, sınırsal ilişki biçimiyle aynıdır. Yasaklamaya getirilen bir eleştirinin, mutlaka, ilişkinin biçimini sorgulaması ve siyasal gerçeğin, ilişkinin ötesinde belki de düşünülemez olduğunu ve dolayısıyla da, bir bağlantı biçimi olarak artık var olup olmayacağını sorması gerekecektir.

2
"Nomos Basileus"*

I

Bugün artık demokrasi ve hukuk devleti anlayışımızdan ayrılamaz hale gelen egemenliğin hukuka ait olduğu ilkesi, hiçbir şekilde egemenliğin paradoksunu ortadan kaldırmıyor. Hatta bu ilke söz konusu paradoksu en uç noktasına vardırıyor. Bu ilkenin kayda geçmiş en eski formülasyonu olan Pindar'ın** 169. kıtasının kaleme alınmasından bu yana, hukukun egemenliği o kadar karanlık ve muğlak bir boyutta ele alındı ki; bilim

* Egemen hukuk/yasa. (ç.n.)

** Pindar: İÖ yaklaşık 640-558 yılları arasında yaşamış, şiirleri ve methiyeleriyle ünlü Eski Yunanlı şair. (ç.n.)

adamları çok haklı olarak bir "muamma"dan söz etme durumunda kaldılar (Ehrenberg, *Rechtsidee*, s. 119). Boeck tarafından yeniden inşa edilen, adı geçen kıtanın metni şu şekildedir:

Nomos ho pantōn basileus
thnaton te kai athanatōn
agei dikaiōn to Biaiotaton
hypertatai cheiri: tekmairomai
ergoisin Herakleos.

Herkül'den bildim ki
Ölümlü ve ölümsüz
Herkese egemen olan *nomos*
En büyük şiddeti bile haklı kılan
En güçlü mercidir

Muamma, sadece bu kıtanın birçok şekilde yorumlanabilmesinden doğmuyor. Asıl önemli olan şey şudur: Şair (Herkül'ün hırsızlığına yapılan göndermenin, hiçbir kuşkuya yer bırakmayacak şekilde açıkça gösterdiği gibi), *nomos*'un egemenliğini, şiddetin haklılaştırılması temelinde tanımlıyor. Kıtanın anlamını çözmemiz için şunu görmemiz gerekiyor: Kıtanın özünde yatan şey, Yunanlıların *Bia* ve *Dikē* dedikleri, özde birbirlerinin tam zıddı olan iki ilkenin, yani şiddet ile adaletin skandal biçimde bir araya getirilmesidir. *Nomos*, "en güçlü merci" olarak, birbirinin karşıtı olan iki şeyin paradoksal birlikteliğini başarma gücüdür (bu anlamda, eğer muammayı Aristotelesçi bir yorumla alır ve "zıtların bağlaşımı" olarak kabul edersek, bu durumda zikredilen kıta gerçekten muammalı bir metindir).

Solon'un* 24. paragrafındaki (çoğu bilginin yorumladığı gibi) *kratei nomou*'yu [hukuksal güç] hesaba katacak olursak, bu durumda, zaten hukukun kendine özgü "güç"ünün, İÖ 6. yüzyılda bile, tam olarak şiddet ile adalet arasındaki "bağlantı"yla özdeşleştirildiğini görürüz (*kratei/nomou biau te kai dikēn synarmosas*, "*nomos*'tan aldığım güçle şiddet ile adaleti birleştirdim"

* Solon: İÖ yaklaşık 640-558 yılları arasında yaşamış, Eski Yunanlıların Yedi Bilgesinden biri olan Atinalı devlet adamı ve yasa-koyucu. (ç.n.)

Eğer sözcüğü *nomou* olarak değil de *homou* olarak okusak bile, Solon yasamacı olarak ortaya koyduğu kendi etkinliklerinden söz ettiği sürece, ana düşünce değişmeyecektir [bkz. De Romilly, *La loi*, s. 15]). Hesiodos'un* *İşler ve Günler*'indeki bir parça da (ki bu Pindar'ın muhtemelen bildiği bir parçaydı), aynı şekilde, şiddet ile hukuk arasındaki ilişkiyi belirleyici bir konuma oturtuyor:

> Ey Perseus,** bunları aklından çıkarma ve
> Adalet [*Dikē*] dağıtırken şiddeti [*Biaia*] unut
> Zeus insanlara şu *nomos*'u bıraktı:
> Birbirlerini yemek
> Balıklar, yabani hayvanlar ve kanatlı kuşlar içindir
> Çünkü aralarında *Dikē* yoktur
> Halbuki Zeus insanlara çok daha iyisini, *Dikē*'yi bıraktı.

Hesiodos'ta *nomos* hâlâ şiddeti hukuktan ve bununla birlikte de hayvanların dünyasını insanların dünyasından ayıran güçken, Solon'da ise *Bia* ile *Dikē* arasındaki "bağlantı" muğlaklık ya da ironi içermezken, Pindar'da tablo şudur (ve zaten Pindar'ın, Batı'nın siyasal düşüncesine miras bıraktığı ve kendisini, bir anlamda, egemenliğin ilk büyük düşünürü yapan şey bu düğümdür): *Egemen nomos, hukuk ile şiddeti birleştirmek suretiyle, bunları belirsizlikle tehdit eden ilkedir.* Bu anlamda, Pindar'ın *nomos basileus* hakkındaki kıtası, ondan sonra yapılan bütün egemenlik tanımlarını yönlendiren gizli paradigmayı içinde barındırıyor: Egemen, şiddet ile hukuk arasındaki belirsizlik noktasıdır, şiddetin hukuka karıştığı ve hukukun da şiddete bulaştığı eşiktir.

8 Friedrich Hölderlin (ki Hölderlin'in elinde çok büyük bir olasılıkla Platon'un *Gorgias*'taki deyişine –*Biaiōn ton dikaiotaton* (484b, 1-10) "Adalet için şiddet uygulamak"– göre tashih edilen bir metin vardı) ise Pindar'ın kıtalarını şerhli olarak çevirdiği çalışmasında (Friedrich

* Hesiodos: İÖ yaklaşık 8. yüzyılda yaşamış, didaktik ve ahlaki içerikli şiirler yazmış olan Eski Yunanlı şair. (ç.n.)

** Eski Yunan mitolojisinde Zeus'un oğlu. (ç.n.)

Beißner'e göre bunun tarihi 1803'tür) yukarıda verdiğimiz kıtayı şu şekilde tercüme ediyor:

Das Höchste

Das Gesetz,
Von allen der König, Sterblichen und
Unsterblichen; das führt eben
Darum gewaltig
Das gerechteste Recht mit allerhöchster Hand.

En Yüce

Ölümlü ve ölümsüz
Herkese egemendir yasa
Öyle ki
Üstün eliyle
Ve şiddet kullanarak dağıttığı adalet
En iyi adalettir.

Schmitt, *nomos*'un yasa (uzlaşımsal/konvansiyonel koyutlama anlamındaki *Gesetz*) üzerindeki belirleyici üstünlüğü doğrultusundaki kendi teorisine dayanarak, Hölderlin'in bu kıtaya getirdiği yorumu eleştiriyor. "Hölderlin'in çevirisi bile hatalı", diyor Schmitt, "... çünkü *nomos*'un karşılığı olarak *Gesetz*'i kullanıyor ve yasanın güçlü bir aracı(lık) olduğunu bildiği halde bu uygunsuz sözcüğü kullanmakla yanlış yola giriyor. Orijinal anlamıyla *nomos*, yasanın aracılığı olmadan hukuksal bir gücün [*Rechtskraft*] saf yansımasıdır. Bu, yeni yasalara tek başına yasallık katan bir meşruiyet edimi ve belirleyici bir tarihsel olaydır" (*Das Nomos*, s. 42).

Burada Schmitt, aslında tam olarak bütün aracısız ilkeleri kasteden şairin maksadını tamamen yanlış biçimde yorumluyor. Hölderlin, *nomos*'u (ki bunu hukuktan ayırıyor), güçlü aracılık (*strenge Mittelbarkeit*) olarak tanımlıyor: "Aracısızlık", diyor Hölderlin, "katı anlamıyla düşünüldüğünde, ölümsüzler için olduğu gibi ölümlüler için de imkânsızdır. Tanrı, doğası uyarınca, farklı dünyaları birbirinden ayırmalıdır; ayırmalıdır ki iyi şeyler kendi içlerinde ve saf halleriyle kutsal olsunlar. Aynen tanrılar gibi insanlar da bilebildikleri ölçüde, farklı dünyaları birbirinden ayırmalıdırlar; çünkü bilgi sadece karşıtlık bağlamında ortaya çıkabilen bir şeydir" (*Sämtliche Werke*, s. 309). Hölderlin, (tıpkı Schmitt gibi) *nomos basileus* kavramında yalın kanundan daha yüksek bir ilke olduğunu düşünse bile, bu kavramdaki "egemen"in "üstün bir iktidar"a (*höchste Macht*) değil;

"bilginin en yüksek zemini"ne (a.g.y.) işaret ettiğini söyleyerek Schmitt'ten ayrılıyor. Nitekim Hölderlin, yaptığı son çevirilerin karakteristiği haline gelen tashihlerinden biriyle, hukuksal-siyasal bir sorunun (hukuk ile şiddet arasındaki belirsizlik olarak hukukun egemenliği sorununun) yerine bilgi teorisini (ayırt etme gücü olarak aracılık) yerleştiriyor. Yani, yasadan daha orijinal ve güçlü olan şey, (Schmitt'te olduğu gibi) egemen ilke olarak *nomos* değil, bilginin temeli olan aracılıktır.

II

Görünüşü itibariyle sanki basit bir unutkanlık gibi gelen, fakat aslında Pindar'ın metnini bilerek değiştirmiş olan Platon'un *Gorgias*'taki (484b, 1-10) yorumunu bu bilgiler ışığında okumalıyız:

> Bana öyle geliyor ki, Pindar da şu mısralarıyla benim düşündüklerimi ifade ediyordu:
>
> *Nomos*, herkesin
> Ölümlülerin ve ölümsüzlerin egemeni

Platon şöyle devam ediyor:

> En güçlü meşçidir
> Ve adalet için şiddet uygular

Filologları (özellikle de Platon'un eski, kritik Oxford baskısının editörünü), daha yetkin el yazması kitaplardaki tabiri (*biaiōn to dikaiotaton*) Pindar'ın metnindeki kullanıma (*dikaiōn to biaiōtaton*) göre tashih etmeye ikna edebilecek tek şey, keskin bir *coniunctivitis professoria* [mesleki biliş] idi. Ulrich von Wilamowitz-Möllendorf'un doğru biçimde gözlemlediği gibi (*Platon*, s. 95-97), *biaiōn*, Yunanca'da, (bir *lapsus calami* [vahim yanılgı] olmasa bile) bir hafıza yanılması olarak açıklanabilecek kadar seyrek bir kullanıma sahiptir ve Platon'un yaptığı söz oyununun anlamı çok açıktır: Buradaki "şiddeti haklı kılmak" aynı zamanda "adalet için şiddet uygulamak"tır ve zaten

Pindar'ın sözünü ettiği *nomos*'un "egemenliği" de sadece buna dayanıyor.

Platon'un, *Protagoras* [diyaloğun]da, Hippias'ın* ağzından aktardığı örtük ifadeleri de yine benzer bir maksada dayanıyor: "Ey burada bulunan insanlar, bilin ki, hepiniz hukukun/kanunların nezdinde değil; doğanın emri olarak (yaradılıştan) akraba, komşu ve vatandaşsınız. Benzer şeylerin benzerlikleri doğadandır; insanların tiranı [dikkat edin: *basileus* değil *tyrannos*] olan *nomos* ise doğaya karşı pek çok şiddet eyleminde bulunur" (337c). Aynı şekilde, *Yasalar*'daki açık ifadelerin ardında da aynı maksat yatıyor:

> [Yönetimin en güçlü olana ait olduğunu öngören aksiyom], Thebaili Pindar'ın da dediği gibi, doğaları gereği bütün canlılar arasında son derece yaygındır. Ancak altıncı aksiyom bundan daha önemli görünüyor: Yönetim bilgili ve zeki kişinin elinde olmalı ve bilgisizler onu izlemelidir. Bunun, Pindar'ın dediği gibi, doğaya aykırı olduğunu söyleyemezsiniz. Çünkü bu, şiddet aracılığıyla değil; doğaya uygun olarak, yani hukukun, kendisini tanıyanlar üzerindeki gücü uyarınca böyledir. (690b – c)

Her iki durumda da Platon'un üzerinde durduğu şey, Sofistlerin tartışmalarının (bkz. Stier, "Nomos basileus", s. 245–46) merkezinde yer alan *physis* (doğa)-*nomos* karşıtlığından ziyade, egemenliğin belirleyicisi bağlamındaki şiddet-hukuk çakışmasıdır. *Yasalar*'dan aldığımız yukarıdaki parçada, hukukun gücü, doğa ile uyuşan (*kata physin*) ve özde şiddet dışı bir şey olarak tanımlanıyor. Çünkü Platon, her şeyden önce, hem Sofistlere hem de Pindar'a göre (ama farklı bir biçimde) *Bia* ile *Dikē*'nin "egemen" bileşimini haklı kılan karşıtlığı yok etmek istiyordu.

Platon'un, *Yasalar*'ın onuncu kitabında *physis-nomos* ilişkisi sorununu işlemesindeki tek amacı, hem Sofistlerin bu karşıtlık anlayışını ve hem de doğanın hukuktan önce geldiği yönündeki tezi yıkmaktı. Platon, ruhun ve "ruha ait olan her şeyin" (zekâ, *techne* [zanaat] ve *nomos*), bedenden ve "yanlış bir yorumlamayla

* Hippias: Atina tiranlarından Hipparchus'un (İÖ yaklaşık 555–514; tiranlığı 527–514) yardımcısı ve kardeşi. (ç.n.)

doğaya bağladığımız" (892b) unsurlardan/elementlerden daha önce geldiğini söyleyerek bunların her ikisini de etkisiz hale getiriyordu. Dolayısıyla da Platon (ve Platon'la birlikte, Leo Strauss'un deyişiyle "klasik doğal hukuk" temsilcileri), "hukuk insanları yönetmelidir, yoksa insanlar hukuku değil" derken, hukukun doğa üzerindeki egemenliğini değil; tam tersine, hukukun "doğal", yani şiddet dışı karakterini vurguluyor. Bundan dolayı, Platon'daki "doğanın kanunu", Sofistlerdeki *physis-nomos* karşıtlığını baltalamayı ve şiddet ile hukukun egemen bileşimini dışlamayı hedeflerken, Sofistlerdeki bu karşıtlık, tam da egemenlik ilkesini, *Bia* ile *Dikē*'nin birliğini tesis etmeye çalışıyor.

III

Batı'nın siyasal kültüründe bu kadar kuvvetli bir geçmişi olan bu karşıtlığın ne anlama geldiğini burada farklı bir açıdan ele alacağız. Sofistlerin *nomos*'a karşı doğa lehinde yaptıkları savunu, [insanlığın] doğal durumu (*state of nature*) ile "commonwealth"[1] [toplum, devlet] arasındaki karşıtlığın (ki bu karşıtlık, Hobbes'un egemenlik anlayışının temelidir) gerekli öncülü olarak değerlendirilebilir. Eğer Sofistler için en güçlünün uyguladığı şiddeti haklı kılan nihai şey *physis*'in öncelliği ise, Hobbes için egemenin mutlak iktidarını haklı kılan şey, tam da doğal durum ile şiddetin aynı şey oluşudur (*homo hominis lupus* [insan insanın kurdudur]). Fakat her iki durumda da (görünüşte karşıt bir biçimde bile olsa), egemenlik ilkesini, yani (Sofistlerin güçlü insanında ya da Hobbes'un egemenindeki) hukuk ile şiddetin belirsizlik alanını meşru kılan önvarsayım, *physis-nomos* çatışkısı tarafından yaratılıyor. Şu noktayı vurgulamak gerekiyor: Hobbes'un anlayışında, insanlığın doğal durumu, egemenin kişiliğinde yaşıyor; egemenin, yani bu durumun doğal *ius contra omnes*'ini [karşıt durumun hukukunu] koruyacak olan tek kişinin şahsiyetinde yaşıyor. Dolayısıyla, egemenlik, doğal durumun topluma sokulmasıdır. Ya da isterseniz şöyle diyebiliriz: Egemenlik, doğa ile kültür, şiddet ile hukuk arasındaki bir be-

1. Orijinal metinde de İngilizce. (İng. çev. notu)

lirsizlik durumudur ve işte egemenliğe-özel şiddeti oluşturan şey de zaten bu belirsizliktir. Nitekim, doğal durum gerçekten de *nomos*'un dışında bir şey değil; *nomos*'un potansiyelini içeren bir şeydir. İnsanlığın doğal durumu, hukukun potansiyel olarak var olduğu [*l'essere-in-potenza*], hukukun kendi kendisini "doğal hukuk" olarak koyutladığı bir durumdur (bu, modern çağ için kesinlikle böyledir; fakat muhtemelen Sofistlerin döneminde de böyleydi). Sonuçta Hobbes, Strauss'un altını çizdiği gibi, şunun tamamen bilincindeydi: Doğal durum, ille de gerçek bir dönem olarak tasavvur edilmesi gereken bir şey değildi; bunun yerine, Devletin "sanki yıkılmış/çözülmüş" olarak görüldüğü (*ut tanquam dissoluta consideretur* [Hobbes, *De cive*, s. 79-80]) anda ortaya çıkan, Devletin içinde bir ilke olarak anlaşılabilirdi. Dışsallık –doğanın yasası ve kişinin kendi hayatını koruması ilkesi– gerçekten de siyasal sistemin en merkezindeki özüdür ve tıpkı, Schmitt'e göre, kuralların istisnalara dayanması gibi, siyasal sistem de dışsallığa dayalıdır.

IV

Bu açıdan bakacak olursak şu gerçek bize şaşırtıcı gelmeyecektir: Schmitt, "yeryüzünün *nomos*'u"nun öncül karakterini vurgulayan teorisini Pindar'ın kıtasına dayandırırken, istisnai durumun kararlaştırılması olarak tanımladığı egemenlik anlayışını hiçbir yere dayandırmıyor. Schmitt'in yapmak istediği şey, her şeyden önce, hukukun belirleyici bileşeni olan egemen *nomos*'un, basit bir konum ve uzlaşım (*Gesetz*) olan bütün pozitif hukuk anlayışları üzerindeki üstünlüğünü tesis etmektir. Bundan dolayı da Schmitt'in, her ne kadar "egemen *nomos*"tan söz etse de, *nomos* ile istisnai durum arasındaki özsel yakınlığı açığa vurmaması gerekiyor[du]. Ne var ki Schmitt'in kitabı biraz daha dikkatli biçimde okunduğunda, bu yakınlığın açıkça var olduğu görülüyor. Schmitt kitabının ileriki sayfalarında, "İlk Küresel Hatlar" adlı bölümde, yeryüzü *nomos*'unun yerleştirme ve düzenleme özellikleri arasındaki bağlantının, nasıl hukuktan dışlanan ve "serbest ve hukuksal olarak boş bir mekân" şeklini

alan bir mıntıka gerektirdiğini gösteriyor. Bu "serbest ve hukuksal olarak boş mekân"da, egemen iktidar, teritoryal düzen olarak *nomos*'un belirlediği sınırları artık tanımıyor. Klasik *ius publicum Europaeum* [Avrupa kamu hukuku] çağında bu mıntıkanın tekabül ettiği şey Yeni Dünya'ydı; çünkü Yeni Dünya, her şeyin mümkün olduğu doğal durumla özdeş tutuluyordu (Locke: "Başlangıçta bütün dünya Amerika'ydı"). Schmitt'in kendisi ise "hattın ötesindeki" ("beyond the line"[2]) bu mıntıkayı istisnai durum olarak alıyor. Bu, "benzer bir biçimde, her türlü yasanın askıya alındığı zamansal ve uzamsal bir alan" olarak anlaşılan "sınırları çizilmiş, serbest ve boş bir mekân düşüncesi"ne dayanıyor:

> Ancak bu, normal yasal sistem bağlamında sınırları çizilmiş bir alandı: Bu sınırlar, zaman açısından ilkin savaş halinin ilanıyla ve en sonunda da bir teminat edimiyle, mekân açısından ise geçerlilik alanının tam olarak belirlenmesi yoluyla çiziliyordu. Bu zamansal ve uzamsal alanda, koşullar *de facto* [fiili] olarak gerektirdiği sürece her şey mümkündü. Bu durumun, Montesquieu'nün de işaret ettiği eski ve açık bir sembolü vardır: Özgürlük ya da adalet heykelinin üstünün belli bir zaman dilimi için örtülmesi. (Schmitt, *Das Nomos*, s. 67)

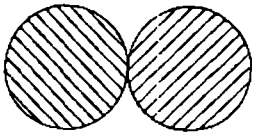
Nomos, egemen olduğu sürece, kaçınılmaz olarak hem doğal durumla hem de istisnai durumla bağlantılıdır. İstisnai durum (bu durumdaki kaçınılmaz *Bia-Diké* ayrımının belirsizliğiyle birlikte) *nomos*'un dışında değildir. Bunun yerine, en bariz şekilde sınırları çizilmiş haliyle bile, her anlamda temel bir unsur olarak *nomos*'un içindedir. Dolayısıyla da, yerleştirme-düzenleme bağlantısı kendi içinde zaten daima "her türlü yasanın askıya alınması" biçiminde kendi potansiyel kopuşunu barındırıyor. Bu durumda (toplumun *tanquam dissoluta* [çözülmüş gibi] olarak anlaşıldığı noktada) ortaya çıkan şey, aslında (insanların yeniden düşeceği ilkel bir evre olarak) doğal durum değil; istisnai durumdur. Doğal durum ile istisnai durum, tek bir topolojik sürecin iki farklı yüzünden başka bir şey değildir. Bu süreç, Mö-

2. Orijinal metinde de İngilizce. (İng. çev. notu)

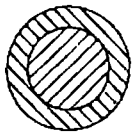
bius şeridinde ya da Leyden kavanozunda* olduğu gibi, dışsal varsayılan şeyin (doğal durum) içerideki bir şey (istisnai durum) haline geldiği bir süreçtir. Burada egemen iktidar, içerideki ile dışarıdakini, doğa ile istisnayı ve *physis* ile *nomos*'u birbirinden ayırmanın imkânsızlığından başka bir şey değildir. Nitekim istisnai durum, tanı olarak, sadece istisna ile kuralın değil; aynı zamanda da doğal durum ile hukukun, dışarı ile içerinin birbirine geçtiği karmaşık bir topolojik vaziyet olarak zaman-uzamsal bir askıda olma hali değildir. Bu durum, tam da adaletin gözüne görünmemek için hep saklanmak zorunda olan ve dolayısıyla bizim de hep gözümüzün önünde tutmamız gereken söz konusu topolojik belirsizlik mıntıkasıdır. Birinci Dünya Savaşı sırasında ortaya çıkmaya başlayan ve eski *nomos*'un yerleştirme ve düzenleme nitelikleri arasındaki belirleyici bağlantının kopmasına ve *ius publicum Europaeum*'un bütün karşılıklı sınırlamalar ve kurallar sisteminin yerle bir olmasına yol açan bir süreç (ki bu süreç, Schmitt'in özenle betimlediği ve bizim de hâlâ içinde yaşadığımız bir süreçtir), gizli bir biçimde egemen istisna temeli üzerinde yükselen bir süreçtir. Birinci Dünya Savaşı'ndan bu yana ve de hâlâ gözlerimizin önünde cereyan eden şey şudur: İstisnai durumun "hukuksal olarak boş" alanı, kendi zamansal-uzamsal sınırlarının dışına çıkıyor ve bugün, bu sınır ihlalinin büyük boyutlara varmasının sonucu olarak, normal düzen ile çakışmaya, yani yeniden her şeyin mümkün olduğu bir durum yaratmaya başlıyor.

Doğal durum ile hukuksal durum arasındaki ilişkinin istisnai durumda nasıl bir biçim aldığını şekillerle göstermek istersek, başlangıçta (Şekil 1) birbirinden ayrı olan; fakat daha sonra, yani istisnai durumda, birbirinin içine geçen (Şekil 2) iki daire çizebiliriz. Zamanla istisnalar kural olmaya başlayınca, bu iki daire birbirlerinden asla ayrıştırılamayacakları mutlak bir belirsizlik yaratacak şekilde iç içe geçiyorlar (Şekil 3).

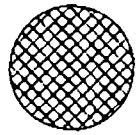
* Leyden kavanozu: İç ve dış yüzeyleri metal yapraklarla astarlanan cam bir kavanozdan oluşan eski bir elektrostatik kondansatör. (ç.n.)



şekil 1



şekil 2



şekil 3

Bu açıdan bakıldığında, eski Yugoslavya topraklarında olup bitenler ve daha genel bir ifadeyle, Doğu Avrupa'daki geleneksel Devlet organizmalarının çözülmesi sürecinde olup bitenler, herkesin herkesi hedef aldığı (ve yeni toplumsal sözleşmelerin, yeni ulusal ve Devletsel yerleştirmelerin bir öncülü işlevini gören) doğal çatışma durumunun yeniden ortaya çıkması olarak değil; hukuksal-siyasal yerleştirmeme ve yersizleştirmenin daimi yapısı olarak istisna durumunun gün yüzüne çıkması biçiminde görülmelidir. Olan şey, siyasal örgütlenmenin yeniden modası-geçmiş biçimlere dönmesi değil; kan döken halklar gibi ikaz edici olayların, (dayandığı ilke sorgulanmadığı takdirde) pek yakında gezegenimizin her tarafına yayılacak olan yeryüzünün yeni *nomos*'unu ilan etmesidir.

3
Potansiyel ve Hukuk

1

Belki de egemenliğin paradoksunun kendisini tam olarak gösterdiği en iyi yer, anayasama [*constituting*] gücü sorunu ve bunun anayasal [*constituted*] güçle ilişkisidir. Hem teori hem de pozitif yasama, bu iki güç arasındaki ayrımı tam olarak oluşturma ve sürdürme konusunda daima zorluklarla karşı karşıya kalıyor. "Bunun nedeni şudur" deniyor yakınlarda kaleme alınmış bir siyasetbilimi çalışmasında:

> Eğer gerçekten anayasama gücü ile anayasal güç arasındaki ayrıma bunun gerçek anlamını vermek istiyorsak, o zaman, anayasama gücü

ile anayasal gücü iki farklı düzeye yerleştirmemiz gerekiyor. Anayasal güçler varlığını sadece Devletin *içinde* kazanıyor: Bunlar, zaten kurulu bulunan bir anayasal düzenden ayrı düşünülemeyecek şeyler olarak, gerçekliğini dışavurdukları Devlet yapısına muhtaçtır. Anayasama gücü ise, Devletin *dışında* bulunan bir şeydir. Bu güç, hiçbir şeyini Devlete borçlu olmayan ve Devletsiz var olan bir güçtür. Bu, suyu hiçbir şekilde bitirilemeyen bir pınardır. (Burdeau, *Traité*, s. 173)

Buradan şu çıkıyor: Bu iki güç arasında ahenkli bir ilişkinin tesisi mümkün değildir. Bu imkânsızlık, özellikle de, sadece diktatörlüğün ve istisnai durumun hukuksal karakterini anlamaya çalıştığımız zaman değil; aynı zamanda anayasa metinlerinin kendileri anayasada değişiklik yapma gücünü belirlerken de (ki bu sık rastlanan bir durumdur) ortaya çıkan bir imkânsızlıktır. Bugün artık, her şeyin kurallarla düzenlenmesi doğrultusundaki genel eğilim ortamında, şöyle bir iddia ortaya atan insanların sayısı her geçen gün daha da azalıyor: Anayasama gücü asaldır ve indirgenemez; bu güç, belirlenmiş bir yasal sistem tarafından koşullanamaz ve sınırlandırılamaz; bu güç kaçınılmaz olarak her türlü anayasal gücün dışındadır. Anayasayı doğuran güç gün geçtikçe bir önyargı olarak ya da çıplak bir olgusallık olarak dışlanıyor ve anayasama gücü, her geçen gün biraz daha, anayasada öngörülen gözden geçirme gücüne indirgeniyor.

Henüz Birinci Dünya Savaşı'nın sonunda, Benjamin, geçerliliklerinden bugün bile hiçbir şey yitirmemiş sözcüklerle, bu eğilimi eleştiriyordu. Benjamin, anayasama gücü ile anayasal güç arasındaki ilişkiyi, yasa koyan şiddet ile bu yasayı koruyan şiddet arasındaki ilişki olarak sunuyordu:

> Eğer yasal bir kurumda örtük biçimde şiddetin olduğu bilinci ortadan kalkacak olursa bu durumda bu kurum çürür. Bunun bir örneği bugünkü parlamentolardır. Bu parlamentoların bu denli üzücü bir manzara içinde olmalarının nedeni, varlıklarını borçlu oldukları devrimci güçleri bilinçlerinden çıkarmalarıdır... Bunlar, kendilerinde temsil edilen hukukun yaratıcı şiddet anlayışından mahrumdur. Dolayısıyla şuna şaşmamak gerekiyor: Bu parlamentolar, böyle bir şiddetin uygulanmasına değecek kararlar almıyor; bunun yerine, uzlaşma

yoluyla şiddetten kaçınan bir dizi siyasal ilişkiye nezaret ediyorlar. (Benjamin, "Zur Kritik der Gewalt", s. 144)

Anayasama gücünü, bunun bütün anayasal düzenler bağlamındaki egemen aşkınlığı içinde yaşatmayı isteyen öteki yaklaşım (yani demokratik-devrimci geleneğin yaklaşımı) ise, şimdiye kadar tarif etmeye çalıştığımız paradoksun içinde hapsolma durumunda kalıyor: Eğer kanun koyan şiddet olarak anayasama gücü kanunu koruyan şiddetten kesinlikle daha yüceyse, anayasama gücünün kanunu koruyan şiddeti meşrulaştırmaktan başka bir sıfatı yoktur ve hatta anayasal güçle muğlak ve sökülüp atılması mümkün olmayan bir ilişkisi vardır.

Bu açıdan bakıldığında, Emmanuel-Joseph Sieyès'in "Anayasa, her şeyden önce bir anayasama gücünü kabul eder" şeklindeki meşhur önermesi, öyle iddia edildiği gibi basit bir malumu ilam değildir. Bu sözü şu şekilde anlamak gerekiyor: *Anayasa kendisini anayasama gücü olarak koyutluyor* ve bu suretle de egemenliğin paradoksunu en açık bir biçimde ortaya seriyor. Egemen iktidar, tıpkı kendisini doğal durum olarak koyutlaması ve bu şekilde de, yasal durum ile girilen bir yasaklama ilişkisi aracılığıyla yasal durumda da var olması gibi, burada da, hem anayasama gücüne hem de anayasal güce girecek şekilde kendisini ikiye bölüyor ve bu iki güç arasındaki belirsizlik alanına yerleşiyor. Sieyès'in kendisi, ("ulus" ile özdeşleştirilen) anayasama gücünü toplumsal ilişkilerin dışındaki bir doğal duruma yerleştirecek kadar bu içerimin bilincindeydi: "Yeryüzündeki ulusları", diyordu Sieyès, "toplumsal ilişkilerin dışında ... doğal durumdaki bireyler olarak görmeliyiz" (Sieyès, *Qu'est ce que le Tiers État?*, s. 83).

II

Devrim Üzerine (On Revolution) adlı kitabında bu satırı zikreden Hannah Arendt, Fransa'daki Devrim sürecinde, anayasama gücüne ilişkin yasa çıkarma yetkisine sahip mutlak bir ilke olarak egemenliğin nasıl talep edildiğini betimliyor. Bu talebin (ki

bu talep, Robespierre'in Üstün Varlık düşüncesinde de vardı) sonuçta nasıl bir kısırdöngü halini aldığını çok iyi gösteriyor:

> Onun [Robespierre] istediği şey asla sadece bir "Üstün Varlık" (ki bu, kendisine ait bir terim değildi) değildi; onun istediği, kendisinin "Ölümsüz Yasayıcı" dediği ve farklı bir bağlamda ise "sürekli Adalete başvurma" adını verdiği şeydi. Robespierre, Fransız Devrimi'nin terimleriyle, ne halkın ve ne de Devrimin kendisinin genel iradesiyle özdeşleştirilemeyecek, daimi ve aşkın bir otorite kaynağı istiyordu. Bununla hedeflediği şey, mutlak bir Egemenliğin –Blackstone'un "despotik iktidar"ı– egemenliği ulusa bağışlaması ve mutlak bir Ölümsüzlüğün, cumhuriyete, ölümsüzlük olmasa bile, en azından biraz ömür/süreklilik ve istikrar getirmesiydi. (Arendt, *On Revolution*, s. 185)

Buradaki temel sorun, kendi kendisini anayasal bir güce dönüştürerek öldüren bir anayasama gücünün nasıl tasavvur edileceğinden (ki bu, kolay olmasa bile en azından teorik olarak çözülebilecek bir meseledir) ziyade, anayasama gücünün anayasal güçten kesin biçimde nasıl ayırt edileceğidir. Bu ikincisi hiç kuşkusuz daha zor bir problemdir. Anayasama gücünün korunması üzerinde kafa yoran insanlar hiç şüphesiz bugün de var ve bunların çabaları bize Troçki'nin "sürekli devrim" nosyonu ve Mao'nun "kesintisiz devrim" kavramı aracılığıyla ulaşıyor. Bu perspektiften bakıldığında, parlamentoların gücü bile anayasama gücünün anayasal güç içinde devamı olarak düşünülebilir (fiili durum sonucunda oluşturulan devrimci güçler bunları yok etmek için ellerinden gelen her şeyi yapsalar bile, parlamentolara istikrarlı/daimi kurullar olarak bakmamamızı gerektiren hiçbir neden yoktur). Öte yandan çağımızdaki kendiliğinden toplanan meclisleri yıkan iki büyük güç –Leninist parti ile Nazi partisi– de, bir anlamda, kendilerini, anayasal gücün yanında var olan bir anayasama momentinin [*istanza*] koruyucuları olarak sunuyorlar. İşte, kamu hukuku tarihçilerinin işini son derece zorlaştıran, çağımızın bu iki büyük totaliter devletinin (Sovyetler Birliği ve Nazi Almanya'sı) bu karakteristik "ikili" yapısını söz konusu gerçekler ışığında değerlendirmeliyiz. Bu takdirde,

Devlet partisinin Devletin kendisinin aynısı olarak ortaya çıkmasıyla sonuçlanan bu yapı, anayasama gücünün nasıl idame ettirileceği sorusunun paradoksal ve ilginç bir teknik-hukuksal yanıtı olarak düşünülebilir. Ne var ki bu durumların her ikisinde de, anayasama gücü ya egemen bir iktidarın dışavurumu olarak ortaya çıkıyor ya da egemen iktidardan kolay kolay ayrılmıyor. Ne anayasama gücü ne de egemenlik, anayasal düzenin ne tamamen içine ne de tamamen dışına oturtulabildiği için sorulacak asıl soru "Nerede?" olduğu sürece, Sovyetler Birliği ile Nazi Almanya'sı arasındaki analoji çok daha kaçınılmaz oluyor.

Schmitt'e göre anayasama gücü, "kişinin kendi siyasal varoluşunun doğası ve biçimine ilişkin olarak somut ve esaslı bir karar verme" kapasitesine sahip olan bir "siyasal irade"dir. Nitekim, anayasama gücü, "bütün anayasal yasama prosedürlerinden önce gelen ve bunların üstünde olan", hukuksal kurallar düzeyine indirgenemeyen ve de egemen iktidardan teorik olarak farklı olan bir güçtür (*Verfassungslehre*, s. 75-76). Fakat eğer anayasama gücü, (Schmitt'e göre) Sieyès'te olduğu gibi, halkın ya da ulusun anayasama gücü olarak düşünülürse, o zaman, anayasama gücünü halk egemenliği ya da ulusal egemenlikten ayırmayı mümkün kılan kriter berraklığını yitirir ve anayasama öznesi ile egemen özne birbirlerinden ayırt edilemez hale gelmeye başlar. Schmitt, "devlet iktidarının kullanımının çerçevesini yazılı yasalarla çizme ve bunu sınırlandırma" doğrultusundaki liberal girişimi eleştiriyor ve anayasanın ya da temel *charte*'ın [tüzüğün] egemenliğini savunuyor: Anayasanın gözden geçirilmesi için yeterli olan örnekler "sırf bu yeterlilikten dolayı bir anayasama gücünün egemeni ya da sembolü haline gelmiyor" (a.g.y., s. 107-108). Bu perspektiften bakıldığı zaman, hem anayasama gücü hem de egemen güç, hukuk kurallarını (hatta temel hukuk kurallarını) aşan şeylerdir; ancak her ikisinin de hukuk kurallarını aşıyor olması, belirsizliğe dönüşen bir yakınlığa delalet ediyor.

Antonio Negri, yakınlarda yayımlanan bir kitapta, anayasama gücünün hiçbir surette hiçbir anayasal düzene indirgene-

meyeceğini göstermeye çalışıyor ve aynı zamanda, anayasama gücünün egemenlik ilkesine indirgenebilir olduğunu reddediyor. "Anayasama gücü ilkesi" diyor yazar,

> (asla) egemenlik kavramına yüklenebilecek bir ilke değildir. Bunun tek nedeni anayasama gücünün, anayasal güçten doğan bir şey olmaması (ki bunun böyle olmadığı açıktır) değildir; aynı zamanda anayasama gücü, anayasal gücün tesisi de değildir: Anayasama gücü, [yeni] bir ufuk açan bir seçim ve karar edimidir; daha önce var olmayan ve var olması için de yaratıcı edimin yaratıcılığını yitirmemesini gerektiren bir şeyin radikal biçimde sergilenmesidir. Anayasama gücünün anayasama sürecini harekete geçirdiği andan itibaren her türlü kararı alma özgürlüğü vardır. Halbuki egemenlik, anayasama gücünün tesisi –ve dolayısıyla da sonu– olarak, anayasama gücünün getirdiği özgürlüğün tüketilmesi olarak ortaya çıkıyor. (Negri, *Il potere costituente*, s. 31)

Anayasama gücü ile egemen güç arasındaki farklılık sorunu, kesinlikle önemli bir sorundur. Ne var ki, anayasama gücünün ne anayasal düzenden türeyen ne de kendisini böyle bir anayasal düzen tesis etmekle sınırlayan bir şey olmadığı –bunun yerine özgür bir uygulama alanına sahip olduğu– gerçeği, anayasama gücünün egemen iktidardan ne anlamda ayrıldığı konusunda bize herhangi bir bilgi sunmuyor. Eğer, daha önce, egemenliğin orijinal yasak-yapısına ilişkin yaptığımız analiz doğru ise, bu sıfatlar aslında egemen iktidarda da mevcuttur ve dolayısıyla da, Negri, anayasama gücünün tarihsel fenomenolojisine dair yaptığı kapsamlı analizinde, anayasama gücünü egemen güçten ayıracak herhangi bir kriter bulamaz.

Ancak Negri'nin kitabının gücü şurada yatıyor: Kitap, anayasama gücünün, bütün radikalliği içinde ele alındığı zaman, nasıl tamamen siyasal bir kavram olmaktan çıkarak kaçınılmaz olarak ontolojik bir kavram haline geldiğini gösteriyor. Dolayısıyla da anayasama gücü sorunu, "potansiyelin tesisi" (bkz. *Il potere costituente*, s. 383) sorunu haline geliyor; anayasama gücü ile anayasal güç arasındaki çözülmemiş diyalektik, potansiyel ile edimsel/fiili arasındaki ilişkinin yeniden eklemlenmesine yol açıyor. Böyle bir eklemleme için ise, en azından, ontolojik kip

kategorilerinin kendi bütünlükleri içinde yeniden düşünülmesi gerekiyor. Bu şekilde de sorun siyaset felsefesi alanından ilk felsefe alanına taşınıyor (ya da isterseniz buna siyasetin kendi ontolojik konumuna iadesi de diyebilirsiniz). Egemenliği anayasama gücüne bağlayan düğümü çözebilecek tek şey, olabilirlik ile gerçeklik, olumsallık ile zorunluluk arasındaki ilişkinin ve öteki *pathē tou ontos*'un tamamen yeniden ele alınmasıdır. Yine, egemen yasaktan tamamen kurtulmuş bir anayasama gücü tasavvur etmenin tek yolu, potansiyel ile edimsel (*actual*) arasındaki ilişkiyi farklı bir biçimde ele almaktan –ve hatta bu ilişkinin ötesine geçmekten– geçiyor. Edimselin önceliği ve bunun potansiyelle olan ilişkisi üzerine kurulu olan ontolojinin yerine yeni ve tutarlı (ve Spinoza, Schelling, Nietzsche ve Heidegger'in bu istikamette attıkları adımların ötesine geçen) bir potansiyel ontolojisi ikame edilene dek, egemenliğin çıkmazlarından arındırılmış bir siyaset teorisi, tasavvuru imkânsız bir şey olarak kalacaktır.

III

Anayasama gücü ile anayasal iktidar arasındaki ilişki, Aristoteles'in potansiyel ile edim, *dynamis* ile *energeia* arasında kurduğu ilişki kadar karmaşıktır. Son tahlilde, anayasama gücü ile anayasal güç arasındaki ilişki (belki de tıpkı egemenlik sorunu konusunda ortaya konan bütün otantik anlayışlar gibi), potansiyelin varoluşunu ve otonomisini nasıl düşündüğümüze bağlıdır. Aristoteles'in düşüncesine göre, potansiyel hem edimselden önce gelir ve edimseli belirler hem de özde edimsele tabi kalır. Aristoteles, (tıpkı, bütün anayasama gücünü anayasal güce indirgemek isteyen bugünkü politikacılar gibi) potansiyelin yalnızca edimle var olduğunu (*energē monon dynasthai*) savunan Megaralıların* tersine, her zaman potansiyelin kendi özerk varoluşuna büyük önem vermiştir. Kithara çalan bir müzisyenin bu aleti fiilen çalmazken bile bunu çalma kabiliyetine [*potenza*]

* Megara okulu (İÖ yaklaşık 4. yy.): Eski Yunan'da Megara kentinde yaşayan sofistlerin geliştirdiği bir ekol. (ç.n.)

sahip olması ya da bir mimarın işini icra etmezken bile kendi kabiliyetine [*potenza*] sahip olması, potansiyelin bu özerk varlığına işaret ediyor. Başka bir deyişle, Aristoteles'in *Metafizik*'in Sekizinci Kitabında ele aldığı şey, çıplak bir mantıksal olabilirlik olarak potansiyel kavramı değil; potansiyelin varoluşunun etkin biçimleridir. Bundan dolayı da potansiyelin, kendi tutarlılığına sahip olması ve daima hemen edimsele dönüşmemesi için, edimsele geçme*me* kabiliyetine sahip olması, (yapma)*ma* ya da (olma)*ma potansiyeli* olarak var olması ya da Aristoteles'in dediği gibi, aynı zamanda potansiyelsizlik (*im-potentiality*) (*adynamia*) olması gerekiyor. Aristoteles bu ilkeyi (ki bu ilke, bir anlamda, kendi *dynamis* teorisinin bütünüyle bağlı olduğu ana noktadır) veciz bir şekilde ifade ediyor: "Her potansiyel, aynı şeyin aynı türden potansiyelsizliğidir" (*ton autou kai kata to auto pasa dynamis adynamiai*) (*Metaphysics*, 1046a, 32). Ya da daha açık bir ifadeyle: "Potansiyel, hem olabilir hem de olmayabilirdir. Çünkü potansiyel, olmak ile olmamaya eşit uzaklıktadır" (*to dynaton endekhetai kai einai kai mē einai*) (1050b, 10).

Var olan potansiyel, tam da edimsele dönüşemeyen potansiyeldir (nitekim İbni Sina, Aristoteles'in maksadına sadık kalarak, buna "mükemmel potansiyel" adını veriyor ve örnek olarak da yazı yazmayan haliyle kâtibi gösteriyor). Bu potansiyel, edimsellik bağlamında, edimselliğini askıya alarak yaşıyor. Bu potansiyel, edim *kapasitesine*, bunu gerçekleştirmeyerek sahip oluyor; kendi potansiyelsizliği [*impotenza*] kapasitesine tamamen sahiptir. Fakat bu açıdan bakıldığında, edimsele geçişi nasıl tasavvur edeceğiz? Eğer bütün (olma ya da yapma) potansiyelleri aslında aynı zamanda (olma)ma ya da (yapma)ma potansiyeli ise, o zaman, bir edimin gerçekleşmesi nasıl mümkün olacaktır?

Aristoteles'in buna yanıtı, kendi dehasını gösteren en keskin kanıtlardan birini oluşturan ve zaten tam da bu nedenden dolayı genellikle yanlış anlaşılan bir tanımlamada bulunuyor: "Potansiyel, gerçekleştiği zaman potansiyelsiz hiçbir şeyin kalmayacağı (yani olmama kapasitesine sahip hiçbir şeyin kalma-

yacağı) şeydir" (*Metaphysics*, 1047a, 24-26). Bu tanımlamadaki "*ouden estai adynaton*" ibaresinin anlamı, yerleşik ve tamamen değersizleştirici yorumların öngördüğü gibi, "imkânsız hiçbir şey kalmayacaktır" (yani imkânsız olmayan şey mümkündür) değildir. Bunun yerine bu ibare, potansiyelin –yani hem olma hem de olmama potansiyelinin– kendi kendisini gerçekleştireceği koşullara işaret ediyor. Potansiyelin edimsele dönüşebildiği tek nokta, kendi olmama potansiyelini (kendi *adynamia*'sını) iptal ettiği andır. Potansiyelsizliği iptal etmek, bu potansiyelsizliği yok etmek değil; tam tersine, bunu gerçekleştirmek, kendisini kendisine vermek için potansiyeli yeniden kendisine bağlamaktır. Aristoteles, *De anima*'nın bir yerinde, mükemmel potansiyelin doğasını belki de en iyi şekilde tanımlıyor ve [potansiyelden] edimsele geçişi (*Metafizik*'in Sekizinci Kitabının da merkezini oluşturan *technai* [zanaat] ve insani becerilerde olduğu gibi), potansivelin edimselle değiştirilmesi ya da yok edilmesi olarak değil; potansiyelin korunması ve "kendisini kendisine vermesi" olarak betimliyor:

> Çile çekmek/katlanmak basit bir terim değildir; bir anlamda, karşıtlık ilkesi doğrultusunda yok etmek ve başka bir anlamda da, potansiyel olanın edimsel olan bir şey tarafından korunması [*sōtēria*, kurtarılması] dır... Çünkü [potansiyel olarak] bilgi sahibi olan bir kişi, edimsel alanda düşünen birisi haline geliyor; bu, ya bir değişiklik değildir (çünkü burada, benliğin kendisi olma ve edimsele geçme [*epidosis eis eauto*] kabiliyeti vardır) ya da farklı bir değişikliktir. (*De anima*, 417b, s. 2-16)

Gerçekten de Aristoteles, potansiyelin en otantik doğasını bu şekilde betimlemek suretiyle, Batı felsefesine egemenlik paradigmasını miras bırakıyordu. Çünkü istisna 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 kabili-

yeti 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.

Dolayısıyla da buradan, Aristoteles'in *dynamis/energeia* teorisinin belirleyici belirsizliği doğuyor: Eğer, geleneğin önyargılarından kurtulmuş bir okuyucu için, *Metafizik*'in Sekizinci Kitabının gerçekte önceliği edimsele mi yoksa potansiyele mi verdiği asla açık değilse, bunun nedeni, filozofun düşüncesindeki belli bir tereddüt ya da daha da kötüsü, bir çelişki değil; şu gerçektir: Potansiyel ile edimsel, Varlığın egemen öztemellendirmesinin iki yüzünden başka bir şey değildir. Egemenlik daima çifttir; çünkü Varlık, bir potansiyel olarak, kendisini mutlak edimsel olarak gerçekleştirmek için kendisini askıya alıyor ve kendi kendisiyle bir yasaklama (ya da terk etme) ilişkisi yürütüyor. Sınırsal mekânda, saf potansiyel ile saf edimsel birbirinden ayırt edilemez ve işte egemenlik tam da bu belirsizlik mıntıkasının ta kendisidir. (Aristoteles'in *Metafizik*'inde, bu, "düşünmeyi düşünme"ye, yani edimsel [alanın]da kendi düşünme potansiyelini düşünen bir düşünceye tekabül ediyor.)

Bundan dolayı da, hem egemenlik ilkesinden tamamen kurtulmuş bir "potansiyel tesisi" tasavvur etmek, hem de kendisini anayasal güce bağlayan yasağı tamamen kıran bir anayasama gücü tasavvur etmek çok zordur. Anayasama gücünün kendisini asla anayasal güç içinde tüketmiyor olması yeterli değildir: Diğer yandan egemen iktidar da, asla edimsel alanına geçmeden, kendisini sonsuza dek idame ettirebilir. (Burada ortalığı karıştıran, tam da egemen iktidarı kendi kendisini edimsele dönüştürmeye zorlayan kişidir.) Bunun yerine yapılması gereken şey, potansiyelin varoluşunu, edimsel formundaki –hatta yasaklama uç biçiminde ve olmama potansiyeli olarak, potansiyelin gerçekleşimi ve tezahürü olarak edimsel biçiminde bile– Varlıkla hiçbir ilişki kurmadan düşünmek ve hatta potansiyelin varoluşunu, benliğin kendilik ve kendini bırakma kabiliyeti formundaki varlıkla

bile hiçbir ilişki kurmadan düşünmektir. Ancak bu, en azından, ontoloji ve siyasetin her türlü ilişkinin ötesinde, hatta egemen yasaklama olan sınır ilişkisinin bile ötesinde düşünülmesini gerektiriyor. Fakat zaten bugün pek çok kişinin hiçbir şekilde üstlenmek istemediği görev de işte budur.

Daha önce de belirtildiği gibi, egemenliğin bütün tanımlarında içkin bir potansiyellik ilkesi vardır. Bu anlamda Gérard Mairet şunu gözlemliyordu: Egemen devlet, "her iktidarda var olan iki unsurun ... potansiyel ilkesi ve bunun uygulanma biçiminin yeniden birleştirilmesine" dayanan bir "potansiyel ideolojisi" üzerine inşa ediliyor (bkz. *Histoire*, s. 289). Buradaki ana düşünce şudur: "Potansiyel, uygulanmadan önce zaten vardır; itaat, kendisini mümkün kılan kurumlardan önce var olan bir şeydir" (a.g.y., s. 311). Aynı yazar, bu ideolojinin mitolojik bir karakterinin olduğunu da ifade ediyor: "Bu, sırlarını hâlâ bilmediğimiz; fakat belki de bütün iktidarların sırrını oluşturan bir gerçek mit sorunudur" İşte, terk etme/edilme ve "olmama potansiyeli" kavramlarıyla gün ışığına çıkarmaya çalıştığımız şey, bu gizemin [*arcano*] yapısıdır. Ne var ki burada karşımıza çıkan şey, tam olarak bir mitsel bilgi değil; bütün siyasal iktidarların ontolojik köküdür. (Aristoteles için, potansiyel ve edimsel, her şeyden önce, varlık sınıflarıdır, yani "Varlığın dile getirildiği" iki yoldur.)

Modern düşüncede, varlığın egemenlik ilkesinin ötesinde düşünülmesi anlamında, az fakat önemli girişimlerde bulunulmuştur. Nitekim Schelling, *Vahyin Felsefesi*'nde (*Philosophy of Revelation*), hiçbir potansiyel gerektirmeyen ve asla *per transitum de potentia ad actum* var olmayan mutlak bir varlık tasavvur ediyor. Nietzsche'nin son zamanlarında, tam da *Amor fati*'nin, olumsallık ile zorunluluğu birbirinden ayırmanın imkânsızlığını şekillendirdiği sırada, aynı şeyin bengi dönüşü (*eternal return of the same*) potansiyel ile edimseli birbirinden ayırmanın imkânsızlığını şekillendiriyor. Heidegger'in terk edilme ve *Ere-*

ignis düşüncesinde de yine benzer biçimde Varlığın kendisi her türlü egemenlikten sıyrılmış biçimde ortaya konuyor. Ancak, egemenlik ilkesine yapılan itirazların en güçlüsü Melville'in Bartleby'ındaki, "-mamayı tercih ederim" kalıbıyla, olma potansiyeli ile olmama potansiyelini birbirinden ayırma doğrultusundaki bütün olasılıklara direnen kâtiptir. Bütün bu şahsiyetler, egemenliğin çıkmazını uç noktasına vardırdılar fakat kendilerini egemen yasaklamadan tam anlamıyla kurtaramadılar. Bunlar, yasaklamanın iptalinin, tıpkı kördüğümün çözümünde sonuçlar gözetilmeden düğümün kesilmesinde olduğu gibi, bir mantık ya da matematik probleminin çözülmesinden çok bir muammanın çözülmesine benzediğini gösteriyorlar. Burada metafizik çıkmaz kendi siyasal doğasını ortaya çıkarıyor.

4
Hukuk Biçimi

I

Kafka, "Hukuk Önünde" meselinde,* egemenliğin yapısını örnek bir özetlemeyle betimliyordu.

Taşradan gelen adamın Hukukun kapısından içeri girmesini engelleyebilecek tek şey (tabii kapıcının kabul etmemesi de

* Kafka'nın *Dava* adlı romanında anlatılan bir mesel. Burada taşradan simgesel bir hukuk kapısı önüne gelen bir kişi, görünüşte hiçbir engel olmadığı (kapı açık olduğu, kapıcı kendisine fiziksel herhangi bir tehditte bulunmadığı) halde içeriye giremez. Taşralı kendi yanlış varsayımlarından (kendisinden başka hiç kimse hukukun kapısına gelmediğine göre buraya girilemeyeceğini vb düşündüğünden) dolayı (halbuki en sonunda kapıcının söylediği gibi o kapı sadece taşralının kendisi içindir) yıllarca kapı önünde bekler. (ç.n.)

bunu engelleyemeyen şeylerin içindedir), bu kapının zaten açık olması ve Hukukun hiçbir şeyi emretmemesidir. Bu meseli en son yorumlayanlardan ikisi, hem Jacques Derrida ve hem de Massimo Cacciari, farklı biçimlerde de olsa, bu nokta üzerinde duruyor. "Hukuk", diyor Derrida, "kendisini korumayarak kendisini koruyor [*se garde*]; kapı hep açık olduğu ve hiçbir şeyden dolayı açık olmadığı için, hiçbir şeyi korumayan bir kapıcı tarafından korunuyor [*gardée*]" ("Préjugés", s. 356). Cacciari ise, daha açık bir biçimde, şu gerçeğin altını çiziyor: Hukukun gücü, tam da zaten açık olan bir şeyi açmanın ve zaten içinde bulunulan bir yere girmenin imkânsızlığında yatıyor: "Eğer kapı zaten açıksa nasıl bu kapıyı 'açma' umudu taşıyabiliriz ki? Açık olana girmeyi [*entrare-l'aperto*] nasıl umabiliriz? Açık alanda şeyler zaten yerindedir ve biz buraya girmeyiz... Sadece açabileceğimiz yerlere girebiliriz. Zaten açık olan şeyler [*il già-aperto*] insanı kımıldayamaz hale getirir. Taşralı adam giremiyor; çünkü, zaten açık olan bir şeye girmek ontolojik olarak imkânsızdır" (*Icone*, s. 69).

Bu perspektiften bakıldığı zaman, Kafka'nın meseli şu gerçeğin kusursuz bir ifadesidir: Hukukun en güçlü olduğu durum, artık hiçbir şeyi emretmediği durum –yani saf bir yasaklama durumu– dur. Taşralı adam, hukukun potansiyeline teslim/havale ediliyor; çünkü hukuk taşralı adamdan hiçbir şey talep etmiyor ve kendi açıklığından başka hiçbir şey emretmiyor. Egemen istisna tablosuna göre, hukuk, taşralı adam için geçersizliğiyle geçerlidir ve taşralı adamı, kendisinin dışına terk ederek yasak alanında tutuyor. Sadece taşralı adamın mukadderatı olan bu açık kapı, bu adamı dışlayarak içliyor ve içleyerek dışlıyor. İşte her türlü yasanın zirvesi ve kökü de budur. *Dava*'da rahip, mahkemenin ruhunu özetlerken söylediği "Mahkeme sizden hiçbir şey istemiyor. Sizi geldiğiniz zaman içeri alıyor, gittiğiniz zaman da bırakıyor" sözleri, *nomos*'un orijinal yapısını ifade ediyor.

Benzer bir biçimde dil de, konuşan bir varlık olarak insan hiç fark etmeden daima zaten dilin içinde bulunduğu sürece, insanı kendi yasak alanında tutuyor. Dilin var olması için ge-

reken (lingüistik olmayan, tarifi imkânsız vs biçimindeki) tek şey, tam da dilden dışlanan bir dille sürdürülen ilişkisiyle var olan bir dildir. İşte Stéphane Mallarmé, Hegelci bir formülle, "mantık, her ilkenin olumsuzlanması yoluyla işleyen bir ilkedir" derken, dilin bu öz-varsayımsal doğasını dile getiriyordu. Dil (tıpkı egemen yasaklama gibi), ilişkinin saf biçimi olarak, zaten daima ilişki-dışı bir şey olarak kendisini gerektirmektedir; ilişki biçiminin kendisine ait olan bir şeyle ilişkiye girmek ya da bu ilişkiden kurtulmak imkânsızdır. Bu, insanların lingüistik olmayana erişemeyecekleri anlamına gelmiyor. Bunun anlamı şudur: Lingüistik olmayan şeyler sadece ve ancak dilin kendi içinde bulunabileceği için, insanlar bunlara ilişki-dışı ve tarifi imkânsız bir önvarsayım biçiminde ulaşamazlar. (Benjamin'in sözleriyle, "konuşmanın dışında kalan şeyler"i doğurabilecek tek şey, "dildeki dile getirilemeyen şeyleri tamamen tasfiye etme" girişimidir [*Briefe*, s. 127].)

II

Fakat acaba hukukun yapısına ilişkin yapılan bu yorum Kafka'nın maksadını tam olarak kapsıyor mu? Gerschom Scholem, 20 Eylül 1934 tarihinde Benjamin'e yazdığı bir mektupta, Kafka'nın *Dava*'sında betimlenen hukuksal ilişkiyi "Hiçbir Şey Olarak Vahiy" (*Nichts der Offenbarung*) olarak tanımlıyordu. Scholem'in bu ifadeyle anlatmak istediği şey, "vahyin hiçbir anlamının [*bedeutet*] olmadığı; fakat sadece yürürlükte olmakla kendisini ifade ettiği bir evre"dir. "Anlam zenginliğinin kalmadığı ve deyim yerindeyse, içeriğinin sıfır noktasına indirgenen şeylerin hâlâ arzı endam eylediği (ve Vahiy işte böyle bir şeydir) bir yerde arzı endam eyleyen şey Hiçbir Şeydir" (Benjamin ve Scholem, *Briefwechsel*, s. 163). Scholem'e göre, kendisini böyle bir durumda bulan bir hukuk/yasa, mevcudiyeti olan; fakat sadece gerçekleşememe biçiminde ortalıkta dolaşan bir şeydir. "Senin sözünü ettiğin öğrenciler" diye itiraz ediyor arkadaşına, "Kutsal Kitabı kaybeden öğrenciler değil ... onu anlamayan öğrencilerdir" (a.g.y., s. 147).

Anlamı olmadan yürürlükte olma (Geltung ohne Bedeutung): Çağımızın hâkim olamadığı yasaklamayı en iyi betimleyen şey, Kafka'nın romanındaki hukukun statüsü için Scholem'in söylediği bu sözlerdir. Sonuçta, egemen yasaklamanın yapısı, *yürürlükte olan;* fakat *anlamı* olmayan bir yasanın yapısı değilse nedir? Bugün yeryüzünün her tarafında insanlar, artık sadece içeriklerinin "sıfır noktası"nda yaşayan ve insanları tam bir terk etme ilişkisi biçiminde içlerine alan bir hukuk ve geleneğin yasaklaması altında yaşıyor. Bugün bütün toplumlar ve bütün kültürler (bunların demokratik ya da totaliter, muhafazakâr ya da ilerici olmaları fark etmiyor), hukukun (hukukla kastettiğimiz şey, ister Yahudilerin Tevrat'ı, ister Müslümanların Şeriatı, ister Hıristiyanların dogması ve isterse de seküler *nomos* olsun, düzenleyici biçimiyle bir geleneğin tam metnidir) tam bir "Hiçbir Şey Olarak Vahiy" olarak yürürlükte olduğu bir meşruiyet krizinin içinde bulunuyor. Bu tam da egemen ilişkinin yapısıdır ve bu perspektiften bakıldığı zaman, bugün içinde yaşadığımız nihilizm tam anlamıyla bu ilişkinin gün ışığına çıkmasından başka bir şey değildir.

III

Kant'taki "anlamı olmadan yürürlükte olma" olarak hukukun saf biçimi ilk defa modernlikte ortaya çıkıyor. Kant'ın *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde "hukukun basit biçimi" ("*die bloße Form des Gesetzes*") dediği şey, aslında, anlamının sıfır noktasına indirgenen; fakat bu haliyle de yürürlükte olan bir hukuktur (*Kritik der praktischen Vernunft*, s. 28). "Şimdi eğer bir hukukun bütün içeriğini, yani (belirleyici güdü olarak) bütün irade nesnelerini çıkaracak olsak", diyor Kant, "geride kalacak tek şey, bir dizi evrensel yasanın basit bir biçimidir" (a.g.y., s. 27). Dolayısıyla da sadece böyle bir hukuk biçimiyle belirlenen saf bir irade, tıpkı Kafka'daki taşralı adam gibi, "ne özgürdür ne de değildir"

Kantçı etiğin sınırı ve aynı zamanda da gücü, tam da, arkasında boş bir ilke olarak yürürlükte olan hukuk biçimini bırak-

masında yatıyor. Etik alanındaki bu anlamı olmadan yürürlükte olmanın, bilgi alanında tekabül ettiği şey aşkın nesnedir. Sonuçta aşkın nesne, reel bir nesne değil, sadece düşünmenin mutlak olarak belirsiz bir düşünceyle ilişki içinde olduğu gerçeğini ifade eden "çıplak ilişki idesi"dir ("*bloß eine Idee des Verhältnisses*") (*Kants opus postuum*, s. 671).

Fakat acaba böyle bir "hukuk biçimi" nasıl bir şeydir? Tabii her şeyden önce, eğer iradeyi belirleyen elle tutulur bir içerik yoksa, böyle bir "hukuk biçimi" önünde kişi nasıl davranacaktır? Yani böyle bir *hukuk biçimine* nasıl bir *hayat tarzı* tekabül eder? [Bu durumda] ahlak yasaları "gizemli yeti" gibi bir şey olmuyor mu? Kant, anlamı olmadan yürürlükte olan ve dolayısıyla da belli herhangi bir şeyi ne emreden ne de yasaklayan bir yasanın geçerlilik alanı içinde yaşamak durumunda kalan bir insanın durumunu "saygı" (*Achtung*, saygıdan kaynaklanan dikkat) olarak adlandırıyor: "Belli bir emir ya da yasağın tebliğ edilmediği bir insanın sahip olabileceği motivasyon, kesinlikle, (kendisine uyulduğu takdirde hangi hedeflere ulaşılacağını belirtmeksizin) esinlediği saygı aracılığıyla yasanın kendisinden başka bir şey olamaz. Yasadaki özgür irade içeriği çıkarıldığı zaman formel özgür irade unsuruyla ilişkisi devam edecek olan tek şey yasanın kendisidir çünkü" ("Über den Gemeinspruch", s. 282).

Kant'ın, bugün içinde bulunduğumuz çağın kitlesel toplulukları ve büyük totaliter devletlerinin karşılaştığı bir durumu, yaklaşık iki yüz yıl öncesinden ve yüce bir "ahlak duygusu" başlığı altında nasıl betimleyebildiği gerçekten hayret vericidir. Çünkü, anlamı olmadan yürürlükte olan bir hukuk altında yaşanan bir hayat, istisna durumunda yaşanan bir hayata benziyor; burada, en masum bir jest ya da en küçük bir unutkanlık bile en olmadık sonuçlar doğurabilir. İşte Kafka'nın betimlediği hayat tam da budur: Burada hukuk, içerikten tamamen yoksun olmasının karşılığında hayatı her tarafından kuşatmıştır ve yanlışlıkla çalacağınız bir kapı sizi sonu gelmez mahkeme celselerine taşıyabilir. İşte nasıl ki Kant'taki ahlak yasalarının tamamen formel karakteri bu yasaların pratikte her durum için geçerli olması-

nın temeli ise, Kafka'nın köyündeki hukukun boş potansiyeli de hayattan ayırt edilemeyecek kadar güçlü ve yürürlüktedir. Öyle ki Joseph K.'nin varoluşu ve fiziksel bedeni nihai anlamda Dava ile aynı şey haline geliyor: Joseph K.'nin varoluşu ve bedeni Dava *oluyor*. Benjamin, Scholem'in "anlamı olmadan yürürlükte olma" nosyonuna itiraz olarak şunları yazarken bu noktayı çok iyi görüyor: İçeriğini yitirmiş bir yasa artık yok olmuş ve hayattan ayrılmaz bir hale gelmiştir. "Öğrencilerin Kutsal Kitabı kaybetmeleri ya da bunu anlamamaları en nihayetinde aynı kapıya çıkıyor; çünkü anlamı çözülemeyen bir Kutsal Kitap artık Kutsal Kitap değil hayatın kendisidir, şatonun kurulu olduğu tepenin eteklerindeki köyde yaşanan bir hayattır" (Benjamin ve Scholem, *Briefwechsel*, s. 155). Bunun üzerine (arkadaşının söz konusu farkı çok iyi yakaladığının farkına varamayan) Scholem "öğrencilerin Kutsal Kitabı kaybetmeleri ile onu anlamamalarının aynı şey olduğu"na katılamayacağını vurgulama ihtiyacı hissediyor ve şöyle devam ediyor: "Hatta bana öyle geliyor ki burada yapılabilecek en büyük hata da zaten böyle bir yargıya varmaktır. Nitekim 'Hiçbir Şey Olarak Vahiy'den söz ederken tam da bu iki durum arasındaki farka işaret ediyorum" (bkz. a.g.y., s. 163).

Eğer, analizimizi sürdürerek, hukuku hayattan ayırmanın imkansızlığındaki –yani şatonun aşağısındaki köyde yaşanan hayattaki– temel unsurlardan biri olan istisnai durum özelliğini görecek olursak, o zaman, bu iki yorumun bu noktada birbiriyle yüzleştiğini görürüz: Bir yanda, bu hayatta saf hukuk biçiminin kendi içeriği ötesinde idamesini –anlamı olmadan yürürlükte olan bir varlığı– gören Scholem'in yorumu; öte yanda ise, kurala dönüşen istisnai durumun, hukukun gerçekleştiğini ve yönetmesi gereken hayattan ayrılamaz hale geldiğini gösterdiğini öne süren Benjamin'in yorumu. Hiçbir Şeyin, anlamı olmadan yürürlükte olan bir varlık olarak sonsuza dek hayatta kalmasına imkân veren eksik(li) nihilizmle karşı karşıya kalan Benjamin, Hiçbir Şeyi bile ortadan kaldıran ve hiçbir hukuk biçiminin kendi içeriği ötesinde yürürlükte kalmasına izin vermeyen tam bir nihilizm öneriyordu.

Şurası kesindir: Gerçek anlamları ve Kafka'nın metninin yorumlanmasıyla ilgileri ne olursa olsun, hayat-hukuk ilişkisini inceleyen herkesin bu iki yorumla yüzleşmesi gerekiyor.

Anlamı olmadan yürürlükte olma deneyimi, burada ele aldığımız konuyla ilgisi olmayan çağdaş bir düşünce akımının temelini oluşturuyor. Yapısökümün günümüzdeki prestijinin temelinde yatan gerçek tam da şudur: Yapısöküm, geleneğin bütün bir metnini, anlamı olmadan yürürlükte olan bir şey olarak görüyor; yürürlükte olan ve gücünü de özde kararlaştırılamazlığından ve yürürlükte olan böyle bir gücün, tıpkı Kafka'nın anlattığı meseldeki Hukuk kapısı gibi, asla geçit vermeyen bir şey olduğunu göstermesinden alan bir varlık olarak görüyor. Fakat bizim yaklaşımımızı yapısökümün yaklaşımından ayıran şey, tam da yürürlükte olan bu varlığın (ve bunun ortaya çıkardığı istisnai durumun) anlamını okuma biçimidir. Gerçekten de çağımız, tıpkı Kafka'nın hikâyesindeki taşralı adamın Hukukun kapısı önünde dikilmesi gibi, dilin önünde dikilip duruyor. Burada düşünmeyi tehdit eden şey, düşünmenin, kapıcıyla sonu gelmeyen pazarlıklara mahkûm olma olasılığı ya da daha da kötüsü, en sonunda, gerçekten girişi engellemeyen ve sadece kapının açık olmasını gerektiren Hiçbir Şeye sığınan kapıcının rolünü üstlenmesi olasılığıdır. Kutsal Kitabın yorumlanması konusunda Origen'in* zikrettiği ilahi uyarı bu tehlikeye işaret ediyor: "Sizlere, bilginin anahtarını saklayan Hukuk adamlarına yazıklar olsun: Siz kendiniz girmediniz ve yaklaşan öteki insanların girmesine de izin vermediniz" (bu sözleri şu şekilde yeniden biçimlendirmemiz gerekiyor: "Hukukun kapısından içeri girmek istemeyen fakat bu kapının kapanmasına da izin vermeyen insanlara yazıklar olsun!").

IV

İşte Benjamin'in hem Kafka üzerine yazdığı denemede, hukukun anlamı olmadan yürürlükte olmasına karşı ortaya attığı

* Origen (İS yaklaşık 185–254): Hıristiyan ilahiyatçı. (ç.n.)

tekil "ters çevirme"sini hem de "Tarih Felsefesi Tezleri"nin sekizincisinde, "gerçek" bir istisnai durum için kullandığı gizemli kinayesini bu bağlamda okumak gerekiyor. Benjamin'e göre, kendisini tamamen yazıya aktaran bir hayat, anahtarı kaybolmuş bir Tevrat'a tekabül ediyor: "Kafka'nın pek çok alegorisinin dayandığı tersine çevirmenin anlamını, hayatı Kutsal Kitaba dönüştürme çabası olarak görüyorum" (Benjamin ve Scholem, *Briefwechsel*, s. 155). Benzer biçimde, adı geçen sekizinci tez, içinde yaşadığımız ve kural haline gelen istisnai durumun karşısına, bizim kendimizin yaratmamız gereken "gerçek" (*wirklich*) bir istisna durumunu koyuyor: "Ezilenlerin geleneği bize şunu öğretiyor: İçinde yaşadığımız 'istisna durumu' kuralın ta kendisidir. Bizim, bu gerçeğe tekabül eden bir tarih kavramına ulaşmamız gerekiyor. İşte o zaman, gerçek istisnai durumu yaratmak görev olarak karşımıza çıkacaktır" (Benjamin, "Über den Begriff", s. 697).

Hukuk, hukukun saf biçimine, anlamı olmadan yürürlükte olan bir hukuk haline dönüştüğü zaman, hukukun hayat ile çakışmaya başladığını görüyoruz. Fakat hukuk sanal bir istisnai durum içinde saf biçimiyle yaşatıldığı sürece, bu durum çıplak hayatın (K.'nin hayatının ya da şatonun aşağısındaki köyde yaşanan hayatın) hukuk önünde hayatta kalmasına imkân veriyor. Gerçek bir istisna durumunda hayattan ayrılamaz bir hale dönüşen hukuk, simetrik fakat ters bir hareketle tamamen hukuka dönüşen hayatla yüz yüze geliyor. Bütünüyle yazıya dönüşen bir hayatın mutlak anlaşılırlığı, artık hayat görünümüne girerek anlaşılmaz bir hal alan bir metnin anlaşılamazlığına tekabül ediyor. Yasaklama ilişkisiyle birbirinden ayrılan ve bir arada tutulan bu iki terimin (çıplak hayat ve hukuk biçimi) birbirlerini ortadan kaldırdıkları ve yeni bir boyuta geçtikleri tek yer işte bu noktadır.

V

Şurası önemlidir: Bütün yorumcular Kafka'nın bu meselini, son tahlilde, Hukukun kendisine yüklediği ifası-imkânsız görev

karşısında çaresiz kalan ya da yenik düşen bir taşralının hikâyesi olarak okuyorlar. Fakat burada şunu sormak gerekiyor: Acaba Kafka'nın metni farklı bir şekilde yorumlanabilir mi? Gerçekten de yorumcular öykünün şu son cümlelerini unutmuş görünüyorlar: "Buraya başka hiç kimse giremezdi; çünkü bu kapı sadece senin içindi. Şimdi ben gidip kapıyı kapatacağım." Eğer Hukukun görünmeyen iktidarı ve kendine has "güç"ü, yukarıda gördüğümüz gibi, gerçekten kapısının tamamen açık oluşundan kaynaklanıyorsa, o zaman şunu düşünebiliriz: Taşralı adamın bütün davranışları, Hukukun geçerliliğini engellemek için kapıyı kapattırmayı hedefleyen karmaşık ve sabırlı bir stratejiden başka bir şey değildir. Nitekim taşralı adam en sonunda bu uğraşında başarılı oluyor; çünkü bu süreçte hayatını tehlikeye atma (hikâyede taşralı adamın gerçekten öldüğü söylenmiyor; sadece "sona yaklaştığı" söyleniyor) pahasına da olsa, Hukukun kapısını sonsuza dek kapattırmayı başarıyor (sonuçta bu kapı "sadece kendisi için" açıktı). Kurt Weinberg bu hikâyeyi yorumlarken şunu iddia ediyor: Taşradan gelen çekingen fakat yılmaz adam karakterinde "engellenmiş bir Hıristiyan Mesihi" şahsiyetini görmek gerekiyor (*Kafkas Dichtungen*, s. 130-31). Bu iddiayı kabul etmek için şunu bilmek gerekiyor: Mesih, büyük tektanrılı dinlerin hukuk sorununu çözme çabalarında kullandıkları bir şahsiyettir ve Yahudilikte, tıpkı Hıristiyanlıkta ya da Şii İslamda olduğu gibi, Mesihin dönüşü Hukukun gerçekleşmesine ve tamamlanmasına işaret ediyor. Dolayısıyla da tektanrıcılıktaki Mesihçilik, sadece olağan dinsel yaşantı kategorilerinden birini değil; bir bütün olarak dinsel yaşantının sınır kavramını, yani dinsel yaşantının kendisini aştığı ve bir hukuk [biçimi] olarak kendisini sorguladığı noktayı oluşturuyor (nitekim de bunun sonucu olarak, hem Pavlus'un Romalılara Mektubunda hem de Tevrat'ın gerçekleşmesinin bunun ihlaliyle olacağını savunan Sabetaycı öğretide ifade edilen Mesihçi Hukuk çıkmazları ortaya çıkıyor). Fakat eğer bu doğru ise, o zaman, tıpkı hikâyedeki taşralı adam gibi, kendisini anlamı olmadan yürürlükte olan bir hukuk önünde bulan bir Mesih'in

ne yapması gerekiyor? Bu durumda Mesih, kesinlikle, ne zaten askı vaziyetinde bulunan bir hukuku gerçekleştirebilecek ne de bunun yerine bir başka hukuku ikame edebilecektir (hukukun gerçekleştirilmesi yeni bir hukuk değildir).

"Gelen Kişi" başlıklı bir menkıbenin (Haggadah*) de içinde bulunduğu 15. yüzyıl tarihli el yazması bir Yahudi kitabındaki bir minyatür tabloda Mesih'in Kudüs'e inişi gösteriliyor. Burada Mesih atının üstünde (başka resimlerde binek hayvanı olarak eşek gösteriliyor) kutsal şehrin ardına kadar açık kapılarında görülüyor; arkada ise muhtemelen kapıcı olan bir kişi gösteriliyor. Mesih'in önündeki bir genç, açık kapının bir adım önünde duruyor ve [parmağıyla] kapıyı işaret ediyor. Kim olduğu önemli olmayan (belki de İlyas Peygamberdir) bu kişi Kafka'nın öyküsündeki taşralı adama benzetilebilir. Bu kişinin görevi Mesih'in girişini hazırlamak ve kolaylaştırmaktır. Bu, paradoksal bir görevdir; çünkü kapılar zaten ardına kadar açıktır. Eğer Hukukun potansiyelini edimsele dönüşmeye zorlayan bu stratejiye "provokasyon" dersek, o zaman bu kişinin provokasyonu paradoksal bir provokasyon biçimidir ve anlamı olmadan yürürlükte olan bir hukuka ve tamamen açık olmasından dolayı hiç kimseyi içeriye almayan bir kapıya yakışan tek provokasyon biçimi de zaten budur. O halde taşralı adamın (ve minyatürdeki kapı önünde bekleyen gencin) Mesihsel görevi tam da şu olabilir: Sanal istisna durumunu gerçek yapmak ve kapıcıyı Hukuk kapısını (Kudüs'ün kapısını) kapatmaya zorlamak. Çünkü Mesih'in girebilmesi için öncelikle kapının kapalı olması, yani Hukukun anlamı olmadan yürürlükte olma halinin sona ermesi gerekiyor. Kafka'nın defterine yazdığı şu gizemli sözlerin anlamı işte budur: "Mesih, ancak artık gerekmediği bir anda gelecektir, ancak dönüşünün ardından gelecektir, son gün değil son günün sonunda gelecektir." Dolayısıyla da Kafka'nın bu hikâyesinin nihai anlamı, Derrida'nın dediği gibi "olmamakla gerçekleşen bir olay"ın (ya da olmayarak olan bir olayın: "ol-

* Haggadah: Yahudilerin medeni ve dinsel hukuk metni olan Talmud'un, ilke ve emirleri hikâye ve mesellerle anlatan kısımlarından her biri. (ç.n.)

mamak için olan bir olay"ın ("*un événement qui arrive à ne pas arriver*") ["Préjugés", s. 359]) anlamına değil; tam tersi bir şeye işaret ediyor: Hikâye, bir şeyin nasıl olmuyor görünerek gerçekten olduğunu anlatıyor ve hikâyedeki taşralı adamın Mesihsel çıkmazları, tam anlamıyla, egemen yasaklamayı kavramaya çalışan çağımızın bu süreçte yüzleşmesi gereken zorlukları dile getiriyor.

İstisna durumunun paradokslarından biri şu gerçekten kaynaklanıyor: İstisnai durumda yasanın ihlalini yasanın uygulanmasından ayırmak imkânsızdır; öyle ki, bir kuralı ihlal eden şeyler ile bu kural doğrultusunda yapılan şeyler tamamen birbirine geçiyor (sokağa çıkma yasağının olduğu bir zamanda yürüyüşe çıkan kişininki, kendisini öldüren bir askerin bu yasağı uygulamasını aşan bir ihlal değildir). İşte Mesih'in gelmesiyle Yahudi geleneğinde (ve aslında bütün gerçek Mesihçi geleneklerde) ortaya çıkacak olan durum tam da budur. Mesih'in gelmesinin yaratacağı ilk sonuç, Hukukun (Kabalacılara göre bu Hukuk, Beriah Tevratı'nın hukukudur, yani insanoğlunun yaradılışından Mesihli günlere dek yürürlükte olan hukuktur) gerçekleşmesi ve tamamlanmasıdır. Ancak bu gerçekleşme, eski hukukun yerine, bu eski hukuka benzeyen fakat farklı emir ve yasaklar getiren yeni bir hukukun ikame edilmesi anlamına gelmiyor (yine Kabalacılara göre Mesihin getireceği orijinal hukuk olan Aziluth Tevratı, emir ve yasaklar içermeyen, düzensiz bir söz yığınıdır). Dolayısıyla da burada anlatılmak istenen şey şudur: Burada, Tevrat'ın gerçekleşmesi ile bunun ihlali çakışıyor. (Düsturu "Tevrat'ın gerçekleşmesi bunun ihlalidir" olan) Sabetay Sevi'nin hareketinde olduğu gibi en radikal Mesih hareketleri bunu açıkça savunuyor.

Dolayısıyla da hukuksal-siyasal bir perspektiften bakıldığında Mesihçilik bir istisnai durum teorisidir. Tek fark, Mesihçilikte istisna durumunu ilan edecek bir otoritenin tanınmamasıdır. Bunun yerine, bunun iktidarını yıkacak bir Mesih vardır.

Kafka'nın alegorilerinin özelliklerinden biri şudur: Bu alegoriler, en sonunda biterlerken, bize, o ana kadarki anlamlarını tamamen altüst eden bir 180 derece dönüşün mümkün olduğunu söylerler. Dolayısıyla da taşralı adamın inatçılığı ile Ulysses'in Sirenlerin sesinden sağ çıkmasını sağlayan zekâsı/kurnazlığı arasında benzerlik kurmak mümkündür. Nasıl "Hukuk Önünde"deki Hukuk tam da hiçbir şey emretmediği için başa çıkılamayacak bir şey ise, aynı şekilde Kafka'nın "Sirenler"indeki en korkunç silah da ses değil; sessizliktir ("şimdiye dek hiç olmadı ama şu durum asla düşünülemeyecek bir şey olmayabilir: birisi kendisini bunların sesinden kurtarabilir fakat sessizliklerinden asla"). Ulysses'in neredeyse insanüstü zekâsı tam da Sirenlerin sessizliğini fark etmesine ve bunlara "sadece bir siper olarak" kendi kurnazlığıyla karşı koymasına dayanıyor; tıpkı "Hukuk Önünde"deki taşralı adamın Hukukun kapıcısına karşı yaptığı gibi. Aynen "Yeni Avukat"taki "Hindistan'ın kapıları" gibi, Hukukun kapısı da, Bucephalush* gibi insanların da her ne pahasına olursa olsun hâkim olmak zorunda oldukları mitsel güçlerin bir sembolü olarak düşünülebilir.

VI

Bu anlamı olmadan yürürlükte olma kavramında örtük olarak bulunan hukuk deneyimi üzerinde en çok kafa yoran felsefeci Jean-Luc Nancy'dir. Nancy, çok yoğun bir metinde, bu deneyimin ontolojik yapısını bir terk edilme yapısı olarak tanımlıyor ve bundan dolayı da, sadece içinde bulunduğumuz çağı değil; aynı zamanda da bütün Batı tarihini "terk edilme zamanı" olarak anlamaya çalışıyor. Ancak betimlediği yapı hukuk biçiminin içinde kalıyor ve terk edilme, yasaktan kurtulmanın imkânsız olduğu bir egemen yasaklamaya terk edilme olarak tasavvur ediliyor:

> *Terk etmek*, ... egemen bir iktidara havale, emanet ya da teslim etmek ve bu iktidarın *yasaklama*sına, yani bu iktidarın beyanlarına, çağrılarına ve cezalarına havale, emanet ya da teslim etmektir.

* Büyük İskender'in en sevdiği atı. (ç.n.)

> Kişi kendisini daima bir hukuka terk eder. Terk edilmiş Varlığın mahrumiyetinin ölçütü, tabi kılındığı hukukun sınırsız katılığıdır. Terk edilme, kişiyi şu ya da bu hukuk mahkemesine çağıran bir celp kâğıdı değildir. Terk edilme, mutlak olarak hukukun, yani tam olarak ve bütünüyle hukukun [geçerliliği] altına girmeye zorlanmadır. Aynı şekilde –ki bunlar aynı şeydir– *kovulmak*, hukukun maddelerinden birine tabi olmak değil; bütün olarak hukukun altına girmektir. Terk edilen kişi, mutlak hukuka teslim edilmek suretiyle, hukukun tamamen dışına terk ediliyor... Terk edilme hukuka riayet eder; başka türlü yapamaz. (*L'impératif catégorique*, s. 149 – 50).

Çağımızın düşünmeye yüklediği görev, anlamı olmadan yürürlükte olan hukukun uç ve aşılmaz biçimini tanımaktan ibaret olamaz. Kendisini bununla sınırlayan hiçbir düşünce, bizim burada egemenliğin (ya da egemen yasaklamanın) paradoksu olarak tanımladığımız ontolojik yapıyı tekrarlamaktan öteye gidemez. Sonuçta egemenlik, tam da, "terk edildiğimiz hukukun ötesindeki hukuk"tur, yani *nomos*'un öz-varsayımlı iktidarıdır. Egemenliğin paradoksundan kurtularak bütün yasaklamalardan arınmış bir siyasete doğru yol alabilmemiz için öncelikle terk edilmenin Varlığını her türlü hukuk düşüncesinin ötesinde (hatta anlamı olmadan yürürlükte olan boş hukuk biçiminin bile ötesinde) düşünebilmemiz gerekiyor. Saf bir hukuk biçimi sadece boş ilişki biçimidir. Boş ilişki biçimi ise artık bir hukuk değil; hayat ile hukuk arasındaki bir ayrılmazlık alanıdır, yani bir istisna durumudur.

Buradaki sorun, Heidegger'in, *Felsefeye Katkı*'sında (*Beiträge zur Philosophie*) "Seinsverlassenheit" [Varlığın terk edilmişliği] başlığı altında karşılaştığı sorunun aynısıdır: Bu sorun, kendiliğin Varlık tarafından terk edilmesidir. Aslında bu, Varlık ile metafiziğin zirveye ulaştığı çağdaki varlık arasındaki birlik ve farklılık sorunundan daha az şey ifade etmeyen bir sorundur. Bu terk edilmedeki sorun, başka bir şeyi (varlığı) terk ve tahliye eden bir şey (Varlık) değildir. Tam tersine: *Burada Varlık, varlığın kendi kendisine terk ve havale edilmiş varlığından başka bir şey değildir.* Burada Varlık, varlığın yasaklanmasından başka bir şey değildir:

> Kim neyi terk ediyor? Varlık, kendisine ait olan ve olmayan varlığı terk ediyor. O halde varlık *bu şekilde* ortaya çıkıyor; nesne olarak ve eldeki Varlık olarak ortaya çıkıyor: sanki Varlık yokmuş gibi... Bu durumda, Varlığın varlığı terk etmesinin anlamı şudur: Varlık, kendisini, varlığın ortaya çıkmasıyla gizliyor. Varlığın kendisi, özde bu kendisini geriye çektiği öz-gizleme olarak belirleniyor... Varlık tarafından terk edilmek: yani Varlık varlığı terk ediyor. Varlık kendi kendisine emanet ediliyor ve hesap nesnesi haline geliyor. Bu sadece bir "düşüş" değil, Varlığın kendisinin ilk tarihidir. (*Beiträge zur Philosophie*, s. 115)

Eğer bu anlamda Varlık, varlığın *yasaklanmasındaki* Varlıktan başka bir şey değilse [*l'essere* a bandano *dell'ente*], o zaman egemenliğin ontolojik yapısı burada kendi paradoksunu tamamen ifşa ediyor. Bu durumda terk etme/edilme ilişkisi farklı bir biçimde düşünülecektir. Bu ilişkiyi, anlamı olmadan yürürlükte olan bir varlık olarak –yani Varlığın, hiçbir şeyi hatta kendisini bile emretmeyen bir hukuk *tarafından* ve bu hukukun *kendisine* terk edilmesi olarak– okumak, nihilizmin içinde kalmak ve terk edilme deneyimini son noktasına vardırmamaktır. Terk edilme deneyiminin tam anlamıyla yaşandığı tek yer, bu deneyimin (Kantçı hukuk biçimi ve anlamı olmadan yürürlükte olan hukuk da dahil olmak üzere) her türlü hukuk ve kader düşüncesinden kurtarıldığı yerdir. Bundan dolayı, terk edilme ilişkisinin bir ilişki olmadığı ve *varlık ile Varlığın birlikte olmasının bir ilişki biçimi yaratmadığı düşüncesine açık olmak gerekiyor*. Bu, Varlık ile varlığın artık yollarını ayırdığı anlamına gelmiyor; bunun yerine bunların ilişkisizliklerini sürdürdükleri anlamını ifade ediyor. Ama bu, en azından, siyasal-toplumsal *factum*'un artık bir ilişki biçimi dışında düşünülmesini gerektiriyor.

Alexandre Kojève'in tarihin sonu[nun geleceği] ve bunun ardından da yeni bir homojen devletin kurulacağı yolundaki düşüncesi, burada hukukun anlamı olmadan yürürlükte olması olarak tanımladığımız tarihi durum ile pek çok benzerlik taşıyor (bu, Kojève'e liberal-kapitalist bir anahtarla yeniden hayat

verme doğrultusundaki çağdaş girişimleri açıklayan bir durumdur). Sonuçta, zamana meydan okuyan bir Devlet ya da kendi *telos*'unu gerçekleştirmenin ötesinde hayatını sürdüren bir Devlet egemenliği, anlamı olmadan yürürlükte olan bir hukuktan başka nedir? Boş egemenlik biçiminin hâlâ hayatta olduğu bir tarihin gerçekleştirileceğini tasavvur etmek, Devletin, tarihsel biçimlerini gerçekleştirmeden ortadan kalkacağını tasavvur etmek kadar imkânsızdır. Çünkü boş Devlet biçimi, imkânsızlaşan bir Devlet biçimini arayan tarihi içerikler yaratma eğilimi taşıyor (nitekim eski Sovyetler Birliği ve eski Yugoslavya'da olan şey budur).

Bu görevi kaldırabilecek tek düşünce, hem Devletin sonu ile tarihin sonunu birlikte düşünebilme hem de bunları birbirlerine karşı seferber edebilme kapasitesine sahip bir düşünce olacaktır.

İşte, son yıllarında Heidegger'in, yine yetersiz bir biçimde de olsa, nihai bir olay ya da sahiplenme (*Ereignis*) düşüncesiyle izlediği istikamet buydu. Heidegger'in bu düşüncesinde, sahiplenilen şey Varlığın kendisidir, yani o zamana kadar farklı çağlarda ve farklı tarihsel şahsiyetlerde varlıkları belirleyen ilkenin kendisidir. Bunun anlamı şudur: *Ereignis* ile (Kojève'in yorumunda Hegel'deki Mutlak ile olduğu gibi) "Varlığın tarihi sona eriyor" (bkz. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, s. 44) ve dolayısıyla da Varlık ile varlık arasındaki ilişki "bağışlanıyor" Bundan dolayı da Heidegger, *Ereignis*'le, "Varlığı varlıktan bağımsız olarak" düşünmeye çalıştığını söyleyebiliyor. Heidegger'in bu uğraşı, ontolojik farklılığın bir ilişki olmadığını düşünmek ve Varlık ile varlığı her türlü bağlantının ötesinde düşünmekten daha az bir şey değildir.

Kojève ile Georges Bataille arasındaki tartışmaya da bu perspektiften bakmamız gerekiyor. Buradaki sorun, tam da, insanlık tarihinin gerçekleşmesi çağındaki egemenlik şahsiyetidir. Bu bağlamda çeşitli senaryolar yazmak mümkündür. Kojève, *Hegel Okumalarına Giriş (Introduction à la lecture de Hegel)* kitabının ikinci baskısına eklediği notta, birinci baskıda ortaya

attığı, tarihin sonunun, insanın yeniden hayvan olması ve tam anlamıyla (yani olumsuzlama eyleminin öznesi olarak) insanın ortadan kalkmasıyla çakıştığı iddiasından vazgeçiyor. Kojève, 1959 yılındaki Japonya gezisi sırasında, tarih-sonrası bir kültürün olabileceğini ileri sürmüştü. Bu tarih-sonrası kültürde insanlar, olumsuzlama eylemlerini katı anlamıyla terk etmelerine rağmen, biçimleri bunların içeriğinden ayırmayı sürdürecekler ve bunu yaparken de biçimlerin içeriğini dönüştürmeyi değil; bir tür "saf züppelik"i (çay seremonileri vs.) hedefleyeceklerdi. Öte yandan Kojève, Raymond Queneau'nun romanlarını eleştirirken, *Dimanche de vie*'nin [Hayatın Pazarı] karakterlerinde ve özellikle de "tembel yaramaz"da (*voyou desœuvré*) tarihin sonundaki doymuş bilge insan şahsiyetini görüyordu (Kojève, "Les romans", s. 391). Bataille ise, *voyou desœuvré* (ki küçümsenerek *homo quenellenesis* olarak tanımlanıyordu) ve Hegel'deki doymuş ve özbilinçli bilge adama karşılık olarak, "insanın kendisini kendisine verdiği biçimlere: ... gülme, erotizm, çatışma, lükse" denk düşen (*la seule innocence possible: celle de l'instant*) tamamen tüketilen bir egemenlik figürü ileri sürüyordu.

İlk olarak Kojève'in Queneau eleştirisinde ortaya çıkan *desœuvrement* –tarihin sonundaki esersiz insan şahsiyeti– teması Blanchot ve Nancy tarafından geliştirildi ve Nancy bu temayı *Esersiz Toplum (La société désœuvrée)* adlı kitabının tam merkezine yerleştirdi. Burada her şey "esersizlik"le neyin kastedildiğine bağlıdır. Bu, ne basit anlamıyla iş yapmama ne de (Bataille'da olduğu gibi) egemen ve boş/yararsız bir olumsuzluk biçimi olabilir. Esersizliği anlamanın tek tutarlı yolu, bunu, (bireysel eylem ya da bireysel eylemlerin toplamı olarak düşünülen kolektif eylem gibi) bir *transitus de potentia ad actum* ile yok olmayan genel bir potansiyel biçimi olarak düşünmektir.

Eşik

Benjamin'in "Şiddetin Eleştirisi" adlı çalışması, şiddet ile hukuku birbirine bağlayan indirgenemez bağlantıyı ortaya koymakla, egemenlik üzerine yapılan her çalışmanın gerekli ve –evet bugün bile– kaçınılmaz öncülüne işaret ediyor. Bu bağlantı, Benjamin'in analizinde, yasa koyan şiddet ile bu yasayı koruyan şiddet arasındaki diyalektik salınım olarak ortaya çıkıyor. Dolayısıyla bu iki şiddet türünün döngüsel diyalektiğini kırmak için üçüncü bir şahsiyetin gerekliliği hâsıl oluyor:

> [Yasa koyan şiddet ile bu yasayı koruyan şiddet arasındaki] bu salınımın yasası şu gerçeğe dayanıyor: Bütün yasa-koruyucu şiddetler, geçerli oldukları sürece saldırgan karşı-şiddeti bastırmak suretiyle, salınımın yarattığı yasa-koyucu şiddeti dolaylı olarak zayıflatıyorlar...

> Bu durum, o zamana kadar yasa koymuş olan ve dolayısıyla da salınım gereği çökmeye mahkûm olan şiddetin ya yeni güçler tarafından ya da daha önce bastırılmış olan güçler tarafından ezilmesine dek devam eder. İşte, hayali/mitsel hukuk biçimleriyle yürütülen bu döngünün kırılmasıyla, hukukun ve bunun dayandığı bütün güçlerin (ki zaten bunlar da hukukun kendisine dayanıyor) azledilmesiyle ve dolayısıyla da, en nihayetinde Devlet iktidarının azliyle yepyeni bir tarihsel çağ başlıyor. ("Zur Kritik der Gewalt", s. 202)

Benjamin'in bu denemesi üzerine yapılacak olan bütün yorumların ana sorunsalı, Benjamin'in kendisinin "ilahi şiddet" adını verdiği bu üçüncü şahsiyetin tanımlanmasıdır. Gerçekten de Benjamin bu şahsiyetin nasıl teşhis edileceğine ilişkin pozitif hiçbir ölçüt sunmuyor ve hatta somut durumlarda bunun tanınabileceğini kabul etmiyor. Burada kesin olan tek şey şudur: Bu üçüncü unsur ne yasa koyuyor ne de yasayı koruyor; bu, yasayı "azlediyor" (*entsetzt*). Bundan dolayı da en tehlikeli yorumlara bile meydan verebiliyor (nitekim Derrida, bu denemeyi yorumlarken –tuhaf bir yanlış anlamayla– bu unsuru Nazilerin "Nihai Çözüm"üyle ilintilendirerek bunun önüne geçmeye çalışıyor ["Force de Loi", s. 1044-45]).

Benjamin 1920 yılında bu "Eleştiri" üzerinde çalışırken muhtemelen Schmitt'in *Siyasal Teoloji*'sini *(Politische Theologie)* henüz okumamıştı (Schmitt'in buradaki egemenlik tanımını. beş yıl sonra barok matem oyunları üzerine yazdığı kitabında zikredecekti). Dolayısıyla da bu denemesinde egemen şiddet ve istisnai durum kavramları ele alınmıyor. Eğer ele alınsalardı bunların, yasa koyan şiddet ve yasayı koruyan şiddetle nasıl bir ilişki içinde olacağını söylemek kolay değildir. İlahi şiddetin muğlaklığının kökü belki tam da bu yoklukta aranacaktır. Şurası açık ki, istisna durumunda uygulanan şiddet ne yasayı koruyor ne de sadece yasa koyuyor; bunun yerine, yasayı askıya almak [rafa kaldırmak] suretiyle muhafaza ediyor ve kendisini bunun dışında tutarak yasa koymuş oluyor. Bu anlamda egemen şiddet. tıpkı ilahi şiddet gibi, Benjamin'in denemesinin diyalektiğini tanımlamaya çalıştığı iki şiddet türünden hiçbirine tamamen

indirgenebilecek bir şiddet değildir. Bu, egemen şiddet ile ilahi şiddetin birbirine karıştırılabileceği anlamına gelmiyor. Gerçekte ilahi şiddetin tanımlanmasını daha kolay kılan şey, tam da, istisnai durum ile ilintilendirilmesidir. Egemen şiddet, yasa ile doğa, dışarı ile içeri ve şiddet ile hukuk arasında bir belirsizlik mıntıkası yaratıyor. Öte yandan ise egemen, tam da bu ikiliklerdeki tarafların birbirinden ayrılmasının mümkün olmadığını gösteren ve böylece bunları birbirinden ayıran kişidir. İstisnai durum ile normal durum birbirinden ayrıldığı sürece, yasa koyan şiddet ile yasayı koruyan şiddet arasındaki diyalektik gerçekten kopmuş olmuyor, hatta burada egemenin kararı tam da bu ikisi arasındaki geçidi oluşturan bir köprü olmuş oluyor. (Bu anlamda şunu söyleyebiliriz: Egemen şiddet, aynı anda, hem yasa koyuyor (çünkü normalde yasak olan bir edime izin veriyor) hem de yasayı muhafaza ediyor (çünkü bu yeni yasanın esası, eski yasanın korunmasından başka bir şey değildir)). Yani şiddet ile hukuk arasındaki bu bağlantı her halükârda yaşatılıyor; bunların belirsizlik noktalarında bile.

Benjamin'in ilahi olarak tanımladığı şiddet ise, istisna ile kuralı birbirinden ayırmanın artık imkânsızlaştığı bir mıntıkada yer alıyor. Bunun, gerçek istisna durumu olarak egemen şiddetle olan ilişkisi ile sanal istisna durumuyla olan ilişkisi aynıdır. Bundan dolayı (yani ilahi şiddet, öteki şiddetler türünden bir şiddet olmadığı, yalnızca şiddet ile hukuk arasındaki bağın parçalanması olduğu için) Benjamin, ilahi şiddetin ne şiddet koyduğunu ne de şiddeti koruduğunu, sadece şiddeti azlettiğini söyleyebiliyor. İlahi şiddet, hukukun tek gerçek içeriğinin, bu iki şiddet arasındaki –hatta şiddet ile hukuk arasındaki– bu bağlantı olduğunu gösteriyor. Benjamin, denemesinin egemen şiddetin tanımlanmasına yakın bir şeyler söylediği tek yerinde şöyle diyor: "Şiddetin hukuksal yaratımdaki işlevi iki biçimde karşımıza çıkıyor: Birincisi, yasa-koymanın amacı yasa olarak tesis edilecek olan şeydir ve bu süreçte kullanılacak araç ise şiddettir. Ancak, ikinci olarak, yasa tesis edildikten sonra şiddetten vazgeçilmiyor; bunun yerine, yasa-koyma işlemi gerçekleştiği

anda ve iktidar adına, şiddetten bağışık ve bağımsız bir amaç olarak değil, tersine şiddetle mecburen ve yakından bağlantılı bir amaç olarak yasa konmuş oluyor" ("Zur Kritik der Gewalt", s. 197-98). Dolayısıyla da Benjamin'in, ilahi şiddeti tanımlamak yerine, görünüşte beklenmedik bir manevrayla, şiddet ile hukuk arasındaki bağlantının taşıyıcısı üzerinde odaklanması tesadüf değildir; kendisi bu taşıyıcıya "çıplak hayat" (*bloßes Leben*) adını veriyor. (Benjamin'in denemesinin ekonomisindeki belirleyici rolü üzerinde durmadığımız) bu şahsiyetin analizi, çıplak hayat ile hukuksal şiddet arasında temel bir bağlantı kuruyor. Sadece hukukun hayat (canlılık, yaşama) üzerindeki hâkimiyeti çıplak hayata bağlı değildir; aynı zamanda, bir anlamda denemenin hedef-nesnesi olan hukuksal şiddetin parçalanması bile "çıplak doğal hayatın suçluluğundan kaynaklanıyor" "Bu suçluluktan dolayı, masum ve mutsuz olan hayat, çıplak hayatı suçluluktan 'kurtaracak' –ve aynı zamanda hiç kuşkusuz suçluyu suçundan değil ama hukuktan arındıracak [*entsühnt*]– olan cezaya havale ediliyor" (bkz. a.g.y., s. 200).

Aşağıda buradaki önermeleri geliştirmeye ve çıplak hayatı egemen iktidara bağlayan bağı analiz etmeye çalışacağız. Benjamin'e göre, çağımızda insan hayatına ve hatta hayvanların hayatına atfedilen hayatın kutsallığı ilkesi, sözünü ettiğimiz bu bağın aydınlatılmasında ya da hukukun hayat üzerindeki hâkimiyetinin sorgulanmasında hiç işe yaramayabilir. Benjamin'e göre, burada kutsal olarak ilan edilen şeyin, mitsel düşüncedeki (neredeyse sanki hayatın kutsallığı ile hukukun gücü arasında gizli bir suç ortaklığı varmış gibi) "ezelden suçlu taşıyıcı: çıplak hayat" olduğu şüphelidir. "Belki de", diyor Benjamin, "hayatın kutsallığı dogmasının kökenini araştırmak gerekiyor. Bu belki de, hatta büyük bir olasılıkla, zayıf düşmüş Batı geleneğinin, kozmolojik bilinmezlikte yitirdiği azizi bulmak için yaptığı son yanlış girişimdir" (bkz. a.g.y., s. 202).

Önümüzdeki kısma tam da bu kökeni araştırarak başlayacağız. Hayatın kutsallığı ilkesi bizim için o denli bildik bir şey haline geldi ki bize şu gerçeği unutturmuş görünüyor: Etik-

siyasal kavramlarımızın çoğunu borçlu olduğumuz Eski Yunanlılar, bu ilkeyi tanımamaları bir yana, bizim tek bir "hayat" terimiyle işaret ettiğimiz karmaşık semantik alanı ifade edebilecek bir terime bile sahip değillerdi. Batı siyasetinin kökeninin belirleyici unsurlarından biri şu gerçektir: *Zoē* ile *bios*, *zēn* ile *eu zēn* (yani genel anlamda hayat ile insanlara özel olan belirli bir hayat tarzı) arasındaki karşıtlık, tam anlamıyla hayata bir ayrıcalık ya da bir kutsallık atfetmemizi gerektiren hiçbir unsur içermiyor. Hatta Homeros'un Yunancasında, canlı vücuda işaret eden bir terim bile bulunmuyor. Bizdeki "hayat" teriminin iyi bir eşdeğeri olarak daha sonraki dönemlerde ortaya çıkmış olan *sōma* terimi ise köken itibariyle sadece "ceset" demekti; yani tek başına hayat (ki Yunanlılara göre hayatın kendisi birçok biçim ve unsurun birleşmesiyle oluşan bir şeydi) sanki sadece ölümden sonra bir birlik olarak ortaya çıkıyordu. Bundan başka, tıpkı Eski Yunanlılar gibi hayvan kurban etmeyi kutsayan ve insanları nadiren kurban eden başka toplumlarda bile hayat kendi içinde kutsal bir şey değildi. Hayatın kutsal olması, tam da hayatı dindışı/profan bağlamından koparmayı amaçlayan bir dizi ritüel aracılığıyla gerçekleşmiştir. Benveniste'in sözleriyle ifade edecek olursak, kurbanı kutsal kılmak için "onu yaşayanların dünyasından ayırmak" gerekiyor, "iki dünyayı birbirinden ayıran eşikten atlamasını sağlamak gerekiyor; zaten öldürmekteki maksat da budur" (*Le vocabulaire*, s. 188).

Eğer bu doğru ise, o halde insan hayatı kendi içinde ilk defa olarak ne zaman ve ne şekilde kutsal sayılmaya başlandı? Kitabımızın buraya kadar olan kısmında, egemenliğin mantıksal ve topolojik yapısını tanımlamaya çalıştık. Fakat acaba egemenlik neleri kapsıyor ve neleri dışarıda bırakıyor ve egemen yasaklamanın taşıyıcısı kimdir? Hem Benjamin ve hem de Schmitt, farklı biçimlerde de olsa, hayatı (bu Benjamin'de "çıplak hayat", Schmitt'te ise "tekrarlanma yoluyla katılaşan bir mekanizmanın kabuğunu kıran" "gerçek hayat"tır), egemenlikle olan en yakın ilişkisini istisna/dışlanma ilişkisiyle yaşayan bir unsur olarak görüyor. İşte şimdi aydınlatmamız gereken şey bu ilişkidir.

İkinci Kısım

Homo Sacer

1
Homo Sacer

Pompeius Festus, *Sözcüklerin Anlamı Üzerine (On the Significance of Words)* adlı çalışmasındaki *sacer mons* [kutsal dağ] başlığı altında yazdıklarıyla Eski Roma hukukundaki bir şahsiyetin günümüze ulaşmasını sağlıyor. Bu şahsiyet, insan hayatına ilk defa olarak kutsallık özelliğinin atfedildiği kişiliktir. Festus, plebslerin ayrılırken Tanrı'ya (Jove*) adadıkları Kutsal Dağ'ı tanımladıktan sonra ekliyordu:

> At homo sacer is est, quem populus iudicavit ob maleficium; neque fas est eum immolari, sed qui occidit, parricidi non damnatur; nam

* Jove: Diğer adı Jüpiter olan Roma mitolojisindeki baş tanrı. (ç.n.)

lege tribunicia prima cavetur "si quis eum, qui eo plebei scito sacer sit, occiderit, parricidia ne sit." Ex quo quivis homo malus atque improbus sacer appellari solet. (*De verborum significatione*)
Kutsal insan, bir suçtan dolayı halk tarafından yargılanan kişidir. Bu kişinin kurban edilmesine izin verilmez. Fakat bu kişiyi öldüren birisi cinayet işlemiş sayılmaz. Gerçekten de tribuna hukukunun ilk yasasında şöyle denmektedir: "Birisinin, plebisite/kamuoylamasına göre kutsal olan bir insanı öldürmesi cinayet sayılmaz". Bundan dolayı da kötü ya da murdar (*impure*) bir adama kutsal demek âdettendir.

Bu esrarengiz kişiliğin anlamı eskiden beri çok tartışılıyor ve bazı insanlar bunun "Roma ceza hukukunun en eski cezası" olduğunu düşünüyor (Bennett, "Sacer esto", s. 5). Ne var ki *homo sacer* üzerine yapılan her yorum, ilk bakışta çelişkili görünen özellikler üzerinde yoğunlaşmak zorunda kaldığı için karmaşık bir hal alıyor. Zaten H. Bennett, 1930 tarihli bir denemesinde şunu gözlemliyor: Festus'un tanımı "terimde örtük olan şeyi inkâr etmiş görünüyor" (bkz. a.g.y., s. 7); çünkü bu, bir yandan bir insanın kutsallığını teyit ederken öte yandan bu insanın öldürülmesine (*parricidium* teriminin etimolojisi ne olursa olsun, bu terim orijinal anlamıyla özgür bir insanın öldürülmesine işaret ediyordu) yetki veriyor (ya da daha doğrusu, bunu ceza gerektirmeyen bir fiil sayıyor). Öldürülmesi ceza gerektirmeyen bu kişinin törensel uygulamalar eşliğinde kurban edilemediği (kurban edilememesine işaret eden *neque fas est eum immolari* ibaresindeki *immolari*, öldürülmeden önce kurbanın üzerine *mola salsa** serpiştirme edimine gönderme yapıyor) göz önünde bulundurulduğu zaman buradaki çelişki daha da belirginleşiyor.

O halde bu kutsal adamın kutsallığı neye dayanıyor? Saltanat yasalarında sıkça karşılaştığımız ve zaten [Eski Roma] meydanlarının dikdörtgen *cippus*'u [dikilitaşı] üzerindeki eski yazıtlarda da karşımıza çıkan bu *sacer esto* ibaresi eğer aynı anda hem *impune occidi*'yi ("ceza gerektirmeden öldürülme"yi) hem de kurbanlıktan dışlanmayı içeriyorsa, o zaman bu ibare ne anlama geliyor? Ambrosius Theodosius Macrobius'un *Saturnalia*'sında

* Kurban (töreni) için hazırlanan yemek. (ç.n.)

(3.7.3-8) yer alan bir bölüm, bu ibarenin Romalıların kendileri için bile anlaşılmaz olduğunu her türlü kuşkunun ötesinde kanıtlıyor. Yazar orada *sacrum*'u tanrılara yazılan şey olarak tanımladıktan sonra şunu söylüyor: "Bu noktada, hukukun kutsal saydığı bu insanların statüsünü tanrısal saymak yersiz olmayacaktır. Çünkü şunu fark etmiyor değilim: Ne olursa olsun kutsal herhangi bir şeyi ihlal etmek yasakken, kutsal insanın öldürülmesinin caiz olması bazı insanlara garip [*mirum videri*] geliyor" Macrobius'un bu noktada yapmak zorunda olduğunu düşündüğü yorum ne olursa olsun şurası kesindir: Kutsallık, kendisine bir açıklama ihtiyacı doğuracak kadar problemli görünüyordu.

II

Antiqui auctores'deki [antik dönem yazarlarındaki] kafa karışıklığı ile modern bilginlerin ayrışık yorumları örtüşüyor. Modern yazarlar bu bağlamda iki farklı yorum yapıyorlar. Bir tarafta, Theodor Mommsen, Ludwig Lange, Bennett ve James Leigh Strachan-Davidson gibi, *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 görenler var. Öte yanda ise, Károly Kerényi ve W. Ward Fowler gibi, *sacratio*'nun, etnolojik tabu kavramına benzeyen, aynı anda hem kutsanan hem lanetlenen, hem saygı hem de korku uyandıran arketip/ilkörnek bir kutsal kişilikten –ölüler ülkesinin tanrılarına adanan kişiden– izler taşıdığını düşünenler bulunuyor. İlk gruptaki yazarlar, (örneğin Mommsen'in, bir ölüm cezasının bizzat halk tarafından ya da halkın seçtiği temsilciler tarafından infazı bağlamında yaptığı gibi) *impune occidi*'yi kabul edebiliyor, buna karşılık kurban edilme yasağını açıklayamıyorlar. Öte yandan ikinci grup bilginler için ise *neque fas est eum immolari* anlaşılabilir bir şeydir ("*homo sacer*", diyor Kerényi, "kurban nesnesi, bir *sacrificium* nesnesi olamaz. Nedeni çok basit ve zaten bundan başka bir

* Sözcük anlamı adama, kurban etme olan *sacratio* terimi burada *homo sacer* ile aynı anlamda kullanılıyor ve kutsal insana işaret ediyor. (ç.n.)

nedeni de yok: *sacer* olan bir şey zaten tanrıların malıdır. Daha önce ve özel bir biçimde tanrıların malı olmuştur. Dolayısıyla da yeniden tanrıların olmasına gerek yoktur" [*La religione*, s. 76]). Ancak bu ikinci gruptakiler de bir insanın *homo sacer*'i nasıl olup da dinsel bir ihlal ve günah sayılmaksızın öldürebileceğini asla anlayamıyorlar (dolayısıyla da bu anlayamamadan Macrobius'un tutarsız açıklaması doğuyor: Macrobius'a göre, *homines sacri*'nin [kutsal insanların] ruhları *diis debitae* [insanların Tanrı'ya borcu] olduğu için bu ruhlar mümkün olan en kısa zamanda cennete gönderiliyordu).

Bu iki yaklaşımın hiçbiri, Festus'a göre bir araya gelmeleriyle *homo sacer*'in özgüllüğünü oluşturan şu iki özelliği ekonomik ölçüde ve aynı anda açıklayamıyor: Öldürülmesinin ceza gerektirmemesi ve kurban edilmesinin yasak olması. Romalıların hukuksal ve dinsel düzenleri (hem *ius divinum* hem de *ius humanum*) hakkındaki bilgilerimiz ışığında değerlendirdiğimiz zaman, bu iki özelliğin uyuşması çok zor görünüyor: Eğer *homo sacer* murdar (Fowler: tabu) ya da tanrıların malı (Kerényi) olan birisi ise o zaman bir insan nasıl oluyor da kendisi de kirlenmeden ya da kutsal olan şeylere saygısızlık etmeden *homo sacer*'i öldürebiliyor? Dahası, eğer *homo sacer* gerçekten ölüm cezasına çarptırılmış bir kurban ise ya da adanmış birisi ise, bu durumda bu kişinin emredilen infaz biçimleriyle öldürülmesi [kurban edilmesi] neden *fas* [caiz, meşru] değildir? O halde hem insani hukukun hem de ilahi hukukun dışında tutulan, öldürülebilme: fakat kurban edilememe statülerinin kesişiminde yer alan *homo sacer*'in hayatı nasıl bir hayattır?

Öyle görünüyor ki Roma toplum düzenindeki sınırsal bir kavramla karşı karşıyayız; öyle ki bu, *ius divinum* [ilahi hukuk] ya da *ius humanum*'un [beşeri hukuk] içinde kaldığımız sürece asla tam olarak açıklanamayacak bir kavramdır. Öte yandan bu *homo sacer* kavramı, bu iki hukuk alanı arasındaki sınırları aydınlatmamızı sağlayabilir. Biz burada, *homo sacer*'in özgüllüğünü kutsal'ın farazi bir ilkel muğlaklığı haline getirmekten başka bir işe yaramayan etnolojik tabu kavramına başvurmak –ki şimdiye

dek genellikle bu yapıldı– yerine, otonom bir şahsiyet olarak *sacratio*'yu yorumlamaya çalışacak ve kutsal ile profanın, dinsel ile hukuksalın henüz birbirinden ayrılmadığı bir mıntıkadaki ilkel bir siyasal yapının aydınlatılmasında bu şahsiyetin bize yardımcı olup olmayacağını araştıracağız. Ancak bu mıntıkaya varmak için öncelikle bir yanlış anlamayı ortadan kaldırmak gerekecektir.

2
Kutsalın Müphemliği

I

Toplumsal fenomenler ve özellikle de egemenliğin kökeni hakkında yapılan yorumlar, bugün bile, on dokuzuncu yüzyılın sonları ile yirminci yüzyılın ilk dönemleri arasında inşa edilen ve sosyal bilimleri özellikle hassas bir bölgeye doğru ısrarla saptıran bilimsel bir mitsel bilginin [*mythologeme*] yoğun baskısıyla karşı karşıyadır. Şimdilik "kutsalın müphemliği teorisi" diyebileceğimiz bu mitsel bilgi, ilk olarak geç Viktorya dönemi antropolojisi içinde şekillendi ve ardından da çok geçmeden Fransız sosyolojisine geçti. Ancak zamansal nüfuzu ve öteki disiplinlere geçişi o denli güçlü ve yayılımcı oldu ki, bu mitsel bilgi, Bataille'ın egemenlik üzerine yaptığı araştırmaların gü-

cünü/doğruluğunu tehlikeye atmasına ek olarak, yirminci yüzyıl dilbiliminin şaheseri olan Émile Benveniste'in *Hint-Avrupa Dili ve Toplumu (Le vocabulaire des institutions indo-européennes)* adlı çalışmasında bile boy gösterdi. Bu mitsel bilginin ilk olarak William Robertson Smith'in *Sami Dini Üzerine Dersler (Lectures on the Religion of the Semites*, (1889)) adlı kitabında –aynı kitap Freud'un *Totem ve Tabu*'sunun kompozisyonunu da etkileyecekti ("bu kitabı okumak", diyordu Freud, "bir gondolla akıp gitmek gibi bir şey")– formüle edilmesi şaşırtıcı olmamalıdır; çünkü bu *Dersler*, kendi dinsel geleneğiyle olan bütün bağlantılarını zaten yitirmiş olan bir toplumun iç huzursuzluğunu ifade etmeye başladığı zamana tekabül ediyordu. Smith'in bu çalışmasında, etnografik tabu kavramı önce ilkel kültürlerin alanından çıkıyor ve ardından da tamamen Kutsal Kitap dini üzerine yapılan çalışmalara nüfuz ediyor; dolayısıyla da Batı'nın kutsala ilişkin deneyimlerini silinemeyecek şekilde belirsizliğiyle damgalıyordu. "Nitekim", diyor Smith dördüncü derste,

> İdollerin ve kutsal mekânların, papazların ve liderlerin ve genel olarak, tanrılarla ve bunlara tapınmayla ilintilendirilen herkes ve her şeyin dokunulmazlığını yansıtan ve tam anlamıyla kutsallığın kurallarına tekabül eden tabuların yanında bir de, bunun paralelinde Samilerde murdarlığın kurallarına tekabül eden başka bir tabuyla karşılaşıyoruz. Lohusa kadınlar, bir cesede dokunan insanlar vb geçici olarak tabudur ve toplumdan ayrılırlar; aynı şekilde bu tür insanlar Sami dininde de kirli/murdardır. Bu durumlardaki tabulu insanlar kutsal sayılmazlar; çünkü bu insanlar kutsal mekânlara sokulmaz ve insanlarla temastan men edilirler...Yabanıl toplumların çoğunda sözünü ettiğimiz bu iki tür tabu arasında keskin bir hat çizilmez ve hatta daha ileri uluslarda bile kutsallık ve murdarlık nosyonları çoğu zaman ilintilidir. (Smith, *Lectures*, s. 152 – 53)

Smith, *Dersler*'inin ikinci baskısına "Kutsallık, Murdarlık ve Tabu" başlığı altında eklediği bir şerhte, bir dizi yeni muğlaklık örneği sayıyor ve "Sami dinindeki kutsallık öğretisini tabu sistemindeki kirlilikten ayırma"nın imkânsız olduğunu öne sürüyordu (a.g.y., s. 452).

Şu nokta önemlidir: Smith, kutsalın bu muğlak gücüne (*patens*) verdiği örnekler arasında yasaktan da söz ediyor:

> Burada sayabileceğimiz bir başka İbrani uygulaması da yasaktır (İbranicesi, *herem*). Yasak, dinsizlerin ya da toplum ve tanrı düşmanlarının mutlak kıyıma havale edilmesini öngörüyor. Yasak, tanrıya adanmanın bir biçimidir ve dolayısıyla da "yasaklamak" fiili bazen "adamak" (Micah 4: 13) ya da "vakfetmek" (Lev. 27: 28 ve ilerisi) anlamında kullanılmaktadır. Ancak bu, İbranilerin en eski zamanlarında mutlak kıyımı, sadece ilgili kişilerin değil; aynı zamanda malları-mülklerinin de kıyımını içeriyordu yalnızca kişinin metal malları, o da ateşten geçirilerek temizlendikten sonra, kutsal hazineye ekleniyordu (Josh. 6: 24). Hatta sığırlar bile kurban edilmiyor, sadece öldürülüyordu; adanmış şehrin ifşa edilmemesi gerekiyordu (Deut. 13: 6; Josh. 6: 26). Böyle bir yasak, doğaüstü cezaların korkusuyla (I Krallar 16: 34) pekiştirilen bir tabudur ve bütün tabularda olduğu gibi, bundan gelecek olan tehlike bulaşıcıdır (Deut. 7: 26). Adanmış herhangi bir şeyi evine sokan kişi de aynı yasağa dahil olur. (*Dersler*, s. 453 – 54)

Yasak –ki bir tabu biçimi olarak düşünülüyor– analizi, ta en başından beri kutsalın müphemliği öğretisini belirleyen bir şeydir. İçleyerek dışlayan yasağın muğlaklığı, kutsalın muğlaklığını gerektiriyor.

II

Artık formüle edildikten sonra kutsalın müphemliği teorisinin sosyal bilimlerin bütün disiplinlerine yayılması zor olmadı; sanki Avrupa kültürleri bunun ilk defa olarak farkına varıyorlardı. *Dersler*'in yayımlanmasından on yıl sonra, Fransız antropolojisinin klasiği olan Marcel Mauss ve H. Hubert'in "Kurbanın Doğası ve İşlevi Üzerine Deneme" (*Essai sur la nature et la fonction du Sacrifice* (1889)) adlı çalışmaları tam da "Robertson Smith'in olağanüstü biçimde ortaya koyduğu kutsal şeylerin muğlak karakteri"nin ("Essai", s. 195) hatırlatılmasıyla başlıyordu. Altı yıl sonra, Wilhelm Max Wundt'un *Völkerpsychologie*'sinin [*Halk Psikolojisi*] ikinci baskısında, tabu kavramı tam da kutsal ile murdarın orijinal belirsizliğini dile getirecekti; buna göre,

bu belirsizlik, insanlık tarihinin en eski dönemini karakterize ediyor ve Wundt'un –sonraları çok tutulacak olan bir formülle– "kutsal korku" diye tarif ettiği bu saygı ve korku karışımını oluşturuyordu. Dolayısıyla da Wundt'a göre, bu orijinal müphemliğin ortadan kalkıp da yerine kutsal-murdar karşıtlığının gelmesi ancak daha sonraları, en eski güçlerin yerini tanrıların almasıyla gerçekleşmişti.

1912 yılında Mauss'un dayısı olan Émile Durkheim *Dinsel Hayatın Temel Biçimleri*'ni *(Les formes élémentaires de la vie religieuse)* yayımladı. Burada bir bölümün tamamı "kutsal kavramının muğlaklığı"na tahsis ediliyordu. Durkheim burada "dinsel güçler"i uğurlu ve uğursuz olmak üzere ikiye ayırıyordu:

> Hiç kuşkusuz bu ikisinin uyandırdığı duygular aynı değildir: Nefret ve korku başka bir şey, saygı başka bir şeydir. Bununla birlikte, her iki durumda da aynı eylemlerin ortaya konması için dışavurulan duyguların farklı türden olmamaları gerekiyor. Gerçekten de dinsel saygıda ve özellikle de çok yoğun olduğu zamanlarda, belli bir korku vardır. Kötü güçlerin uyandırdığı korku saygı unsurundan yoksun değildir... Dolayısıyla da temiz ile murdar iki ayrı cins değil, kutsal şeyleri içine alan aynı cinsin iki farklı varyasyonudur. Kutsal şeyler iki türlüdür: uğurlular ve uğursuzlar. Bu iki zıt tür arasında kesin bir sınırın olmaması bir yana, herhangi bir şey kendi doğasını değiştirmeden bunlardan birinden ötekine geçebilir. Murdar temizden, temiz de murdardan yapılmıştır. Kutsalın muğlaklığı, bu transmutasyonun olabilirliğine dayanır. (*Les formes élémentaires*, s. 446 – 48)

Burada yapılan şey, dinsel deneyimlerin psikolojileştirilmesidir ("nefret" ve "korku", kültürlü Avrupa burjuvazisinin, dinsel olgular önünde kendi rahatsızlığını ifşa ettiği duygulardı) ve bunun vardığı nihai nokta Rudolph Otto'nun kutsal üzerine yaptığı çalışmadır. Burada olan şey şuydu: Tanrısal deneyimleri yitirmiş olan bir ilahiyat, belirsiz ve anlaşılmaz kavramlarıyla tamamen çakışan bir kutsal kavramı aracılığıyla, duygu karşısında aklı başından giden bir felsefeyle birleşmesini kutluyordu. Dinselin tamamen psikolojik duygulanım alanına ait olması, özde

ürperme ve vecde gelmeyle ilgili olması: Bu, "gizemli, esrarlı" gibi yeni adlar altında bazı şeylerin bilim olarak pazarlanmasından başka bir şey değildir.

Dolayısıyla da Freud bundan birkaç yıl sonra *Totem ve Tabu*'yu yazmaya başladığı zaman, zaten meydan kendisi için hazır hale getirilmişti. Yine de, kutsalın müphemliğine ilişkin, yalnızca antropoloji ve psikoloji temelinde değil; aynı zamanda da dilbilim temelinde gerçek bir genel teorinin ortaya çıkması ancak bu kitapla gerçekleşmiştir. Freud 1910 yılında, bugün artık gözden düşmüş bir dilbilimci olan Karl Abel'in "İlkel Sözcüklerin Zıt Anlamları Üzerine" ("On the Antithetical Meaning of Primal Words") başlıklı denemesini okumuş ve *Imago*'da bu deneme üzerine bir eleştirisi çıkmıştı. Freud bu eleştiri yazısında Abel'in denemesi ile rüyalarda çelişki ilkesinin bulunmadığı doğrultusundaki kendi teorisi arasında bağlantı kuruyordu. Freud'un da büyük bir memnuniyetle işaret ettiği gibi, Abel'in, denemesinin ekinde verdiği zıt anlam barındıran sözcükler listesinde Latince *sacer* ("kutsal ve lanetli") terimi de yer alıyordu. Ancak gariptir, kutsalın müphemliği teorisini ilk olarak formüle eden antropologlar Latince'deki *sacratio* kavramından söz etmiyorlardı. Sonraları 1911 yılında yayımlanan Fowler'ın "*Sacer* Sözcüğünün Orijinal Anlamı" ("The Original Meaning of the Word *Sacer*") başlıklı denemesinde, *homo sacer*, dinsel çalışmalar yapan bilginleri hemen ve doğrudan etkileyecek bir yorumla sunuluyordu. Festus'un tanımındaki örtük muğlaklık, (Robert Marett'in bir önerisiyle) Fowler'ın, Latince *sacer* ile tabu kategorisi arasında bir bağlantı kurmasına imkân veriyordu: "*Sacer esto* gerçekte bir lanet(leme)dir; bu lanetin taşıyıcısı olan *homo sacer*, toplumdan dışlanmış, yasaklı bir adamdır, tabudur, tehlikelidir.... Belki de sözcük ilk haliyle, tanrısallığa herhangi özel bir göndermede bulunmayan; fakat yerine göre 'kutsal' ya da lanetli sayılan bir tabu, yani *profanum*'un [dindışının] bölgesinden dışlanan şey anlamı taşıyordu" (bkz. Fowler, *Roman Essays*, s. 17-23).

Huguette Fugier, iyi belgelenmiş bir çalışmasında, kutsalın muğlaklığı öğretisinin, dilbilim alanına nasıl girdiğini ve bu

alanda nasıl güçlendiğini ortaya koyuyor (*Recherches*, s. 238-40). *Homo sacer* bu süreçte belirleyici bir rol oynamıştır. A. Walde'nin *Lateinisches etymologisches Wörterbuch* [*Latince'nin Etimoloji Sözlüğü*] adlı çalışmasının ikinci baskısında (1910) kutsalın müphemliği öğretisinden hiçbir iz yokken, Alfred Ernout-Meillet'nin *Dictionnaire étymologique de la langue latine*'inin (1932) *sacer* maddesinde, tam da *homo sacer*'e gönderme yapılarak terimin "çifte anlam"ının olduğu doğrulanıyordu: "*Sacer*, kirletmeksizin ya da kirlenmeksizin dokunulamayan kişilere ya da şeylere işaret ediyor; dolayısıyla da "kutsal" ya da "lanetli" (yaklaşık anlamıyla) olmak üzere iki anlamı bulunuyor. Ölüler dünyasının tanrılarına adanan bir suçlu kutsaldır (*sacer esto*: Yunanca *agios* ile karşılaştırın)"

Fugier'nin çalışmasında belgelenen, antropoloji, dilbilim ve sosyoloji arasında kutsal sorunu bağlamında gerçekleşen alışverişlerin izlenmesi karşımıza ilginç şeyler çıkarıyor. R. Ganschinietz'in (1920) işaret ettiği, Durkheim'ın müphemlik teorisine açıkça göndermede bulunan (ki aynı şeyi Fowler da Smith için yapmıştı) Pauly-Wilson'un "Sacer" başlıklı makalesi, Walde'nin *Wörterbuch*'unun ikinci baskısı ile Ernout-Meillet'nin *Dictionnaire*'inin birinci baskısı arasında yayımlandı. Fugier, Ernout-Meillet ile ilgili olarak, dilbilimin Paris sosyoloji okuluyla (ve özellikle de Mauss ve Durkheim'la) olan sıkı bağlantılarını hatırlatıyor. Dolayısıyla da Roger Callois, 1939 yılında *İnsanoğlu ve Kutsal (L'homme et le Sacré)* adlı kitabını yayımladığı zaman, konuya doğrudan doğruya, o zamana dek artık emin olunan, sözcüksel bir veriyle girebiliyordu: "Ernout-Meillet'nin tanımından biliyoruz ki *sacer* sözcüğü Roma'da kirletmeksizin ya da kirlenmeksizin dokunulamayan kişilere ya da şeylere işaret ediyordu" (bkz. *L'homme et le sacré*, s. 22).

III

Nitekim, Eski Roma hukukundaki, çelişkili özellikleri cisimleştiriyor görünen ve dolayısıyla da açıklanması gereken es-

rarengiz bir şahsiyet, dinsel kutsal kategorisinin anlamını tamamen ve geri getirilemez biçimde yitirdiği ve çelişkili anlamlar yüklenmeye başladığı zaman bu kategoriyle çakışmaya başlıyor. O zaman, artık etnografik tabu kavramıyla ilintilendirilmiş olan bu müphemlik –tam bir döngüsellikle– *homo sacer* şahsiyetini açıklamak için kullanılıyor. Kavramların hayatında, doğrudan anlamlarını yitirdikleri ve dolayısıyla da, bütün boş terimler gibi, çelişkili anlamlara boğulabildikleri bir an vardır. İşte dinsel kutsal fenomeninin bu kader anı, geçen yüzyılın sonunda (tam merkezinde *mana*, *taboo* ve *sacer* terimleri bulunan) antropolojinin doğuşuyla aynı zamana denk düşüyor. Levi-Strauss, *mana*'nın, nasıl tek anlamı bütün gösterilenlere aşırı anlamlar yükleme olan bir aşırı gösterici olarak işlev gördüğünü ortaya koyuyor. Kutsal ve tabu kavramlarının, 1890 ile 1940 yılları arasında sosyal bilimler söylemindeki kullanım ve işlevleri için de benzer şeyler söylenebilir. *Sacer* teriminin en eski anlamının gönderme yaptığı hukuksal-siyasal fenomen, dindeki genel kutsal kategorisinin farazi müphemliğiyle açıklanamaz. Tam tersine, din ve siyasetin ilgili alanlarının kesişmesinin tarihini ve bunlar arasındaki karmaşık ilişkiyi anlayabilmemiz için, titizlikle ve önyargısız bir biçimde bu alanların sınırlarını çizmemiz gerekiyor. Dolayısıyla da, ne olursa olsun, *homo sacer* olarak karşımıza çıkan orijinal hukuksal-siyasal boyutun, bırakın bir şeyleri açıklamayı bizzat kendisi açıklanmaya muhtaç olan bilimsel bir mitsel bilgiyle örtülmemesi gerekiyor.

3
Kutsal Hayat

I

Hem orijinal kaynaklar ve hem de bilginlerin konsensüsü, *sacratio*'nun yapısının, şu iki özelliğin bağlaşımından doğduğunu gösteriyor: Öldürülmesinin ceza gerektirmemesi ve kurban edilememesi. Her şeyden önce, *impune occidi*, [efsanevi Roma kralı] Numa Pompilius'un koyduğu söylenen cinayet yasasını (*Si quis hominem liberum dolo sciens morti duit, parricidas esto*, yani "Özgür bir insanı kasten öldüren kişi katil sayılır") askıya aldığı sürece *ius humanum*'un bir istisnası biçimini alıyor. Hatta Festus'un verdiği formülasyon, bir açıdan bakıldığında, teknik anlamıyla gerçek bir *exceptio* oluşturuyor; burada öldüren kişi,

kurbanın kutsal olduğunu öne sürmek suretiyle mahkemede yargılanmayı reddedebiliyordu. Öte yandan dikkatle bakacak olursak şunu görürüz: *Neque fas est eum immolari* ("bu kişiyi kurban etmek meşru değildir") bile bir istisna şeklini alıyor; bu defaki *ius divinum*'dan ve her türlü törensel öldürme biçiminden [yani kurban edilmeden] dışlanma olarak karşımıza çıkıyor. Gerçekten de ölüm cezasının bilinen en eski biçimleri (örneğin dehşet verici *poena cullei*; burada mahkûm, başına bir kurt derisi sarıldıktan ve içinde bir köpeğin, bir horozun ve yılanların bulunduğu bir çuvala konduktan sonra suya atılıyor ya da Tarpeia kayasından aşağı bırakılıyordu), modern anlamdaki ölüm cezaları değil; arın(dır)ma ritüelleriydi: İşte *neque fas est eum immolari* istisnasının işlevi, tam da, *homo sacer*'in öldürülmesini ritüel arın(dır)malardan ayrı tutmaktı ve bu istisna, *sacratio*'yu dinsel alanın tamamen dışında bırakıyordu.

Bu bağlamda şöyle bir gözlem yapılmıştır: *Consecratio* [kurban etme], normal olarak, bir nesneyi *ius humanum*'dan *ius divinum*'a, profanlıktan kutsallığa taşıyor (bkz. Fowler, *Roman Essays*, s. 18); *homo sacer* durumunda ise kişi, ilahi hukuk alanına alınmaksızın öylece insani hukukun dışına bırakılıyor. Kurban yasağının, *homo sacer* ile adanmış bir kurban arasındaki bütün eşdeğerlikleri dışlamasıyla mesele bitmiş olmuyor. Ayrıca (Macrobius'un Trebatius'a göndermeyle gözlemlediği gibi), öldürmenin caiz olması şu anlama geliyor: *Homo sacer*'e uygulanan şiddet, *res sacrae* [kutsal şeyler] durumunda olduğu gibi, dinsel bir saygısızlık teşkil etmiyor (*Cum cetera sacra violari nefas sit, hominem sacrum ius fuerit occidi*, yani "Öteki kutsal şeylerin çiğnenmesi yasaktır, ancak kutsal insanı öldürmek meşrudur").

Eğer bu doğru ise, o zaman *sacratio* bir çifte istisna biçimine giriyor: Hem *ius humanus*'un hem de *ius divinum*'un istisnası, hem profan alanın ve hem de dinsel alanın istisnası. Bu çifte istisnanın çizdiği topolojik yapı, bir çifte istisna ve bir çifte içleme yapısıdır; ki bu da, egemen istisnanın yapısıyla öylesine bir benzerliğin ötesinde anlamlar taşıyor. (Dolayısıyla da karşımıza, Giuliano Crifò gibi, *sacratio*'yu, toplumdan dışlanmanın töz-

sel sürekliliği içinde yorumlayan bilginler çıkıyor [bkz. Crifò, "Exilica causa", s. 460 – 65].) Nasıl ki hukuk, egemen istisna durumunda, istisnai durum için, artık geçerli olmamakla ve bu durumdan çekilmekle geçerli oluyor; aynen bunun gibi *homo sacer* de, kurban edilemezliğiyle Tanrı'ya ait oluyor ve öldürülebilir olmasıyla da topluma dahil ediliyor. *Kutsal hayat, kurban edilemeyen fakat öldürülebilen hayattır.*

II

Dolayısıyla *homo sacer*'in statüsünü tanımlayan şey, kendisine ait olduğu varsayılan kutsalın orijinal müphemliği değil; içine atıldığı kendine has çifte dışlanma özelliğiyle maruz kaldığı şiddettir. Buradaki şiddet –herkes tarafından öldürülmesinin caiz olması– ne bir kurban edilmedir ne de cinayet, ne bir idam mahkûmunun infazıdır ne de kutsalın çiğnenmesi. Hem beşeri hukukun hem de ilahi hukukun cezai biçimlerinin dışında kalan bu şiddet, yepyeni bir insani eylem alanı yaratıyor; bu alan ne *sacrum facere*'nin [kutsal eylemin] alanıdır ne de profan eylem alanıdır. İşte bizim burada anlamaya çalıştığımız şey de tam bu alandır.

Zaten daha önce, ancak ve sadece bir istisna ilişkisi içinde yaşatılabilen sınırsal bir insani eylem alanıyla karşılaşmıştık. Bu alan, istisnai durumda hukuku askıya alan ve böylelikle de çıplak hayatı kendi içine çeken egemen hüküm/karar alanıydı. Dolayısıyla da egemenliğin yapısı ile *sacratio*'nun yapısının bağlantılandırılabilip bağlantılandırılamayacağını ve eğer bağlantılandırılabiliyorsa o zaman da bunların birbirlerini aydınlattıklarının gösterilip gösterilemeyeceğini kendi kendimize sormamız gerekiyor. O zaman bile şöyle bir hipotez ileri sürebiliriz: *Homo sacer*, hem ceza hukukunun ve hem de kurban edilmenin ötesindeki asıl yerine iade edildiği zaman, egemen yasaklamaya dahil olan ilk hayat figürünü sunuyor ve siyasal boyutun ilk olarak yaratılmasını sağlayan ilk dışlamanın hatırasını yaşatıyor. Dolayısıyla da siyasal egemenlik alanı, dinseldeki profan ve profandaki dinsel bir çıkıntı olarak, kurban edilme ile katledilme

arasındaki bir belirsizlik mıntıkası biçimini alan bir çifte dışlama aracılığıyla oluşturuluyor. *Egemenlik alanı, cinayet işlemeksizin ve kurban etmeksizin adamı öldürmenin meşru olduğu alandır ve kutsal hayat –yani öldürülebilen ama kurban edilemeyen hayat– da bu alanda zapt edilen hayattır.*

Dolayısıyla istisnanın formel yapısını tanımlarken kendi kendimize sorduğumuz soruya bir başlangıç yanıtı vermemiz mümkündür. Egemen yasaklamayla zapt edilen şey, öldürülebilen ama kurban edilemeyen bir insan-kurbandır: *homo sacer.* Eğer egemen iktidarın ilk/birincil içeriğini oluşturan hayata çıplak hayat ya da kutsal hayat diyorsak, o zaman, Benjamin'in "hayatın kutsallığı dogmasının kökeni"ne ilişkin sorusunu da cevaplandırabiliriz. Orijinalinde kutsal olan –yani öldürülebilen ama kurban edilemeyen– hayat, egemen yasağın pençesindeki hayattır ve bu anlamda, egemenliğin ortaya koyduğu ilk etkinlik çıplak hayat üretme işidir. Gerçekten de bugün egemen iktidarın karşısındaki mutlak bir temel hak olarak sunulan hayatın kutsallığının orijinal haliyle işaret ettiği şey, tam da, hayatın hem ölümüne bir iktidara tabi kılınması hem de mutlak bir terk edilme ilişkisine maruz bırakılmasıydı.

Aynı şekilde, [Eski] Roma'daki halk mahkemelerinin otoritesinin *potestas sacrosancta*'sı [kutsal yetki] da *sacratio* ile siyasal bir iktidarın tesisi arasındaki bağlantıyı açıkça gösteriyor. Mahkemenin dokunulmazlığı şu yalın gerçeğe dayanıyordu: Plebler, ilk ayrıldıkları zaman, suçlunun bir *homo sacer* olduğunu varsayarak, temsilcilerine karşı işlenen suçların intikamını almaya yemin ederlerdi. Yanlış bir biçimde (çünkü plebler ilk başta *leges*'ten [yasalardan] tamamen ayrıydı), gerçekte sadece isyancı pleblerin bir *charté jurée*'si (Magdelain, *La loi*, s. 57) olan şeye işaret eden Latince *lex sacrata* [kutsallar hukuku] teriminin köken itibariyle tek bir anlamı vardı: Öldürülebilir insanları/hayatları belirlemek. Fakat tam da bu nedenden dolayı *lex sacrata*, egemen iktidarı bir şekilde dengeleyen siyasal bir güç tesis ediyordu. Buna

bağlı olarak, eski cumhuriyet anayasasının sonunu[n geldiğini] ve yepyeni bir mutlak iktidarın doğuşunu en iyi gösteren şey, Augustus'un *potestas tribunicia*'yı [halkı temsil eden tribünün gücünü] üzerine alması ve dolayısıyla da *sacrosanctus* olmasıydı. (*Res gestae* metninde şöyle deniyor: *Sacrosanctus in perpetuum ut essem, et quoad viverem tribunicia potestas mihi tribuetur,* yani "Sonsuza dek kutsallar kutsalı olayım diye ve hayatım boyunca halkın gücü benimle olsun diye"

III

Burada egemen istisna ile *sacratio* arasındaki yapısal benzerlik tam anlamıyla ortaya çıkıyor. Düzenin iki uç noktasında bulunan egemen ile *homo sacer*, aynı yapıda ve bağlantılı olan simetrik iki figürdü: Egemen, karşısında bütün insanların potansiyel *homines sacri* olduğu kişi, *homo sacer* ise, karşısında bütün insanların egemen kesildiği kişidir.

Egemen ile *homo sacer*, kendisini hem beşeri hem de ilahi hukukun, hem *nomos*'un ve hem de *physis*'in dışında tutan; fakat, bir anlamda, hem dinsel hem de profan alandan, hem doğal düzenden hem de kurallı hukuk düzeninden ayrı olarak tesis edilen Batı'nın tam anlamıyla ilk siyasal alanının sınırlarını çizen bir eylemin şahsında birleşiyor.

Sacratio ile egemenlik arasındaki bu simetri, müphemliğiyle sadece modern dinsel fenomenoloji çalışmalarını değil; aynı zamanda en yeni egemenlik araştırmalarını adamakıllı yönlendiren kutsal kategorisine yeni bir ışık tutuyor. Çokları tarafından gözlemlenen ve farklı biçimlerde açıklanan egemenlik alanı ile kutsal alan arasındaki bu yakınlık, ne bütün siyasal iktidarların başlangıçtaki dinsel karakterinin basit bir sekülerleşmiş kalıntısı, ne de bu iktidarı teolojik bir zemine oturtma çabasıdır. Ayrıca bu yakınlık, açıklanamayan bir biçimde çıplak hayata ait olan "kutsal" –yani tanrısal ve lanetli– karakterin de sonucu değildir çok fazla. Bunun yerine kutsallık, eğer hipotezimiz doğru ise, çıplak hayatın hukuk düzenine dahil edilişinin ilk(el) biçimidir; *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. Çağımızda hem kutsal üzerine hem de egemenlik üzerine yürütülen çalışmalara damgasını vuran çift-anlamlılıkların kökü, gerçek bir dinsel fenomen ile hukuksal-siyasal bir fenomenin (*homo sacer*'in öldürülebilme fakat kurban edilememe özelliğinin) birbirine karıştırılmasıdır. *Sacer esto*, *unheimlich*'i [korkutucu olanı] cezalandıran dinsel bir lanet(lemen)in formülü ya da bir şeyin aynı anda sahip olduğu iyi ve kötü karakter değildir. Bunun yerine, egemen ilişkinin dayatıldığı ilk siyasal oluşumdur.

Dolayısıyla da orijinal kaynaklara göre *sacratio*'yu hak eden suçlar (örneğin *terminum exarare*, sınırların iptali; *verberatio parentis*, oğulun babayı çiğnemesi ya da avukatın müvekkilini dolandırması), sonradan uygun biçimde cezalandırılacak olan bir kural ihlali niteliği taşımıyor. Bunun yerine bunlar, insan hayatının, mutlak ve koşulsuz bir öldürülme durumuna maruz bırakılmışlığıyla siyasal düzene dahil edildiği orijinal istisna durumunu oluşturuyor. Kentin kurucu/belirleyici edimi, sınırların çizilmesi değil; sınırların iptali ya da yadsınmasıdır (ve zaten Roma'nın kurulması mitinin mükemmel bir alenilikle öğrettiği şey budur). Numa'nın cinayet yasası (*parricidas esto*), *homo sacer*'in öldürülebilirliği sıfatıyla (*parricidi non damnatur*) bir sistem kuruyor ve bu, söz konusu sıfattan ayrı düşünülemez bir sistemdir. Egemen iktidarın tesisini sağlayan ilk yapı bu düzendir.

Bizim buradaki analizimizdeki haliyle *sacer* teriminin anlam alanını düşünelim. Bu alanda, ne Abel'in kastettiği gibi bir zıt anlamlılık bulunuyor ne de Durkheim'daki gibi genel bir müphemlik. Bunun yerine bu alan, herkesin öldürebileceği bir insan hayatına –hem hukuk alanının hem de kurbanlık alanın dışına taşan bir şiddet nesnesine– işaret ediyor. Bu çifte taşım, bizim burada tanımlamaya çalıştığımız, profan ile dinsel arasın-

daki ve bunların ötesindeki belirsizlik mıntıkasını yaratıyor. Bu perspektiften bakıldığı zaman, "kutsal" teriminin görünüşteki çelişkilerinin pek çoğu ortadan kalkıyor. Nitekim Latinler, doğumlarından on gün sonra kurban edilmeye uygun bir biçimde oldukları takdirde domuzları *temiz* sayıyorlardı. Öte yandan Varro (*De re rustica*, 2. 4. 16), eski zamanlarda kurban edilebilen domuzlara *sacres* dendiğini söylüyor. Dolayısıyla burada aynı terim, *homo sacer*'in kurban edilemezliğiyle çelişmek şöyle dursun, *sacer*'in sadece öldürülebilen bir hayat anlamını aldığı orijinal/ilkel bir belirsizlik mıntıkasına doğru kayıyor. (Kurbandan önce domuz yavruları "tanrılara adanmış"lık anlamında henüz "kutsal" değillerdi; sadece öldürülebilme özelliği taşıyorlardı.) Latin şairlerin âşıkları *kutsal* olarak tanımlamalarının (*sacros qui ledat amantes*, yani "her kim kutsal âşıkları incitir" [Propertius, 3. 6. 2]; *Quisque amore teneatur, eat tutusque sacerque*, yani "Her kim ki âşıktır, güvende ve kutsal ola" [Tibullus, I. 2. 27]) nedeni, bunların lanetli ya da tanrılara adanmış olmaları değil; bu insanların kendi kendilerini öteki insanlardan ayırarak hem ilahi hem de beşeri hukukun ötesinde bir alana koymalarıydı. Bu alan, ilk olarak, kutsal hayatın maruz bırakıldığı çifte istisna tarafından yaratılan bir alandı.

4
"Vitae Necisque Potestas"*

I

"Uzun bir süre, egemen iktidarın karakteristik ayrıcalıklarından biri hayat ve ölüme karar verme hakkı oldu." Foucault'nun, *Cinselliğin Tarihi*'nin ilk cildinin sonundaki (*La volonté*, s. 119) bu ifadesi çok sıradan bir tespit gibi görünüyor. Ancak "hayat ve ölüm üzerindeki hak" ifadesi hukuk tarihinde ilk olarak *vitae necisque potestas* formülünde karşımıza çıkıyor: *vitae necisque potestas*, egemen iktidarı değil; *pater*'in [babanın] oğulları üzerindeki mutlak yetkisini [*potestà*] tanımlıyordu.

* Hem hayatın hem ölümün gücü, hem hayat verme hem öldürme gücü. (ç.n.)

Roma hukukunda *vita* [hayat] hukuksal bir kavram değil; Latince'deki sıradan kullanımıyla (Latinler bu kavramla *zoē* ve *bios*'un anlamını tek bir terimde topluyorlardı), yalın yaşama gerçeğine ya da belli bir yaşam biçimine işaret eden bir kavramdı. *Vita* sözcüğünün özellikle hukuksal bir anlama kavuştuğu ve gerçek bir *terminus technicus*'a [teknik terime] dönüştürüldüğü tek yer işte bu *vitae necisque potestas* ifadesiydi. Yan Thomas yaptığı örnek bir çalışmada şunu gösteriyor: *Que*'nin bu formüldeki işlevi karşıtsallık [ölüm ile hayatın karşıtlığını gösteren bir bağlaç] değildir; buradaki *vita*, *nex*'in, yani öldürme yetkisinin doğal bir sonucundan başka bir şey değildir ("Vita", s. 508-9). Dolayısıyla da hayat Roma hukuku sahnesine ilk defa olarak, öldürme (daha doğrusu kan dökmeden öldürme; çünkü *necare*'nin tam anlamı, *mactare*'den farklı olarak, kan dökmeden öldürmedir) yetkisinin rolünü oynaması için gereken bir figüran olarak çıkıyordu. Bu yetki mutlaktı ve ne bir suçun yaptırımı olarak anlaşılıyordu ne de *domus*'un [hanenin] reisi olma sıfatıyla *pater*'in salahiyetine giren genel bir yetkinin ifadesi olarak. Bu yetki, doğrudan doğruya ve sadece baba-oğul ilişkisinden doğuyordu (baba, oğlu kendisinin eseri olduğundan dolayı oğlunun hayatı ve ölümü üzerinde yetki sahibi oluyordu). Bundan dolayı babanın bu anlamdaki yetkisini, karısını ya da kızını zina halinde yakalayan bir baba ya da kocanın yetki alanına giren öldürme yetkisiyle ya da hatta *dominus*'un [efendinin] köleleri üzerindeki yetkisiyle karıştırmamak gerekiyor. Çünkü sonraki bu iki yetkinin her ikisi de aile reisinin evdeki yasal yetkesiyle ilintilidir ve dolayısıyla da bir anlamda *domus* alanı içinde kalıyor. Halbuki *vitae necisque potestas*, doğan her erkek vatandaş için geçerlidir, dolayısıyla da genel anlamdaki siyasal iktidar modelini tanımlayan bir formül gibi görünüyor. *İlk olarak ortaya çıkan siyasal unsur, yalın doğal hayat değil; ölüme maruz bırakılan hayattır (çıplak hayat ya da kutsal hayat).*

Gerçekten de Romalılar, babanın *vitae necisque potestas*'ı ile yöneticinin *imperium*'u arasında böyle temel bir yakınlık olduğunu düşünüyorlardı. *Ius patrium* [baba hukuku] ile egemen

iktidarın sicilleri sıkı sıkıya birbirine bağlanmıştı. Dolayısıyla da hem baba hem de yönetici olan ve Brutus ya da Manlius Torquatus gibi, kendisine ihanet eden oğlunu öldürmekte tereddüt etmeyen *pater imporiosus* [otoriter baba] teması, iktidar mitolojisi ve anlatılarında önemli bir rol oynuyor. Öte yandan, konsül Spurius Cassius ve *tribunus* Caius Flaminius'un durumlarında olduğu gibi yönetici olan oğul üzerindeki *vitae necisque potestas*'ını kullanan [sıradan] baba figürü de aynı derecede belirleyicidir. Senatonun yetkilerini kendi üzerine geçirmeye çalışırken babası tarafından engellenen Caius Flaminius'un hikâyesine gönderme yapan Valerius Maximus, babanın *potestas*'ını anlamlı bir biçimde bir *imperium privatum* [özel alana ait yetki] olarak tanımlıyordu. Bu olayları analiz eden Thomas, Romalıların *patria potestas*'ı bir tür kamusal yükümlülük olarak ve bir anlamda, "artık/bakiye ve indirgenemez bir egemenlik" olarak gördüklerini yazabiliyordu ("Vita", s. 528). Sonraki bir kaynakta, Brutus'un, oğullarını öldürmekle "bunların yerine Roma halkını evlat edindiği"ni okuduğumuzda, o zaman, aynı öldürme yetkisinin, evlatlık sıfatıyla, artık bütün halka yöneldiğini öğreniyoruz. Nitekim, her çağda egemenlik yetkisiyle donatılmış olan liderler için kullanılan yüceltici "halkın babası" lakabı, bir kez daha orijinal ve meşum anlamına kavuşmuş oluyor. Böylelikle bu kaynağın bize sunduğu şey, egemen iktidar mitinin bir tür soykütüğüdür: Yöneticinin *imperium*'u, babanın *vitae necisque potestas*'ının bütün vatandaşlara yayılmış halinden başka bir şey değildir. En açık ifadesiyle söyleyelim: Siyasal hayatın en temel dayanağı, öldürülebilen, öldürülebilme özelliğiyle siyasallaştırılan insan hayatıdır.

II

Bu perspektiften bakıldığı zaman, Eski Romalılardaki bir törenin anlamını çıkarmak mümkündür: Buna göre, *imperium*'la donatılmış olan yönetici ile bunun önünde yürüyen korumalarının (*lictor*) arasına girebilecek tek kişi, yöneticinin ergenlik çağındaki oğullarıydı. Yönetici ile kendisine her yerde eşlik eden

ve korkunç iktidar nişanlarını (*fasces formidulosi* ve *saeve secures*) taşıyan korumaları arasındaki bu fiziksel yakınlık, *imperium*'un, öldürme yetkisinden asla ayrı düşünülemeyeceğini çok iyi ifade ediyor. Yöneticinin oğlu, kendisi ile korumaları arasına girebiliyordu; çünkü zaten ta en başından ve doğrudan doğruya babasının yaşatma-öldürme yetkisine tabiydi. *Puer* oğul [ergen oğlan çocuğu], sembolik olarak, tam da *vitae necisque potestas*'ın egemen iktidarla özdeşliğini teyit ediyor.

Bu ikisinin çakıştığı noktada (şimdiye dek o kadar da eşsiz görünmeyen) şu müstesna/eşsiz gerçek ortaya çıkıyor: Her erkek vatandaş (ki tanı da bu sıfatıyla kamusal hayata katılabiliyordu) kendisini doğrudan doğruya mutlak bir öldürülebilme durumunda buluyor; her erkek, bir anlamda, babası için *sacer*'dir. Romalılar, bir vatandaşın yargılanmadan (*indemnatus*) öldürülemeyeceğini vazeden On İki Levha ilkesiyle tam bir çelişki içinde bir tür mutlak öldürme yetkisi (*lex indemnatorum interficiendum*) biçimini alan bu yetkinin çıkmaz karakterinin tamamen farkındaydılar. Bundan başka, *vitae necisque potestas* formülünde, kutsal hayatın müstesnalığını –emredilen törensel pratikler uyarınca öldürmenin imkânsızlığını– tanımlayan bir özellik de bulunuyordu. Thomas ("Vita", s. 540), Calpurnius Flaccus'da retorik bir örnek olarak yer alan bir olaya gönderme yapıyor: Burada bir baba, *potestas*'ına dayanarak, oğlunu, öldürmesi için bir cellada veriyor. Oğlu buna direniyor ve haklı olarak, kendisini babasının öldürmesini (*vult manu patris interfici*) istiyor. *Vitae necisque potestas*, kendisini doğrudan doğruya oğulun çıplak hayatına bağlıyor ve buradan doğan *impune occidi* ("cezası olmayan öldürme"), hiçbir şekilde ölüm cezasının ardından törenle öldürme uygulamasına imkân vermiyor.

III

Thomas bir yerde *vitae necisque potestas*'la ilgili olarak şu soruyu soruyor: "Roma hukukunun ölümden başka bir biçimde ifade edemediği bu emsalsiz ilişki nasıl bir ilişkidir?" ("Vita", s. 510). Buna verilebilecek tek yanıt şudur: Bu "emsalsiz ilişki"de

söz konusu olan şey, çıplak hayatın hukuksal-siyasal düzene dahil edilmesidir. Burada karşımıza çıkan manzara şudur: Sanki erkek vatandaşlar, siyasal hayata katılmalarının bedeli olarak, mutlak bir öldürme yetkisinin nesnesi olmak zorundalar ve sanki hayat, kente girebilmek için, çifte bir istisnayla hem öldürülebilir olmalı hem de kurban edilememelidir. Dolayısıyla da buradan *patria potestas*'ın hem *domus*'un hem de kentin sınırında olma konumu ortaya çıkıyor: Eğer klasik [dönemdeki] siyaset bu iki alanın ayrılması yoluyla doğmuşsa, burada, öldürülebilen; ama kurban edilemeyen hayat, bu alanların her ikisinin de ayrı ayrı dayandığı destek rolüyle birlikte, bunların belirlenemezlik sıfatlarıyla bir araya geldiği eşik rolü oynamıştır. *Zoē* ile *bios*'un, birbirlerini içlemek ve dışlamak suretiyle birbirlerini oluşturdukları bu belirsizlik mıntıkası, ne siyasal *bios* ne de doğal *zoē* değil; kutsal hayattır.

Haklı olarak şu gözlem yapılıyor (bkz. Badiou, *L'être*, s. 125): Devlet, toplumsal bir bağın ifadesi olarak değil; yasaklayan bir kopukluk (*déliaison*) olarak kuruluyor. Burada bu iddiaya yeni bir anlam katabiliriz. *Déliaison*, zaten var olan (muhtemelen bir pakt ya da bir sözleşme biçimindeki) bir bağın kopması olarak anlaşılmamalıdır. Bu bağın kendisi zaten ta en başından beri bir kopukluk ya da istisna biçimindedir; burada zapt edilen şey aynı anda dışlanıyor ve insan hayatı siyasal alana ancak ve sadece mutlak bir öldürme yetkisine terk edilmek suretiyle dahil ediliyor. Egemenlik bağı, pozitif kural bağından ya da toplumsal pakt bağından daha eskilere dayanan; fakat aslında sadece bir kopukluk olan bir bağdır. Egemenlik açısından bakıldığında, bu kopukluğun gerektirdiği ve ürettiği şey (yani ev ile kent arasındaki metruk mıntıkada ikamet eden çıplak hayat), siyasetin ilk unsurudur.

5
Egemen(in) Beden(i) ve Kutsal Beden

I

Ernst Kantorowicz 1950'lerin sonunda Amerika Birleşik Devletleri'nde, *Kralın İki Bedeni: Ortaçağdaki Siyasal Teoloji Üzerine Bir Çalışma (The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology)* adlı kitabını yayımladığı zaman, kitaba sadece ortaçağ tarihçileri değil; aynı zamanda ve hepsinden öte de modern çağ tarihçileri ile siyasetbilimi ve devlet teorisi uzmanları büyük ilgi gösterdi. Bu çalışma hiç kuşkusuz türünün şaheserlerinden biriydi ve geliştirdiği hükümdarın "mistik" ya da "siyasal bedeni" nosyonu (Kantorowicz'in en parlak öğrencilerinden biri olan R. E. Giesey'nin yıllar sonra gözlemlediği

gibi) "modern devletin gelişimi tarihinin dönüm noktalarından birini" (Giesey, *Cérémonial*, s. 9) oluşturuyordu. Ancak böyle nazik bir alanda herkesin takdirini toplayan bir şey üzerinde biraz düşünmek gerekiyor.

Kantorowicz'in kendisi, önsözünde, hukuksal bir öğreti olan kralın iki bedeninin ortaçağdaki örnekleri konusunda yapılacak bir araştırma olarak doğan bu kitabın, yazarının ilk baştaki maksadını aştığını, hatta –alt-başlığının da gösterdiği gibi– bir "ortaçağ siyasal teolojisi çalışması"na dönüştüğünü belirtiyor. 1920'lerde Almanya'daki siyasal olayları bizzat yaşayan ve bunlara yoğun biçimde katılan, Berlin'deki Spartakist Ayaklanmada ve Münih'teki Cumhuriyet Meclislerinde Milliyetçilerin safında mücadele eden Kantorowicz, 1922 yılında Schmitt'in kendi egemenlik teorisini oturttuğu "siyasal teoloji"ye gönderme yapmaktan kendini alamıyordu. Asimile olmuş bir Yahudi olarak, Nazizmin hayatında onarılmaz bir kırılma yaratmasının ardından otuz beş yıl sonra Kantorowicz, gençliğinde coşkuyla paylaştığı "Devlet Miti"ni, bu defa tamamen farklı bir perspektiften, yeniden sorgulamaya dönüyordu. Önsözde önemli bir reddiye içinde şu uyarıyı görüyoruz: "Yazarın, modern siyasal dinlerin bazı idollerinin doğuşunu, yalnızca, en küçüğünden en büyüğüne dek bütün ulusların en olmadık dogmaların pençesine düştüğü ve siyasal teolojizmlerin gerçek saplantılara dönüştüğü çağımızın dehşet verici deneyimlerinden dolayı araştırmaya yöneldiğini düşünmek çok fazla ileri gitmek olacaktır" (*King's Two Bodies*, s. viii). Yazar, aynı veciz alçakgönüllülükle, "'Devlet Miti' denen sorunu herhangi bir tamlıkta gösterdiğini iddia edemeyeceğini" söylüyor (a.g.y., s. ix).

Bu anlamda kitap, pekâlâ, yüzyılımızda devlet ve iktidar teknikleri üzerine yazılmış büyük eleştirel metinlerden biri olarak okunabilir. Öte yandan, korkunç *II. Richard* ironisinden ve Plowden'ın raporlarından, ortaçağ hukuk-bilim ve teolojisindeki kralın iki bedeni öğretisinin oluşumunun açıklanmasına kadar uzanan bu sabırlı analizi dikkatle okuyan herkes, gerçekten de bu kitabın aslında sadece siyasal teolojinin de-mistifikasyonu

[gizeminin çözülmesi] olarak okunup okunmayacağını sormadan edemiyor. Buradaki gerçek şudur: Schmitt'in önerdiği siyasal teoloji esas itibariyle siyasal iktidarın mutlak karakteri üzerine yapılacak bir çalışmanın sınırlarını çiziyor; *Kralın İki Bedeni* ise, sadece, Jean Bodin'e göre egemenliği tanımlayan başka ve daha zararsız bir nitelikle (*puissance absolue et perpétuelle* [mutlak ve daimi güç]) –kralın *dignitas*'ının [yetki; onur] kralın fiziksel ölümünden sonra da yaşamasına imkân veren (*Le roi ne meurt jamais*, yani "Kral asla ölmez") egemenliğin daimiliği niteliğiyle– ilgileniyor. Burada "Hıristiyan siyasal teolojisi", İsa'nın mistik bedeniyle olan benzerliğe dayanılarak, sadece ve tamamen devletin ahlaki ve siyasal bünyesinin/bedeninin (*corpus morale et politicum*) sürekliliğinin (ki bu olmadan istikrarlı hiçbir siyasal örgütlenme düşünülemezdi) tesisi görevine yönlendiriliyordu. Nitekim, bu anlamda, "kralın iki bedeni, bağlantısız pagan kavramlarıyla bazı benzerlikler taşımasına ... rağmen, Hıristiyan teolojik düşüncesinden filizlenen bir kavramdır ve bundan dolayı da Hıristiyan siyasal teolojisinin nirengi noktalarından biri olarak duruyor" (*King's Two Bodies*, s. 434).

II

Kantorowicz, bu son tezi belirleyici bir biçimde öne sürerken, tam da kralın iki bedeni öğretisinin soykütüğünü kendi amaçlarına daha az hizmet eden bir yola saptırabilecek bir unsuru hatırlatıyor (fakat bundan hemen vazgeçiyor). Kantorowicz, kralın iki bedeni öğretisini, başka ve daha karanlık bir egemen iktidar gizemiyle bağlantılandırıyor: *la puissance absolue*. Kantorowicz, bir *lit d'honneur* üzerine yerleştirilen egemenin/kralın balmumu modelinin önemli bir rol oynadığı ve aynen kralın canlı kişiliği gibi muamele gördüğü Fransız krallarının cenaze törenlerini betimlediği 7. bölümde, bu törenlerin kökeninin, pekâlâ, Roma imparatorlarının tanrılaştırılmalarına dayanabileceğini hatırlatıyor. Orada da, egemen öldükten sonra, balmumu *imago*'su "hasta bir insanmış gibi, bir yatağın üzerine yatırılıyor; senatörler ve eşleri [matrons] yatağın her iki tarafına

diziliyorlar; doktorlar balmumu putun nabız atışlarını yoklar gibi yapıyor ve yedi günün sonunda heykel 'ölene' dek tıbbi yardımlarını sunuyorlardı" (*King's Two Bodies*, s. 427). Ancak, Kantorowicz'e göre, çok benzer olmasına rağmen Fransızlardaki tören doğrudan doğruya [Roma'daki] pagan örnekten etkilenmiş değildi. Ama ne olursa olsun Kantorowicz şundan emindi: Heykelin varlığı, burada da bir kez daha, "asla ölmeyen" kralın onurunun sürekliliğiyle ilintilendirilecekti.

Giesey'nin, *Kralın İki Bedeni*'nin uygun biçimde tamamlandığı bir çalışma sayabileceğimiz *Rönesans Fransa'sında Kralların Cenaze Töreni (The Royal Funeral Ceremony in Renaissance France)* (1960) adlı kitabında, hocasının tam onayıyla bu konuya eğilmesi, Kantorowicz'in Roma'daki örneği dışlamasının, bir ihmal ya da dikkatsizlikten kaynaklanmadığını gösteriyor. Giesey, Elias Bickermann ve çok ünlü Julius Schlosser gibi bilginlerin, Roma'daki emperyal *consecratio* ile Fransız törenleri arasında genetik bir bağlantı kurmasını görmezlikten gelemiyordu. Buna rağmen, ilginçtir, Giesey bu konuda bir yargıda bulunmaktan kaçınıyor ("Bana gelince", diyor Giesey, "ben bu iki yaklaşımın hiçbirine yanaşmamayı yeğlerim" [s. 128]) ve bunun yerine, heykel ile egemenliğin daimiliği arasındaki ilişki konusunda hocasının yorumunu tamamen onaylıyordu. Tabii bunun açık bir nedeni vardı: Heykel töreninin pagan uygulamalarının türevi olduğu hipotezi hesaba katıldığı takdirde, Kantorowicz'in "Hıristiyan siyasal teolojisi"ne ilişkin tezi suya düşmüş olacak ya da en azından, daha dikkatli bir biçimde yeniden düzenlenmesi gerekecekti. Ancak bunun farklı –ve daha gizli– bir nedeni daha vardı: Romalılardaki *consecratio*'da, imparatorun balmumu modeli ile egemenliğin en açık özelliğini, yani daimiliğini ilintilendirmemize imkân veren hiçbir unsur yoktu. Bunun yerine, hükümdarın balmumu modelinin önce canlı bir insan muamelesi gördüğü ve daha sonra da gösterilerle yakıldığı dehşet verici ve garabet örneği törenler, daha karanlık ve daha belirsiz bir mıntıkaya doğru kayıyordu. Burada, ki şimdi bunu ele alacağız, kralın siyasal bedeni, öldürülebilen ama kurban edilemeyen

homo sacer'in bedenine benzer (ve hatta bundan ayırt edilemez hale gelmiş) görünüyor.

III

1929 yılında, klasik antik dönem üzerine çalışan genç bir bilgin olan Elias Bickermann, *Archiv für Religionswissenschaft*'ta "Roma İmparatorlarının Tanrılaştırılması" ("Roman Imperial Apotheosis") başlıklı bir makale yayımladı. Makalenin kısa ama ayrıntılı bir ek bölümünde, pagan put törenleri (*funus imaginarium*) ile İngiliz ve Fransız hükümdarlarının cenaze törenlerini açıkça ilintilendiriyordu. Hem Kantorowicz ve hem de Giesey bu çalışmadan söz ediyorlar. Hatta Giesey, hiç çekinmeden, kendi çalışmasının Bickermann'ın makalesine dayandığını dile getiriyor. Ne var ki, hem Kantorowicz hem de Giesey, Bickermann'ın analizinin tam da ana temasını oluşturan şey konusunda sessiz kalıyorlar.

Hem yazılı kaynaklardan hem de madeni paralardan yararlanarak imparatorların adanması (*imperial consecration*) törenlerini dikkatle yeniden tanımlayan Bickermann, bu "putun cenaze töreni"ndeki özgün çıkmazı görmüştü (her ne kadar bu çıkmazın bütün sonuçlarını tam olarak kavrayamasa da):

> Her normal insan sadece bir defa gömülür; tıpkı sadece bir defa öldüğü gibi. Ancak Antonius döneminde, adanan imparator iki defa yakılıyordu, ilk olarak *in corpore* [cesedi] ve ikincisinde de *in effigie* [balmumu modeli]... İmparatorun cesedi törenlerle fakat resmi olmayan bir biçimde yakılıyor ve cesedinden kalanlar mozoleye konuyordu. Bu noktada halkın matemi genellikle sona eriyordu... Ancak Antonius Pius'un kendisi öldüğü zaman cenazesinde her şey teamüllerin dışında yürütüldü. Burada *lustitium* (halkın matemi) tam da kemiklerin gömülüşünün ardından başladı. Daha önce cesetten kalanların katafalka konmasıyla birlikte de resmi cenaze işlemi başlamıştı! Bu *funus publicum* [halkın katıldığı cenaze töreni], Dio ve Herodian'ın daha sonraki adamalara ilişkin geçtikleri kayıtlardan öğrendiğimize göre, ölen hükümdarın bedeninin taklidi olarak yapılan balmumu modeli ilgilendiriyordu.... Dio, bizzat tanık olduğu bir olayda, bir kölenin, hükümdar modelinin yüzündeki sinekleri uzak-

laştırmak için yelpaze salladığını, daha sonra ise Septimus Severus'un modele veda öpücüğü kondurduğunu anlatıyor. Herodian ise, Septimus Severus'un putuna yedi gün sarayda hasta bir insan olarak bakıldığını, doktorların gelip gittiğini, klinik raporlar hazırlandığını ve en sonunda da ölüm teşhisinin konduğunu kaydediyor. Bütün bunlar hiçbir kuşku bırakmıyor: "Her şeyiyle" ölen insana "benzeyen" ve ölen insanın elbiseleri giydirilerek resmi yatağına yatırılan bu balmumu model, bu ve belki de başka sihirli törenlerle, canı bu balmumu modele aktarılan imparatorun kendisidir. ("Die römische Kaiserapotheose", s. 4 – 6)

Ancak burada bütün bu törenlerin anlaşılması bağlamında önemli olan şey, putun/modelin işlev ve niteliğidir. Burada Bickermann, seremoniyi yeni bir perspektifte ele almamıza imkân veren bir karşılaştırma sunuyor:

Böyle bir kopya-model sihrinin birçok emsali var ve bunlarla dünyanın her yerinde karşılaşabiliriz. 136 yılındaki İtalya'dan bir örnek vermek yeterli olacaktır. Antonius Pius'un heykelinin cenaze töreninden çeyrek yüz yıl önce, *lex collegii culorum Dianae et Antinoni* şunu ilan ediyordu: *Quisquis ex hoc collegio servus defunctus fuerit et corpus eius a domino iniquo sepulturae datum non ... fuerit ..., ei funus imaginarium fiet* "Bu topluluktan/birlikten bir köle ölür ve de dine saygısı olmayan bir efendi hizmetçinin cesedini gömmezse, bir *funus imaginarium* düzenlensin". Burada da, "Historia Augusta"nın, Dio'nun da tanık olduğu Pertinax'ın balmumu modelinin cenaze törenini tanımlamak için kullandığı *funus imaginarium* ifadesinin aynısına rastlıyoruz. Ancak, benzer durumlarda olduğu gibi *lex collegii* [topluluk hukuku] durumunda da balmumu put, kayıp cesedin yedeği işlevini görüyor. Halbuki imparatorların cenaze törenlerinde imparatorların modelleri, cesedin yedeği değil; asıl cesedin yanında törene ikinci bir ceset olarak dahil edilen bir şeydir. (a.g.y., s. 6 – 7)

40 yılı aşkın bir süre sonra 1972 yılında aynı sorunu yeniden ele alan Bickermann, imparatorların bu sanal cenaze törenlerini, savaştan önce kendi kendini törenle Manes tanrılarına [tanrı sayılan ölü ruhlar] adayan; fakat muharebede ölmeyen savaşçı için yapılması gereken bir törenle ilintilendiriyor (*Consecratio*, s. 22). Burada, egemenin/hükümdarın bedeni ile *homo sacer*'in

bedeni, artık ayırt edilemeyecekleri bir belirsizlik mıntıkasına giriyor.

IV

Bilginler, uzun zamandan beri, *homo sacer* figürünü, [içinde yaşadığı] şehri büyük bir tehlikeden kurtarmak için kendi hayatını ölüler ülkesinin tanrılarına adayan *devotus* [kendini adayan] figürüne benzetiyorlar. Livy, İÖ 340 yılında Veseris muharebesi sırasında yaşanan bir *devotio*'yu canlı ve ayrıntılı bir biçimde betimliyordu. Roma ordusu düşman Latinler tarafından mağlup edileceği sırada, öteki konsül Titus Manlius Torquatus'la birlikte orduya kumanda eden [ve kendisini adamak isteyen] konsül Publius Decius Mus, *pontif*'ten,* [adanma] töreni[ni] yürütmede kendisine yardım etmesini istiyordu:

> Pontif, Publius Decius Mus'tan, başı örtülü ve elinin biri harmaniyeden dışarıda kalarak çenesinde duracak şekilde mor-çevrimli harmaniyesini giymesini, ayaklarının altına bırakılan mızrağın üstüne çıkarak şunları söylemesini istedi: "Janus, Jüpiter, Baba Mars, Quirinus, Bellona, Lares, kutsal Novensiles, kutsal Indigites! Hem bizi hem de düşmanlarımızı kudret elinde tutan siz tanrılar! Ve kutsal Manes! Size yalvarıyor ve size tapıyorum, lütuf ve inayetinize sığınıyorum! Romalı Quirites Halkının gücünü ve zaferini korumanızı ve yüceltmenizi, Romalı Quirites Halkının düşmanlarının üzerine korku, telaş ve ölüm salmanızı diliyorum. Romalı Quirites Halkı cumhuriyetinin, Romalı Quirites Halkı ordusu, askerleri ve destekçilerinin adına tek başıma da olsa bu sözleri telaffuz ederken, kendimle birlikte düşman ordularını ve destekçilerini kutsal Manes'e ve Yeryüzü [tanrıları]na teslim ediyor ve adıyorum [*devoveo*]...." Daha sonra, tören kuşağını kuşanmış vaziyette, silahlanmış biçimde atının üstünde dikildi ve düşman saflarının ortasına daldı. Artık, her iki ordunun gözünde de, bir insandan daha yüce bir varlıktı; sanki tanrıların gazabını yatıştırmak için cennetten gönderilen birisiydi. (Livy, *Ab urbe condita libri*, 8. 9. 4 ve ilerisi)

Burada *devotus* ile *homo sacer* arasındaki benzetim, bunların her ikisinin de bir şekilde ölüme adanması ve (Livy'nin anla-

* Eski Roma'da en yüksek din görevlisi. (ç.n.)

tımına rağmen) teknik olarak kurban biçiminde olmasa bile, tanrılara ait olması gerçeğinden öteye gitmiyor gibi görünüyor. Bununla birlikte Livy, bu kuruma önemli ölçüde ışık tutan ve *devotus*'un hayatının *homo sacer*'in hayatına daha kesin biçimde benzetilmesini mümkün kılan bir hipotez üzerinde duruyor:

> Herhalde şunu da eklemek gerekiyor: Düşman askerlerini [tanrılara] adayan [havale eden] bir konsül, diktatör ya da pretor,* sadece kendisini değil; aynı zamanda Roma ordusunda bulunan herhangi bir vatandaşı da adayabilir. Eğer adanan kişi ölürse işlerin yolunda olduğu düşünülür. Fakat eğer adam ölmezse, o zaman adanın model-putu [*signum*] yerin 2 metre [7 fit] altına ya da daha derine gömülmeli ve kefaret olarak da birisi kurban edilmelidir. Putun gömüldüğü yerin üstünde de hiçbir Romalı yönetici yürüyemez. Ancak eğer, Publius Decius Mus'un yaptığı gibi, bir yönetici kendi kendisini adar ve ölmezse, ondan sonra, kamusal ya da özel, hiçbir törene katılamaz. (bkz. a.g.y., 8. 9. 13)

Kendisini adayan kişinin ölmemesi, toplum için neden bu kadar utanılacak bir durum oluşturuyor da toplum, anlamı belirsiz, karmaşık bir tören yapmak zorunda kalıyor? Artık canlılar dünyasına ait olmadığı düşünülen bu canlı bedenin statüsü nedir? Robert Schilling örnek bir çalışmasında şunu gözlemliyor: Kendisini adayıp da ölmeyen kişi eğer hem profan dünyadan hem de kutsal dünyadan dışlamıyorsa "bunun nedeni bu insanın *sacer* olmasıdır. Bu kişi artık hiçbir şekilde ve asla yeniden profan dünyaya geri gönderilemez. Çünkü, bütün toplum, tam da bu kişinin kendisini adaması sayesinde, tanrıların gazabından kurtulmuştur" ("Sacrum et profanum", s. 956). İşte, daha önce imparatorun *funus imaginarium*'unda karşılaştığımız, egemenin bedeni ile kendisini adayan kişinin bedenini birleştiriyor görünen heykele bu açıdan bakmamız gerekiyor.

Şunu biliyoruz ki Livy'nin sözünü ettiği 7 fit uzunluğundaki *signum*, kendisini adayan kişinin "dev heykel"inden ("colossus"), yani *per imaginem* [put için yapılan] cenaze töreninde

* Eski Roma'da rütbece konsüllerden hemen sonra gelen, görev süresi bir yıl olan, ordu ve adalet işlerine bakan yüksek görevli. (ç.n.)

ya da daha doğrusu, akim kalmış adanmanın temsili icrasında kayıp cesedin yerini alan ikizinden/dublöründen başka bir şey değildir. Jean-Pierre Vernant ile Émile Benveniste, bu dev heykelin genel işlevini gösteriyorlar: [Bunlara göre] bu figür, olağandışı ölçülerdeki bir ikiz olarak, "canlılar dünyası ile ölüler dünyası arasındaki doğru/uygun ilişkilerin yeniden tesisini mümkün kılıyor" (Vernant, *Mythe*, s. 77). [Çünkü] ölümün doğurduğu ilk sonuç, müphem ve ürkütücü bir varlığın (Latinlerin *larva*'sı, Yunanlıların ise *psyhche*, *eidolon* ya da *phasma*'sının) [hayalet, ruh] özgürleşmesidir; bu varlık, tam olarak ne canlılar dünyasına ne de ölüler dünyasına ait olmadan, ölen insanın eskiden yaşadığı yerlere bu insanın dış görünüşüyle yeniden dönen bir varlıktır. İşte cenaze törenlerinin amacı, bu huzursuz edici belirsiz varlığın, ölüler dünyasına ait olduğundan emin olunan ve uygun biçimde törensel ilişkiler geliştirmenin mümkün olduğu dost ve güçlü bir ata haline dönüştürülmesini sağlamaktır. Fakat burada cesedin olmaması (ya da belli durumlarda, cesedin sakat olması) cenaze töreninin layıkıyla yerine getirilmesini engelleyebilirdi. İşte bu tür durumlarda bir heykel, belli koşullar dahilinde, cesedin yedeği yerine geçebilir ve bu suretle de cenaze töreninin temsili olarak icrasını mümkün kılar.

Peki kendisini adayan ama ölmeyen kişiye ne oluyor? Burada, tam anlamıyla kayıp bir cesetten söz etmek imkânsızdır; çünkü ortada ölüm yoktur. Öte yandan, Cyrene'de* bulunan bir yazıtta, kişi yaşarken bile böyle bir heykelinin yapılabileceği söyleniyor. Bu yazıtta, Afrika'ya gidecek olan göçmenler ile anavatan yurttaşlarının, birbirlerine karşı yükümlülüklerini korumak için Thera'da** etmek zorunda oldukları bir yeminin metni yer alıyor. Bu insanlar, yemin ederken, balmumu *kolossoi*'yi ateşe atıyor ve şöyle diyorlardı: "Bu yeminine sadık kalmayanlar, bütün ataları ve mallarıyla birlikte, mum gibi erisin ve yok olsun"

* Kuzey Afrika'da Mısır'ın batısında kurulan bir Eski Yunan kolonisi ve kenti. İÖ 96 yılında Romalıların eline geçmiştir. (ç.n.)

** Santorin adıyla da geçen Ege'deki Yunan adalarından biri. (ç.n.)

(Vernant, *Mythe*, s. 69). Dolayısıyla heykel sadece cesedin yedeği değildir. Bunun yerine bu heykel, klasik dönemde canlılar ile ölüler arasındaki ilişkileri düzenleyen bu karmaşık sistemde, (aynen ceset gibi, fakat daha doğrudan ve genel bir biçimde) kişinin ölüme adanan ve bu iki dünya arasındaki eşikte bulunduğu için de canlıların normal bağlamından ayrılması gereken tarafını temsil ediyor. Bu ayır(ıl)ma [işlemi], genellikle ölüm gerçekleştiği zaman, birisinin ölümüyle bozulan canlılar-ölüler ilişkisini doğru rayına yeniden oturtan cenaze törenleri vasıtasıyla gerçekleşiyor. Ancak bazı durumlarda bu düzeni bozan şey ölümün kendisi değil, tam da ölümün gerçekleşmemesiydi: bundan dolayı da düzenin yeniden tesisi için böyle bir heykelin yapılması gerekiyordu.

Bu tören icra edilene kadar (ki bu tören, H. S. Versnel'in de gösterdiği gibi, temsili bir cenaze töreni değil; adanmanın vekâleten icrasıdır ["Self-Sacrifice", s. 157]), kendisini adayan; ama ölmeyen kişi paradoksal bir varlıktır: Bu kişi, görünüşte normal bir hayat sürerken, aslında ne canlıların dünyasına ne de ölülerin dünyasına ait olmayan bir eşikte varlığını sürdürmektedir. Yaşayan bir ölüdür ya da aslında bir *larva* olan canlı bir insandır. Heykeli ise, bir *devotus* olduğu tören anında kendisinden sanal olarak ayrılan adanmış hayatın ta kendisini temsil ediyor.

V

Şimdi eğer *homo sacer*'in hayatına bu perspektiften bakacak olursak, *homo sacer*'in statüsü ile artık ne tanrılara adanarak bağışlanma dilemeye ne de cesedinin yerine bir heykelin ikame edilmesine imkân tanımayan bu ölmeyen adağın statüsünü birbirine benzetmek mümkündür. *Homo sacer*'in bedeninin kendisi, öldürülebilme fakat kurban edilememe sıfatıyla, kendisinin ölümün elinde olduğunun canlı bir kanıtıdır. Ancak bu kanıt, her ne kadar mutlak ve koşulsuz olsa da, adanma işlemine işaret etmiyor. Nitekim, Macrobius'un, yorumcuların uzun bir süre karışık ve bozulmuş olarak gördükleri bir metinde (*Saturnalia*, 3. 7. 6), *homo sacer*'i, Yunanistan'da yeminlerinden dönen

atletlerin kazançlarıyla Jove'ye adanan heykellere (*Zanes*), yani aslında sözlerinden dönen ve dolayısıyla da temsili olarak ilahi adalete havale edilen insanların *colossi*'sinden başka bir şey olmayan heykellere benzetmesi rastlantı değildir ("*animas sacratorum hominum, quos zanas Graeci vocant*" ["Yunanlıların *Zanes* dedikleri kutsal insanların ruhları"]). Genellikle ölümden ayrılan unsurları kendi şahsında somutlaştıran *homo sacer*, deyim yerindeyse, kendi kendisinin yaşayan bir heykeli, dublörü ya da *colossus*'udur. Eski dünya, ilk defa olarak, kendisini adayan ama ölmeyen kişinin bedeninde ve tabii daha mutlak bir biçimde de *homo sacer*'in bedeninde özel bir hayatla karşılaşıyordu. Bu hayat, kendi kendisini hayatın hem profan hem de dinsel biçimlerinin gerçek bağlamından dışlamak suretiyle kendisini bir çifte-istisna nesnesi yapan, tek özelliği, ölüler dünyasına ait olmaksızın ölüm ile özel/mahrem bir ortak-yaşama alanını paylaşması olan bir hayattı. İşte Batı dünyasındaki bu "kutsal hayat" figüründe çıplak hayata benzer bir şey karşımıza çıkıyor. Ancak burada asıl önemli olan şey şudur: Bu kutsal hayat da en başından beri ziyadesiyle siyasal bir karakter taşıyan ve egemen iktidarın tesis edildiği toprak parçasıyla temel bir bağlantı içinde bulunan bir şeydir.

VI

Roma imparatorlarının tanrılaştırıldıkları put törenlerine de bu açıdan bakmalıyız. Eğer *colossus* daima, bizim biraz önce gördüğümüz anlamıyla, ölüme adanan bir hayatı temsil ediyorsa, bu şu anlama gelir: İmparatorun ölümüyle birlikte (yakıldıktan sonra geriye kalan kısımları törenle gömülen cesedin varlığına rağmen) kutsal hayatın bir parçası özgür kalıyor ve bu parçanın, kendisini adayıp da ölmeyen insanın durumunda olduğu gibi, bir *colossus* aracılığıyla etkisizleştirilmesi gerekiyor. Yani buradaki manzara şudur: İmparator iki bedene değil de, aynı bedende iki hayata sahip olmuş oluyor: bir doğal hayat ve bir de kutsal hayat. Buradaki kutsal hayat, normal cenaze töreninden bağımsız olarak, doğal hayatın sona ermesiyle son bul-

muyor ve bunun cennete yükselmesi ve tanrılaştırılması ancak *funus imaginarium*'dan sonra gerçekleşebiliyor. Kendisini adayıp da ölmeyen kişiyi, *homo sacer*'i ve egemeni aynı paradigmada birleştiren şey şudur: Her üç durumda da, kendi bağlamından koparılan ve deyim yerindeyse, öldükten sonra da hayatta kaldığı için insanların dünyasıyla uyuşmayan bir çıplak hayatla karşılaşıyoruz. Her üç durumda da kutsal hayat insanların yaşadığı şehirde yaşayamıyor: Kendisini adayan; ama ölmeyen kişinin durumunda, temsili cenaze töreni, başarısız olmuş bir adamanın temsili biçimde gerçekleştirilmesini sağlıyor. İmparatorun durumunda, çifte cenaze töreni, tanrılaştırılarak birleştirilmesi ve ilahileştirilmesi gereken kutsal hayatın raptedilmesini mümkün kılıyor. Nihayet *homo sacer*'in durumunda ise, hiçbir törenin ve hiçbir kurbanın kurtaramayacağı bir ölüme terk edilmesi ve maruz bırakılması gereken artık ve indirgenemez bir çıplak hayatla karşılaşıyoruz.

Kutsal hayat, her üç durumda da, bir şekilde siyasal bir işlev görüyor. Sanki, çarpıcı bir simetri sayesinde, –daha önce de gördüğümüz gibi daima *vitae necisque potestas* olan ve daima öldürülebilen; ama kurban edilemeyen bir hayat üzerine kurulan– üstün iktidar, egemen otoriteyi elinde bulunduran kişinin kendisinin hayata da egemen olmasını gerektiriyor. Eğer, kendisini adayan ama ölmeyen kişinin durumunda, gerçekleşmeyen ölüm bu kutsal hayatı serbest bırakıyorsa, egemenin ölümü, üstün iktidarda içkin görünen fazlalığı [kutsal hayatı] ifşa ediyor; sanki üstün güç, son tahlilde, *kendi kendisini ve başkalarını, öldürülebilen ama kurban edilemeyen hayat olarak tayin etme kapasitesinden başka bir şey değildir.*

Kantorowicz ve Giesey'nin yorumuna dönecek olursak şunu söyleyebiliriz: Kralın iki bedeni öğretisi bu durumda farklı ve daha zararsız bir şey olarak ortaya çıkıyor. Eğer bu öğreti, pagan bir inanç olan imparatorların adanmasıyla ilintilendirilemezse, teorinin anlamı tamamen değişir. Kralın siyasal bedeni (ki Plowden'ın dediği gibi, "görülemeyen ve dokunulamayan" ve "çocukluk, yaşlılık ve bütün öteki kusurlar gibi doğal bede-

nin tabi olduğu şeylerden bağımsız olan" siyasal beden, içine girdiği ölü bedeni yüceltiyor), son tahlilde, imparatorun *colossus*'unun türevidir. Ancak, tam da bu nedenden dolayı, kralın siyasal bedeni, (Kantorowicz ile Giesey'nin iddia ettikleri gibi) egemen iktidarın sürekliliğini temsil edebilecek bir şey değildir. Kralın bedeni, aynı zamanda ve her şeyden önce, imparatorun hayatındaki fazlalık kısmı, yani balmumu-modelle yalıtılan/ayrılan ve daha sonra Romalıların törenlerinde cennete taşınan ya da Fransız ve İngilizlerin törenlerinde ise ölen kralın halefine aktarılan kutsal hayat kısmını da temsil etmelidir. Fakat tabii bu kabul edildiği takdirde, siyasal beden metaforu artık *dignitas*'ın sürekliliğinin sembolü olarak değil; egemenliğin mutlak ve gayri insani karakterinin şifresi olarak görülüyor. "*Le mort saisit le vif*" [ölü canlıyı ele geçirir] ve "*le roi ne meurt jamais*" [kral asla ölmez] formüllerini, genellikle düşünüldüğünden çok daha harfi bir yaklaşımla anlamamız gerekiyor: Egemenin ölümüyle birlikte egemenin halefinin şahsına aktarılan şey, egemen otoritenin temelini oluşturan kutsal hayattır. Bu iki formülün egemen iktidarın sürekliliğine işaretleri, kendilerini öldürülebilen; ama kurban edilemeyen hayata bağlayan gizli bağın sayesinde egemen iktidarın mutlaklığını ifade etmelerine bağımlı bir şeydir.

Bu nedenledir ki egemenliğin en kavrayışlı modern kuramcısı olan Bodin, Kantorowicz'in siyasal iktidarın sürekliliğinin bir ifadesi olarak zikrettiği düsturu değerlendirirken, bunu siyasal iktidarın mutlaklığına gönderme yaparak yorumluyor: "Bundan dolayı", diyor Bodin *The Commonweale*'ın altıncı kitabında, "bu krallıkta kralın asla ölmediği söylenir. Aslında eski bir atasözü olan bu söz şunu çok iyi gösteriyor: Krallık asla bir seçim işi değildir ve krallar yetkilerini ne Papa'dan ne Rheims Başpiskoposu'ndan ne de halktan alırlar; sadece Tanrı'dan alırlar" (*La République*, s. 985).

VII

Eğer aydınlatmaya çalıştığımız egemenin bedeni ile *homo sacer*'in bedeni arasındaki bu simetri doğru ise, o zaman, görünüşte birbirinden uzak olan bu iki bedenin hukuksal-siyasal statülerinde analoji ve mütekabiliyetler bulabilmeliyiz. Bu anlamda ilk ve doğrudan bir karşılaştırma malzemesi olarak, hükümdarı/egemeni öldürmenin cezasıyla karşılaşıyoruz. *Homo sacer*'i öldürmenin cinayet oluşturmadığını (*parricidi non damnatur*) biliyoruz. Benzer doğrultuda, (cinayetin daima ölüm cezasıyla cezalandırıldığı toplumlar da dahil olmak üzere) hükümdarı öldürmenin basit bir cinayet edimi olarak görüldüğü hiçbir hukuksal-siyasal düzen yoktur. Hükümdarın öldürülmesi, bunun yerine, (Augustus'tan başlamak suretiyle *maiestas* [majesteleri] kavramının her geçen gün daha fazla bir biçimde imparatorun şahsıyla ilintilendirilmesinin sonucunda) *crimen lesae maiestatis* olarak tanımlanan özel bir suç teşkil ediyor. Burada bizi ilgilendiren şey, *homo sacer*'in öldürülmesinin cinayetten daha hafif olarak ve hükümdarın öldürülmesinin ise cinayetten daha ağır olarak görülmesi değildir. Aslolan şey, bunların hiçbirinde de bir insanın öldürülmesinin cinayet suçu teşkil etmediğidir. Savoy Kralı Charles Albert'ın "egemenin şahsı kutsal ve dokunulmazdır" diyen yasasını okurken, burada kullanılan sıfatların, cinayet işlemeksizin herkesin öldürebileceği *homo sacer*'in hayatının kutsallığını yansıttığını görmemiz gerekiyor.

Öte yandan, *homo sacer*'in hayatını tanımlayan başka bir özellik, yani kurallı törenlerle emredilen şekilde kurban edilememesi de egemenin şahsında mevcuttur. Michael Walzer şunu gözlemliyor: 21 Ocak 1793 günü XVI. Louis'nin boynunun vurulmasını o zamanki insanların gözünde önemli ve çığır açıcı yapan şey bir kralın öldürülmesi değil, bir kralın yargılanması ve ölüm cezasına çarptırıldıktan sonra öldürülmesiydi ("King's Trial", s. 184 – 85). Modern anayasaların, devlet başkanının sıradan bir yargılamaya tabi tutulamayacağını öngören ilkesinde de egemenin hayatının kurban edilemez oluşunun izleri bulunuyor. Örneğin Amerikan Anayasası'nda, Başkanın yargılanma-

sı için, Senatonun Yüksek Mahkeme başkanının başkanlığında özel olarak toplanması gerekiyor; Senato bu şekilde ancak "büyük suçlar" için toplanabiliyor ve buradan çıkacak olan sonuç da normal bir yasal ceza değil, sadece görevden alma oluyor. Jakobenler, 1792 anlaşmasının tartışılması sırasında, kralın yargılanmadan infaz edilebilmesini önerirken, kutsal hayatın kurban edilemezliği ilkesini bu ilkenin gelişiminin en uç noktasına taşımaktan başka bir şey yapmıyorlar; kutsal hayatın, cinayet işlemeksizin herkes tarafından öldürülebileceğini; fakat asla resmi infaz biçimlerine tabi tutulamayacağını öngören *arcanum*'a tamamen sadık kalıyorlardı (fakat büyük bir olasılıkla bunun farkında değillerdi).

6
Yasak* ve Kurt

I

"*Homo sacer*'in karakterinin tamamı şunu gösteriyor: *Homo sacer*, kurulu bir hukuksal düzenin içinde doğmuş değildir; ta toplumsallaşma-öncesi hayat dönemine dek uzanan bir figürdür. Bu, Hint-Avrupa halklarının ilkel yaşamlarının bir parçasıdır... Antik Cermen ve İskandinav tarihindeki eşkıya ve haydut (*wargus, vargr*, kurt ve dinsel anlamda da kutsal kurt, *vargr y veum*), *homo sacer*'in kardeşidir ve bunun böyle oldu-

* Burada daha önceki bir tanımlamayı hatırlamak faydalı olabilir: Yasak(lama) [*ban*], hem toplumdan dışlanmaya hem de egemenin emir ve yüceliğine işaret eden eski Cermen terimlerinden türeyen bir kelimedir. (ç.n.)

ğu su götürmez bir gerçektir... Antik Roma için imkânsız sayılan şey –[yani] yargılamanın ve hukukun dışına atılan birisinin öldürülmesi– Cermen antikitesinin tartışılmaz gerçeklerinden biriydi" (Jhering, *L'esprit du droit romain*, s. 282).

Rodolphe Jhering, bu sözleriyle, *homo sacer* figürünü, antik Cermen hukukundaki *wargus* (kurt adam) ve *Friedlos* ("barışsız adam") figürlerine benzeten ilk yazardı. Bu suretle Jhering, *sacratio*'yu, on dokuzuncu yüzyılın ortalarına doğru Wilhelm Eduard Wilda'nın geliştirdiği *Friedlosigkeit* öğretisi bağlamına oturtuyordu. Bu öğreti şunu söylüyordu: Antik Cermen hukuku, barış kavramı (*Fried*) ile, bu kavram uyarınca, yasayı ihlal edenlerin toplumdan dışlanması üzerine kuruluydu; yani yasayı çiğneyenler *friedlos* (barışsız) oluyor ve herkes cinayet suçu işlemeksizin bu tür insanları öldürebiliyordu. Aynı şekilde ortaçağdaki yasak(lama) da benzer özellikler taşıyordu: Eşkıya, öldürülebiliyordu ("*bannire idem est quod dicere quilibet possit eum offendere*", yani "Birisini 'yasaklamak', herkesin bu insana kötülük yapabileceğini söylemek demektir" [Cavalca, *Il bando*, s. 42]) ya da hatta zaten ölü addediliyordu ("*exbannitus ad mortem de sua civitate debet haberi pro mortuo*", yani "Öldürülmek yerine şehre girmesi yasaklanan kişiler ölü sayılmalıdır" [a.g.y., s. 50]). Cermen ve Anglosakson kaynakları, eşkıyayı bir kurt-adam (*wargus, werwolf*) olarak tanımlamak suretiyle eşkıyanın eşik statüsünün altını çiziyor (Fransızca'daki *loup garou* ("werewolf", "kurt-adam"), Latince *garulphus'tan* türemiştir): Nitekim Salic ve Ripuarian yasaları* kutsal insanın öldürülebilirliği sıfatını hatırlatan "*wargus sit, hoc est expulsus*" formülünü kullanıyor ve Aziz Edward (1030 – 35) yasaları da eşkıyayı bir *wulfesheud* (kurt başı) olarak tanımlıyor ve kurt-adama benze-

* Bu yasalar, adını Ren Nehri'nin orta ve aşağı kısımlarında egemen olan ve egemenlikleri altındaki bölgeler sonraları Fransa ve Almanya olarak ortaya çıkan Germen Frank kabilesinin iki soyu olan Salic ve Ripuarian soylarından alan, ortaçağda Avrupa'daki bazı krallıklar ve hanedanlar tarafından benimsenen, soyun devamı ve hanedan liderinin seçiminde anne soyundan olanların dışlanmasını öngören yasalardır. Yüzyıl Savaşları'nın çıkışı da bu yasalar yüzünden olmuştur. (ç.n.)

tiyordu ("*lupinum enim gerit caput a die ultagationis suae, quod ab anglis wulfeshead vocatur*", yani "Kovulduktan sonra omuzlarında bir kurdun başını taşır ve İngilizler kendisine *wulfeshead* der"). Dolayısıyla da, toplumun bilinçaltında insan-hayvan melezi ve orman ile şehir arasında kalmış bir azman olarak kalan şey, aslında şehirden yasaklanan insan figürüydü. Burada önemli olan şey, böyle bir insanın sadece bir kurt olarak tanımlanmayıp, bir kurt-adam olarak tanımlanmasıdır (*caput lupinum* [kurt başlı] ibaresi hukuksal bir düzenleme biçimidir). Yani eşkıyanın hayatı, tıpkı kutsal insanın hayatı gibi, hukukla ve şehirle hiçbir ilgisi olmayan hayvani doğanın bir parçası değildir. Bunun yerine, hayvan ile insan, *physis* ile *nomos*, dışlama ile içerme arasındaki bir belirsizlik ve geçiş eşiğidir: Eşkıyanın hayatı, tam olarak *ne insan ne de hayvan* olan ve paradoksal bir biçimde bu alanlardan hiçbirine ait olmadan her iki alana da sokulan kurt-adamın, *loup garou*'nun hayatıdır.

II

Hobbes'un doğal durum mitsel bilgisi, ancak bu bilgiler ışığında gerçek anlamına kavuşuyor. Burada şunu görüyoruz: Doğal durum, kronolojik olarak Şehrin kurulmasından önce gelen gerçek bir dönem değil; Şehir *tanquam dissoluta*, yani "sanki çözülmüş/yıkılmış" olarak alındığı anda ortaya çıkan, Şehrin içindeki bir ilkedir (dolayısıyla da doğal durum, bu anlamda, bir istisna durumu gibi bir şeydir). Nitekim, Hobbes egemenliği tanımlamak için "insan insanın kurdu" ("*homo hominis lupus*") olduğu duruma gönderme yaptığında, buradaki "kurt" ("*lupus*") sözcüğünde Aziz Edward'ın yasalarındaki *wargus* ile *caput lupinem*'in yankılandığını görmeliyiz: Burada söz konusu olan şey sadece *fera bestia* [vahşi hayat] ve doğal hayat değildir; bu, insan ile hayvan arasındaki bir belirsizlik mıntıkası, bir kurt-adam, kurda dönüşen bir insan ve insan haline gelen bir kurttur (başka bir deyişle, bir eşkıya, bir *homo sacer*'dir). Hobbes'taki doğal durum, şehrin yasalarından bağımsız bir hukuk-öncesi durum olmak şöyle dursun, tam da

şehri kuran ve şehrin ortasında bulunan bir istisna ve eşiktir. Bu, herkesin herkese karşı olduğu bir savaştan çok, herkesin herkes için bir *homo sacer* ve çıplak hayat olduğu ve dolayısıyla da, herkesin *wargus, gerit caput lupinum* [kurt başlı insan] olduğu bir durumdur. Bu insanların kurtlaştırılması ve kurtların da insanlaştırılması [süreci], istisna durumunun doğurduğu *dissolutio civitatis* [devlet düzeninin çözülmesi] durumunda her zaman için mümkündür. İşte egemenliğin olmazsa olmaz ve her zaman geçerli olan tek önvarsayımı; ne sade[ce] doğal hayat ne de toplumsal hayat olmayan, bunun yerine çıplak hayat ya da kutsal hayat olan bu eşiktir.

Siyaset alanını vatandaşların hakları, özgür irade ve toplumsal sözleşmelerle temsil etme yönündeki modern alışkanlıklarımızın tersine, egemenlik açısından *siyasetin tek özgün/otantik unsuru çıplak hayattır.* Zaten bundan dolayıdır ki, Hobbes'ta, egemen iktidarın temeli tebaanın kendi doğal haklarından özgür iradeleriyle el çekmelerinde değil; hükümdarın herkese her şeyi yapma (ki bu, burada cezalandırma hakkı olarak ortaya çıkıyor) hakkını muhafazasında aranıyor. "Her toplumda uygulanan Cezalandırma hakkının temeli budur" diyor Hobbes. "Çünkü Hükümdara bu hakkı Tebaa vermez. Ancak Tebaa, kendi haklarından feragat etmekle, Hükümdarın kendisinin de uygun görmesiyle, herkesin korunması için Hükümdarı güçlendirmiş olur: Yani, bu (hak) Hükümdara *verilmez*, Hükümdara ve yalnızca Hükümdara *bırakılır*: yalın Doğa ve herkesi komşusuna karşı koruyan sınırlar durumunda olduğu gibi, (doğal Hukukun koyduğu sınırlar dışında) mutlak olarak" (*Leviathan*, s. 214, vurgu benim).

Devletin tam kalbinde yaşamaya devam eden bir doğal durum olarak buradaki bu özel "Cezalandırma hakkı"nın statüsüne tekabül eden bir şey var: Tebanın itaatsizlik göstermeme, fakat kendi şahsına yöneltilecek şiddete karşı koyma kapasitesi; "çünkü ... şiddete karşı koyma konusunda Sözleşme hiç kimseyi bağlamıyor; dolayısıyla da hiç kimsenin kendi şahsına şiddet yöneltmesi için bir başkasına hakkını devretmesi söz konusu

değildir" (a.g.y.). Egemen şiddetin temeli, aslında, bir sözleşme/pakt değil, devletin çıplak hayatı dışlayarak içlemesidir. Bu anlamda, nasıl ki egemen iktidarın ilk ve doğrudan gönderme yaptığı şey, öldürülebilen ama kurban edilemeyen, paradigmasını *homo sacer*'de bulan hayattır; aynen bunun gibi, kurt-adam ve insanın kurt-insanı, egemenin şahsında şehre ebediyen yerleşiyor.

Marie de France'ın en güzel öykü-şiirlerinden biri olan *Bisclavret*'de, hem doğa ile siyaset, hayvanların dünyası ile insanların dünyası arasındaki geçiş eşiği olarak kurt-adamın özel doğası ve hem de kurt-adamın egemen iktidar ile olan yakın ilişkisi olağanüstü bir canlılıkla veriliyo. Öykü-şiir, kralı ile arasında özel bir yakınlık olan (*de sun seinur esteit privez* [19. mısra]) ve her hafta, giysilerini bir taşın altına sakladıktan sonra, üç günlüğüne bir kurt-adama (*bisclavret*) dönüşen ve kurt-adam olarak geçirdiği haftanın üç gününde ormanda hırsızlıkla ve öteki hayvanları avlayarak yaşayan (*al plus espés de la gaudine / s'i vif de preie e de ravine*) bir baronun hikâyesini anlatıyor. Sakladığı elbiselerini kaybettiği ya da üzerini değiştirirken yakalandığı takdirde sonsuza dek bir kurt olarak kalacağını bilmesine rağmen, bir şeylerden kuşkulanan karısının kandırmasıyla ona sırrını açar ve elbiselerini sakladığı yeri söyler (*kar si jes eusse perduz / e de ceo feusse aparceuz / bisclavret serei a tuz jours*). Kadın, daha sonra sevgilisi olan suç ortağının yardımıyla, baronun elbiselerini sakladığı yerden alır ve baron da sonsuza dek bir kurt olarak kalır.

Burada önemli olan şey, insan elbiselerini bir yere bırakıp daha sonra bunları gizlice yeniden giyme durumuna bağlanan geçici metamorfoz/başkalaşım [yaşayan] karakterin[in], Pliny'nin hikâyesi olan Antus'un da şahadet ettiği (*Natural History*, 8. kitap) ayrıntısıdır. Bir kurt-adama dönüşme tam anlamıyla [bir] istisna durumuna tekabül ediyor: (Mecburen sınırlı olan) bu dönüşüm sırasında şehir çözülüyor ve insanlar, artık hayvanlardan ayırt edilemedikleri bir mıntıkaya giriyorlar. Bu

hikâye, aynı zamanda da, hayvanlar ile insanlar arasındaki belirsizlik mıntıkasına giriş –ya da buradan çıkış– için bazı özel formalitelerin zorunlu olduğunu gösteriyor (ki bu da, istisna durumunun kuraldan ayrı olduğunun resmen ilan edilmesine tekabül ediyor). Çağdaş folklor da bu zorunluluğa şahadet ediyor: Yeniden insan haline gelen kurt-adamın, eve girebilmesi için kapıyı üç kere çalması gerekiyor:

> Kapıyı ilk çalışında karısı kapıyı açmamalıdır. Kadın, eğer kapıyı açarsa, kocasını hâlâ bir kurt olarak görecektir ve kocası da kendisini yiyerek hiç dönmemek üzere ormana kaçacaktır. Kapıyı ikinci çalışında kadın yine cevap vermemelidir: [Eğer cevap verirse] kocasını insan bedeninde kurt başıyla görecektir. Ancak üçüncü çalışında kapı açılabilir: Çünkü sadece o zaman insanlığa dönüşüm tam olarak gerçekleşir, sadece o zaman kurt tamamen ortadan kalkar ve eski adam ortaya çıkar. (bkz. Levi, *Cristo si è fermato a Eboli*, s. 104 – 105)

Bu hikâyede kurt-adam ile egemen arasındaki özel yakınlık da ortaya konuyor. Bir gün (deniyor öykü-şiirde) kral, Bisclavret'nin yaşadığı ormana ava gider ve av köpekleri, salıverilmelerinin hemen ardından kurt-adamı bulurlar. Ama Bisclavret hükümdarı görür görmez ona doğru koşar, üzengisine yapışır ve kraldan merhamet dilenir gibi kralın bacaklarını ve ayaklarını yalar. Hayvanın insancıllığına hayran olan kral ("bu hayvan akıllı ve zeki / bu hayvanı ülkeme götüreceğim / ve bugün artık avlanmayacağım"), kendisiyle yaşaması için yanına alır ve birbirlerinden ayrılmaz olurlar. Ardından kaçınılmaz olarak eski karısıyla karşılaşır ve karısı cezasını bulur. Ancak burada önemli olan şey, Bisclavret'nin en sonunda yeniden insan haline gelişinin tam da hükümdarın yatağında gerçekleşmesidir.

Tiran ile kurt-adam arasındaki yakınlık, gardiyanın bir tirana dönüşmesinin Arkadya'daki Likyalı Zeus efsanesine benzetildiği Platon'un *Devlet*'inde de gösteriliyor:

> O halde bir muhafızın tirana dönüşmesinin nedeni nedir? Bu, muhafızın edimlerinin, Likyalı Zeus'un Arkadya'daki türbesi hakkında anlatılan efsaneyi yeniden ortaya koymaya başladığı zaman olmamış

mıdır?.... Hikâyeye göre, öteki kurbanlarınkilerle birlikte doğranan insanların iç organlarından yiyen herkes en sonunda bir kurda dönüşüyor.... Nitekim, emrindeki kalabalıkları gören bir güruhun [*demos*] lideri, kabilesinin öfkesinden nasıl kurtulacağını bilemediği zaman ya düşmanları tarafından öldürülecek ya da bir tiran olup kurda dönüşecek değil miydi? (*Devlet*, 565d – 565e)

III

O halde, Hobbes'tan Rousseau'ya kadar, modern şehrin kuruluşu/temeli efsanesini en başından yeniden okumanın zamanı geldi. Aslında doğal durum, şehrin bir an için (ki bu an, aynı zamanda kronolojik bir ara-dönem ve zamansal-olmayan bir andır) *tanquam dissoluta* haline geldiği bir istisna durumudur. Dolayısıyla da kuruluş, bir daha yıkılmamak üzere yapılan bir temel değil; toplumsal alanda egemen hüküm biçiminde sürekli olarak işleyen bir ilkedir. Bundan başka, egemen hüküm, *doğrudan doğruya* vatandaşların hayatına (vatandaşların özgür iradelerine değil) gönderme yapıyor; dolayısıyla da vatandaşların hayatı, siyaset kümesinin ilk elemanı, siyasetin *Urphänomen*'i olarak ortaya çıkıyor. Ancak bu hayat, ne yalın doğal üremesel hayat (yani Yunanlıların *zoe*'si) ne de belli bir hayat biçimidir (yani Yunanlıların *bios*'u). Bu hayat, bunun yerine, *homo sacer* ile *wargus*'un çıplak hayatıdır; insan ile hayvan, doğa ile kültür arasındaki belirsizlik ve sürekli geçiş mıntıkasıdır.

Bundan dolayı, kitabımızın birinci kısmının sonunda mantıksal-formel düzeyde ifade edilen, ilk hukuksal-siyasal ilişkinin yasak(lama) ilişkisi olduğunu söyleyen tez, sadece egemenliğin formel yapısını ilgilendiren bir tez değil, aynı zamanda da egemenliğin özüyle ilgili bir tezdir; çünkü yasaklama, tam da çıplak hayat ile egemen iktidarı bir araya getiriyor. Tarihteki ilk siyasal edimin, doğadan Devlete [yapılan] somut ve kesin geçişe işaret eden bir sözleşme ya da akit olduğunu iddia eden bütün yaklaşımları tamamen bırakmalıyız. Burada, bunun yerine, *nomos* ile *physis* arasında çok daha karmaşık bir ayırt edilemezlik mıntıkası bulunuyor: Bu mıntıkada, bir yasak(lama) biçiminde ortaya çıkan Devlet tarafı, aynı zamanda da zaten daima Devlet-dışı ve

sahte-doğadır; öte yandan doğa ise zaten daima *nomos* olarak ve istisnai durum olarak ortaya çıkıyor. *Yasaklama* yerine *sözleşme* bağlamında eklemlenen Hobbes'un mitsel bilgisi, demokrasiyi, egemen iktidar sorunuyla karşılaştığı her yerde ve her zaman güçsüzlüğe mahkûm etti ve aynı zamanda da modern demokrasiyi, Devlet biçiminden bağımsız bir siyaset düşüncesi geliştirmekten (yapısal olarak) aciz hale getirdi.

Terk etme ilişkisi o kadar muğlak ki, hiçbir şey bu ilişkiyi koparmaktan daha zor olamaz. Yasak(laman)ın gücü, esas itibariyle, bir şeyi kendi kendisine bırakmanın gücüdür, yani ilişki-dışı olduğu varsayılan bir şeyle ilişkisini sürdürmenin gücüdür. Yasaklanan şey/kişi, kendi ayrılığına terk ediliyor ve aynı zamanda da, kendisini terk edenin merhametine bırakılıyor (yani aynı anda hem dışlanıyor hem de içleniyor, aynı anda hem bırakılıyor hem de zapt ediliyor). Hukuksal tarih-yazımında, sürgünün bir ceza olduğunu savunanlar ile bunun bir hak ve kurtuluş/sığınak olduğunu savunanlar arasındaki asırlık tartışmanın kökü, egemen yasaklamanın bu müphemliğine dayanıyor (daha cumhuriyetin sonunda Cicero sürgünün bir ceza olmadığını düşünüyordu: "*Exilium enim non supplicium est, sed perfugium portusque supplicii*", yani "Sürgün bir ceza değil; cezadan kurtuluş ve sığınaktır" [*Pro Caec.*, 34]). Hem Yunanistan ve hem de Roma bağlamında en eski kaynaklar şunu gösteriyor: Cinayet işlediği için sürgün edilen insanların ya da bir *ius exilii*'den yararlanan bir *civitas foederata* [müttefik ülke] vatandaşı olmasından dolayı vatandaşlığını yitiren insanların –"ne bir yasanın uygulanması olarak ne de cezai bir durum olarak nitelendirilemeyen" (Crifò, *L'esclusione dall città*, s. 11)– statüsü, hukuk ile [hukuktan bağımsız] cezalandırma arasındaki karşıtlıktan daha eski bir durumdur.

İlk siyasal ilişki, *aqua et igni interdictus* ya da sürgünün hayatı ile öldürülebilen ama kurban edilemeyen *homo sacer*'in hayatının birbirinden ayrılamaz hale geldiği bu belirsizlik mıntıkasında gerçekleşiyor. Bu ilişki, Schmitt'in kurduğu dost-düşman, aynı ülkeden olma-dış ülkeden olma karşıtlığından daha eski bir ilişkidir. Egemen yasaklamanın pençesinde tutulan insanın

"yabancısallık"ı ("estrarity"), dış ülke vatandaşlarının dışsallığından daha özel ve daha birincildir (tabii Festus'un, *extrarius*, yani *qui extra focum sacramentum iusque sit* ["her kim ki yurdun/ocağın, kutsamanın/vaftizin ve hukukun dışındadır"] ile *extraneus*, yani *ex altera terra, quasi exterraneus* ["her kim ki başka bir ülkedendir ve tamamen dışımızdadır"] arasında geliştirdiği karşıtlığı bu şekilde geliştirmek mümkünse).

Daha önce değindiğimiz şu gerçekteki anlamsal müphemliği şimdi anlayabiliriz: Latin kökenli dillerde, "yasaklı" olmak aslında hem "-nin merhametine kalmak" hem de "özgür irade dışında, özgür olmak"tır; hem "dışlanmış, yasaklı" hem de "herkese açık, serbest" olmaktır. Yasak(lama), egemen istisnanın iki kutbunu bir araya getiren ve aynı anda hem çekme hem de itme [edimi]nin gücüdür: [Bu iki kutup] çıplak hayat ile iktidar, *homo sacer* ile hükümdardır. İşte sadece bunun sayesindedir ki; yasaklama hem egemenliğin nişanlarına (*Bandum, quod potea appellatus fuit Standardum, Guntfanonum, italice Confalone* [Muratori, *Antiquitates*, s. 442]) hem de toplumdan kovulmaya işaret edebiliyor.

Yasaklamanın bu yapısının bugün içinde yaşadığımız siyasal ilişkilerde ve kamusal alanlarda da geçerli olduğunu görmemiz gerekiyor. *Şehir [yaşamın]da, kutsal hayatın kovulması her türlü içsellikten daha içsel ve her türlü dışsallıktan daha dışsal bir şeydir.* Kutsal hayatın sürülmesi, bütün kuralları bağlayan egemen *nomos*'tur; bütün yerleştirmeleri ve bütün toprak paylaşımlarını yöneten ve mümkün kılan orijinal yer düzenlemesidir. Eğer modernlikte hayat artık tamamen Devlet siyasetinin (ki bu artık, Foucault'nun deyişiyle, biyosiyaset halini alıyor) merkezine yerleştiriliyorsa ve eğer çağımızda bütün vatandaşların (özel ama tamamen gerçek bir anlamda) gerçekte *homines sacri* oldukları söylenebiliyorsa, bunu mümkün kılan tek şey, egemen iktidarın esas yapısını başından beri yasaklama ilişkisinin oluşturmasıdır.

Eşik

Eğer orijinalinde siyasal olan unsur kutsal hayat ise, bu durumda, Bataille'ın, egemenliğin mükemmel biçimini neden ölümün, erotizmin, aşırılığın ve kutsalın uç boyutlarında yaşanan hayatta aradığını, öte yandan ise bu hayatı egemen iktidara bağlayan ilişki üzerinde nasıl olup da düşünmediğini anlayabiliriz. "Benim bahsettiğim egemenlik" diyor Bataille aynı adı taşıyan ve *Lanetli Pay*'ın (*La part maudite*) üçüncü bölümü sayılan kitabında, "devletlerin egemenliğiyle fazla ilgili değildir" (*La souveraineté*, s. 247). Şurası açık ki Bataille'ın burada anlamaya çalıştığı şey, yasakla(n)ma ilişkisi ile egemenliğin birincil nesnesini oluşturan çıplak hayatın (ya da kutsal hayatın) ta kendisidir.

Zaten, her şeye rağmen, Bataille'ın uğraşını örnek bir çalışma yapan şey, tam da bu radikal çıplak hayat deneyimini dile getirmesidir. Bataille, hayatın ta kendisini modern siyasal çatışmaların ortasına getiren hareketin farkında olmadan peşine takılarak, bu çıplak hayatın aynısını egemen bir figür olarak ortaya koymaya çalışıyordu. Ne var ki, çıplak hayatın son derece siyasal (ya da daha doğrusu biyosiyasal) doğasını görmek/tanımak yerine, bu hayatın hem kutsalın alanındaki –ki Bataille, kutsalı, Callois'nın başını çektiği zamanının antropolojisinin başat temaları doğrultusunda, aslen müphem, temiz ve pis, iğrenç ve büyüleyici olarak anlıyordu– hem de öznenin/tebaanın içselliğindeki deneyimini vurguluyor (ki tebaa, bu hayatı daima ayrıcalıklı ya da mucizevi anlarda yaşıyordu). Bataille'a göre, hem törensel kurban hem de bireysel aşırılık durumlarında, egemen hayatı tanımlayan şey, öldürme yasağının anlık ihlalidir.

Bunu yapmakla Bataille, doğrudan doğruya, ihlal mantığıyla tanımlanan kurbanlık bedenin prestiji için, öldürülebilen ama kurban edilemeyen ve istisna mantığına kazınan kutsal insanın siyasal bedeninden feragat ediyor ve bunları takas ediyor. Bataille'ın, bilmeden de olsa çıplak hayat ile egemenlik arasındaki gizli bağ(lantıy)ı gün yüzüne çıkarmak gibi bir meziyeti olsa da, burada hayat hâlâ tamamen kutsalın muğlak döngüsünde kalıyor. Bataille'ın çalışmaları, sadece ve olsa olsa egemen yasaklamanın gerçek ya da maskara bir yinelemesi olabilirdi. Dolayısıyla da Benjamin'in (Pierre Klossowski'nin söylediğine göre), Acéphale grubunun araştırmalarını kesin bir dille "Faşizm için çalışıyorsunuz" diye suçlaması anlaşılabilir bir şeydir.

Bataille, kurbanın yetersiz olduğunu ve kurbanın, son tahlilde, bir "komedi" olduğunu ayırt edemiyor değildi. ("Kurbanda, kurban edilen kişi öldürülen hayvanla özdeşleşiyor. Nitekim, kendi ölümünü seyrediyor ve kendi iradesiyle bile olsa kurban silahıyla ölüyor. Ancak bu bir komedidir!" ["Hegel", s. 336]). Ne var ki Bataille'ın hâkim olamadığı şey (*Eros'un Gözyaşları*'nda [*Les Larmes d'Éros*] ele aldığı işkence kurbanı genç Çinlinin resimleriyle ilgilenmesinin de gösterdiği gibi), tam da kavram-

sal kurban ve erotizm malzemelerinin kavrayamayacağı *homo sacer*'in çıplak hayatıdır.

Jean-Luc Nancy, Bataille'ın kurban teorisinin müphemliğini göstermiş ve bütün kurban eğilimlerine karşı bir "kurban edilemeyen varoluş" kavramını kuvvetle doğrulamıştır. Fakat eğer bizim *homo sacer* analizimiz doğruysa ve eğer Bataille'ın ihlale göndermeyle yaptığı egemenlik tanımı, egemen yasaklamadaki öldürülebilen hayat bağlamında yetersizse, o zaman bu "kurban edilemezlik" kavramının da modern biyosiyasetteki şiddetin kavranmasına yetmeyen bir şey olduğu görülmelidir. *Homo sacer* kurban edilemez ama herkes tarafından öldürülebilir. Çıplak hayatın egemen şiddetin birincil göndergesini/nesnesini oluşturan boyutu, kurban edilebilirlik ile kurban edilemezlik arasındaki karşıtlıktan daha orijinal/eskidir ve bu, kurbana uygun olma ve törensel emirlere uygun olarak öldürülme kavramlarıyla (ki bu, kurbana aşina olan bütün toplumlarda çok açıktır) tam olarak tanımlanamayan bir kutsallık düşüncesine doğru kayıyor. Dolayısıyla da modernlikte, hayatın kutsallığı ilkesi kurban ideolojisinden tamamen kurtarılıyor ve bizim kültürümüzde "kutsal" teriminin anlamı, kurbanın anlam tarihini değil; *homo sacer*'in anlam tarihini aynen devam ettiriyor (ve işte bundan dolayıdır ki, bugün çok yaygın olan kurban ideolojisinin demistifikasyonu, doğru olsa da hâlâ yetersiz kalıyor). Bugün karşı karşıya bulunduğumuz şey, tam da en profan ve aşağılık şekillerde uygulanan ve şimdiye dek eşi benzeri görülmeyen bir şiddete maruz bırakılan bir hayattır. Çağımız, bir hafta sonu tatilinde Avrupa otoyollarında verilen kurbanların askeri bir çıkarmada verilenlerden daha fazla olduğu bir çağdır; ancak, şurası açık ki, "otoyol parmaklıklarının kutsallığı"ndan söz etmek, birbirleriyle çelişen sözcüklerle yapılan bir ta(nı)mlamadan başka bir şey değildir (La Cecla, *Mente locale*, s. 115).

Bu perspektiften bakıldığında, Yahudi soykırımından söz ederken "Holocaust"* terimini kullanarak olaya bir kurban

* Nazilerin Yahudi soykırımı için özel ad olarak kullanılan Holocaust'un sözcük anlamı, özellikle yanma/yakılma sonucunda toplu kurban ya da felakettir (Yu-

havası verme isteği, sorumsuz bir tarihyazımı körlüğüdür. Nazizm altında yaşayan Yahudiler, bu yeni biyosiyasal egemenliğin ayrıcalıklı negatif göndergesi/nesnesiydi ve bu insanlar, öldürülebilen ama kurban edilemeyen hayat anlamındaki *homo sacer*'in apaçık bir örneğiydi. Dolayısıyla da kitabımızın ilerleyen bölümlerinde göreceğimiz gibi, bu insanların öldürülmesi ne ölüm cezasıydı ne de kurban edilmeydi; bunların öldürülmesi, Yahudi olmanın içkin sıfatlarından biri olan "öldürülebilme özelliği"nin gerçekleştirilmesinden başka bir şey değildi. Buradaki (söz konusu olaya maruz bırakılanlar için yüzleşmesi zor olan ama bizim bugün kurban nitelemeleriyle örmememiz gereken) gerçek şuydu: Yahudiler, delice ve dev bir kurbanın nesneleri olarak yakılmadılar; Hitler'in ilan ettiği gibi, "bitler olarak", yani çıplak hayat olarak yakıldılar. Bu kıyım, ne din boyutunda ne de hukuk boyutunda değil; biyosiyaset boyutunda gerçekleştirildi.

Eğer, çağımızın sunduğu hayat figürünün, kurban edilemeyen ama bugüne dek eşi benzeri görülmemiş boyutlarda öldürülebilme sıfatı taşıyan bir hayat olduğu doğruysa, o zaman *homo sacer*'in çıplak hayatı bizi özellikle ilgilendiriyor. Kutsallık, çağdaş siyasette hâlâ mevcut bulunan bir kaçış hattıdır; bu, gittikçe büyüyen ve karanlıklaşan mıntıkalara doğru yol alan ve en nihayetinde vatandaşların biyolojik hayatlarının kendisiyle çakışan bir hattır. Eğer bugün artık belirgin bir kutsal insan tipi yoksa bunun nedeni herhalde şudur: Bugün hepimiz *homines sacri*'yiz.

---

nanca *holos* [toplu, bütünsel] ve *kaustos* [yanma]dan türetilmiştir). (ç.n.)

Üçüncü Bölüm

Modern(liğ)in Biyosiyasal Paradigması Olarak Kamp

1
Hayatın Siyasallaş(tırıl)ması

I

Michel Foucault, cinselliğin tarihi üzerinde çalıştığı ve iktidarın buradaki kullanımlarını ortaya çıkardığı ömrünün son yıllarında, araştırmalarını, *biyosiyaset* olarak tanımladığı şeye, yani insanın doğal hayatının her geçen gün biraz daha iktidar hesapları ve iktidar mekanizmalarına dahil edilmesine yöneltmeye başlamıştı. Daha önce de gördüğümüz gibi Foucault, *Cinselliğin Tarihi*'nin birinci cildinin sonunda, hayatın modern çağın başlarında siyasete girmesini doğuran bir süreci özetliyordu: "İnsanoğlu binlerce yıl aynen Aristoteles'in tanımladığı gibi kaldı: Siyasal varoluş kapasitesi de bulunan bir

hayvan. Modern insan, kendi siyaseti, canlı bir varlık bağlamındaki kendi varoluşunu sorgulayan bir hayvandır" Ancak Foucault, sadece, 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 süreçleri"ni araştırmakla yetindi. Doğurabileceği beklentilerin aksine, Foucault bu bağlamdaki içgörülerini, hiçbir zaman, modern biyosiyasetin pekâlâ örnek mekânları olarak ortaya çıkabilecek olan şeyle, yani yirminci yüzyılın büyük totaliter devletlerinin siyasetleriyle bağlantılandırmadı. Hastaneler ve hapishanelerdeki *grand enfermement*'ın [büyük kapatılmanın] yeniden tanımlanmasıyla başlayan araştırmaların sonunda toplama kamplarının analizi yapılmadı.

Öte yandan eğer Hannah Arendt'in savaş-sonrası dönemin totaliter devletlerinin yapısına ayırdığı ilgili çalışmaların bir kusuru varsa bu, tam da Arendt'in çalışmalarının biyosiyasal perspektiften yoksun olmasıydı. Arendt, totaliter yönetimler ile kamplardaki özel hayat koşulları arasındaki bağlantıyı gözler önüne seriyordu: Toplama kampları konusunda yapılması düşünülen ama maalesef gerçekleştirilmeyen bir araştırma planında, "bütün totaliter devletlerin en büyük hedefi" diyordu Arendt, "sadece açıkça kabul ettikleri uzun vadeli küresel hâkimiyet özlemi değil, aynı zamanda asla kabul etmedikleri ve doğrudan uyguladıkları mutlak tahakküm çabasıdır. Toplama kampları, bu mutlak tahakküm amacının deneye tabi tutulduğu laboratuvarlardır. İnsanın doğasını bilenler şunu da biliyor: Bu hedefe, ancak insan yapımı cehennemlerin uç koşullarında ulaşılabilir" (*Essays*, s. 240). Fakat Arendt'in gözünden kaçan bir şey vardı: Söz konusu süreç, bir anlamda kendisinin düşündüğünün tam tersi olarak işliyordu; mutlak tahakkümü hem meşru hem de gerekli kılan şey, tam da siyasetin radikal bir biçimde çıplak hayat alanına (yani bir kampa) dönüşmesiydi. Siyasetin bugüne dek eşi benzeri görülmemiş bir derecede totaliter siyaset haline

gelmesini mümkün kılan tek şey, çağımızda siyasetin tamamen bir biyosiyasete dönüşmesiydi.

Çağımızdaki siyaset sorunu üzerine en derin içgörülerde bulunan bu iki düşünürün söz konusu içgörülerini bir türlü birleştirememeleri, kesinlikle bu sorunun zorluğunun bir işaretidir. Biz burada, "çıplak hayat" ya da "kutsal hayat" kavramını odaklayıcı bir mercek olarak kullanarak, onların bakış açılarını birleştirmeye çalışacağız. Siyaset ile hayat çıplak hayat kavramında öyle sıkı bir biçimde iç içe geçiyorlar ki, bunların birbirinden ayrılması kolay olmuyor. Dolayısıyla da çıplak hayatın ve bunun modern cisimleşmelerinin (biyolojik hayatın, cinselliğin vb.) siyasal doğasının farkına varana kadar, bunların merkezindeki matlığı berraklaştıramayacağız. Öte yandan, modern siyaset, çıplak hayatla sıkı bir ortak-yaşama başladığı andan itibaren, hâlâ klasik siyasetin hukuksal-siyasal temelini nitelediğini düşündüğümüz anlaşılırlığını yitiriyor.

II

Totaliter devletlerin temel karakterini "hayatın siyasallaş(tırıl)ması" olarak tanımlayan ve aynı zamanda demokrasi ile totalitarizm arasındaki ilginç yakınlığa da işaret eden ilk yazar Karl Löwith'di:

> Üçüncü sınıfın özgürleşiminden, burjuva demokrasisinin tesisinden ve bunun kitlesel endüstri demokrasisine dönüşmesinden bu yana, siyasal farklılıkların ortadan kaldırılması ve bunlar hakkında bir kararda bulunulmaması süreci, bunun tam tersine dönüşmesi noktasına geldi: Her şeyin, hatta hayatın görünüşte nötr olan alanlarının bile tamamen siyasallaştırılması [*totale Politisierung*] noktasına. Nitekim Marksist Rusya'da, "her türlü mutlak monarşiden daha yoğun biçimde devlet-yönelimli" bir işçi-devlet; faşist İtalya'da, sadece ulusal çalışma hayatını değil, aynı zamanda hayatın "çalışma-sonrası" [*Dopolavoro*] bölümlerini ve bütün manevi hayatı normatif bir düzenlemeye tabi tutan bir korporatif/şirketleşmiş devlet; Nasyonal Sosyalist Almanya'da ise ırk yasaları ve benzeri [düzenlemeler]le o zaman dek özel olan hayatı bile siyasallaştıran tam bir entegre devlet ortaya çıktı. (*Der okkasionelle Dezionismus*, s. 33)

Ancak kitlesel demokrasi ile totaliter devletler arasındaki bu yakınlık (burada Löwith'in, Schmitt'in izinden giderek, ileri sürdüğü gibi) ani bir dönüşüm biçiminde gerçekleşmedi. *Homo sacer*'e hayatını bahşeden bu biyosiyaset nehri, çağımızda bir anda günyüzüne çıkmadan önce, gizli ama sürekli bir seyir izledi. 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. Foucault, cinselliğin siyasal bir olgu olarak önemini açıklarken şöyle diyordu: "Kişinin kendi hayatı, bedeni, sağlığı, mutluluğu ve gereksinimlerini gidermesi üzerindeki 'hakları' ve her türlü baskı ve 'yabancılaşma'nın ötesinde, kendisinin ne olduğunu ve ne olabileceğini keşfetme 'hakkı'; işte –klasik hukuk sisteminin asla kavrayamayacağı– bu 'hak[lar]' bütün bu yeni iktidar prosedürlerine karşı verilen siyasal yanıttı" (bkz. *La volonté*, s. 191). Gerçek şudur: Çıplak hayatın yeniden tedavüle sokulması, burjuva demokrasisinde özelin kamusal üzerindeki ve bireysel özgürlüklerin de kolektif yükümlülükler üzerindeki önceliğine yol açarken, totaliter devletlerde belirleyici siyasal kriter ve egemen kararların örnek alanı haline geldi. Nitekim, yirminci yüzyılın parlamenter demokrasilerinin ne kadar çabuk totaliter devletlere dönüşebildiğini ve bu yüzyıldaki totaliter devletlerin de yine ne kadar çabuk biçimde ve neredeyse hiçbir kesinti yaşanmadan parlamenter demokrasilere dönüşebildiğini anlayabilmemizi mümkün kılan tek şey, biyolojik hayatın ve gereksinimlerinin *siyasal alanın* belirleyici olgusu haline gelmesidir. Her iki durumda da bu dönüşümlerin gerçekleştirildiği bağlam, siyasetin uzun zamandır zaten biyosiyasete dönüştürülmüş olduğu ve yanıtlanması gereken tek gerçek sorunun, çıplak hayatın gözetimi, denetimi ve kullanımı için en uygun örgütlenme biçiminin ne olduğu olan bir bağlamdı.

Geleneksel siyasal ayrımlar (örneğin Sağ ile Sol, liberalizm ile totalitarizm, özel ile kamusal arasındaki ayrımlar), temel gönderge olarak çıplak hayatı seçtikleri andan itibaren kesinliklerini ve anlaşılırlıklarını yitiriyor ve bir belirsizlik mıntıkasına girmiş oluyorlar. Nitekim, aynı şekilde, eski-komünist ülkelerdeki yönetici sınıfların beklenmeyen bir biçimde (Sırpların "etnik temizlik" programlarında olduğu gibi) en aşırı ırkçılar haline gelmelerinin ve faşizmin Avrupa'da yepyeni biçimlerde hortlamasının kökeninde yatan şey de budur.

Biyosiyasetin doğuşuyla birlikte, istisnai durumda egemenliğin dayandığı çıplak hayata hükmetmenin yerinden olduğunu ve tedricen sınırların ötesine yayıldığını gözlemleyebiliyoruz. Eğer modern devletlerin hepsinde, hayata hükmetmenin ölüme hükmetmeye dönüştüğü ve biyosiyasetin ölüm-siyasetine (*thanatopolitics*) dönüşebildiği noktaya işaret eden bir hat varsa, bu hat, artık bugün, birbirinden kesin olarak ayrı iki mıntıkayı bölen sabit bir sınır değildir. Artık bu hat sürekli hareket halindedir ve tedricen, siyasal hayat alanından başka bölgelere doğru, egemenin sadece hukukçularla değil aynı zamanda doktorlarla, bilimcilerle, uzmanlarla ve rahiplerle çok daha yakın biçimde ortak-yaşam ilişkisi içinde olduğu bölgelere doğru kaymaktadır. Önümüzdeki bölümlerde şunu göstermeye çalışacağız: Modernliğin siyasal tarihinin temelini teşkil eden bazı olaylar (örneğin haklar bildirgesi) ile birlikte biyolojik-bilimsel ilkelerin anlaşılmaz biçimde siyasal düzene sokulmaları olarak görünen başka bazı olayların (örneğin Nasyonal Sosyalist öjenik* ve bunun "yaşanmaya değmeyen hayatları" öldürmesi ya da ölüm kriterlerinin normatif olarak belirlenmesi konusunda günümüzde yapılan tartışmalarının), gerçek anlamlarına kavuşabilmeleri için, ait oldukları ortak biyosiyasal bağlama (ya da ölüm-siyaseti bağlamına) iade edilmeleri gerekiyor. Bu perspektiften bakıldığı zaman –(sadece istisna durumu üzerine bina edilen) saf, mutlak ve geçit vermez bir biyosiyasal mekân olarak– kamp, modernliğin siyasal mekânının gizli paradigması olarak ortaya çıkacaktır;

* *Eugenics*: Soy-ıslah bilimi. (ç.n.)

burada bu tipik örneğin metamorfozlarını ve tebdil-i kıyafet biçimlerini teşhis etmeyi öğrenmemiz gerekecektir.

III

Çıplak hayatın, siyasetin yeni öznesi olarak kayda geçtiği ilk olay, genellikle modern demokrasinin temeli sayılan belgede, 1679 tarihli *habeas corpus** fermanında, örtük biçimde de olsa yer almasıdır. Ta on sekizinci yüzyılda, kişinin fiziksel olarak mahkemede hazır bulunmasını sağlamayı hedefleyen bu formülün kökeni ne olursa olsun, burada şöyle önemli bir gerçek vardır: Bu formülde aslolan şey, ne feodal ilişki ve özgürlüklerdeki eski tebaa ne de müstakbel *citoyen* [vatandaş] değil, bunun yerine saf ve basit bir *corpus*'tur [bedendir]. Yurtsuz John, 1215 yılında, tebaasına tavizler verdiği Magna Carta'yı imzaladığı zaman, "başpiskoposları, piskoposları, başrahipleri, kontları, baronları, vikontları, askeri ve sivil memurları ve krallığın yerel temsilcilerini" "şehirleri, kentleri, köyleri" ve daha genel bir ifadeyle, "krallığımızdaki özgür insanlar"ı göz önünde bulunduruyor. bunların "eski özgürlükleri ve özgür gelenekleri" ile birlikte kendisinin Magna Carta'yla tanıdığı özgürlüklerden yararlanmalarını sağlıyordu. Tebaanın fiziksel özgürlüğünü garanti eden 29. Madde şunu diyordu: "Hiçbir özgür insan [*homo liber*] tutuklanamaz, hapsedilemez, mallarına el konulamaz, hukukun dışında [*utlagetur*] tutulamaz ya da hiçbir şekilde taciz edilemez; bu insanlara, yaşıtları tarafından ülkenin yasalarına göre yargılanıp mahkûm edilmesi haricinde, dokunmayacağız ve dokundurtmayacağız [*nec super eum ibimus, nec super eum mittimusi*]". Benzer şekilde, *habeas corpus*'tan daha eski olan ve sanığın mahkemeye getirilmesini şart koştuğu bilinen eski bir ferman, *de homine replegiando* (ya da *repigliando*) başlığını taşıyor.

1679 yasasının genelleştirdiği ve yasalaştırdığı fermanın şu formülünü ele alalım: "*Praecipimus tibi quod Corpus X, in custo-*

* Yargıçların yayımladığı; tutuklunun tutukluluğunun yasal olabilmesi için, bu kişinin bizzat belirlenen bir zamanda belirlenen bir yere getirilmesi gerektiğini gösteren ilam. (ç.n.)

dia vestra detentum, ut dicitur, una cum causa captionis et detentionis, quodcumque nomine idem X censeatur in eadem, habeas coram nobis, apud Westminster, ad subjiciendum" ["Gözetiminiz altında bulunan X'in, artık adı neyse, tutuklanma ve alıkonulma nedeniyle birlikte bedenini Westminster'da önümüze getirmenizi ve göstermenizi emrediyoruz"]. Hiçbir şey, antikçağ ve ortaçağdaki özgürlük ile modern demokrasinin temeli olan özgürlük arasındaki farkı bu formülden daha iyi gösteremez. Artık siyasetin yeni öznesi, ne özgür adamı ve bunun statü ve ayrıcalıkları ne de hatta sadece *homo* değil, *corpus*'tur. İşte demokrasi, tam da bu "beden"in ileri sürülmesi ve sunulmasıyla doğuyor: *Habeas corpus ad subjiciendum*, yani "göstereceğiniz bir bedeninizin olması gerekecektir"

Bireysel özgürlüklerin korunması bağlamında yapılan bütün o farklı hukuksal düzenlemeler içinde, yasalaşmış ve dolayısıyla da Batı'nın demokrasi tarihinden ayrılamayacak hale gelmiş olan düzenlemenin *habeas corpus* olması, hiç kuşkusuz tarihin bir cilvesidir. Ancak şurası da aynı derecede kesindir ki, yeni doğan Avrupa demokrasisi, bu formül yoluyla, mutlakıyetçiliğe karşı verdiği mücadelenin merkezine, vatandaşların nitelikli/nitelendirilmiş hayatını yani *bios'u* değil; *zoē'yi*, yani egemen yasaklamayla zapt edildiği haliyle çıplak, anonim hayatı yerleştiriyordu (nitekim bu fermanın modern formülasyonlarından birinde hâlâ şöyle deniyor: "tutuklananın, artık adı neyse, ... bedeni").

Apud Westminster [Westminster'da] teşhir edilmek için ortaya çıkarılan şey, yine, *homo sacer*'in bedeni, yani çıplak hayattır. Bu, modern demokrasinin hem gücü hem de aynı zamanda, iç çelişkisidir: 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. Modern demokrasinin gizli biyosiyasal dürtüsünün kökü şurada yatıyor: Daha sonraları hakların taşıyıcısı ve ilginç bir çelişki olarak, yeni egemen özne/tebaa (*subiectus superaneus*, başka bir ifadeyle, aşağıda olan ve aynı za-

manda en yüksekte olan şey) 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. Eğer hukukun, geçerli/yürürlükte olabilmesi için bir bedene ihtiyacı olduğu doğruysa ve eğer, bu anlamda, "hukukun bir bedeninin olması arzusu"ndan söz edebiliyorsak, işte demokrasi, hukuku bu bedeni gözetim altında tutmaya zorlayarak, bu arzuya cevap veriyor. Demokrasinin bu muğlak (ya da kutupsal) karakteri, şu gerçeği göz önüne aldığımız takdirde, *habeas corpus*'ta çok daha açık biçimde ortaya çıkıyor: Orijinal formülde sanığın mahkemede hazır bulunmasını garantiye almayı ve dolayısıyla da sanığın yargılanmaktan kaçmasını önlemeyi hedefleyen yasal prosedürün aynısı, formülün yeni ve son biçiminde, şerifin sanığın bedenini tutuklamasının ve teşhirinin gerekçesine dönüşüyor. *Corpus, iki taraflı bir varlıktır; hem egemen iktidara itaatin hem de bireysel özgürlüklerin taşıyıcısıdır.*

Nitekim bu noktada, "beden"in, siyasal-hukuksal terminoloji alanında kazandığı bu yeni merkezilik, daha genel bir süreçle çakışıyor; bu süreç, *corpus'u*, Descartes'tan Newton'a, Leibniz'den Spinoza'ya kadar barok dönemindeki felsefe ve bilimde ayrıcalıklı bir konuma oturtan süreçti. Fakat *corpus*, siyasal düşüncede her zaman için, hatta *Leviathan** ya da *Toplumsal Sözleşme*'de *(Le Contrat Social)* olduğu gibi, siyasal toplumun merkezi metaforu olduğu zaman bile, çıplak hayat ile yakın bir ilişki içinde olmuştur. Bu anlamda, terimin Hobbes tarafından kullanılış biçimi özellikle aydınlatıcıdır. Eğer *De homine*'de, Hobbes'un, insanın doğal bedeni ile siyasal bedenini birbirinden ayırdığı doğru ise ("*homo enim non modo corpus naturale est, sed etiam civitatis, id est, ut ita loquar, corporis politici pars*", yani "İnsan, sadece doğal bir beden değil, aynı zamanda da şehre ait, yani güya siyasal parçayı oluşturan bir bedene sahiptir" |*De*

* Thomas Hobbes (1588-1679), *Leviathan* adlı çalışmasında (1651), insanların aslında bencil olduğu ve anarşiden kurtulmak için bir toplumsal sözleşme yaptıkları ve bu doğrultuda egemene/hükümdara teslim oldukları görüşü temelinde bir siyaset felsefesi geliştirdi. Leviathan, sözcük anlamı olarak, Kutsal Kitap'ta adı geçen deniz ejderhası demektir. (ç.n.)

homine, s. 1]), *De cive*'de, hem insanların doğal eşitliğinin hem de "Commonwealth"in zorunluluğunun dayandığı temel, tam da bedenin öldürülebilme kapasitesidir:

> Yetişkin insanlara bakacak ve insan bedeninin birliğinin kırılganlığı (ki bu bedenin ölümü her türlü güçlülüğün, haşmetin ve kuvvetin sonu demektir) ile en zayıf insanın en güçlü insanı nasıl kolayca öldürebildiğini göz önünde tutacak olursak, herhangi bir insanın kendi gücüne güvenmesi ve kendisinin doğal olarak başkalarından üstün olduğunu düşünmesi için ortada hiçbir neden kalmayacaktır. Birbirlerine aynı şeyleri yapabilen insanlar eşit insanlardır. En büyük şeyi yapabilen –yani öldürebilen– insanlar doğal olarak kendi aralarında eşittirler. (*De cive*, s. 93)

İşte bedeni bütün insanların bedenlerinden yaratılan büyük metafor Leviathan'ı bunların ışığında okumak gerekiyor. Tebaanın bedenlerinin mutlak öldürülebilme-kapasitesi, Batı'nın bu yeni siyasal bedenini biçimlendiriyor.

2
Biyosiyaset ve İnsan Hakları

I

Hannah Arendt, emperyalizm üzerine yazdığı kitapta, mülteciler sorununa ayrılan bölümün başlığını şöyle koyuyordu: "Ulus-Devletin Çöküşü ve İnsanların Haklarının Sonu" İnsan haklarının kaderi ile ulus-devletin kaderini birbiriyle ilintilendiren Arendt'in bu çarpıcı formülasyonu, yazarın kendisi konuyu açık bıraksa da bu iki şey arasında yakın ve zorunlu bir bağlantı [olduğu] düşüncesini ima ediyor görünüyor. Burada Arendt şu paradokstan yola çıkıyor: Aslında insan haklarını en tipik biçimde cisimleştirmesi gereken şahsiyetin ta kendisi –mülteci– bunun yerine [insan hakları] kavramı[nı]n radikal krizine

işaret ediyor. "Mükemmel bir insanın farazi varoluşu üzerine bina edilen insan hakları anlayışı", diyor Arendt, "buna inanan insanların, gerçekten de –hâlâ insan olmaları haricinde– bütün öteki niteliklerini ve özel ilişkilerini yitirmiş olan insanlarla karşı karşıya geldikleri ilk anda yıkıldı" (*Origins*, s. 299). Ulus-devlet sisteminde, insanların güya kutsal ve ellerinden alınamaz olan hakları, bir devletin vatandaşına ait haklar biçiminden çıktıkları anda ortada korumasız kalıyor ve gerçekliklerini yitiriyorlar. Konunun üzerinde düşünecek olursak, aslında bu durumun böyle olduğu, 1789 tarihli Fransa İnsan ve Vatandaş Hakları Bildirgesi'nin başlığındaki muğlaklıkta zımnen görülüyor. *La déclaration des droits de l'homme et du citoyen* [İnsan ve Vatandaş Hakları Bildirgesi] ifadesinde, *homme* ile *citoyen* terimlerinin, iki otonom varlığa mı işaret ettiği yoksa bunun yerine, ikinci terimin her zaman zaten birinciyi içerdiği üniter bir sistem mi oluşturduğu açık değildir. Eğer ikinci seçenek geçerli olsa bile *homme* ile *citoyen* arasındaki ilişki türü yine de muğlak kalıyor. Bu perspektiften bakıldığı zaman, Burke'ün *boutade*'si (ki Burke, bununla, "bir İngilizin Hakları"nı insanların ellerinden alınamayan haklarına tercih ediyordu) kesin bir tamlık sergiliyor.

Arendt, insanların hakları ile ulus-devlet arasındaki ilişkiyle ilgili bazı temel ipuçları vermekten öteye gitmiyor; dolayısıyla da Arendt'in önerisinin arkası getirilmiyor. İkinci Dünya Savaşı sonrasındaki dönemde, hem insan haklarına yapılan araçsal vurgulamalar hem de uluslararası örgütlerin birbiri ardına bildirge yayımlamaları ve anlaşma imzalamaları, [insan hakları] fenomeni[ni]n tarihsel öneminin özgün biçimde anlaşılmasını imkânsız hale getirdi. Fakat artık, [insan] haklar[ı] bildirgelerini, yasamacıları bağlayan (ki aslında çok da bağlamıyordu) ve kendilerini ebedi etik ilkeler olarak sayılmalarını isteyen ebedi, üst-hukuk değerlerinin ilanı olarak görmeyi bırakmanın ve bunları, modern ulus-devletteki gerçek tarihsel işlevlerine göre değerlendirmenin zamanı gelmiştir. [İnsan] haklar[ı] bildirgeleri, doğal hayatı, ulus-devletin hukuksal-siyasal düzenine kazıyan ilk figürü temsil ediyor. *Ancien régime*'de, bir yaratık olarak, siya-

sal anlamda nötr olan ve Tanrı'ya ait olan, klasik/antik dünyada da (en azından görünüşte) açık bir biçimde *zoē* olarak siyasal hayattan (*bios*) ayrılan çıplak hayatın ta kendisi, bugün artık, tamamen devlet yapısına giriyor ve hatta devletin meşruiyet ve egemenliğinin dünyevi temeli haline geliyor.

1789 Bildirgesi'nin metnini biraz incelemek şunu ortaya koyuyor: Buradaki hakların kaynağı ve taşıyıcısı olarak ortaya çıkan şey tam da çıplak doğal hayat –yani saf doğum olgusu– dur. "İnsanlar" deniyor ilk maddede, "özgür ve haklar itibariyle eşit olarak doğar ve yaşarlar" (bu perspektiften bakıldığı zaman, bunun en uç ifadesi, 1789 Temmuz'unda açıklanan La Fayette projesinde bulunuyor: "Her insan elinden-alınamaz ve iptal edilemez haklarla doğar"). Ancak, modernliğin biyosiyasetinin başlangıcı olarak düzenin temeline yerleştirilen doğal hayatın ta kendisi, aynı zamanda şahsında hakların "korunduğu" vatandaş figürüne devredilerek yok oluyordu (ikinci maddeye göre: "Bütün siyasal toplulukların hedefi, insanların doğal ve iptal edilemez haklarını korumaktır"). Bildirgenin, egemenliği "ulus"a verebilmesinin (üçüncü maddeye göre: "Egemenlik ilkesi esas itibariyle ulusa aittir") nedeni, tam da, bu doğum unsurunu zaten siyasal toplumun tam kalbine kazımış olmasıdır. Böylece ulus –ki ulus [*nation*] teriminin etimolojik kökü *nascere* (doğmak)tır– insanın doğumuyla oluşmaya başlayan çemberi kapatmış oluyor.

II

Dolayısıyla, haklar bildirgelerine, kralın Tanrı'dan aldığı egemenlikten ulusal egemenliğe geçişin tamamlandığı yer olarak bakmamız gerekiyor. Bu geçiş, *ancien régime*'in yıkılmasından sonra kurulacak olan bu yeni devlet düzeninde hayatın *exceptio*'sunu [içlenerek dışlanmasını] garanti ediyor. Bu süreçte, daha önce de belirtildiği gibi, "tebaa"nın "vatandaş"a dönüşmesinin anlamı şudur: Böylelikle burada doğum –yani çıplak doğal hayatın ta kendisi– (biyosiyasal sonuçlarını bugün ancak kavramaya başladığımız bir dönüşüm sayesinde) egemenliğin doğrudan

taşıyıcısı haline geliyor. *Ancien régime*'de (ki bu rejimde doğum yalnızca bir *sujet*'nin, yani bir tebaanın ortaya çıkışına işaret ediyordu) birbirinden ayrı olan doğum ilkesi ile egemenlik ilkesi, burada, bu yeni ulus-devletin kurulabilmesi için, artık birbirinden asla ayrılamayacak şekilde "egemen tebaa"nın bedeninde bir araya getiriliyordu. Modern devletin on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllardaki "ulusal" ve biyosiyasal gelişimini ve bu bağlamda oynadığı rolü anlayabilmemiz için şu gerçeği hiç unutmamamız gerekiyor: Bu [devlet]in temelinde yatan şey, özgür ve bilinçli bir siyasal özne olarak insan değil; bunun yerine ve her şeyden önce, insanların çıplak hayatı, yani tebaadan vatandaşa geçişte egemenlik ilkesiyle donatılan yalın doğum [olgusu] dur. Buradaki örtük kurgu şudur: *Doğum* doğrudan doğruya *ulus* [milliyet] oluyor [kişi doğduğu anda vatandaş oluyor]; öyle ki, bu iki terim arasında hiçbir ayrım alanı [*scarto*] bulunamıyor. Haklar, insanlara (ki bu insanlar asla sadece insan olarak ortaya çıkmıyorlar) ancak ve sadece vatandaş sıfatıyla veriliyor (ya da ancak vatandaş sıfatıyla bu haklarla doğmuş oluyorlar).

Haklar bildirgelerinin yüzyılımızda [yirminci yüzyılda] geçirdiği gelişim ve başkalaşımları kavrayabilmemiz için, öncelikle, haklar öğretisinin bu temel tarihsel işlevini anlamamız gerekiyor. Doğum ile ulus arasındaki gizli fark(lılık) [*scarto*], Birinci Dünya Savaşı'nın ardından Avrupa'nın jeopolitik düzeninin yıkılmasından sonra süreğen bir kriz dönemine girdiği zaman Nazizm ile faşizm, yani doğal hayatı egemen kararların örnek/birincil nesnesi yapan bu iki biyosiyasal hareket ortaya çıktı. Nasyonal Sosyalist ideolojinin ruhunu "kan ve toprak" (*Blut und Boden*) tabiriyle özetleme alışkanlığımız var. Alfred Rosenberg, partisinin dünya görüşünü açıklamak isterken, tam da bu sözcük çiftine başvuruyordu. "Nasyonal Sosyalist dünya görüşü" diyordu Rosenberg, "şu inanca dayanıyor: Almanlığın esaslarını oluşturan şey(ler) kan ve topraktır; dolayısıyla da kültür ve devlet siyasetinin bu iki bağımsız değişkene göre yönlendirilmesi gerekiyor" (*Blut und Ehre*, s. 242). Ne var ki şu gerçeği genellikle unutuyoruz: Büyük ölçüde siyasal oldu-

ğu düşünülen bu formül, aslında zararsız bir hukuksal kökten türüyor. Aslında bu formül, Roma hukukunda zaten var olan ve vatandaşlığı tanımlamakta kullanılan iki ölçütün özetlenmesinden (yani hayatın devlet düzenine kazınmasından) başka bir şey değildir: *ius soli* (belli bir toprak parçasında doğma) ve *ius sanguinis* (vatandaş ebeveynden doğma). Bu iki geleneksel hukuk ölçütünün *ancien régime*'de özel/temel bir anlamı yoktu; çünkü sadece bir itaat ilişkisini ifade ediyorlardı. Halbuki bunlar Fransız Devrimi'yle birlikte yeni ve belirleyici bir anlam kazandılar. Artık vatandaşlık, ne sadece herkesin kralın otoritesine ya da belirlenmiş bir hukuk sistemine boyun eğmesine işaret ediyor ne de yalnızca (Chalier'nin, 23 Eylül 1792 günü devrim meclisinde, bütün kamu yasalarındaki geleneksel *monsieur* ya da *sieur* unvanlarının yerine vatandaş sıfatının konmasını önerirken iddia ettiği gibi) yeni eşitlik ilkesinin cisimleşmiş hali anlamına geliyordu. Artık vatandaşlık, egemenliğin kaynağı ve temeli olarak hayatın yeni statüsüne işaret ediyor ve dolayısıyla tam da –Jean-Denis Lanjuinais'nin [devrim] meclisine hitabıyla– *les membres du souverain*, yani "egemen üyeler"i tanımlıyordu. Buradan da Rousseau'ya "Fransa'da hiçbir yazar 'vatandaş' teriminin gerçek anlamını anla[ya]madı" dedirten, modern siyasal düşüncedeki "vatandaşlık" nosyonunun merkeziliği (ve muğlaklığı) ortaya çıkıyordu. Öte yandan da Fransız Devrimi sürecinde, *kimin vatandaş* olup kimin olmadığını tanımlayan ve *ius soli* ile *ius sanguinis*'in alanını çerçeveleyen ve gittikçe de daraltan düzenlemeler başını alıp gidiyordu. O zamana kadar "Fransızlık nedir? Alman olmak ne demektir?" soruları siyasal bir sorun oluşturmuyordu; felsefi antropolojilerde tartışılan konulardan sadece biriydi. Bu sorular, sürekli yeniden tanımlanma sürecinde, artık özde siyasal sorunlar haline geliyordu. Öyle ki, Nasyonal Sosyalizm için, "Alman kimdir ve Almanlık nedir?" sorusunu (ve tabii bir de "Kim Alman değildir ve Almanlık ne değildir?" sorusunu) yanıtlamak, doğrudan doğruya en öncelikli siyasal görev oluyordu. Faşizm ve Nazizm, her şeyden önce, insan ile vatandaş arasındaki ilişkinin yeniden tanımlan-

masıydı. Dolayısıyla da, bunları tam olarak anlayabilmemiz için –ne kadar paradoksal görünse de– ulusal egemenlik ve [insan] haklar[ı] bildirgeleriyle ortaya çıkan biyosiyasal bağlamda düşünmemiz gerekiyor.

Fransız Devrimi tarihçilerinin sıkça dile getirdikleri şu çarpıcı gerçeği anlayabilmemizi mümkün kılan tek şey, bu yeni biyosiyasal egemenlik tanımı ile insan hakları arasındaki ilişkidir: Tam da doğuştan gelen hakların elden alınamaz ve iptal edilemez olduğu ilan edildiği anda, genel anlamdaki insan hakları aktif haklar ve pasif haklar olmak üzere ikiye ayrılıyordu. Nitekim Sieyès, *Préliminaires de la constitution* başlıklı çalışmasında bu durumu açıkça ifade ediyordu:

> Doğal ve sivil/medeni haklar, korunmaları toplumun kuruluş *amacı* olan haklardır; siyasal haklar ise toplumun kurulmasını *sağlayan* haklardır. Daha kolay anlaşılması için, birincilere pasif haklar, ikincilere ise aktif haklar diyebiliriz.... Bir ülkede yaşayan bütün insanların pasif vatandaş haklarına sahip olması gerekiyor... [ancak ülkedeki] herkes aktif vatandaş değildir. Kadınların, en azından bugün için, çocukların, yabancıların ve bir de kamunun tesisine hiçbir katkıda bulunmayacak olan insanların kamusal meselelerde aktif müdahalelerinin olmaması gerekiyor. (*Écrits politiques*, s. 189 – 206)

Lanjuinais, zikrettiğimiz konuşmasında, *les membres du souverain*'i tanımladıktan sonra şunları söylüyordu: "Dolayısıyla da çocuklar, deliler, reşit olmayanlar, kadınlar, kişisel özgürlüklerini kısıtlayan ya da onur-kırıcı bir cezaya [*punition afflictive ou infamante*] mahkûm edilen insanlar .... vatandaş ol[a]mayacaktır" (aktaran: Sewell, "Le citoyen", s. 105).

Bu ayrımlara, haklar bildirgelerinin hem ruhuyla hem de metniyle açık bir çelişki içinde olacak şekilde, sadece demokrasiyi ve eşitlik ilkesini kısıtlayan şeyler olarak bakmak yerine, öncelikle bunların [kendi içinde] tutarlı biyosiyasal anlamını kavramamız gerekiyor. (Yüzyılımızda da yükselmeye devam edecek olan) modern biyosiyasetin temel karakteristiklerinden biri, içeridekiler ile dışarıdakileri teşhis ederek bunları birbirinden

ayıran hayat-eşiğini sürekli olarak yeniden tanımlama gereksinimidir. Egemenliğin temeli (siyasal-olmayan hayat), *oikos*'un [evin] duvarlarından taşıp da şehre girdiği andan itibaren, sürekli yeniden-çizilmesi gereken bir hatta dönüşüyor. Değil mi ki *zoē* haklar bildirgeleriyle siyasallaştırılmıştır, artık kutsal bir hayatın tecridini mümkün kılan ayrımların ve eşiklerin yeniden tanımlanmaları gerekiyor. Doğal hayat tamamen *polis*'in içine alındığı zaman (ki bugüne dek tam da böyle olmuştur), bu eşikler, ileride göreceğimiz gibi, yeni bir yaşayan ölü, yeni bir kutsal insan tanımlamak için, hayatı ölümden ayıran karanlık sınırların ötesine geçiyor.

III

Eğer mülteciler (ki yüzyılımızda sayıları artmaya devam ediyor ve bugün insanlığın önemli bir parçasını oluşturacak noktada bulunuyorlar) modern ulus-devlet düzeni için bu kadar rahatsızlık verici bir unsuru oluşturuyorsa bunun nedeni her şeyden önce şudur: Mülteciler, insan ile vatandaş, *doğum* ile *milliyet* arasındaki sürekliliği koparmak suretiyle, modern egemenliğin orijinal kurgusunu krize sokuyor. Mülteciler, doğum ile ulus arasındaki farkı ortaya çıkarmakla, siyasal alanın gizli önvarsayımını –yani çıplak hayatı– gözler önüne seriyor. Bu anlamda mülteci, Arendt'in dediği gibi, gerçek "hakların insanı"dır, yani her zaman için hakların üstünü örten vatandaş kurgusunun dışında hakları cisimleştiren ilk ve gerçek insandır. Ne var ki tam da bu yüzden mültecileri siyasal olarak tanımlamak çok zordur.

Birinci Dünya Savaşı'ndan bu yana doğum-ulus bağ(lantısı), ulus-devlet içindeki meşruiyet sağlama işlevini yerine getiremez oldu ve bu iki terim önü alınamaz bir biçimde birbirinden kopmaya başladı. Bu perspektiften bakıldığında, buradaki en önemli iki fenomenden biri, Avrupa'daki mültecilerin ve devletsiz insanların sayısındaki büyük artıştır (kısa bir zaman dilimi içinde 1.500.000 Beyaz Rus, 700.000 Ermeni, 500.000 Bulgar, 1.000.000 Yunanlı ve yüz binlerce Alman, Macar ve Rumen

yurtlarından edildiler). İkinci önemli fenomen ise şudur: Aynı zaman dilimi içinde pek çok Avrupa ülkesi, kendi ülkelerinde yaşayan insanların büyük bir kısmını toplu olarak vatandaşlıktan ve milliyetten çıkarmak (*denaturalization* ve *denationalization*) için hukuksal düzenlemelere gitti. Hukuk düzenine böyle düzenlemeler koymanın ilk örneği 1915 yılında Fransa'da, "düşman" soyundan olup da vatandaşlık verilen insanlara yönelik olarak gerçekleşti. 1922 yılında Belçika, Fransa örneğinin peşinden giderek, savaş sırasında "ulusa karşı" eylemlerde bulunan vatandaşların vatandaşlığını iptal etti. 1926 yılında [İtalya'daki] faşist rejim, "İtalyan vatandaşlığını hak etmediklerini" göstermiş olan vatandaşlar için benzer bir yasa çıkardı. Bu kervana 1933 yılında da Avusturya katıldı. En nihayet "Reich vatandaşlığı" ve "Alman kanı ve onurunun korunması"na dair Nuremberg yasaları bu [genel] süreci en uç noktasına taşıdı; Nuremberg yasalarına göre vatandaşlık, insanın kendisinin bunu hak ettiğini kanıtlaması gereken ve dolayısıyla da sürekli sorgulanabilen bir şeydi. Nazilerin "Nihai Çözüm" sürecinde titizlikle uydukları çok az kuraldan biri de şuydu: Yahudiler, toplama kamplarına, ancak tamamen milliyetten çıkarıldıktan (Nuremberg yasalarından sonra geriye kalan bakiye vatandaşlıktan da çıkarıldıktan) sonra gönderilebiliyordu.

(Birbiriyle mutlak bir bağlantı içinde olan) bu iki fenomen şunu gösteriyor: 1789 bildirgesine göre ulusal egemenliğin temeli olan bu doğum-ulus bağ(lantısı)ı, Birinci Dünya Savaşı zamanına gelindiğinde mekanik öz-düzenleme güç ve iradesini zaten yitirmişti. Bir yandan şu oluyordu: Ulus-devletler büyük ölçüde doğal hayatla ilintili hale geliyor ve hayatı, deyim yerindeyse otantik hayat ve siyasal anlamda hiçbir değeri olmayan hayat olmak üzere ikiye ayırıyordu. (Nazi ırkçılığı ve öjeniğini anlayabilmenin tek yolu bunları yeniden bu bağlama oturtmaktır) Öte yandan ise, bir zamanlar vatandaş haklarının önvarsayımı olarak anlam kazanan insan hakları, artık gittikçe vatandaşlık bağlamından koparılıyor ve bu bağlamın dışında kullanılıyordu (buradaki amaç, en nihayetinde yeni bir ulusal kimlik [mülte-

cilik] olarak yeniden tanımlanacak şekilde her geçen gün biraz daha fazla olarak ulus-devletlerin marjinlerine sürülen bir çıplak hayatın farazi temsili ve korunmasıydı). Bu süreçlerin kendi içinde çelişkili olması hiç kuşkusuz şu gerçeğin nedenlerinden biriydi: Devletlerin, Milletler Cemiyeti'nin ve daha sonraları da Birleşmiş Milletler'in, mültecilerin sorunları ve insan haklarının korunması için oluşturduğu, statüleri gereği siyasal değil "sırf insani(yetçi) ve toplumsal" amaçlı eylemlerde bulunacak olan Nansen Bürosu'ndan* ([kur.] 1922) bugünkü Mülteciler Yüksek Komiserliği'ne ([kur.] 1951) kadar çeşitli komite ve organizasyonların girişimleri başarılı olamadı. Burada önemli olan şey şudur: Mültecilerin durumunun münferit bir durum değil de –bugün her zamankinden daha fazla olduğu gibi– kitlesel bir fenomen halini aldığı her zaman ve her yerde, hem bu organizasyonlar hem de teker teker devletler, ciddi ciddi insanların "kutsal ve ellerinden alınamaz" haklarının olmasını istemelerine rağmen, sorunu çözmekten ve hatta bununla gerektiği gibi yüzleşmekten aciz kaldılar.

IV

Bugün insaniyetçilik (*humanitarianism*) ile siyaset arasında yapılan ayrım, insan haklarının vatandaş haklarından ayrılması [süreci]nin uç halkasıdır. Ancak, son tahlilde, insani(yetçi) örgütler –ki bunlar bugün uluslararası oluşumlardan çok daha fazla destek görüyorlar– 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. Son dönemde Ruandalı mülteciler yararına fon oluşturmak için yapılan reklam kampanyalarına şöyle bir göz atmak bile şu gerçeği görmeye yetecektir: Burada [insani(yetçi) örgütlerin çalışmalarında] insan hayatı yalnızca ve tamamen kutsal hayat olarak –yani öldürülebilen ama kurban

* Milletler Cemiyeti'nde mültecilere ve savaş esirlerine yardım için kurulan masa. Bu masa adını, kurulması için uğraşanların başında yer alan Norveçli bilimci ve siyasetçi Fridtjof Nansen'den (1861-1930) alıyordu. (ç.n.)

edilemeyen hayat olarak– algılanıyor (tabii böyle bir algılamanın yeterli gerekçeleri de var) ve sırf bu sıfatıyla bir yardım ve koruma nesnesi olarak görülüyor. Para toplamak için fotoğrafi sergilenen ama "artık canlı olarak görülmesi mucizelere kalmış olan" Ruandalı çocuğun "yalvaran bakışları", herhalde, tıpkı devlet iktidarı gibi insani(yetçi) örgütlerin de ihtiyaç duyduğu çıplak hayatı günümüzde en fazla ele veren şifredir. Siyasetten koparılmış bir insaniyetçilik, egemenliğin temelindeki kutsal hayatı yeniden tecrit etmeye mahkûmdur; kamp –yani saf istisna mekânı– insaniyetçiliğin hükmedemeyeceği biyosiyasal paradigmadır.

Mülteci kavramı (ve bu kavramın temsil ettiği hayat figürü) insan hakları kavramından kesin biçimde ayrılmalıdır ve insan haklarının kaderi ile ulus-devletin kaderinin birbirine bağlı olduğunu, o kadar ki birinin yaşayacağı kriz ve çöküşün kaçınılmaz olarak ötekinin sonu anlamına geldiğini söyleyen Arendt'in bu iddiasının üzerinde ciddi olarak düşünülmelidir. Mülteci neyse öyle algılanmalıdır: [Mülteci], doğum-ulus [ilişkisin]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.

8 Marquis de Sade'ın *Yatak Odasında Felsefe*'sindeki *(Philosophie dans le Boudoir)* çapkın Dolmancé'nin okuduğu *Fransızlar! Cumhuriyetçi Olmak İstiyorsanız Daha Çok Çalışmalısınız (Français, encore un effort si vous voulez être républicains)* adlı kitapçık, modernliğin ilk ve belki de en radikal biyosiyasal manifestosudur. Tam da [Fransız] devrim[in]in doğumu –yani çıplak hayatı– egemenlik ve hakların temeli olarak ilan ettiği sırada Sade (genel olarak bütün yapıtlarında; ama özellikle de *Sodom'un 120 Günü*'nde *[Les 120 Journées de Sodome]*), bedenlerdeki fizyolojik hayatın, cinsellik yoluyla, saf siyasal unsur olarak ortaya çıktığı bir çıplak hayat tiyatrosu olan *theatrum politicum*'u [siyasal tiyatroyu] sahneliyordu. Ancak Sade'ın eserlerinin siyasal anlamının en açık biçimde sergilendiği yer bu kitapçıktı: [Burada] her vatandaşın, zorla kendi isteklerini yerine getir-

mesi için başka bir vatandaşı herkesin gözü önünde içeriye alabildiği *maisons* [evler], mükemmel bir siyasal alan örneği olarak ortaya çıkıyor. Yatak odasından sadece felsefe değil (Lefort, *Écrire*, s. 100 – 101); aynı zamanda ve her şeyden önemlisi de siyaset akıyordu. Gerçekten de Dolmancé'nin projesindeki yatak odası, kamusal ile özelin, siyasal varoluş ile çıplak hayatın yer değiştirdiği bir boyutta, tam olarak *cité*'nin [şehrin] yerini alıyordu.

Modernlikteki sado-mazoşizmin gittikçe artan öneminin kaynağı bu yer değiştirmeye dayanıyor. Sado-mazoşizm, tam da, cinsel partnerin çıplak hayatının ortaya çıktığı cinsel tekniktir. Sade burada bilinçli olarak egemen iktidar benzetmesine başvurmakla kalmıyor (Sade şöyle diyordu: "Ereksiyon durumundayken despot olmak istemeyen hiçbir erkek yoktur"); aynı zamanda biz burada, mazoşisti sadiste, kurbanı da cellada bağlayan suç ortaklığında *homo sacer* ile egemen arasındaki simetriyi görüyoruz.

Sade'ın modernliği, cinselliğin siyasal-olmayan çağımızdaki siyasal-olmayan önceliğini önceden-görmesine dayanmıyor. Tam tersine, Sade, cinsellikteki ve fizyolojik hayatın kendisindeki mutlak siyasal (yani "biyo-siyasal") anlamı eşi görülmemiş bir açıklıkla sergilediği için çağdaştır. Tıpkı yüzyılımızdaki toplama kampları gibi, Silling'in şatosunda hayatın örgütlenme biçimindeki totaliter karakterin kökeni de şu gerçeğe dayanıyor: İlk defa olarak burada ortaya konan şey, sırf çıplak hayat üzerine bina edilen norm(s)al ve kolektif (ve dolayısıyla da siyasal) bir insan hayatı örgütlenmesidir.

3
Yaşamayı Hak Etmeyen Can

I

Almanya'daki felsefi kitaplar yayımlayan en seçkin yayımcılardan biri olan Felix Meiner, 1920 yılında, *Yaşanmaya Değmeyen Hayatı Ortadan Kaldırma Yetkisi (Lived [Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens]*) başlığını taşıyan mavi-gri bir *plaquette* yayımladı. Yazarlar, çok saygın bir ceza hukuku uzmanı olan Karl Binding (eserin kapak içine son anda eklenen bir notta okuyucuya şöyle bir bilgi sunuluyordu: *doct. iur. et phil.* K. B., eserin basım çalışmaları sırasında vefat ettiği için, bu yayın "onun insanlığa yaptığı son iyilik" olacaktı) ile mesleğinin etik sorunlarıyla ilgilenen bir tıp profesörü olan Alfred Hoche'ydi.

Bu kitap bizi iki nedenle ilgilendiriyor. Birincisi, burada Binding, intiharın mubahlığını (ceza-gerektirmezliğini) açıklamak için, intiharın, insanın kendi varlığı üzerindeki egemenliğinin ifadesi olduğunu söylüyor. İntihar bir suç (örneğin, kişinin kendisine karşı sorumluluğunun ihlali) olarak anlaşılamayacağı; fakat öte yandan, hukukla ilgisi olmayan bir mesele olarak da görülemeyeceği için, diyor Binding, "hukukun önündeki tek seçenek, canlı insanı kendi varlığının egemeni saymaktır [*als Souverän über sein Dasein*]" (*Die Freigabe*, s. 14). Tıpkı istisnai durumdaki egemen kararda olduğu gibi, canlı varlığın kendi kendisi üzerindeki egemenliği de dışsallık ile içselliğin birbirinden ayırt edilemediği bir eşik biçimini alıyordu; dolayısıyla da hukuksal düzen bunu ne dışlayabiliyor ne de içleyebiliyordu, ne yasaklayabiliyor ne de izin verebiliyordu: "Hukuksal düzen", diyordu Binding, "buradan kendisi aleyhine doğacak sonuçlara rağmen intiharı hoşgörüyor. Bunu yasaklama yetkisinin olduğunu iddia etmiyor" (a.g.y.).

Ne var ki Binding, insanın kendi varlığı üzerindeki bu özel egemenliğinden yola çıkarak, "yaşanmaya değmeyen hayatın yok edilmesi"ne yetki tanınması zorunluluğu sonucuna varıyor; işte kitabın bizi ilgilendirmesinin ikinci ve daha doğrudan nedeni de budur. Binding'in bu nahoş ifadeyi sadece ötanazinin yasallığı sorununa işaret etmek için kullanıyor olması, Avrupa hukuk sahnesine ilk olarak bu kitapla çıkan bu kavramın yeniliğini ve belirleyici önemini küçümsememizi gerektirmiyor: Yaşanmayı (ya da Almanca *lebensunwerten Leben* şeklindeki ifadesinin de tam çevirisiyle, yaşamayı) hak etmeyen hayat ve tabii örtük ve daha aşina [olduğumuz] simetrisi, yani yaşanmayı (ya da yaşamayı) hak eden hayat. Dolayısıyla modernliğin temel biyosiyasal yapısı –[yani] hayatın değerliliğine (ya da değersizliğine) hükmetme– ilk hukuksal ifadesini, ötanaziyi savunan iyiniyetli bir kitapçıkta buluyor.

Binding'in denemesi Schmitt'in merakını uyandırmış (ki bu hiç de şaşırtıcı değildir) ve Schmitt, *Theorie des Partisanen* adlı çalışmasında, değer kavramının hukuka sokulmasının eleştirisi bağlamında bu denemeden de söz etmişti. "Değeri belirleyen kişi" diyordu Schmitt, "*eo ipso* daima değersizliği de belirler. Değersizliğin belirlenmesi, değersizliğin yok edilmesi demektir" (s. 80, n. 49). Schmitt, Binding'in yaşamayı hak etmeyen hayata ilişkin teorilerini Heinrich Rickert'in "olumsuzlama, bir şeyin değer alanına ait olup olmadığını belirleyen ölçüttür" ve "gerçek değerlendirme edimi olumsuzlamadır" şeklindeki düşüncesine benzetiyordu. Burada Schmitt şunu fark etmiş görünmüyor: Kendisinin eleştirdiği değer mantığı, kuralın gerçek hayatının istisna olduğunu söyleyen kendi egemenlik teorisine benziyor.

II

"Yaşanmaya değmeyen hayat" kavramı Binding için önemlidir; çünkü bu kavram, ortaya attığı hukuk sorusunu yanıtlamasına imkân veriyor: "Can almanın mübahlığı, (acil durum istisnasını kabul eden) çağdaş hukukta olduğu gibi sadece intiharla mı sınırlı kalmalı yoksa üçüncü şahısların öldürülmesini de kapsamalı mıdır?" Binding'e göre çözüm, şu sorunun yanıtlanmasına bağlıdır: "Yasal değerlilik niteliğini yitirip de varlığı artık ne kişinin kendisi ne de toplum için değer taşımayan hayatlar var mıdır?" Binding sözlerini şöyle sürdürüyor:

> Bu soru üzerinde ciddi şekilde düşünen herkes, maalesef, şunu fark etmelidir: Bizler, bir yandan en değerli hayatlara [*wertvollsten Leben*] karşı genellikle sorumsuzca davranıyor, öte yandan ise artık yaşanmaya değmeyen hayatları kurtarmak için, doğanın kendisi genellikle gecikmişliğin gaddarlığıyla bunlara son verene dek –çoğunlukla tamamen boş yere– özen ve sabır gösteriyor ve enerji harcıyoruz. Bir, binlerce [pırıl pırıl] gencin cesetleriyle kaplı bir muharebe alanını ya da yüzlerce sağlıklı ve çalışkan işçiye mezar olan bir maden ocağını düşünün. Bir de akıl hastaları için çalışan kurumları [*Idioteninstitut*] ve bunların hastaları için savurdukları zaman ve masrafları düşünün. Burada, en değerli insanların kurban edilmesi ile sadece değerden yok-

sun [*wertlosen*] olmakla kalmayıp aynı zamanda aslında olumsuz değerlerle tanımlanması gereken varlıklara gösterilen akıl almaz özen arasındaki meşum çarpıklık karşısında sarsılmamak elde değil. (*Die Freigabe*, s. 27-29)

"Değerden yoksun hayat" (ya da "yaşanmaya değmeyen hayat") kavramının yöneldiği insanlar, öncelikle, bir hastalık ya da kazanın ardından "ümitsiz vaka" ("tedavisi imkânsız") sınıfına sokulması gereken ve kendi durumlarının tamamen farkında olarak, "kurtuluş" (burada Binding, dinsel literatüre ait olan ve başka anlamlarının yanında, selamet anlamına gelen *Erlösung* sözcüğünü kullanıyor) isteyen ve bu arzularını bir şekilde dile getiren insanlardı. "İster anadan doğma isterse de –örneğin her geçen gün daha kötüleşen felçliler– sonradan olma tedavisiz geri zekâlıları (idiotları)" içine alan ikinci grubun durumu biraz daha sorunluydu. "Bu insanlar" diyordu Binding, "ne yaşama ne de ölme iradesine sahiptir. Burada bizim çıkarabileceğimiz bir ölüm rızası yok. Fakat bunların öldürülmesi, karşı koyulması gereken bir yaşama iradesinin ihlali de değildir. Bunların hayatı her türlü amaçtan yoksundur; fakat bunlar hayatlarının katlanılmaz olduğunu da düşünmüyorlar." Binding, bu[nların] durum[un]da bile, "gerçek insanlığın korkunç ters imajını [*Gegenbild*] sergilemekten başka bir şey yapmayan bu insanların öldürülmesi yetkisine sahip olmamanız için hukuksal, toplumsal ya da dinsel" hiçbir gerekçe görmediğini söylüyor (a.g.y., s. 31 – 32). Kişinin öldürülmesi yetkisine kimin sahip olacağı konusunda ise Binding şunu öneriyordu: Böyle bir yetkinin kullanılması için hastanın kendisinin (tabii bunu yapabilecek kapasitede ise), bir doktorun ya da hastanın yakın bir akrabasının başvurması, nihai kararın ise bir doktor, bir psikiyatrist ve bir de hukukçudan oluşan bir devlet komisyonunca alınması gerekiyor.

III

Bizim buradaki niyetimiz, bazı ülkelerdeki tıbbi tartışmalarda hâlâ bugün bile önemli bir yer işgal eden ve anlaşmazlıklar yaratan zor bir etik sorun olan ötanazi konusunda bir ta-

vır almak değildir. Yine, Binding'in ötanazi lehindeki radikal tavrıyla da ilgileniyor değiliz. Burada bizim araştırmamızı asıl ilgilendiren şey şudur: Canlı bir insanın kendi hayatı üzerindeki egemenliği, hayatın hukuksal değerini artık yitirdiği ve dolayısıyla da cinayet işlemiş olmaksızın öldürülebildiği eşik sınırın belirlenmesiyle doğrudan ilgilidir. "Değerden yoksun hayat" (ya da "yaşanmaya değmeyen hayat") olarak ifade edilen bu yeni hukuksal kategori –görünüşte farklı bir istikamette bile olsa– tamamen *homo sacer*'in çıplak hayatına tekabül ediyor ve bu kategori kolaylıkla Binding'in tasavvur ettiği sınırların ötesine çekiştirilebilecek bir kategoridir.

Önümüzdeki manzara şudur: Hayata değer biçmek ve hayatı "siyasallaştırmak" (ki sonuçta bunlar, bireyin kendi varlığı üzerindeki egemenliğinde örtük olarak bulunan girişimlerdir), daima ve kaçınılmaz bir biçimde, hayatın siyasal anlamını yitirdiği, sadece "kutsal hayat" haline geldiği ve dolayısıyla da yok edilmesinin mubah olduğu eşiğin belirlenmesini gerektiriyor. Bu sınır/eşik her toplumda vardır; her toplum –hatta en modern toplum bile– kendi "kutsal insanları"nın kimler olacağını belirliyor. Hatta, herhalde, doğal hayatın siyasallaştırılmasının ve devletin hukuk düzeninde *exceptio*'sunun [içlenerek dışlanmasının] bağlı olduğu bu sınır Batı'nın tarihi boyunca hep daha fazla açıldı ve artık şimdi –ulusal egemenliği elinde tutan devletlerin bu yeni biyosiyasal ufkunda– bütün insanların hayatının ve her vatandaşın içine girme noktasına geldi. Artık çıplak hayat belli bir yerle ya da kesin bir kategoriyle sınırlı değildir. Artık çıplak hayat her canlının biyolojik bedeninde kol geziyor.

IV

Doktorların Nuremberg'deki* yargılanmaları sırasında Dr. Fritz Mennecke adındaki bir tanık, 1940 Şubatı'nda Berlin'de yapılan gizli bir toplantıda, Dr. Hevelemann, Dr. Bahnen ve

* Nazi savaş suçlularının önde gelenlerinin yargılandığı (1945-46) ve daha önce de, yukarıda sözü geçen, anti-semitik Nazi yasalarına (1935) adını veren Kuzey Bavyera sınırları içindeki Alman kenti. (ç.n.)

Dr. Brack'ın, Alman Devleti'nin [Reich], özellikle de tedavisi imkânsız akıl hastalarına yönelik olarak "yaşanmaya değmeyen hayatın sona erdirilmesi" yetkisini veren düzenlemelere gittiğini aktardıklarını söylüyordu. Bu bilgi pek doğru bir bilgi değildi; çünkü Hitler, çeşitli gerekçelerden dolayı, ötanazi programına açık bir yasal biçim vermemeyi tercih etmişti. Ancak şu nokta kesin: Sözde "merhametle öldürme" ya da "lütfen ölüm" (Nazi rejiminin sağlık yetkilileri tarafından sıkça kullanılan hüsnütabirle *Gnadentod*) düşüncesine hukuksal inandırıcılık katmak için Binding'in icat ettiği formülün hortlaması, Nasyonal Sosyalizmin biyosiyasetinin önemli aşamalarından biriyle çakışıyordu.

Tıpkı Binding ile Hoche'nin, kendi bakış açılarından, "yaşanmaya değmeyen hayat" kavramını ortaya atarken yaptıkları gibi, iktidara gelmelerinin hemen ardından Hitler ve Himmler'i bir ötanazi programı geliştirmeye iten "insani(yetçi)" mülahazaların da iyi niyetli mülahazalar olduğundan kuşkulanmamızı gerektiren hiçbir neden bulunmuyor. Hıristiyan örgütlerin karşı çıkacağı korkusu da dahil olmak üzere çeşitli nedenlerden dolayı bu [ötanazi] program[ı] pek uygulanamadı; ta ki Hitler, 1940 yılının başlarında, programın daha fazla ertelenemeyeceği kararına varana dek. Böylece, Tedavisi İmkânsız Hastalar İçin Ötanazi Programı (*Euthanasie-Programm für unheilbaren Kranke*) –savaş ekonomisi ve Yahudiler ile istenmeyen öteki insanlar için düşünülen toplama kamplarının çoğalması da dahil olmak üzere– suiistimallere ve yanlışlara çanak tutan koşullar altında uygulamaya kondu. Ancak, uygulamada kaldığı on beş ay zarfında (Hitler, piskoposların ve hasta yakınlarının artan tepkileri sonucunda 1941 Ağustos'unda programa son verdi), programın teoride insaniyetçi bir programdan kitlesel bir kıyım işine dönüşmesi hiçbir şekilde sadece ülkedeki koşullara bağlı bir gelişme değildi. Program, Hadamer (Hesse), Hartheim (Linz yakınlarında) ve Reich'ın başka kentlerinde de programı yürüten kurumlar olsa da, ana merkezlerden birinin bulunduğu Württemberg [eyaletin]in Grafeneck kentinin adıyla anıldı. Nuremberg davalarındaki sanık ve tanıkların söyledikleri, Grafeneck

programının organizasyonuna ilişkin bize yeterince doğru bilgiler veriyor. Grafeneck'teki tıp merkezine her gün (yaşları 6 ila 93 arasında değişen) yaklaşık 70 kişi alınıyordu; bu insanlar, Almanya'daki bütün akıl hastanelerindeki tedavisi imkânsız akıl hastaları arasından seçiliyordu. Grafeneck'teki merkezin sorumluları olan Dr. Schumann ile Dr. Baumhardt, hastalara kısa bir test uyguluyor ve ardından da programın koşullarına uyup uymadıklarına karar veriyorlardı. Genellikle hastalar Grafeneck'e getirilişlerini izleyen 24 saat içinde öldürülüyorlardı. Önce 2 santimetre dozunda Morphium-Scopolamine veriliyor, ondan sonra da gaz odalarına gönderiliyorlardı. Başka merkezlerde ise (örneğin Hadamer'deki merkezde) hastalar, yüksek dozda Luminal, Veronal ve Morphium verilerek öldürülüyordu. Bu şekilde 60.000 insanın öldürüldüğü sanılıyor.

V

Kimileri, Hitler'in, ötanazi programını bu kadar uygunsuz koşullarda bile uygulamasındaki inadını açıklamak için, Nasyonal Sosyalistlerin biyosiyasetine yön veren öjenik ilkelere gönderme yapıyor. Halbuki meseleye tamamen öjenik açısından bakıldığında ötanaziye gerek yok ki... Kalıtımsal hastalıkların engellenmesine ve Alman halkının kalıtımsal sağlığının korunmasına ilişkin yasalar zaten genetik akıl hastalıklarıyla mücadele için yeterli zemini sağlıyordu. Kaldı ki ötanazi programına tabi tutulan tedavisi imkânsız hastalar –ki bunların çoğu çocuk ve yaşlılardan oluşuyordu– hiçbir şekilde çocuk yapma durumunda değillerdi (öjenik perspektifinden bakıldığında önemli olan şey, fenotiplerin ortadan kaldırılması değil, genetik kümenin ortadan kaldırılmasıdır). Bundan başka, bu programın ekonomik mülahazalardan kaynaklandığını düşünmek de mümkün değildir. [Çünkü] tam tersine bu program, kendini tamamen savaşa verdiği bir dönemde devletin omuzlarına önemli bir organizasyon yükü yüklüyordu. O halde Hitler, halkta yarattığı olumsuz tepkilerin de tamamen bilincinde olmasına rağmen, bütün maliyetlerini göze alarak bu programı neden uygulamak istedi?

Bunun geride kalan tek açıklaması şudur: İnsani bir soruna getirilen bir çözüm kılığında ortaya çıkan bu program, egemen iktidarın çıplak hayat üzerindeki hükümranlığının, Nasyonal Sosyalist devletin yeni biyosiyasal görevi olarak sahneye konulmasıdır. "Yaşanmaya değmeyen hayat" kavramı, bireyin beklentilerini ve meşru isteklerini içine alan etik bir kavram değildir. Bu kavram, bunun yerine, egemen iktidarın temelini oluşturan kutsal hayatın –yani öldürülebilen ama kurban edilemeyen hayatın– en uç halini aldığı bir siyasal kavramdır. Ötanazinin [aslında etik alanına giren bir kavramın siyaset alanına geçtiği] bu dönüşümü mümkün kılmasının nedeni şudur: Ötanazide kişi, kendisini, başka bir insandaki *zoē* ile *bios*'u birbirinden ayırma ve bu insandaki öldürülebilir olan çıplak hayatı göz önüne serme durumunda buluyor. Ancak modern biyosiyaset perspektifinden bakıldığında, ötanazi, egemenin öldürülebilir olan hayat üzerindeki hükmü ile ulusun biyolojik bedeninin sağlığının gözetilmesi varsayımının kesiştiği noktada duruyor. [Yani] ötanazi, biyosiyasetin kaçınılmaz olarak ölüm-siyasetine dönüştüğü noktaya işaret ediyor.

Dolayısıyla burada, ötanaziyi hukuksal-siyasal bir kavrama ("yaşanmaya değmeyen hayat" kavramına) dönüştürmeye çalışan Binding'in bu girişiminin nasıl çok önemli bir noktaya işaret ettiği açıkça ortaya çıkıyor. Eğer kimin hayatına son vermenin cinayet oluşturmadığına karar verme yetkisini elinde bulunduran kişi, istisna durumunu belirleyen insan olması sıfatıyla, egemen ise biyosiyaset çağında bu yetki, istisnai durum yetkisi olmaktan çıkıyor ve hayatın siyasal olarak anlamını yitirdiği noktanın eşiğini belirleme yetkisine dönüşüyor. Hayat siyasetin en yüce değeri haline geldiği zaman, Schmitt'in iddia ettiği gibi sadece hayatın değersizliği sorunu doğmuş olmakla kalmıyor, aynı zamanda egemen iktidarın tanımlanmasındaki nihai zemin de değişmiş oluyor. Nitekim modern biyosiyasette egemen, hayatın değerine ya da değersizliğine hükmeden kişi demektir. Artık hayatın –haklar bildirgeleriyle birlikte egemenlik ilkesiyle donatılan hayatın– ta kendisi egemen kararın mekânına dönü-

şüyor. Führer, hayatın biyosiyasal tutarlılığını yitirip yitirmediğine karar veren kişi olması sıfatıyla, tam da hayatın kendisini temsil ediyor. Bundan dolayıdır ki, ileride değineceğimiz, Nazi hukukçuları için çok değerli olan bir teoriye göre, Führer'in sözleri hukukun ta kendisidir. Yine bundan dolayıdır ki, ötanazi sorunu tam anlamıyla modern bir sorundur ve Nazizm, ilk radikal biyosiyasal devlet olarak, buna tanımı gereği başvurmuştur. Yine bundan dolayıdır ki ötanazi programının görünüşteki bazı çelişkilerini ve kafa-karıştırıcılıklarını açıklayabilecek olan tek şey, konumlandığı biyosiyasal bağlamdır.

Programda sorumlulukları olduğu için Nuremberg'de ölüme mahkûm edilen iki doktor, Karl Brand ve Victor Brack, mahkûmiyetlerinin ardından, suçluluk duymadıklarını; çünkü ötanazi sorununun yeniden ortaya çıkacağını söylemişlerdi. Tahminlerinin doğruluğu inkâr edilemeyecek bir şeydi. Ancak bundan daha ilginç olan nokta şuydu: Piskoposlar programı tartışmaya açtıkları zaman nasıl olmuştu da tıp çevrelerinden hiçbir tepki gelmemişti? Çünkü ötanazi programı, Hipokrat yeminindeki "İsteseler bile, hiç kimseye öldürücü bir ilaç vermeyeceğim" ibaresiyle çelişiyordu. Bundan başka, programa katılan doktorlar yasal açıdan da zor durumda kalabilirlerdi; çünkü ötanazinin ceza gerektirmediğini söyleyen hiçbir yasal düzenleme mevcut değildi (nitekim bu durum hukukçular ve avukatların protestolarını doğuruyordu). Ancak gerçek şuydu: Nasyonal Sosyalist Reich, tıp ile siyaset arasındaki entegrasyonun (ki bu birlik, modern biyosiyasetin temel niteliklerinden biridir) nihai şeklini almaya başladığı noktaya işaret ediyor. Yani Egemenin çıplak hayat üzerindeki hükümranlığı, tamamen siyasal güdü ve alanlardan çıkarak, doktor ile egemenin rollerinin iç içe girdiği muğlak bir alana kayıyordu.

4
"Siyaset ya da Bir Halkın Hayatına Şekil Vermek"

I

1942 yılında Paris'teki Institut allemand, Nasyonal Sosyalist siyasetin sağlık ve öjenik alanındaki yaklaşımı ve meziyetleri konusunda dost ve müttefik Fransızları bilgilendirmeyi hedefleyen bir kitap yayımlamaya karar verdi. Bu alanlardaki en yetkin Alman uzmanları (örneğin Eugen Fischer ve Ottmar von Verschuer) ile birlikte Reich'ın tıp politikalarından sorumlu olan öteki şahsiyetlerin (örneğin Libero Conti ve Hans Reiter) yazı ve konuşmalarından derlenen kitabın anlamı yüklü adı *Devlet ve Sağlık*'tı (*État et santé*). Nasyonal Sosyalist rejimin

resmi ya da yarı-resmi bütün yayınları içinde, biyolojik hayatın siyasallaş(tırıl)masını (ya da siyasal değerini) ve bunun sonucunda bütün siyasal ufkun yaşadığı dönüşümü en açık biçimde sergileyen kitap herhalde buydu. "Önceki yüzyıllarda", diyordu Reiter,

> halklar arasında yaşanan büyük çatışmaların başlıca nedeni, Devletin mülkünü ("mülk"ten ("possessions") kastımız sadece ülke toprakları değil, aynı zamanda ülkenin maddi kaynaklarıdır) koruma zorunluluğuydu. Komşu Devletlerin yayılma politikalarının yarattığı tehdit genellikle çatışmaların kaynağını oluşturuyor ve deyim yerindeyse arzulanan hedeflere ulaşmanın aracı olarak görülen bu çatışmalarda da bireylere değer verilmiyordu.
> Ancak yüzyılımızın başında, mümtaz liberal teorilerin ortaya çıkmasıyla birlikte, Almanya'da insanların değeri nihayet hesaba katılıyor ve tanımlanıyordu; bu, tabii, ekonomiye hâkim olan liberal biçim ve ilkeler temelinde yapılıyordu.... Nitekim Helferich Alman ulusal varlığının üç yüz on milyon mark civarında olduğunu söylerken Zahn, bu maddi servete ek olarak, bir milyar altmış bir milyon mark değerinde de "canlı bir servet"in olduğunu gözlemliyordu. (Verschuer içinde, *État et santé*, s. 31)

Reiter'e göre Nasyonal Sosyalizmin getirdiği büyük yenilik şu gerçeğe dayanıyordu: Bu canlı servet, Nasyonal Sosyalizm ile birlikte, Reich'ın çıkar ve hesaplarında ön plana çıkıyor ve yeni bir siyaset oluşturuyordu. Bu siyaset her şeyden önce "halkın yaşayan değerini hesaba katacak olan bir bütçe"nin (a.g.y., s. 34) tesisiyle başlıyor ve "ulusun biyolojik bedeni"yle (a.g.y., s. 51) yakından ilgilenmeyi planlıyordu: "Biyoloji ile ekonominin mantıksal bir sentezini oluşturmaya çalışıyoruz... Siyaset [kurumu], belki bugün ilk evrelerini yaşayan; ama biyoloji ile ekonominin birbirine bağımlı güçler olduğunu açıkça ortaya seren bu sentezi başarmaya mahkûmdur" (a.g.y., s. 48).

Dolayısıyla tıbbın anlam ve görevlerinin radikal bir dönüşümden geçmesi gerekiyordu (nitekim tıp, her geçen gün biraz daha fazla olmak üzere, devletin işlev ve organlarına entegre oluyordu): "Ekonomistler ve ticaret adamları nasıl maddi de-

ğerlerin ekonomisinden sorumluysa, doktorlar da insani değerlerin ekonomisinden sorumludur.... Doktorların mutlaka ama mutlaka rasyonelleştirilmiş bir insan ekonomisine katkıda bulunmaları ve ekonomik kazancın halkın sağlığına bağlı olduğunu görmeleri gerekiyor.... Biyolojik tözdeki dalgalanmalar ile maddi bütçedeki dalgalanmalar genellikle paraleldir" (a.g.y., s. 40).

Bu yeni biyosiyasetin ilkelerini belirleyen şey, bir halkın genetik kalıtımını inceleyen bilim olarak anlaşılan öjenikti. Foucault, polis-bilimin, Nicholas De Lemare, Johan Peter Franc ve J. H. G.Von Justi'nin ellerinde açıkça nüfusun mutlak gözetimini hedeflediği on sekizinci yüzyıldan başlayarak kazandığı artan önemi belgeliyor (bkz. *Dits et écrits*, 4: s. 150 – 61). On dokuzuncu yüzyılın sonlarından itibaren, Francis Galton'un* çalışmaları, artık biyosiyasete dönüşmüş olan polis-bilim çalışmalarının yürütüldüğü teorik zemin işlevi gördü. Şunu gözlemlemek gerekiyor: Nazizm, yaygın önyargının tersine, bilimsel kavramları kendi amaçları doğrultusunda kullanmak ve çarpıtmakla sınırlı bir ideoloji değildi. Nasyonal Sosyalist ideoloji ile zamanın toplumsal ve biyolojik bilimleri –ve özellikle de genetik bilimi– arasındaki ilişki, daha yakın ve karmaşık; aynı zamanda daha mütecaviz bir ilişkiydi. Verschuer (ki ilginçtir, Nazi rejiminin [Üçüncü Reich'ın] yıkılışından sonra bile Frankfurt Üniversitesi'nde genetik ve antropoloji dersleri vermeye devam etti) ile Fischer'in (Berlin'deki Kaiser Wilhelm Antropoloji Enstitüsü'nün müdürüydü) sözünü ettiğimiz kitaptaki yazıları, bütün kuşkuları dağıtacak bir açıklıkla şunu gösteriyor: Nasyonal Sosyalist biyosiyasete temel kavramsal yapısını kazandıran şey, genlerin kromozom içindeki yerleşim düzenini o zamanlar henüz keşfeden (Fischer genlerin "bir gerdanlıktaki inciler gibi dizildiğini" söylüyordu) dönemin genetik araştırmalarıydı. "Irk", diyordu Fischer, "örneğin bir renk cetvelinde olduğu gibi şu ya da bu ölçülebilir niteliklerin

* Sir Francis Galton: 1822-1911 yılları arasında yaşayan, özellikle de öncü öjenik çalışmalarıyla tanınan İngiliz bilim adamı. (ç.n.)

birleşimiyle oluşan bir şey değildir.... Irk, genetik kalıtımdır ve kalıtımdan başka bir şey değildir" (Verschuer içinde, *État et santé*, s. 84). Dolayısıyla şuna şaşmamak gerekiyor: Hem Verschuer hem de Fischer'in gönderme yaptığı örnek çalışmalar, T. H. Morgan ile J. B. S. Haldane'ın drosophila* üzerinde yaptıkları deneyler ve daha genel olarak da, aynı yıllarda insandaki X kromozomunun ilk haritasının çıkarılmasına ve kalıtımsal patolojik öneğilimlerin ilk olarak kesin teşhisine ulaşan Anglo-sakson genetik araştırmalarıydı.

Ancak [Nazizmde] yeni olan şey şuydu: Bu kavramlar, egemen hükmün dışsal (eğer bağlayıcı ise) kriterleri olarak görülmüyor, doğrudan doğruya siyasal kavramlar olarak görülüyordu. Nitekim ırk kavramı, dönemin genetik teorileri doğrultusunda, "öteki gruplardan farklı bir homozigotik** gen kombinezonuna sahip olan insan grubu" olarak tanımlanıyordu (Verschuer, *État et santé*, s. 88). Ancak hem Fischer hem de Verschuer, bu tanıma göre saf bir ırkın teşhisinin neredeyse imkânsız olduğunu (özellikle de ne Yahudilerin ne de Almanların tam anlamıyla bir ırk oluşturmadığını (–ki Hitler de *Mein Kampf*'ı yazarken olduğu gibi Nihai Çözüme karar verirken de bunun farkındaydı–) biliyorlardı. Dolayısıyla Nazi rejiminin biyosiyasetini en doğru tanımlayacak kavram "ırkçılık" (eğer ırk tamamen biyolojik bir kavram olarak düşünülecekse) değildi. Bunun yerine Nasyonal Sosyalist biyosiyaset, on sekizinci yüzyılın polis-biliminden miras alınan "hayatın gözetimi"nin ("care of life") mutlaklaştırıldığı bir ufka doğru kayıyordu. Siyaset (*Politik*) ile polis (*Polizei*) ayrımı üzerinde duran von Justi, birincisine sadece negatif bir görev verirken ikincisini pozitif olarak görevlendiriyordu: Birincinin görevi Devletin dış ve iç düşmanlarına karşı mücadele etmek; ikincinin görevi ise vatandaşların hayatını gözetmek ve geliştirmekti. Nasyonal Sosyalist rejimin biyosiyasetini –ve bu-

* Drosophila: Sadece ön kanatları gelişmiş böceklerden, sivrisinek ve meyve sineğinin de içinde bulunduğu bir böcek cinsi. Üreme hızlarından ve büyük dört çift kromozomlarından dolayı mutasyon deneylerinde kullanılır. (ç.n.)

** Homozigotik: Hemcinslerinden farklı bir gen yapısına sahip olan ve bunu kalıtımsal olarak sürdüren. (ç.n.)

nunla birlikte, Nazi Almanya'sı dışındaki de dahil olmak üzere modern siyasetin önemli bir bölümünü– anlayabilmemiz için, öncelikle bu siyasetin söz konusu iki terim arasındaki farkın ortadan kaldırılmasını gerektirdiğini anlamalıyız: Burada artık *police* [polis] *politics* [siyaset] oluyor ve hayatın gözetimi ile düşmanla mücadele çakışıyor. *Devlet ve Sağlık*'ın giriş bölümünde şöyle deniyor: "Nasyonal Sosyalist devrim, biyolojik dejenerasyon faktörlerini dışlayan güçlere başvurmak ve halkın kalıtımsal sağlığını koruyarak yaşatmak istiyor. Böylece amaçlanan şey, halkın sağlığını bir bütün olarak korumak ve ulusun biyolojik gelişimine zarar veren etkileri yok etmektir. Bu kitap, sadece bir halkı [Almanları] ilgilendiren sorunları tartışmıyor; bütün bir Avrupa uygarlığı için hayati önemi haiz sorunları ele alıyor." Polis ile siyasetin, öjenik güdüler ile ideolojik güdülerin, sağlığın gözetimi ile düşmana karşı mücadelenin birbirinden asla ayırt edilemeyecek derecede iç içe geçtiği Yahudi soykırımının tam olarak ne anlama geldiğini kavrayabilmek için meseleye bu açıdan bakmamız gerekiyor.

II

Verschuer bundan birkaç yıl önce bir kitapçık yayımlamıştı; Nasyonal Sosyalist ideoloji belki de en kesin biyosiyasal formülasyonuna burada kavuşuyordu: " 'Yeni Devlet, halkın devamlılığının sağlanması için gerekli koşulların gerçekleştirilmesinden başka bir görev tanımıyor.' Führer'in bu sözleri, Nasyonal Sosyalist devletin bütün siyasal eylemlerinin halkın hayatına hizmet ettiğine işaret ediyor.... Bugün şunu biliyoruz: Halkın hayatının korunmasının tek yolu, halkın bedeninin [*Volkskörper*] ırksal özelliklerini ve kalıtımsal sağlığını muhafaza etmektir" (*Rassenhygiene*, s. 5).

Bu sözlerle tesis edilen siyaset ile hayat arasındaki bağ(lantı), (ırkçılığın yaygın ve tamamen yetersiz yorumunun iddia ettiği gibi) ırkın, korunması gereken basit bir doğal veri olduğu sadece araçsal bir ilişki değildir. *Modern biyosiyasetin yeniliği şu gerçeğe dayanıyor: Biyolojik veri bu sıfatıyla doğrudan doğruya siyasaldır ve*

siyasal olan da bu sıfatla doğrudan doğruya biyolojik veridir. "Siyaset, yani halkın hayatına şekil vermek [*Politik, das heißt die Gestaltung des Lebens des Volkes*]"ten söz ediyordu Verschuer (*Rassenhygiene*, s. 8). [İnsan] haklar[ı] bildirgeleriyle birlikte egemenliğin temeli olan hayat şimdi artık devlet siyasetinin özne-nesnesi oluyordu (dolayısıyla devlet siyaseti de "polis" biçimini alıyordu). Ancak ana görev olarak "halkın bedeni"nin formasyon ve gözetimini üstlenebilecek tek devlet, özde ulusun hayatının ta kendisi üzerine bina edilen bir devlet olabilirdi.

Buradan zahiri bir çelişki doğuyordu: Yani *doğal bir veri*, kendisini *siyasal bir görev* olarak sunma eğilimi taşıyordu. "Biyolojik kalıtım" diye sürdürüyordu sözlerini Verschuer, "kesinlikle bir kaderdir; dolayısıyla da biyolojik kalıtımı, bize yüklenen ve ifa etmemiz gereken bir görev olarak aldığımız sürece bu kadere hâkim olduğumuzu göstermiş oluruz." Nazi siyasetindeki paradoksu ve bunun, hayatın kendisini sonugelmez bir siyasal mobilizasyona tabi kılma zorunluluğunu en iyi ifade edecek olan şey işte bu doğal kalıtımın siyasal bir görev haline dönüşümüydü. *Çağımızdaki totalitarizmin temeli bu dinamik hayat-siyaset ayniyetidir; bu ayniyet olmadan çağımız usulü totalitarizm anlaşılmazlığını sürdürür.* Eğer Nazizm bizim için hâlâ bir muamma ise ve Stalinizmle olan yakınlığı (ki Hannah Arendt bu yakınlık üzerinde çok durmuştu) hâlâ açıklanamamışsa bunun nedeni, totalitarizm fenomenini bir bütün olarak biyosiyaset ufkuna yerleştiremeyişimizdir. (Orijinalinde birbirlerinden ayrı olan ve tek sakini çıplak hayat olan istisnai durum aracılığıyla birbirlerine bağlanan) hayat ile siyaset birleşerek tek şey haline gelmeye başlayınca, hayat tamamen kutsallaşıyor ve siyaset de tamamen istisna haline geliyor.

III

Öjenik yasalarının neden Nasyonal Sosyalist rejimin çıkardığı ilk yasalar arasında yer aldığını anlayabilmemiz için meseleye bu perspektiften bakmamız gerekiyor. 14 Temmuz 1933

tarihinde, yani Hitler'in iktidara gelişinden sadece birkaç hafta sonra, "kalıtımsal hastalıkların önünün kesilmesi"ne dair yasa yürürlüğe kondu. Buna göre "kalıtımsal bir hastalığı bulunanlar, kendilerinden olacak çocuklarda da bedensel ya da zihinsel ciddi kalıtımsal bozukluklara rastlanacağına dair tıbbi kanıtlar olduğu takdirde cerrahi bir operasyon ile kısırlaştırılabilecekler"di. 18 Ekim 1933 tarihinde, "Alman halkının kalıtımsal sağlığının korunması" için, öjenik yasaları hukuki evlilikleri de içine alacak şekilde genişletiliyordu. Buna göre:

> Şu durumlarda evlilik yapılamaz: (1) Nişanlılardan herhangi birinin, eşleri ya da çocuklarını ciddi şekilde tehdit eden bir bulaşıcı hastalığı varsa; (2) Nişanlılardan herhangi biri engelli/özürlüyse ya da geçici olarak bir hastanenin gözetimi altındaysa; (3) Nişanlılardan herhangi birinde, gözetim altında olmamasına rağmen, ulusal toplum için istenmeyen bir evlilik doğurabilecek bir akıl hastalığı varsa; (4) Nişanlılardan herhangi birinde, 14 Temmuz 1933 tarihli yasada belirtilen kalıtımsal hastalıklardan biri bulunuyorsa.

Bu yasaların anlamı ve ilk elden yürürlüğe konmaları, sadece öjenik açısından bakıldığında anlaşılabilecek bir şey değildir. Burada belirleyici olan şey şudur: Naziler için bu yasalar doğrudan doğruya siyasal nitelikli şeylerdi. Bu anlamda bu yasalar, Yahudileri ikinci sınıf vatandaş durumuna düşürerek, başka yasaklamalarıyla birlikte, Yahudiler ile birinci sınıf vatandaşlar arasında evliliği yasaklayan ve aynı zamanda da Aryan kanı taşıyan vatandaşlardan bile Alman onurunu hak ettiklerini kanıtlamalarını isteyen (ki bu, zımnen herkesin vatandaşlıktan çıkarılabilme durumuyla karşı karşıya olduğu anlamına geliyordu) "Reich vatandaşlığı"na ve "Alman kanı ve onurunun korunması"na dair Nuremberg yasalarından ayrılamazdı. Nazi Almanya'sının ırk siyaseti neredeyse tamamen Yahudi ayrımcılığını hedefleyen yasalardan oluşuyordu. Fakat Yahudiler konusunda çıkarılan yasaların tam olarak anlaşılabilmesinin tek yolu, bu yasaların, yeniden Nasyonal Sosyalizmin yasama ve biyosiyasal uygulamalarının genel bağlamında ele alınmasından geçiyor. Nasyo-

nal Sosyalizmin yasama ve uygulamaları, kesinlikle Nuremberg yasalarına, [insanların] kamplara sürülmesine ya da hatta "Nihai Çözüm"e indirgenemez: Çağımızda yaşanan bu önemli olayların temeli, hayat ile siyasetin bir olduğu ("Siyaset, yani halkın hayatına şekil vermek") koşulsuz ve mutlak bir biyosiyasal görevin üstlenilmesidir. Bu olayların insanlık-dışı niteliğini ölçebilmemiz için öncelikle bu olayları "insani(yetçi)" bağlamlarına iade etmeliyiz.

Nazi Almanya'sı, biyosiyasal programındaki ölüm-siyaseti ortaya çıktığında, bunu bütün vatandaşlara yaymaya kararlıydı. Bu gerçeği en açık biçimde kanıtlayan şey, savaşın son yıllarında Hitler'in ortaya attığı projelerden biriydi: "Halkın röntgen filmleri çekildikten sonra, hasta insanları ve özellikle de akciğer ve kalp hastalıkları olanları içeren bir liste Führer'e sunulacaktı. Yeni Reich Sağlık Yasası uyarınca .... artık bu ailelerin toplum içine girmelerine ve çocuk yapmalarına izin verilmeyecekti. Bu ailelerin akıbeti Führer'in daha sonra alacağı kararlara bağlıydı" (Aktaran Arendt, *Origins*, s. 416).

N Yirminci yüzyıl felsefesindeki skandalın, yani Martin Heidegger ile Nazizm arasındaki ilişkinin aydınlatılmasını mümkün kılan şey tam da bu siyaset ile hayatın doğrudan birliğidir. Bu ilişki, tam ve doğru anlamına kavuşması için, modern biyosiyaset perspektifinden ele alınmalıdır (ne var ki Heidegger'i hem suçlayanların hem de savunanların yapamadıkları şey tam da budur). Heidegger'in düşüncesindeki büyük yenilik (ki bu, Franz Rosenzweig ve Emmanuel Levinas gibi Davos'un dikkatli gözlemcilerinin gözünden kaçmamıştı), ısrarla olgusallıkta (*facticity*) kök salmasıdır. 1920'lerin başından itibaren verdiği derslerin yayımlanması şunu göstermiştir ki ontoloji Heidegger'de ta başından beri olgusal hayatın [*faktisches Leben* (factical life)] yorumbilgisi olarak ortaya çıkıyor. Dasein'ın kendi varlık biçimlerinde kendisi için bir mesele olduğu döngüsel yapı, olgusal hayatın ana deneyiminin somutlaşmasından başka bir şey değildir. Burada, hayat ile hayatın gerçek konumunu, Varlık (*Being*) ile Varlığın Varlık biçimlerini birbirinden ayırmak imkânsızdır ve geleneksel antropolojinin (ruh ile beden, duyum ile bilinç, Ben ile dünya, özne ile eşya ayrımları gibi) hiçbir ayrımı geçerli değildir. Heidegger'e göre olgusallı-

ğın merkezi kategorisi (Edmund Husserl için olduğu gibi) *Zufälligkeit*, yani olumsallık değil, kendi Varlık biçimleri olan ve [böyle] olmak zorunda olan bir varlığı tanımlayan *Verfallenheit*, yani olmuşluktur. Olgusallık, olumsal bir biçimde belli bir şekil ve konumda olmak demek değil, kararlılıkla bu şekle ve bu konuma girmektir ve böylece, verili olan, [*ciò che era dote*] (*Hingabe*) bir göreve (*Aufgabe*) dönüştürülmelidir. Dolayısıyla Dasein, yani kendi Oradalığı olan oradaki-Varlık, insanların bütün geleneksel belirlenimlerinin birbirine girdiği bir belirsizlik mıntıkasına yerleştiriliyor.

Levinas, 1934 tarihinde yayımladığı, Nasyonal Sosyalizmin anlaşılmasına yapılan en değerli katkı olma unvanını herhalde bugün bile koruyan bir çalışmasıyla, insanın bu yeni ontolojik belirlenimi ile Hitlerizmde örtük olan bazı felsefi özellikler arasındaki benzerliklerin altını çizen ilk yazar oluyordu. Levinas'a göre, Yahudi-Hıristiyan ve liberal düşünce, ruhun, kendisini içinde bulduğu duyumsal ve tarihsel-toplumsal konumun bağlarından çileci yollarla kurtarılması için mücadele veriyor, dolayısıyla da, hem insanda hem de insanın dünyasında, akıl alanı ile bu alana kesin olarak zıt olan beden alanını nihai biçimde birbirinden ayırıyordu. Hitler'in felsefesi ise (ki bu anlamda Marksizme benziyordu), Levinas'ın iddiasına göre, ruh ile bedenin ve doğa ile kültürün çözülmez bir biçimde birbirine yapıştığı mutlak ve koşulsuz bir tarihsel, fiziksel ve maddesel konum varsayımı üzerine bina ediliyordu.

> "Beden, sadece bizi kaskatı madde dünyasına bağlayan mutlu ya da mutsuz bir kaza [arızi bir şey] değildir. Bedenin Benliğe bağlılığı da kendi içinde önemlidir. Bu bağlılık, insanın kurtulamayacağı ve hiçbir metaforun dışsal bir nesnenin varlığı ile karıştıramayacağı bir bağlılıktır; bu, hiçbir şekilde trajik ereksellik [*finality*] karakterini değiştirmeyen bir birliktir. Dolayısıyla da benlik ile beden arasındaki bu aynılık duygusu buradan yola çıkan insanların, bu birliğin derinliklerinde, zincirlendiği bedene karşı mücadele veren özgür bir ruh [olduğu yolundaki] ikilik durumunu ortaya çıkarmalarına asla fırsat vermeyecektir. Tam tersine, bu insanlar için, ruhun bütün özü, bedene zincirlenmiş olmasında yatıyor. Ruhu, zaten içinde bulunduğu cismani biçimlerden ayırmak, başlangıçtaki duygunun orijinalliğine ihanettir. Bu duygunun, Batılı ruhun asla yetinmek istemediği beden için anlamı, yeni bir insan anlayışının temelini oluşturuyor. Biyolojik [olan], içerdiği kaçınılmazlık nosyonuyla, ruhsal hayatın bir nesnesi olmanın ötesine geçiyor ve ruhsal hayatın kalbi oluyor. Gizemli kan yaklaşımları, kalıtımsal düşünceler ve bedenin bir muamma olarak

kaldığı geçmiş, egemence özgür bir Benliğin ortaya attığı bir çözüme tabi tutularak sorun olmaktan çıktılar. Mesele sadece Benliğin bu sorunların bilinmeyen unsurlarını çözmeye kalkışmasından ibaret değildir; aynı zamanda Benliğin kendisi bu unsurlar tarafından oluşturuluyor. İnsanoğlunun özü artık özgürlükte değil bir tür kölelikte yatıyor.... Bedenlerine zincirlenen insanlar, kendilerini, kendilerinden kurtulma gücünü reddederken buluyorlar. İnsanoğlu için, artık, hakikat dışarıdaki bir gösteri üzerine düşünmek değildir. Artık hakikat, insanın kendisinin aktör olduğu bir dramaya dayanıyor. [Artık] insanlar "evet" ya da "hayır" derken, geriye döndürülmeleri imkânsız olan gerçekleri de içeren bütün varoluşlarının ağırlığı altında konuşacaklardır." ("Quelques réflexions", [1934] s. 205 – 207)

Levinas'ın metni, öğretmeninin Nazizme verdiği desteğin hâlâ gündemde olduğu bir sırada kaleme alındığı halde, metnin hiçbir yerinde Heidegger'in adı geçmiyor. Ancak 1990 yılında çıkan *Chaiers de l'Herne*'de yeniden yayımlanan bu yazısına eklenen bir not, dikkatli bir okuyucunun satır aralarından çıkaracağı tez, yani "tıfıl bir şeytan" olan Nazizme serpilme olanağını sunan şeyin Batı felsefesinin kendisi ve özellikle de Heideggerci ontoloji olduğu tezi ("bu olanak, Varlığın Varlığı *–dem es in seinem Sein um dieses Sein selbst geht* ['Varlığın kendisinin kendi varlığı içinde bir mesele olduğu'] varlığı–gözetiminin ontolojisine kazınmış bir olanaktır) etrafındaki bütün kuşkuları dağıtıyor (*Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, s. 62).

Bundan daha açık bir ifade olamazdı: Nazizm, Heidegger'in kalkış noktası olan ve *Rektörlük Konuşmaları*'nda *(Rectoral Address)* "kendi Dasein'ını irade etmek ya da etmemek" şeklinde özetlemiş olduğu olgusallık deneyiminde kök salıyordu. 1935 yılında verdiği *Metafiziğe Giriş (Einführung in die Metaphysik)* dersinde çok şey anlatan şu sözleri Heidegger'in nasıl olup da söylediğini açıklayabilecek tek şey bu temel yakınlıktır: "Bugünlerde Nasyonal Sosyalizmin felsefesiyle ilgili olarak piyasaya sürülen çalışmaların, bu hareketin içsel hakikati ve büyüklüğüyle (yani küresel teknoloji ile modern insanın buluşmasıyla) uzaktan yakından alakası yoktur. Bu eserlerin tamamı, 'değerler'

ve 'bütünlükler'in bulanık suyunda balık avlayan insanlar tarafından piyasaya sürülüyor" (*Einführung*, s. 152).

Heidegger'in perspektifinden bakıldığında, Nasyonal Sosyalizmin hatası ve kendi "içsel hakikat"ine ihaneti, olgusal hayat deneyimini biyolojik bir "değer"e (nitekim Heidegger küçümseyici bir şekilde tekrar tekrar Rosenberg'e gönderme yapıyor) dönüştürmesine dayanıyor. Heidegger'in felsefi dehasının en büyük başarısı, olgusallığın kendisini bir olgu olarak sunmasını önleyen kavramsal kategoriler geliştirmesiydi; halbuki Nazizm, olgusal hayatın nesnel bir ırksal belirlenime hapsedilmesiyle ve dolayısıyla da orijinal ilham kaynağını terk etmesiyle neticelendi.

Yine de bu farklılıkların ötesinde ve bizi ilgilendiren perspektiften bakıldığında, olgusallık deneyiminin siyasal anlamı nedir? Hem Heidegger için hem de Nasyonal Sosyalizm için hayatın, siyasete dönüşmek için, kendisinin dışında herhangi bir "değer"e ihtiyacı yoktu: Hayat kendi olgusallığı içinde doğrudan doğruya siyasaldı. İnsan, insan olmak için kendisini iptal etmesi ya da kendisini aşması gereken bir canlı varlık değildi. İnsan, ruh ile beden, doğa ile siyaset, hayat ile *logos* ikiliği değil; tam da bunların belirsizleştiği [eşik] noktada duran bir varlıktı. Artık insan, insan olmak için kendisini aşması gereken "insanlık-yüklü" ("anthropophorus") bir hayvan değildi; insanın olgusal özü, tabii eğer farkına varılırsa, kendisini Dasein ve dolayısıyla da, siyasal bir varlık yapan hareketi kendisinde zaten barındırıyordu ("*polis*, Dasein'ın Dasein olarak nerede ve nasıl tarihsel olduğuna, *Da*'ya işaret ediyor" [*Einführung*, s. 117]). Ancak bu şu anlama geliyor: Olgusallık deneyimi, istisna durumunun (doğa ile siyaset, dışarı ile içeri, dışlama ile içerme arasındaki belirsizlikleriyle birlikte) tarihte hiç olmadığı kadar radikalleştirilmesine/köklendirilmesine işaret ediyor; öyle ki, burada artık istisnai durum kural olma eğiliminde oluyor. Yani burada karşımıza çıkan manzara şudur: Dışlanmasıyla egemen iktidarın tesisini sağlayan *homo sacer*'in çıplak hayatı şimdi artık –kendisini bir görev olarak almakla– açıktan açığa ve doğru-

dan doğruya siyasallaşıyor. Öte yandan bu, tam da modernliğin biyosiyasallığını tanımlayan şey, yani bugün hâlâ içinde bulunduğumuz durumdur. Bu, Heidegger'in düşünceleri ile Nazizmin radikal biçimde çakıştığı noktadır. Nazizm *homo sacer*'in çıplak hayatını biyolojik ve öjenik bir düzlemde belirliyor ve bunu, hiç bitmeyen bir değer ve değersizlik yargısının alanına itiyor. Burada biyosiyaset daimi olarak ölüm-siyasetine dönüşüyor ve dolayısıyla kamp mutlak siyasal mekân haline geliyor. Heidegger'de ise *homo sacer* –ki her ediminde hayatını ortaya koyan bir kişidir– "kendi Varlığı kendi Varlığının meselesi olan" Dasein'a, yani Varlık ile Varlığın biçimlerinin, özne ile niteliklerin, hayat ile dünyanın ayrılmaz birliğine dönüşüyor. Eğer modern biyosiyasette hayat doğrudan doğruya siyaset ise, o zaman buradaki bu birlik, her türlü dışsal karardan bağımsız hale geliyor ve çıplak hayat gibi bir şeyi ayırmanın imkânsız olduğu çözülmez bir yapışkanlık olarak karşımıza çıkıyor. Eğer istisnai durum kural haline geliyorsa, o zaman, egemen iktidarın ikizi/simetrisi olan *homo sacer*'in hayatı, iktidarın hükmünün geçmez olduğu bir varoluşa dönüşüyor.

5
VP

I

15 Mayıs 1941 tarihinde, epey zamandır havada yapılan kurtarma operasyonları üzerinde deneyler yapan Dr. Roscher, Himmler'e bir mektup yazdı. Mektubunda, çalışmalarının Alman pilotlarının hayatları için taşıdığı önemi, deneylerinin VP'ler (*Versuchspersonen*, yani insan kobaylar) için ölüm riski taşıdığını ve bu deneyleri hayvanlar üzerinde yapmanın hiçbir yarar sağlamadığını hatırlatarak, çalışmaları için kendisine "iki ya da üç profesyonel suçlu"nun tahsis edilip edilemeyeceğini soruyordu. O zamana dek hava savaşı yüksek irtifa uçuşları evresine geçmişti ve bu koşullar altında, basınç kabini hasar gör-

düğü ya da pilotlar uçaktan paraşütle atlamak zorunda kaldıkları takdirde ölüm riski büyük olacaktı. Roscher ile Himmler arasında cereyan eden mektup trafiğinin sonunda, deneylerin sürdürülmesi için Dachau'da,* VP bulmanın ziyadesiyle kolay olduğu bir yerde bir basınç odası tesis edildi. 12.000 metre yükseklikteki basınca denk bir basınç oluşturulan bir yerde 37 yaşındaki sağlıklı bir Yahudi [kadın] VP üzerinde yapılan deneyin (fotoğraflarla bezenmiş) kayıtları hâlâ elimizde. "Aradan dört dakika geçince", deniyor kayıtlarda, "VP terlemeye ve başını sallamaya başladı. Beş dakikanın sonunda kramplar başladı. Altı[ncı] ila on[uncu] dakika[lar] 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." Bunun ardından raporda, daha sonra cesette herhangi bir organik başkalaşım olup olmadığına bakmak için cesedin parçalanmasının kayıtları yer alıyor.

Nuremberg yargılamalarında, Alman doktorlar ve bilimcilerinin toplama kamplarında yaptıkları deneyler, Nasyonal Sosyalist rejimin tarihindeki en rezil sayfalardan biri olarak ilan edildi. Dachau'da, yüksek irtifadaki kurtarma operasyonlarına ilişkin yapılan deneylerden başka, dondurucu soğukluktaki sularda hayatta kalmanın mümkün olup olmadığı ve tuzlu suyun içilebilirliğine ilişkin deneyler de yapıldı (bu deneyler de denizcilerin ve okyanusa düşen pilotların kurtarılmasına yönelik deneylerdi). Soğuk su deneylerinde VP'ler bilinçlerini yitirene kadar soğuk suyun altında tutuluyor ve bu arada da araştırmacılar dikkatle vücut ısısındaki değişimlerin ve canlanmanın mümkün olup olmadığının analizini yapıyorlardı. Özellikle tuhaf olanı da, VP'lerin bir karyolada, yine toplama kamplarındaki Yahudiler arasından seçilen iki çıplak kadının arasına yatırıldığı, çiftleşme isteğinin dirilmesi dedikleri deneylerdi; belgelerde cinsel ilişkiye girebilen (ki bu iyileşme sürecine yardım ediyordu) bir VP'den söz ediliyor. Tuzlu suyun içilebilirliği üzerine

* Nazi toplama kamplarının merkezlerinden biri olan bir Bavyera şehri. (ç.n.)

yapılan deneyler, siyah üçgen (sarı yıldızın yanında savunmasız bir halkın soykırımını simgeleyen bu sembol de hatırlanacaktır) taşıyan mahkûmlar (yani Çingeneler) arasından seçilen VP'ler üzerinde yürütülüyordu. Bu deneydeki VP'ler üç gruba ayrılıyordu: Hiç su verilmeyenler, sadece tuzlu su içirilenler ve araştırmacılara göre tuzlu suyun zararını azaltan bir kimyasal madde olan *Berkazusatz* karıştırılmış tuzlu su içirilenler.

Bir başka önemli deney alanı ise, özellikle de hayatın en zor olduğu cephedeki Alman askerlerinin sağlığını tehdit eden iki bulaşıcı hastalığın aşısını geliştirme umuduyla, VP'lerin benekli humma (*petechial fever*) bakterisi ve *Hepatitis endemica* virüsüyle aşılanmasıydı. Bundan başka, Reich'ın öjenik politikasına hizmet edecek olan, kimyasal maddeler kullanılarak ya da radyasyon aracılığıyla ameliyatsız kısırlaştırma üzerine yürütülen deneyler de VP'ler için çok acılı ve zordu. Daha seyrek olsa da kol/bacak transplantasyonu, hücre iltihapları ve diğer konularda da deneyler yapılıyordu.

II

Hayatta kalan VP'lerin, bazen bizzat mevcut kayıtlarda betimlenen VP'lerin anlattıkları o kadar vahşi deneyimler ki; bazen insan bu deneylerin bilimsel araştırmayla uzaktan yakından ilişkisi olmayan sırf sadist suç eylemleri olduğunu düşünüyor. Ancak maalesef böyle düşünemeyiz. Bir defa, bu deneyleri yapan doktorların bazıları (tabii ki hepsi değil) çalışmaları bilim dünyasının saygısını kazanmış insanlardı. Örneğin kısırlaştırma programından sorumlu olan Profesör Clauberg, daha birkaç yıl öncesine kadar jinekolojide sıkça kullanılan, projesteron* hareketi konusundaki "Clauberg testi"nin mucidiydi. Tuzlu suyun içilebilirliği konusundaki deneyleri yürüten Profesör Schröder, Profesör Becker-Freyting ve Profesör Bergblöck bilim dünyasında öyle bir kabul görüyorlardı ki; mahkûmiyetlerinin ardından, çeşitli ülkelerden bilimcilerden oluşan bir grup 1948 yılında uluslararası bir tıp kongresine dilekçeyle başvurarak bu

* Dişi organlarda bulunan ve döl yatağını işlevine hazırlayan bir madde. (ç.n.)

bilimcilerin "Nuremberg'de mahkûm edilen öteki suçlu doktorlarla karıştırılmamaları"nı istiyordu. Bu doktorların yargılanmaları sırasında, Nazi rejimine sempatisi olduğu düşünülmeyen, Frankfurt Üniversitesi'nden bir kimya profesörü olan Profesör Vollardt mahkemede tanık olarak "bilimsel açıdan bakıldığında bu deneylerin hazırlanmasının muhteşem olduğunu" söylüyordu (bu deneyler sırasında VP'lerin o kadar mecalsiz kaldıklarını ki iki kez yerdeki bir bez parçasındaki suyu emmek için çabaladıklarını düşünecek olursak bu "muhteşem" sıfatı ilginç bir hal alıyor).

Ancak bu bağlamda [bu bilimcilerin bilim dünyasındaki yerinden] daha huzursuz edici olan gerçek hiç kuşkusuz şudur (ki bu gerçek, Nuremberg'deki savunma tarafının mahkemeye sunduğu bilimsel literatür tarafından açıkça ortaya konuyor ve mahkemenin atadığı uzman tanıklar tarafından da onaylanıyordu): Çağımızda ve özellikle de Amerika Birleşik Devletleri'nde (ki Nuremberg'deki yargıçların çoğu bu ülkedendi) mahkûmlar ve ölüm cezasına çarptırılan insanlar üzerinde birçok kere ve büyük ölçekli deneyler yapılmıştır. Nitekim 1920'li yıllarda Amerika Birleşik Devletleri'nde, sıtmaya çare bulma amacıyla, 800 mahkûma sıtma mikrobu bulaştırıldı. Aynı şekilde, deneyden sağ çıkmaları halinde cezalarının affedileceği vaat edilen on iki idam mahkûmu üzerinde Goldberg'in yaptığı deneyler –ki bu deneyler, pelagran konusundaki bilimsel literatürde genellikle örnek olarak gösteriliyordu– var. Amerika Birleşik Devletleri dışındaysa, beriberi basilinden üretilen bakterilerle ilk deneyler, Manila'da R. P. Strong tarafından idam mahkûmu insanlar üzerinde yapıldı (bu deneyin kayıtlarında deneye katılımın gönüllü olup olmadığına dair bir bilgi verilmiyor). Savunma, ayrıca, affedilme vaadiyle cüzam hastalığı bulaştırılan ama deneyden sonra ölen Keanu (Hawaii) örneğini mahkemeye sunuyordu.

Bu belgelerle karşı karşıya kalan Nuremberg yargıçları, insan kobaylar üzerinde yürütülen bilimsel deneyleri kabul-edilebilir kılabilecek ölçütlerin belirlenmesi amacıyla bitmek tükenmek bilmeyen tartışmalara giriyorlardı. Üzerinde genel olarak mu-

tabık kalınan nihai kriter, deneye tabi tutulacak insanın açık ve gönüllü rızasının gerektiği olarak belirleniyordu. Amerika Birleşik Devletleri'ndeki yerleşik uygulama (mahkemeye sunulan Illinois eyaletinde kullanılan bir formda da görüldüğü gibi), içinde, başka şeylerle birlikte, şu ifadelerin yer aldığı bir bildirgenin mahkûma imzalatılmasıydı:

> Bu deneyin bütün risklerini üstleniyor ve vârislerim ile temsilcilerim tersini söyleseler bile, Chicago Üniversitesi ile bu deneyde yer alan bütün tekniker ve araştırmacıların, ayrıca Illinois yönetiminin, Devlet cezaevi müdürlüğü ile bütün öteki memurların hiçbir sorumluluğunun olmadığını ilan ediyorum. Dolayısıyla deneyin doğurabileceği, ölümcül bile olsa, hiçbir zarar ya da hastalıktan şikâyetçi olmayacağım.

Bu tür belgelerdeki bariz yalancılık insanı şaşkına çeviriyor. Bir idam mahkûmunun ya da ciddi cezalar çekmek zorunda olan bir tutuklunun özgür iradesinden ve rızasından söz etmek, en hafif deyimiyle, kuşku doğurur. Dolayısıyla şurası kesindir: Toplama kamplarındaki insanlar benzer bildirgeleri imzalamış bile olsalar onlar üzerinde yapılan bu deneyler etik olarak kabul edilebilir olmayacaktır. Burada bireyin özgür iradesine yapılan iyi niyetli vurgunun örtemeyeceği gerçek şudur: Dachau'daki kampta bulunan birisinin, deneye katılımı karşılığında hayat koşullarında iyileştirme yapılacağı vaadini alsa bile, "gönüllü rızası"ndan söz etmek en basit deyimiyle anlamsızdır. Dolayısıyla meseleye bu açıdan bakıldığında, Amerika Birleşik Devletleri'nde yürütülen deneyler ile kamplardaki deneylerin insanlık-dışılığı özde aynıdır.

Aynı şekilde söz konusu durumlardaki farklı ve özgün sorumlulukları değerlendirmek için amaçların farklı olduğu yaklaşımında bulunmak da imkânsızdır. [Buna rağmen] 1947 yılında, F. Mielke'yle birlikte, Nuremberg'deki doktor davaları üzerine ilk değerlendirmeyi yayımlayan Dr. Alexander Mitscherlich'in bir gözlemi, kamplarda yapılan bu deneylerin tıp-bilim tarihinde örneklerinin olduğunu kabul etmenin zorluğuna şahadet ediyor. Nuremberg'de Profesör Rose, benekli humma'ya karşı aşı

geliştirme deneylerinden (ki bu deneyler 392 VP'den 97'sinin ölümüne yol açmıştı) dolayı yargılanırken, R. P. Strong'un da Manila'da idam mahkûmları üzerinde benzer deneyler yaptığını zikrederek kendisini savunuyordu. Rose, benekli hummadan ölen Alman askerlerini, Strong'un araştırmalarından yararlanmaları hedeflenen beriberili insanlara benzetiyordu. Normalde temkinli yorumlarla öne çıkan Mitscherlich bu noktada şöyle bir itirazda bulunuyor: "Strong, doğal düzenin yarattığı sefalet ve ölümlere karşı mücadele etmeye çalışıyordu. Sanık Profesör Rose gibi araştırmacılarsa, bir diktatörlüğün insanlık-dışı yöntemlerinin karmaşasında gaddarlığı idame etmek ve meşrulaştırmak için çalışıyorlardı" (Mitscherlich ve Mielke, *Wissenschaft*, s. 11 – 12). Tarihsel-siyasal bir yargı olarak Mitscherlich'in bu gözlemi doğrudur. Ne var ki şurası açıktır: Deneylerin etik-hukuksal kabul edilebilirliği, asla ve hiçbir suretle, bu deneyler sonucunda bulunacak aşıdan faydalanacak olan insanların milliyetine ya da bunların hangi koşullarda hastalık kaptığına bağlı olamazdı.

Burada takınılacak tek doğru etik tavır şudur: Sanıkların mahkemede zikrettikleri örnekler kesinlikle aynı cinstendir; fakat bu örneklerin varlığı kendilerinin [sanıkların] sorumluluğunu zerre kadar azaltmaz. Fakat bu, tıp mesleğinin yaygın uygulamalarının üzerine meşum bir gölge düşürüyor. (Nuremberg davalarından bu yana, örneğin nükleer radyasyonun sonuçları üzerinde yapılan çalışmalar bağlamında, vatandaşların topluca kullanıldığı çok daha sansasyonel deneylerin yapıldığı ortaya çıktı.) Bu türden deneylerin, tamamen ve açıkça biyosiyasal bir ufka kayan totaliter bir rejimdeki yetkililer ve araştırmacılar için etik sorunlar oluşturmaması teorik olarak anlaşılır bir şey olabilir. Peki benzer deneylerin demokratik bir ülkede yapılmasına ne diyeceğiz?

Burada karşımıza çıkan tek muhtemel yanıt, her iki bağlamda da belirleyici olan şeyin VP'lerin özel statüleri olduğudur: Bu insanlar ölüme mahkûm edilen ya da bir kampta tutulan, yani siyasal toplumdan tamamen dışlanma anlamına gelen bir

yerde tutulan insanlardı. Bu insanlar, tam da normalde insan varlığıyla birlikte düşündüğümüz hak ve umutların neredeyse tamamından yoksun oldukları ama biyolojik olarak hâlâ canlı oldukları için, hayat ile ölüm, içeri ile dışarı arasındaki bir sınır bölgeye yerleştirilmektedirler; burada çıplak hayattan başka bir şey değildirler. Dolayısıyla, ölüme mahkûm edilen insanlar ile kamplarda tutulan insanlar, bir şekilde bilinçaltında *homines sacres*'e, cinayet işlemeksizin öldürülebilen bir hayata dönüştürülüyorlar. Ölüme mahkûm olma ile bu kararın infazı arasındaki [zamansal] aralık, tıpkı kampın sınırını çizen çitler gibi, zaman-dışı ve mekân-dışı bir eşiğin sınırlarını çiziyor. Bu eşikte, insan bedeni kendi normal siyasal statüsünden koparılıyor ve bir istisna durumu bağlamında, en feci felaketlerin ortasına terk ediliyor. Böyle bir istisna mekânında, kişinin deneye tabi tutulması eski çağlardaki arın(dırıl)ma törenlerine benziyor; burada deney, insan bedenini ya hayata geri döndürüyor (burada şunu hatırlayalım: Bir cezanın affedilmesi ya da azaltılması, egemen iktidarın hayat ve ölüm üzerindeki hükümranlığının tezahürleridir) ya da zaten ait olduğu ölüme kesin olarak gönderiyor. Ancak burada bizi asıl ilgilendiren şey şudur: Modernliğe özel biyosiyasal ufukta, bir zamanlar sadece egemenin/hükümdarın girebildiği bu metruk istisna alanına artık doktorlar ve bilimcilerin de girmesidir.

6
Ölümün Siyasallaş(tırıl)ması

I

1959 yılında *Revue neurologique*'de [Nöroloji Dergisi] P. Mollaret ve M. Goulon adındaki iki Fransız nöro-fizyoloğun kısa bir makalesi yayımlandı. Mollaret ve Goulon burada bilinen koma fenomenolojisine yeni ve uç bir kavram getiriyorlardı: *coma dépassé** ("üst-koma" diyebiliriz). Zamanın tıp literatüründe üç tür koma vardı: İkincil hayat fonksiyonlarının (bilinç, hareketlilik, duyum, refleksler) yitirilmesiyle tanımlanan klasik koma; ikincil fonksiyonların tamamen yitirilmediği uya-

* Tam karşılığı "uzatmalı koma", "normal süresini aşmış koma". (ç.n.)

nık koma (*alert coma*) ve bir de bitkisel hayat fonksiyonlarının ciddi şekilde tehlikeye girdiği *carus* koma. "Geleneksel bu üç koma derecesine" diyordu Mollaret ve Goulon, "dördüncü bir koma derecesi eklemek istiyoruz: *coma dépassé* ..., yani ikincil hayat fonksiyonlarının tamamen iptali ile bitkisel hayat fonksiyonlarının tamamen iptalinin çakıştığı bir koma" ("Le coma dépassé", s. 4).

Buradaki kasti/bilinçli paradoksal formülasyon –yani bütün hayati fonksiyonların tamamen bitmesini izleyen bir hayat evresi [kavramı]– ile şuna işaret ediliyordu: Üst-koma, yeni hayat destek teknolojilerinin, yani suni solunumun, damardan verilen adrenalin yardımıyla kan dolaşımının sürdürülmesinin, vücut ısısını denetim teknolojilerinin ve benzeri yöntemlerin meyvesiydi (yazarlar burada, "meyve" yerine, bir şey için verilen fidyeye ya da harcanan kabarık fiyata işaret eden *rançon* sözcüğünü kullanıyorlardı). [Dolayısıyla] yaşam-destek sisteminin durdurulmasıyla birlikte aşırı-komada bulunan insanın hayatı da otomatik olarak sona eriyordu: |Yani| derin komayı tanımlayan hiçbir uyarıcıya tepki vermeme durumunu, doğrudan doğruya kalp-damar sisteminin çöküşü ve hiçbir solunum hareketinin kalmaması izliyordu. Ancak hayat destek sisteminin çalışması sürdürülürse (ki bu, kalp duvarının o zamana dek sinirlerle beslenemeyen/uyarılmayan orta tabakasının yeniden bir ritim ve enerji yakalamasını sağlayarak dolaşım sistemini çalıştırıyordu) kişi bir süre daha hayatta kalabiliyordu (bu süre normal olarak birkaç günü geçmiyordu). Fakat bu gerçekten "hayatta kalmak" mıydı? Komanın ötesindeki hayat nasıl bir şeydi? Üst-komada bulunan insan nasıl bir insan ve nasıl bir şeydi? "*Coma dépassé* terimiyle tanımladığımız durumda bulunan talihsiz insanlar karşısında" diyordu yazarlar, "kalp atışları sürdüğü halde hayati fonksiyonlarda en küçük bir canlanma yaratamadığı birkaç günün ardından en sonunda umutsuzluk merhamete galebe çalıyor ve hayat destek ünitesinin kurtarıcı nitelikteki durdurma düğmesine basma eğilimi dayanılmazlaşıyor" ("Le coma dépassé", s. 14).

II

Mollaret ve Goulon şunu fark etmişlerdi: *Coma dépassé*, teknik-bilimsel bir sorun olan diriltme uğraşının çok ötesine geçen, tam da ölümün yeniden tanımlanmasıyla ilgili bir meseleydi. O zamana dek ölüm [anın] belirleme görevi doktorların işiydi ve bunlar bu iş için asırlardan beri özde hiç değişmeyen geleneksel bir ölçütten faydalanıyorlardı: Kalp atışlarının durması ve solunumun kesilmesi. Halbuki üst-koma [kavramı/durumu], tam da ölümün tanımlanması için kullanılan bu iki eski kategoriyi tarihe gömüyor ve koma ile ölüm arasında bir metruk istisna alanı yaratmak suretiyle, yeni ölçütlerin belirlenmesini ve yeni tanımların yapılmasını zorunlu kılıyordu. Bu iki nöro-fizyoloğun da işaret ettiği gibi, sorun "söz konusu insanın hayatının nihai sınırlarının belirlenmesi noktasına ve bundan da öteye, yasal ölüm anını tanımlama hakkının belirlenmesine" uzanıyordu ("Le coma dépassé", s. 4).

Ancak bu sorun, muhtemelen tesadüfi olan bir tarihsel gelişimle çakışmasından dolayı çok daha ivedi ve karmaşık bir hal alıyordu: *Coma dépassé*'yi mümkün kılan hayat destek teknolojilerinin gelişimi, tam da organ nakli (transplantasyon) teknolojilerinin gelişimi ve rafineleşmesiyle aynı anda ortaya çıkıyordu. Üst-komada bulunan insanın durumu, ölülerin organlarından yararlanmak için ideal durumu oluşturuyordu. Ancak organ nakli ameliyatını yapacak olan cerrahın cinayet suçlamasıyla karşı karşıya kalmaması için öncelikle ölüm anının tam olarak tanımlanması gerekiyordu. 1968 yılında, Harvard Üniversitesi'nden özel bir komisyonun ("Harvard Tıp Okulu *Ad Hoc** Komisyonu" ("The *Ad Hoc* Committee of the Harvard Medical School")) raporu, ölümün yeni ölçütünü belirliyor ve [tıp literatürüne] "beyin ölümü" kavramını sokuyordu. Bu kavram, (ciddi şekilde karşı çıkanlar olsa da) uluslararası bilim çevrelerine kendisini her geçen gün biraz daha kabul ettirecek ve nihayet Amerika ve Avrupa'da birçok devletin/eyaletin yasalarına girecek olan bir kavramdı. Daha önce Mollaret ile

* Özel bir amaç için kurulmuş olan. (ç.n.)

Goulon'un hayat ile ölüm arasında sallantıda bıraktıkları bu koma-ötesi karanlık bölge şimdi tam da ölüm-tanımının yeni ölçütünü temin ediyordu. ("İlk hedefimiz", deniyordu Harvard raporunda, "geri döndürülemez komayı ölümün yeni bir ölçütü olarak tanımlamaktır.")[1] Buna göre, yeterli tıbbi testler sonucunda beynin tamamen (sadece neokorteks'in değil, aynı zamanda gövde beynin) öldüğü onaylandığı zaman, hayat destek teknolojisi sayesinde solunumu sürse bile hasta ölü kabul edilecekti.

III

Şurası açık ki buradaki niyetimiz, beyin ölümünün kişinin ölü sayılması için gerekli ve yeterli bir ölçüt mü olduğu yoksa son sözün geleneksel ölçüte mi bırakılması gerektiği konusundaki bilimsel tartışmaya girmek değildir. Ne var ki şu gerçeği göz ardı etmek de imkânsızdır: Bütün bu tartışma, içinden çıkılamaz mantıksal çelişkilere batmış durumdadır; "ölüm" kavramı, daha kesin ve tartışmasız bir duruma gelmek şöyle dursun, tam bir kısırdöngü içinde iki uç arasında salınıp duruyor. Bir yanda şu oluyor: Beyin ölümü, ölümün tek kesin ölçütü olarak alınıyor ve dolayısıyla artık yetersiz olarak görülen sistemsel ya da bedensel ölümün yerine ikame ediliyor. Öte yanda ise, kesin/belirleyici ölçüt olarak, büyük ölçüde özbilinçli bir biçimde hâlâ sistemsel ya da bedensel ölüme başvuruluyor. Yani ortaya şu şaşırtıcı manzara çıkıyor: Beyin ölümünü savunanlar, samimi bir ifadeyle, beyin ölümünün "hemen ardından kaçınılmaz bir biçimde ölümün gerçekleşti"ğinden (Walton, *Brain Death*, s. 51) ya da Finlandiya Sağlık Bakanlığı'nın raporunda olduğu gibi, "[beyin ölümü teşhisi konulan ve dolayısıyla da zaten ölü olan] bu hastaların bir gün içinde öldükleri"nden (Aktaran, Lamb, *Death*, s. 56) söz edebiliyorlar. Bu ifadelerdeki çelişkilere işaret eden ve kendisi de beyin ölümü kavramını savunan birisi olan David Lamb, kalbin, beyin ölümü teşhisinden sonraki birkaç

1. Harvard University Medical School, "A Definition of Irreversible Coma", s. 85. Bundan böyle Harvard raporu olarak anılacaktır. (y.n.)

gün içinde durduğunu gösteren bir dizi çalışmayı zikrettikten sonra şunları söylüyordu: "Bu çalışmaların çoğundaki klinik testlerde bazı küçük farklılıklar bulunuyor. Fakat bunların hepsi, beyin ölümünün ardından beden ölümünün kaçınılmaz olduğunu gösteriyor" (a.g.y., s. 63). Burada, açık bir mantıksal tutarsızlıkla, kalbin durması –ki bu, ölümün geçerli bir ölçütü olmadığı için zaten reddedilen bir kavramdı– kendisinin yerine ikame edilen ölçütün doğruluğunu kanıtlamak için yeniden sahneye çıkarılıyordu.

Ölümün, komanın ötesindeki karanlık bölgede bu şekilde gidip gelmesi, tıp ile hukuk, tıbbi karar ile hukuki karar arasındaki benzer salınımda da yansıtılıyor. 1974 yılında, Kaliforniya'daki bir mahkemede birisini tabancayla öldürdüğü iddiasıyla yargılanan Andrew D. Lyons'u savunan avukat, kurbanın ölüm nedeninin, müvekkilinin tabancasından çıkan kurşun değil; operatör Dr. Norman Shumway'in organ nakli operasyonu için beyni ölen kurbanın kalbini alması olduğunu söyleyerek suçlamaya itiraz ediyordu. Burada Dr. Shumway suçlanmıyordu; çünkü mahkeme, insanı tedirgin eden şu ifadelerinin ardından Shumway'in masumiyetine hükmediyordu: "Beyni ölen herkes benim için ölüdür. Bu herkes için geçerli bir ölçüttür; çünkü beyin, nakli yapılamayan tek organdır" (Aktaran, Lamb, *Death*, s. 75). Her mantıklı insan bunun şu anlama geldiğini görecektir: Hayat destek teknolojisinin ve organ naklinin keşfedilmesiyle birlikte kalbin durması ölüm anının belirlenmesi için geçerli bir ölçüt olmaktan çıktığına göre, faraza, ilk beyin nakli gerçekleştirildiği gün de beyin ölümü ölüm olmaktan çıkacaktır. Bu düşünceyle yola çıkıldığı zaman ölüm, organ nakli teknolojisinin bir alt-fenomeni* haline geliyor.

Derin komaya giren ve suni solunum ve suni beslenme sayesinde yıllarca canlı tutulan Amerikalı kız Karen Quinlan'ın durumu, bu gidip-gelmenin mükemmel bir örneğiydi. En sonunda mahkeme, ebeveyninin başvurusu üzerine, kızın zaten ölü sayılacağı gerekçesiyle suni solunumunun durdurulmasına

* *Epiphenomenon*: İkincil ya da tabi fenomen. (ç.n.)

izin verdi. Bu noktada Karen, komada olmasına rağmen, doğal olarak soluk almaya başlamış ve doğal "ölüm"ünün gerçekleştiği 1985 yılına kadar bir suni beslenme durumunda "hayatta kalmış"tı. Şurası açıktır: Aslında Karen Quinlan'ın bedeni, "hayat" ile "ölüm" sözcüklerinin anlamlarını yitirdiği ve en azından bu anlamda, tek sakini çıplak hayat olan istisna mekânından farklı olmayan bir belirsizlik mıntıkasına girmişti.

IV

Bunun bugünkü anlamı –"biyolojide, 'hayat' ile 'ölüm' sözcüklerinin anlamı üzerine yapılan tartışmalar, düşük düzeyli bir tartışmayı işaret ediyor" diyen Peter Medawar'ın bu gözleminde de zımnen ifade edildiği gibi– şudur: Hayat ve ölüm, tam olarak bilimsel kavramlar değil; siyasal kavramlardır ve tam da sadece ağızdan çıkacak bir kararla siyasallaşan kavramlardır. Mollaret ile Goulon'un sözünü ettikleri "korkunç ve durmadan ertelenen/itelenen sınırlar"ın hareket eden sınırlar olmasının nedeni bunların *biyosiyasal* sınırlar olmasıdır. Bugün esas meselesi tam da bu sınırların yeniden tanımlanması olan dev bir sürecin yaşanıyor olması şunu gösteriyor: Bugün egemen iktidarın icrası, her zamankinden daha çok bu sınırlar aracılığıyla gerçekleşiyor ve bir daha ve yeniden tıp ve biyoloji bilimlerinin alanına giriyor.

W. Gaylin, aydınlatıcı bir makalesinde, kendisinin "neomortlar" [henüz ölmüş kişiler] dediği, bedenlerin yarattığı yeni bir hayalet sınıfından söz ediyordu. Bunlar, yasal olarak ceset statüsünde olan; ama gelecekteki olası nakiller için bazı hayat özelliklerini sürdüren şeylerdi: "Bunlar, sıcaktır, bunlarda kalp atışı ve idrar çıkışı mevcuttur" ("Harvesting", s. 30). Karşı kutupta ise, beyin ölümünü savunanlardan biri, hayat destek sistemleri sayesinde canlı tutulan bedeni, hiçbir çekince olmadan müdahale yapılabilecek bir *faux vivant* [sahte canlı] olarak tanımlıyordu (Dagognet, *La maîtrise*, s. 189).

Neomortun, üst-komada bulunan kişinin ve *faux vivant*'ın hayat ile ölüm arasında gidip geldiği hastane odası, tamamen insanın ve ürettiği teknolojinin denetiminde bulunan saf bir

çıplak hayatın tarihte ilk olarak sahne aldığı bir istisna mekânını tanımlıyor. Tam da bu çıplak hayat bir doğal hayat sorunu olmadığı, bunun yerine *homo sacer*'in en uç hali (koma halindeki insan [bilimsel literatürde], insan ile hayvan arasındaki bir ara varlık olarak tanımlanıyor) olduğu için, burada söz konusu olan şey, yeniden ve bir daha, cinayet işlemeksizin öldürülebilen (ve tıpkı *homo sacer* gibi, "kurban edilemeyen", yani kesinlikle ölüm cezası verilerek öldürülemeyen) bir hayatın tanımlanmasıdır.

Bundan dolayı şuna şaşmamak gerekiyor: Beyin ölümü ile modern biyosiyasetin en ateşli savunucularından bazıları, ölüm anını devletin belirlemesi ve bu suretle de *faux vivant*'a müdahalenin önündeki bütün engelleri ortadan kaldırması gerektiğini ileri sürüyorlar.

> Dolayısıyla ölüm anını tanımlamalıyız ve bunu yapmak için de bir zamanlar yapıldığı gibi, cesedin katılaşmasına ya da daha da kötüsü, çürüme emarelerine değil; sadece beyin ölümüne bakmalıyız Bu, *faux vivant*'a müdahalenin önünü açacaktır. Bunu yalnızca Devlet yapabilir ve yapmalıdır da .... Organizmalar kamusal iktidara aittir: Bedenler kanunun malıdır [*les organismes appartiennent à la puissance publique: on nationalise le corps*]. (Dagognet, *La maîtrise*, s. 189).

Çıplak hayatın siyasallaştırılmasında ne Reiter ne de Verschuer bu kadar ileri gidebilmişti. Ne var ki bir zamanlar Nazi biyosiyasetçilerinin ağızlarına almaya cesaret edemedikleri şeyleri modern demokrasilerde herkesin önünde haykırmak mümkündür (ki bu, biyosiyasetin yeni bir eşiğin ötesine geçtiğinin çok açık bir işaretidir).

7
Modern(liğ)in "Nomos"u Olarak Kamp

I

Kamplarda olup bitenler hukuktaki suç kavramını o kadar aşıyor ki bu olayların cereyan ettiği özel hukuksal-siyasal yapı çoğu zaman düşünülmüyor bile. Kamplar, yeryüzü tarihinin en mutlak *conditio inhumana*'sının [insanlıkdışı koşullarının] gerçekleşti(rildi)ği yerlerdir: Son tahlilde hem kamp kurbanları hem de daha sonrakiler için önemli olan şey de budur. Biz burada özellikle ters bir soruşturma yolu izleyeceğiz. İçinde yaşanan olaylardan yola çıkarak kampı tanımlamak yerine şu soruyu soracağız: Kamp nedir ve nasıl bir hukuksal-siyasal yapıya sahiptir ki içinde bu tür olaylar cereyan edebilmiştir? Bu

şekilde kampa, tarihsel bir olgu ya da (bugün hâlâ kanıtlanabilir olsa bile) geçmişe ait bir anormallik olarak değil de, bugün hâlâ içinde yaşadığımız siyasal mekânın gizli kalıbı (matrisi) ve *nomos*'u olarak bakacağız.

Tarihteki ilk kampın, İspanyollar tarafından sömürgedeki halk ayaklanmasını bastırmak için Küba'da 1896 yılında tesis edilen *campos de concentraciones* [toplama kampları] mi yoksa yüzyıl dönümünde [1899-1902] İngilizlerin Boer'leri yığdığı "concentration camps"[1] ["toplama kampları"] mi olduğu tarihçiler için hâlâ bir tartışma konusudur. Burada önemli olan şey şudur: Her iki durumda da bir sömürge savaşı bağlamındaki olağanüstü durum, bütün sivil halkı içine alacak şekilde genişletilmiştir. Dolayısıyla da kamplar, sıradan/mutat hukuktan değil (ya da ileri sürülebileceği gibi, ceza hukukunun dönüştürülmesinden ve gelişiminden hiç değil); bir istisna durumundan ve sıkıyönetimden doğmuştur. Bu gerçek, kökenini ve hukuksal rejimini çok iyi bildiğimiz Nazilerin *Lager*'inde [kamp] çok daha açık biçimde ortaya çıkıyor. [Alman] kaynaklar[ın]a göre, kapatılmanın/tutuklamanın hukuksal temeli örfi hukuk (*common law*) değil; *Schutzhaft* (sözcük anlamı, koruyucu gözetim) idi. Nazi hukukçular, Prusya kökenli bir hukuk kurumu olan *Schutzhaft*'ı, bazen, önleyici bir polisiye önlem olarak sınıflandırıyorlardı; yani bu, kişinin suç unsuru oluşturan herhangi bir davranıştan bağımsız olarak, sırf devletin güvenliğine yöneltilebilecek bir tehlikenin önüne geçilmesi için "gözetime alınması" demekti. *Schutzhaft*'ın kökeni, Prusya'da 4 Haziran 1851 tarihinde çıkarılan ve daha sonra 1871 yılında (Bavyera dışında) bütün Almanya'yı içine alacak şekilde genişletilen olağanüstü durum yasasına dayanıyor. *Schutzhaft*'ın daha eski bir kökeni de, Prusya'da 12 Şubat 1850 tarihinde çıkarılan "kişisel özgürlüğün korunması"na ("*Schutz der persönlichen Freiheit*") dair yasalara götürülebilir; bu yasalar, Birinci Dünya Savaşı sırasında ve barış antlaşmasının imzalanmasının ardından Almanya'da ortaya çıkan karmaşa döneminde büyük ölçüde yürürlükteydi. Şunu unut-

1. Orijinal metinde de İngilizce. (İng. çev. notu)

mamak gerekiyor: Almanya tarihindeki ilk toplama kampları, Nazi rejiminin değil; Sosyal Demokrat hükümetlerin hüneriydi. Bunlar, 1923 yılında *Schutzhaft* temelinde binlerce komünist militanı tutuklamış ve ayrıca da Cottbus-Sielow'daki *Konzentrationslager für Ausländer*'i [yabancılar için toplama kampı] kurmuşlardı. Bu kamp, çoğunlukla Doğu Avrupalı mültecilerin bulunduğu ve dolayısıyla, bu yüzyıldaki (tabii bir yok etme kampı olmasa da) ilk Yahudi kampı sayılabilecek bir kamptı.

Schutzhaft'ın hukuksal temeli, kuşatılma ya da istisna durumunun ilanı ve ardından da Alman anayasasının kişisel özgürlükleri garanti eden maddelerinin askıya alınmasıydı. Weimar* Anayasası'nın 48. maddesinde şöyle deniyordu: "Reich'ın [devlet] başkanı, kamu güvenliği ve düzenine derin bir huzursuzluk/kargaşa ve tehdidin yönelmesi durumunda, kamu güvenliğinin yeniden tesisi için gerekli kararları, gerekiyorsa da silahlı kuvvetlerin yardımıyla alır. Bu doğrultuda anayasanın 114, 115, 117, 118, 123, 124 ve 153. maddelerinde sayılan temel hakları geçici olarak askıya alabilir [*ausser Kraft setzen*]" Weimar hükümetleri 1919-1924 yılları arasında pek çok kere istisnai/olağanüstü durum ilan ettiler; bunlardan bazılarının beş ay sürdüğü de oldu (örneğin, Eylül 1923'ten Şubat 1924'e kadar). Bu anlamda iktidara geldikten sonra 28 Şubat 1933 tarihinde "halkın ve Devletin korunmasına dair kararname" ("*Verordnung zum Schutz von Volk und Staat*") çıkararak anayasanın kişisel özgürlük, ifade ve toplanma özgürlüğü ile hane ve posta ve telefon mahremiyetinin dokunulmazlığına ilişkin maddelerini süresiz olarak askıya alırken Nazilerin yaptığı şey, daha önceki hükümetlerin yerleştirdiği bir uygulamanın izlenmesinden başka bir şey değildi.

Fakat Nazilerin uygulamasında önemli bir yenilik unsuru vardı. Hukuksal olarak zımnen o zaman yürürlükte olan anayasanın 48. maddesine dayanan ve çok açık biçimde bir istisnai durum ilanı anlamına gelen bu Nazi kararnamesinin hiçbir ye-

* Hazırlandığı 1919 yılından Nazilerin iktidara geldiği 1933 yılına dek yürürlükte olan Alman Cumhuriyeti anayasası. (ç.n.)

rinde *Ausnahmezustand* ("istisnai durum") ifadesi yer almıyordu (kararnamenin ilk paragrafında "Alman Reich'ı anayasasının 114, 115, 117, 118, 123, 124 ve 153. maddelerinin bir sonraki duyuruya kadar askıya alındığı" söyleniyordu). Bu kararname Nazi Almanya'sının sonuna dek fiilen yürürlükte kaldı; nitekim, yerinde bir ifadeyle, "Aziz Bartolomeus'un on iki yıl süren gecesi" olarak tanımlanıyor (Drobisch ve Wieland, *System*, s. 26). *Böylece istisnai durum, dışsal ve geçici bir gerçek tehlike durumu olmaktan çıkıyor ve hukuksal idarenin kendisi haline getiriliyordu.* Nasyonal Sosyalist hukukçular durumun farklılığının o kadar farkındaydılar ki bunu paradoksal bir tanımlamayla "iradi istisna durumu" ("*einen gewollten Ausnahmezustand*") olarak tanımlıyorlardı. Nazi rejimine yakın bir hukukçu olan Werner Spohr şöyle diyordu: "Bu kararname, temel hakları askıya almakla, Nasyonal Sosyalist Devletin kurulması için iradi bir istisna durumu yaratıyor" (Aktaran, a.g.y., s. 28).

II

Kampın nasıl bir yer olduğunun doğru olarak anlaşılması için, istisnai durum ile toplama kampı arasındaki bu kurucu bağın tam olarak anlaşılması gerekiyor. *Schutzhaft'ta* söz konusu olan özgürlüğün "korunması", ironik bir biçimde, olağanüstü durumu tanımlayan hukukun askıya alınmasına karşı bir korumaydı. Nazilerin uygulamasındaki yenilik ise şuydu: Burada *Schutzhaft* tam da temeli olan istisna durumundan ayrılıyor ve normal durum için yürürlüğe konuyordu. *[İşte] kamp, istisna durumunun kurala dönüşmeye başladığı zaman açılan mekândır.* Esas itibariyle gerçek bir tehlike durumu gerekçe gösterilerek hukuksal yönetimin geçici olarak askıya alınması olan istisnai durum, kampta daimi bir yer düzenlemesi şeklini alıyor fakat bu haliyle yine normal düzenin dışında [bir istisna] olarak kalıyor. Himmler, Mart 1933'te Hitler'in Reich başbakanlığına seçildiği zaman Dachau'da "siyasal mahkûmlar için bir toplama kampı" kurmaya karar verdiğinde kamp doğrudan doğruya SS'in eline teslim edildi ve –*Schutzhaft* sayesinde de– ceza hukuku ve ce-

zaevi hukukunun dışında tutuldu. Şubat 1928 kararnamesinden sonra hem Reich otoritelerinin hem de her *Länder*'in [eyaletin] kendi otoritelerinin *Schutzhaft* uygulamalarını mümkün olduğunca kapalı tutmak için yayımladıkları çoğunca çelişkili sayısız bülten, emir ve telgrafa rağmen, kampın her türlü hukuksal denetimden ve her türlü normal hukuk düzeninden tamamen bağımsız olduğu gerçeği hep ortadaydı. Kaldı ki Nasyonal Sosyalist hukukçuların (ki Carl Schmitt bunların başını çekenlerden biriydi) geliştirdiği yeni kavramlara göre (ki bu kavramlar için hukukun birincil ve doğrudan kaynağı Führer'in emirleriydi), "doğrudan doğruya Nasyonal Sosyalist devrimin bir sonucu" (Drobisch ve Wieland, *System*, s. 27) olduğu için *Schutzhaft*'ın mevcut kurum ve yasalardaki herhangi bir hukuksal temele oturtulması gerekmiyordu. Tam da bundan dolayı –yani kamplar böyle özel bir istisna durumuna oturduğu için– Gestapo'nun başı olan Diels şunu diyebiliyordu: "Kampların doğuşu ne bir emre ne bir talimata dayanıyor: Kamplar [bilinçli olarak] kurulmadı; bir gün baktık ki orada burada kamplar vardı [*sie waren nicht gegründet, sie waren eines Tages da*]" (Aktaran a.g.y., s. 30).

Dachau ile hemen arkasından buna eklenen öteki kamplar (Sachsenhausen, Buchenwald, Lichtenberg) neredeyse hiçbir zaman boş kalmadı; değişen tek şey buralardaki insan sayısıydı (bazen ve özellikle de toplu Yahudi tehciri başlamadan önce 1935-1937 arasında bu sayı 7.500 kişiye kadar düşmüştü). Ancak kamp, Almanya'da daimi bir gerçeklik olarak kalmıştı.

III

Bir istisna mekânı olarak kampın paradoksal statüsü üzerinde düşünmek gerekiyor. Kamp, normal hukuksal düzenin dışına yerleştirilen bir toprak parçasıdır; fakat öyle dışarıda bir yer de değildir. *Dışarıda tutulan* anlamına gelen "istisna" (*ex-capere*) teriminin etimolojik anlamı doğrultusunda düşündüğümüzde, kampa alınarak dışarıda tutulan şey tam da dışlanmak suretiyle içleniyor. Ancak burada öncelikle hukuksal düzenin içine çekilen şey, tam da istisna durumunun kendisidir. İstisnai durum,

"iradi" olduğu sürece, kural ile istisnanın birbirinden ayrılamaz hale geldiği yeni bir hukuksal-siyasal paradigma kurmuş oluyor. Dolayısıyla kamp, istisnai durumun –ki egemen iktidarın temeli bu durumun belirlenmesidir– *kural olarak* gerçekleştirildiği/yürütüldüğü yerdir. Burada artık egemen kendisini, Weimar Anayasası'nın ruhunda olduğu gibi verili bir gerçek durumun (kamusal güvenliğe yönelmiş tehlike) saptanması bağlamındaki bir istisna kararıyla sınırlamıyor: Burada artık egemen, kendi iktidarını tanımlayan yasaklamanın içsel yapısını dışarı vurmak suretiyle, istisna üzerindeki hükümranlığının sonucu olarak bu durumu bizzat kendisi yaratıyor. İşte bundan dolayı, dikkatle bakacak olursak, kampta *quaestio iuris* [hukuksal sorun] ile *quaestio facti* [olgusal sorun] tamamen birbirinden ayrılmaz hale geliyor. Dolayısıyla da, kampta olup bitenlerin yasal olup olmadığı yolundaki bütün sorular anlamsızdır. *Kamp, bu iki terimin birbirinden ayrılmaz hale geldiği hukuk-gerçek melezi bir yerdir.*

Hannah Arendt bir yerde şu gözlemi yapıyordu: Totaliter yönetimi destekleyen ve sağduyunun kabul etmeyi ısrarla reddettiği ilke kamp alanlarında tamamen ortaya çıkıyor; bu ilke "her şey mümkün" ilkesidir. Kamplarda gerçekten de her şeyin mümkün olmasının tek nedeni, kampların bizim kastettiğimiz anlamıyla –sadece hukukun tamamen askıya alındığı bir yer değil; aynı zamanda da gerçek ile hukukun tamamen iç içe geçtiği– bir istisna mekânı olmasıdır. Eğer kampların –ki kampların görevi tam da daimi bir istisna yaratmaktır– bu kendilerine özel hukuksal-siyasal yapıları anlaşılmazsa, bu durumda oralarda cereyan etmiş olan inanılmaz şeyler tamamen anlaşılmaz şeyler olarak kalacaktır. Kampa giren herkes, dışarı ile içeri, istisna ile kural, yasal ile yasal-olmayan arasındaki bir belirsizlik mıntıkasına girmiş oluyordu; burada öznel hak ve hukuksal koru[n]ma kavramları bütün anlamlarını yitiriyordu. Bundan başka, eğer kampa giren insan bir Yahudiyse, bu insan Nuremberg yasalarıyla bütün vatandaşlık haklarını zaten yitirmiş birisiydi; bu insanın kampa girmesi, Nihai Çözüm bağlamında tamamen ulusun dışına atılması anlamı taşıyordu. Öte yandan kamp, tarihte tesis

edilmiş en mutlak biyosiyasal mekândı. Çünkü kamptaki insanlar her türlü siyasal statülerinden sıyrılıyor ve tamamen çıplak hayata indirgeniyorlardı; burada iktidarın karşısında sadece saf hayat vardı ve bu ikisinin arasında hiçbir aracı yoktu. Bundan dolayı kamp, siyasetin biyosiyaset olduğu ve *homo sacer*'in de vatandaş rolünü oynadığı siyaset sahnesinin eşsiz paradigmasıdır. Dolayısıyla da kamplarda işlenen vahşetle ilgili olarak sorulması gereken soru, insanlara böyle bir vahşetin nasıl yapılabildiği şeklindeki ikiyüzlü soru değildir. Daha dürüst ve en önemlisi de, daha faydalı olan şey, kampı doğuran hukuksal prosedürlerin ve iktidar dağıtımının sonuna dek sorgulanmasıdır: Yani bu nasıl bir hukuksal düzen ve nasıl bir iktidar dağılımıdır ki insanların her türlü hak ve ayrıcalıkları tamamen ellerinden alınıyor ve bu insanlara yapılan hiçbir hareket suç sayılmıyor? (Zaten gerçekten de bu noktada her şey gerçekten mümkün oluyor.)

IV

Ancak, kamp sakinlerinin dönüştürüldüğü çıplak hayat, hukukun teyit etmek ya da tanımaktan başka bir şey yapamayacağı siyaset dışı doğal bir gerçek değildi. Çıplak hayat, sürekli olarak hukukun gerçeğe ve gerçeğin de hukuka geçtiği ve bu iki alanın birbirinden ayrılamaz hale geldiği bir eşikti. Nasyonal Sosyalistlerin ırk kavramının özelliğini –ve bununla birlikte de, bunu tanımlayan özel müphemliği ve tutarsızlığı– kavrayabilmemiz için şu hakikati unutmamamız gerekiyor: Bu yeni temel siyasal özneyi/tebaayı oluşturan *biyosiyasal beden*, ne bir *quaestio facti* (örneğin belli bir biyolojik bedenin belirlenmesi) ne de bir *quaestio iuris*'ti (örneğin uygulanacak belli bir hukuksal idarenin belirlenmesi); bu beden, gerçek ile hukukun tamamen ve ayrılmaz bir biçimde iç içe geçtiği belirsizlik mıntıkasında işleyen egemen bir siyasal kararın mekânıydı.

Bu yeni temel biyosiyasal kategorilerin bu kendine has doğasını en açık biçimde ifade eden kişi Schmitt'ti. "Devlet, Hareket, Halk" başlıklı denemesinde Schmitt, yokluğu durumunda "Nasyonal Sosyalist devletin var olamayacağı ve hukuksal hayatının

da imkânsızlaşacağı" ırk kavramını, yirminci yüzyılda Alman ve Avrupalı yasamalarına çok daha derin bir biçimde giren "genel ve belirsiz hükümler"e benzetiyordu. Schmitt'e göre, bir kurala değil de bir duruma işaret eden "iyi ahlak", "doğru inisiyatif", "önemli güdü", "kamu güvenliği ve düzeni", "tehlike durumu" ve "zorunluluk durumu" gibi kavramlar, hukuksal düzenlemelerin içine derinlemesine nüfuz etmekle, bütün durumları ve bütün vakaları önceden düzenleyebilecek olan ve yargıçların da bunu uygulamaktan başka çarelerinin kalmayacağı bir hukuk yanılsamasını demode hale getiriyordu. Sözü edilen hükümler, kesinliği ve hesaplanabilirliği hukukun dışına atmak suretiyle, bütün hukuksal kavramları belirsizleştiriyordu. Schmitt, farkında olmadan Kafka aksanıyla, "bu anlamda" diyordu,

> Bugün sadece "belirsiz" hukuksal kavramlar var... Dolayısıyla da hukuk uygulamalarının tamamı iki arada bir derede bulunuyor. Önümüzdeki yol bizi bir uçuruma sürüklüyor ve aynı zamanda da hâlâ yargıçların bağımsızlıklarının temeli olan, hukuksal kesinlik ve hukuka bağlılığın sağlam zemininden iyice uzaklaştırıyor. Anlamsızlığı çok önceleri ortaya konan ve aşılan biçimci hukuk hurafesine doğru giden arkamızdaki yol ise zaten gündeme alınacak bir yol değildir. (a.g.y., s. 43 – 44)

Nasyonal Sosyalistlerin ırk (ya da Schmitt'in sözcükleriyle, "soy eşitliği") nosyonu gibi bir kavram, herhangi bir dışsal olguya/gerçeğe işaret etmeyip, bunun yerine doğrudan doğruya bir gerçek-hukuk çakışmasını gerçekleştiren ("tehlike durumu" ya da "iyi ahlak"a benzer bir biçimde) genel bir hüküm işlevi görüyordu. Yargıç, memur ya da böyle bir nosyonla ilgisi olan hiç kimse, artık kendisini gerçek bir kurala ya da duruma göre ayarlamıyordu. Böyle bir insan, Alman halkı ve Führer aracılığıyla kendisini sadece ve yalnızca kendi ırkına bağlamakla, hayat ile siyaset, gerçeğin sorunları ile hukukun sorunları arasındaki ayrımın hiçbir anlamının kalmadığı bir [belirsizlik] mıntıka[sın]a kayıyordu.

V

Hukukun birincil ve özünde mükemmel kaynağının Führer'in sözleri olduğunu söyleyen Nasyonal Sosyalist teoriyi tam anlamıyla kavrayabilmek için meseleye bu perspektiften bakmalıyız. Führer'in sözleri, daha sonra kural/kanun haline dönüştürülen olgusal bir durum değil, kanunun ta kendisiydi; çünkü bu yaşayan bir kalıptı. Aynen bunun gibi, biyosiyasal beden de (yani Yahudi bedeni ve Alman bedeni, yaşanmaya değmeyen hayat ve mükemmel hayat olarak iki biçimde ortaya çıkan beden de), kuralın işaret ettiği atıl/etkisiz bir biyolojik önvarsayım değil, bu kuralın kendi geçerliliğinin hem kuralı hem de ölçütüydü; yani *kendi geçerliliğini belirleyen gerçeği belirleyen bir hukuk kuralıydı.*

Hukuk tarihçileri, bu anlayışta örtük olarak bulunan radikal yeniliğin üzerinde yeterince durmadılar. Mesele, sadece Führer'in çıkardığı yasaların ne bir kural ne de bir istisna, ne bir hukuk ne de bir gerçek/olgu olarak tanımlanamamasından ibaret değildi. Dahası: Bu yasalarda, kuralın biçimlenmesi [*normazione*] ile kuralın icrası –yani yasanın çıkarılması ile bunun uygulanması– zamansal olarak artık birbirinden ayırt edilebilecek şeyler değildi. (Benjamin bunu görmüştü ve Schmitt'in egemenlik teorisini, "infaz emri"yle tanımlanan ve istisnaya karar vermek zorunda olduğu için de karar vermenin imkânsızlığında yakalanan barok kralına uyguluyordu [*Ursprung*, s. 249 – 250]). Gerçekten de Führer, Pisagoras'ın* egemenlik teorisi doğrultusunda, bir *nomos empsuchon* idi, yani yaşayan bir kanundu (Svenbro, *Phrasikleia*, s. 149). (Bundan dolayıdır ki, liberal-demokratik Devleti tanımlayan kuvvetler ayrılığı burada –biçimsel olarak yürürlükte olsa bile– anlamını yitiriyor. Dolayısıyla da, Adolf Eichmann gibi Führer'in sözlerini kanun gibi uygulamaktan başka bir şey yapmayan yetkililerin yargılanmasında, bu insanları normal hukuksal ölçütlere göre yargılama zorluğu ortaya çıkıyor.)

Führung [liderlik] ilkesinin "her yerde var olan ve gerçekten var olan bir kavram" ("Staat", s. 42) olduğunu söyleyen

* İÖ 580-500 yılları arasında yaşamış Yunanlı matematikçi ve filozof. (ç.n.)

Schmitt'in bu tezinin nihai anlamı da işte buydu. Bundan dolayıdır ki Schmitt, hiç de çelişkiye düşmeden, şunları söyleyebiliyordu: "Çağdaş Almanya'nın siyaset nesli şunu çok iyi biliyor ki, bir olgunun ya da bir şeyin siyaset dışı/apolitik olup olmadığının kararlaştırılmasının ta kendisi özellikle siyasal bir karardır" (a.g.y., s. 17). Artık siyaset tam da siyaset dışı olanın (yani çıplak hayatın) belirlenmesiydi.

Kamp, gerçek ile hukuku, kural ile uygulamayı, istisna ile kuralı birbirinden ayırmanın asla mümkün olmadığı; ama buna rağmen, bu ikisini sürekli birbirinden ayıran bir mekândır. Gardiyanın ya da kamp yetkilisinin karşısında duran şey, Nasyonal Sosyalist kural(lar)ın ayrımcılığını uygulaması gereken hukukdışı bir olgu (yani biyolojik olarak Yahudi ırkına ait olan bir birey) değildi. Tam tersine, en sıradanından tutun da en olağandışı olanına kadar kampta yaşanan her hareket ve her olay, Alman biyosiyasal bedeni(ni) gerçek kılan çıplak hayat üzerindeki hükümranlığın bir uygulamasıydı. Yahudi bedeninin ayrılması, özellikle Alman olan bedenin doğrudan sonucuydu; tıpkı kuralın uygulanması gibi.

VI

Eğer bu doğru ise, yani eğer kampın özü istisna durumunun somutlaştırılmasına ve ardından da, çıplak hayat ile hukuk kuralının bir belirsizlik eşiğine girdiği bir mekânın yaratılmasına dayanıyorsa, o zaman şunu kabul etmek zorundayız: İçinde işlenen suçlar ne kadar farklı olursa olsun, adı ne olursa olsun ve nerede olursa olsun böyle bir yapının inşa edildiği her yerde bir kampla karşı karşıyayız demektir. O halde, 1991 yılında Arnavutluk'tan gelen bütün yasa-dışı göçmenlerin ülkelerine iade edilmeden önce İtalyan polisi tarafından geçici olarak kapatıldıkları Bari'deki stadyum da, Vichy yetkililerinin Almanlara teslim etmelerinden önce Yahudileri topladıkları kapalı bisiklet yarışı pisti de, Weimar hükümetinin Doğu'dan gelen Yahudi mültecileri topladığı Cottbus-Sielow'daki *Konzentrationslager für Ausländer* da ya da Fransa'nın uluslararası havalimanlarında mül-

tecilik başvurusu yapan yabancıların tutulduğu *zones d'attentes* [bekleme alanları] da aynı şekilde kamp örnekleridir. Bütün bu örneklerde, görünüşte zararsız bir mekân (örneğin Roissy'deki Hotel Arcades), normal düzenin fiilen askıya alındığı bir mekânın sınırlarını çizmiş oluyor; sınırları çizilen masum görünüşlü bu mekânda, vahşetin yaşanıp yaşanmaması, hukuka değil; oranın geçici egemeni/hükümdarı olarak (örneğin yabancıların, hukuk otoriteleri olaya müdahale edene kadar *zone d'attente*'da tutulabildikleri dört gün boyunca oranın egemeni olarak) hareket eden polislerin uygarlık ve etik anlayışlarına bağlıdır.

VII

Bunların ışığında düşünüldüğünde, günümüzdeki kampın doğuşu, kesin bir biçimde modernliğin siyasal alanının kendisine işaret eden bir olay olarak ortaya çıkıyor. Kamplar, kesin bir yerleştirme (ülke) ile kesin bir düzen (Devlet) arasındaki işlevsel bağ üzerine bina edilen ve hayatın kaydı (doğum-ya da ulus) için ise otomatik kurallara dayanan modern ulus-devletin siyasal sisteminin daimi bir krize girdiği ve Devletin de ulusun biyolojik hayatının gözetimini asli görevlerinden biri olarak üstlendiği bir zamanda ortaya çıkarıldı. Başka bir deyişle, eğer ulus-devletin yapısı *ülke/toprak-düzen-doğum* üçlüsüyle tanımlanıyorduysa, eski *nomos*'un kırılması/kopması, Schmitt'e göre onu [*nomos*] oluşturan iki unsurda (yer düzenlemesi, *Ortung* ve düzen, *Ordnung*) değil; çıplak hayatın (bu şekilde *ulus* olan *doğum*'un) bu ikisine kazınmasını işaretleyen noktada yaratılıyor. Bu kazınma artık geleneksel mekanizmalarla yürütülemiyor ve işte kamp, hayatın düzene kazınmasını düzenleyen yeni ve gizli düzenleyicidir (ya da daha doğrusu, sistemin, bir ölüm makinesine dönüştürülmeden yürüyemediğinin resmidir). Şurası önemlidir: Kamplar, yeni vatandaşlık yasalarının çıkarılması ve bazı vatandaşların vatandaşlıktan çıkarılmasıyla aynı zamanda ortaya çıkmıştır (o zaman sadece Reich'daki Nuremberg vatandaşlık yasaları çıkmadı; aynı zamanda 1915-1933 arasında

Fransa da dahil olmak üzere neredeyse bütün Avrupa devletleri de vatandaşlıktan çıkarmayla ilgili yasalar çıkardılar). Böylece aslında hukuksal-siyasal düzenin geçici olarak askıya alınması anlamına gelen istisnai durum, artık, gün geçtikçe daha da bu düzene kazınamaz hale gelen çıplak hayatı içine alan yeni ve daimi bir mekân düzenlemesi (yerleştirme) oluyordu. Günümüz siyasetinin karşı karşıya kaldığı yeni gerçek, doğum (çıplak hayat) ile ulus-devletin giderek birbirinden ayrılmasıdır ve işte bizim *kamp* dediğimiz şey bu ayrışmadır. Artık yerleştirmenin olmadığı bir düzenin (yani hukukun askıya alındığı istisnai durumun) karşısında buna tekabül eden düzensiz bir yerleştirme (yani daimi bir istisna mekânı olarak kamp) vardır. Siyasal sistem artık hayat tarzları ve hukuk kuralları vazetmiyor; bunun yerine, bunu aşan ve bütün hayat tarzlarını ve bütün kuralları içine alabilen *yersizleştiren bir yerleştirmeye (dislocating localization)* dayanıyor. Yersizleştiren bir yerleştirme olarak kamp, bugün hâlâ içinde yaşadığımız siyasetin gizli kalıbıdır; havalimanlarımızdaki *zones d'attentes* ve şehirlerimizdeki varoşlar olarak karşımıza çıkan metamorfozlarını tanıyabilmek için kampın bu yapısını bilmemiz gerekiyor. Dolayısıyla da kamp, devlet, ulus (doğum) ve ülkeden oluşan eski üçlüye eklenen dördüncü ve ayrılmaz unsurdur.

Bu perspektiften bakıldığında, kamplar, eski Yugoslavya topraklarında çok daha uç biçimleriyle yeniden hortlamıştır. Dolayısıyla da bu topraklarda olup biten şey, asla, ilgili gözlemcilerin hemen iddia ettikleri gibi, eski siyasal sistemin yeni etnik ve topraksal düzenlemeler doğrultusunda yeniden oluşturulması, yani bir zamanlar Avrupa'daki ulus-devletlerin kuruluşunu doğuran süreçlerin kopyası değildir. Eski Yugoslavya'da olan şey, eski *nomos*'un onarılmaz biçimde parçalanması ve halkın ve insan hayatlarının tamamen (yep)yeni kaçış hatlarında yersizleştirilmesidir. Nitekim karşımıza etnik tecavüz kamplarının oynadığı belirleyici rol çıkıyor. Eğer Naziler Nihai Çözüm yolunda Yahudi kadınlarını hamile bırakmayı akıllarına bile getirmemişlerdiyse bu, hayatın ulus-devlet düzenine kazınmasını

garanti eden doğum ilkesinin o zaman –her ne kadar derinden dönüşmüş biçimde de olsa– hâlâ geçerli olduğu için öyle olmuştu. Bugün ise bu ilke artık bir çöküş ve yersizleşme sürecine girmiş bulunuyor. Bu ilkenin işlemesi gittikçe imkânsızlaşıyor; sadece yeni kamplara değil, aynı zamanda hayatın şehre kazınmasının her daim yeni ve çok daha çılgın düzenleyici tanımlarına da hazır olmalıyız. Bugün artık şehrin göbeğine iyice yerleşen kamp, yeryüzünün yeni biyosiyasal *nomos*'udur.

8 "Halk" ("people") teriminin siyasal anlamı üzerine yapılacak her yorum yolun başında şu gerçeği görmelidir: Modern Avrupa dillerinde "halk" aynı zamanda da daima yoksulun, mirassızların ve dışlanmışların adıdır. Dolayısıyla tek bir terim hem belirleyici/kurucu siyasal özneye hem de *de jure* [hukuken] olmasa bile *de facto* [fiilen] siyasetten dışlanan sınıfa işaret ediyor.

Tıpkı siyaset dilinde olduğu gibi konuşma dilinde de, İtalyanların *popolo*'su, Fransızların *peuple*'i, İspanyolların *pueblo*'su (aynen kökenlerini oluşturan sıfatları olan *popolare, populaire, popolar* ile geç Latince *populus* ve *popularis* gibi) hem ("İtalyan halkı" ya da "halk yargıcı"nda olduğu gibi) üniter bir siyasal beden olarak vatandaş topluluğuna hem de (*homme du peuple, rione popolare, front populaire*'de olduğu gibi) alt-sınıf-üyelerine işaret ediyor. Hatta bu dillerdeki kullanımlara göre daha az belirgin bir anlamı olsa da İngilizce'deki "people" sözcüğü bile, zengin ve soyluların karşıtı olan "sıradan halk" anlamını muhafaza ediyor. Nitekim Amerikan Anayasası'nda hiçbir ayrım yapılmadan "Biz Birleşik Devletler halkı" deniyor. Ne var ki Lincoln, Gettysburg konuşmasında kullandığı "Halkın, halk için, halk tarafından [yönetilen] hükümeti" ifadesindeki tekrar, örtük biçimde birinci "halk"ı öteki "halk"ın karşısına koyuyordu. Fransız Devrimi sırasında dışlanmış bir sınıf olarak anlaşılan halk için duyulan merhamet duygusunun oynadığı belirleyici rol, bu muğlaklığın o zaman bile (yani tam da halk egemenliği ilkesinin savunulduğu bir zamanda bile) ne kadar önemli olduğunu gösteriyor. Arendt şuna işaret ediyordu: "Sözcüğün tanımı tam da merhametten doğuyor ve bu şekilde tanımlanan terim talihsizlik ve mutsuzluk ile eşanlamlı hale geliyordu; nitekim Robespierre hep "*le peuple, les malheureux m'applaudissent*"ten [halk, mutsuzlar beni takdir ediyor] diyor ve hatta Devrimin en az duygusal ve en gerçekçi şahsiyetlerinden biri olan Sieyès bile "*le peuple toujours malheureux*" [hep mutsuz olan halk] tamlamasını kullanıyordu" (*On Revolution*, s.

70). Öte yandan kavram, Bodin'in* *Cumhuriyet*'inde (*République*) demokrasinin ya da *état populaire*'in [halkın devleti] tanımlandığı bölümde de zaten iki anlamıyla kullanılıyordu: Egemenliğin sahibi unvanına sahip olan *peuple en corps* [kamuoyu], siyasal iktidardan dışlanması gereken *menu peuple*'den [alt-sınıf halktan] ayrı tutuluyordu.

Böyle ayrıntılı ve yerleşik bir anlamsal müphemlik tesadüfi olamaz: Bu muğlaklık, Batı siyasetindeki "halk" kavramının doğası ve işlevinde içkin olarak bulunan bir ikircikliliği (*amphiboly*) yansıtmalıdır. Önümüzdeki manzara şudur: 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 aldığını iddia eden bir içleme, 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). Bu anlamda "halk" terimi hiçbir yerde sadece tek bir şeye işaret etmiyor: Temel siyasal kavramların pek çoğu (ya da Abel ve Freud'un *Unworte*'si veya L. Dumont'un hiyerarşik ilişkileri) gibi "halk" da ikili bir harekete ve iki uç arasındaki karmaşık bir ilişkiye işaret eden kutupsal bir kavramdır. Ancak bu aynı zamanda şu anlama da geliyor: İnsanların siyasal bir beden oluşturması temel bir bölünmenin üzerine oturuyor; biz, orijinal siyasal yapıyı tanımlamak için bu kitapta gördüğümüz kategori çiftlerini "halk" kavramında kolaylıkla görebiliriz: Çıplak hayat (halk) ve siyasal varoluş (Halk), dışlama ve içleme, *zoē* ve *bios*. Dolayısıyla, "halk", temel biyosiyasal kırılmayı zaten daima kendi içinde taşımıştır. "Halk", parçası olduğu bütünün içine giremeyen ve zaten daima içlendiği kümeye ait olamayan bir şeydir. Bundan dolayıdır ki, bu kavram siyaset sahnesinde daima çelişkiler ve çıkmazlar yaratıyor. "Halk" daima zaten kendisi olan, ama yine de gerçekleştirilmesi gereken şeydir. Bütün kimliklerin kaynağı olan; ama buna rağmen, sürekli olarak yeniden tanımlanması gereken ve dışlama, dil, kan ve toprak aracılığıyla arındırılması gereken bir şeydir. Ya da karşı kutupta, "halk" kendi içinde özünü barındırmayan ve dolayısıyla da gerçekleşmesi için iptal edilmesi gereken bir şeydir. Var olması için, zıddı ile birlikte kendisini olumsuzlaması gereken bir şeydir (nitekim halka yönelen ama aynı zamanda halkın ortadan kaldırılmasını hedefleyen işçi hareketinin özel çıkmazları ortaya çıkıyor). Kanlı ayaklan-

* Jean Bodin (1530 – 96): Fransız siyaset düşünürü ve ekonomisti. Adı geçen çalışmasında (orijinal adı: *De la république*) sınırlı bir monarşi teorisi geliştiriyor ve ayaklanma düşüncesini reddediyordu. (ç.n.)

malar, devrimin belirsiz alametleri ve halk cepheleri sırasında halk daima dost-düşman ayrımından daha orijinal bir bölünmeyi içeriyor: Bütün çatışmalardan daha radikal bir bölünmeye yol açan ve aynı zamanda halkı birleştiren ve en sağlam kimliğe kavuşturan bir iç savaş. Hatta daha yakından bakacak olursak şunu görürüz: Marx'ın düşüncesinde –özünde tanımsız kalsa da– çok merkezi bir yer işgal eden ve kendisinin "sınıf çatışması" dediği şey, bütün halkları [ikiye] bölen bir iç savaştan başka bir şey değildir. Bu iç savaş, ancak ve sadece, sınıfsız toplumda ya da Mesihsel/mucizevi krallıkta, Halk ile halkın çakıştığı ve artık halk diye bir şey kalmadığı zaman sona erecek bir şeydir.

Eğer bu doğru ise yani eğer halk kendi içinde kaçınılmaz olarak temel biyosiyasal kırılmayı barındırıyorsa, o zaman yüzyılımızın tarihindeki bazı çok önemli sayfaları yeni bir bakış açısıyla okumamız mümkündür. Çünkü eğer bu iki "halk" arasında daima böyle bir çatışma vardıysa, bu çatışma çağımızda nihai ve çılgın bir patlama nöbetini yaşıyor. Roma'da halk içindeki bu bölünme, her biri kendi kurum ve yöneticilerine sahip olan *populus* [üst-sınıflar] ile *plebs* [alt-sınıflar] arasındaki açık ayrım tarafından hukuki olarak da onaylanıyordu. Aynı şekilde ortaçağda *popolo minuto* ile *popolo grasso*[2] arasındaki ayrım da çeşitli sanat ve ticaret dallarının dağılımına tekabül ediyordu. Ancak egemenliğin tek sahibi unvanını aldığı Fransız Devrimi'nden sonra halk utanç verici bir varlığa dönüşüyor, sefalet ve dışlanma tarihte ilk defa asla hoşgörülemez bir skandal olarak ortaya çıkıyordu. Modern zamanlarda sefalet ve dışlanma sadece ekonomik ya da sosyal kavramlar değil, aynı zamanda pekâlâ siyasal kategorilerdir (modern siyasetin başat unsurları olarak ortaya çıkan bütün ekonomizm ve "sosyalizm"lerin gerçekte siyasal –ve hatta biyosiyasal– bir anlamı vardır).

Bu anlamda çağımız, halk arasındaki bölünmeyi aşmayı ve dışlanan halkı tamamen yok etmeyi hedefleyen amansız ve sistemli bir çabadan başka bir şey değildir. Bu çaba, farklı kip ve ufuklarda birbirlerinden ayrı düşen Sağ ile Solu, kapitalist ülkeler ile sosyalist ülkeleri, tekvücut ve bölünmemiş bir halk yaratma projesinde –ki bu proje, son tahlilde nafile olan ama bütün sanayileşmiş ülkelerde kısmen gerçekleştirilen bir projedir– bir araya getiriyor. Gelişme saplantısı hiçbir zaman zamanımızdaki kadar etkin olmadı; çünkü bu, bölünmemiş bir halk yaratma doğrultusundaki biyosiyasal projeyle çakışıyor.

2. 13. yüzyıl Floransa'sında *popolo minuto* zanaatkâr ve esnaf sınıfına işaret ederken, *popolo grasso* ticaret sınıflarına ve burjuvaziye işaret ediyordu. (İng. Çev.)

Meseleye bu açıdan bakıldığında Nazi Almanya'sında Yahudilerin yok edilmesi tamamen yeni bir anlam kazanıyor. Yahudiler, ulusal siyasal bedene entegre olmayı reddeden (sonuçta her asimilasyon aslında sadece bir taklitti) halk olmaları sıfatıyla, modernliğin kendi içinde mecburen yarattığı; ama artık varlığına hiçbir şekilde tahammül edemediği halkın ve çıplak hayatın bulunmaz temsilcileri ve neredeyse canlı örnekleriydi. İç çatışmaların buradaki üç evresini görmeliyiz: Bu nihai evrede, Alman *Volk*'unun –yani, bütün bir siyasal beden olarak Halkın eşsiz temsilcisinin/örneğinin– Yahudilerin kökünü kazıma çılgınlığında Halk ile halk ayrılıyordu. Nazizmin Nihai Çözüm (ki Nihai Çözümün Çingeneleri ve entegre edilemeyen öteki unsurları da hedeflemesi tesadüf değildi) ile ulaşmak istediği karanlık ve nafile hedef, orijinal/temel biyosiyasal kırılmayı en sonunda ortadan kaldıran bir halk olarak Alman *Volk*'unu yaratmak için. Batı'nın siyaset sahnesini |artık| tahammül sınırlarını aşan bu gölgeden kurtarmaktı. (Nitekim Nazi liderleri, ısrarla, Yahudi ve Çingeneleri yok etmekle aslında aynı zamanda Avrupa'nın öteki halklarına hizmet ettiklerini söylüyorlardı.)

Freud'un ego ile id arasındaki ilişki hakkındaki postülasını bu bağlamda yeniden yorumlayarak şunu söyleyebiliriz: Modern biyosiyaset, "Çıplak hayatın olduğu her yerde bir Halk olacaktır" ilkesiyle –tabii bu ilke "Nerede bir Halk varsa orada çıplak hayat da olacaktır" ilkesini de içeriyor– destekleniyor. Dolayısıyla, (Yahudilerin simgelediği) halkın yok edilmesiyle üstesinden gelindiğine inanılan kırılma/bölünme, |bu defa da| Alman halkını ikiye bölerek kendisini yeniden ve yeni bir biçimde üretiyor: Ölüme adanan bir kutsal hayat ve (akıl hastalarının ve kalıtımsal hastalığı olanların ortadan kaldırılması yoluyla) tamamen arındırılması gereken biyosiyasal bir beden. Bugün hedeflenen, gelişim yoluyla yoksul sınıfların ortadan kaldırılması doğrultusundaki demokratik-kapitalist proje de (bazı farklılıklar taşımakla birlikte aynı şekilde) kendi içinde yeniden dışlanmış bir halk yaratmakla kalmıyor, aynı zamanda bütün Üçüncü Dünya halklarını çıplak hayata dönüştürüyor. Bu salınımı durdurabilecek ve halklar ile yeryüzünün şehirlerini |ikiye| bölen bu iç savaşa son verebilecek tek siyaset biçimi, Batı'nın bu temel biyosiyasal kırılmasını hesaba katmayı öğrenecek olan siyasettir.

Eşik

Bu çalışmanın sonunda, değişme olasılıkları saklı kalmak üzere şu üç sonuca ulaşıyoruz:

1. Orijinal/ilk siyasal ilişki yasaklama ilişkisidir (dışarı ile içeri, dışlama ile içleme arasındaki belirsizlik mıntıkası olarak istisna durumudur).

2. Egemen iktidarın temel etkinliği, siyasetin orijinal unsuru olarak, doğa ile kültürün, *zoē* ile *bios*'un eklemlendiği eşik olarak çıplak hayatı üretmektir.

3. Bugün, Batı'nın temel biyosiyasal paradigması şehir değil; kamptır.

Bu üç tezden birincisi, devlet iktidarının sözleşme kökenli olduğu yolundaki bütün teorileri ve bununla birlikte de siyasal

toplulukları popüler/halksal, ulusal, dinsel ya da başka herhangi bir kimliksel "aidiyet" türünden bir şeye dayandırma yolundaki bütün çabaları kuşku alanına çekiyor. İkinci tez, Batı siyasetinin ta başından beri bir biyosiyaset olduğunu ve dolayısıyla da, siyasal özgürlükleri vatandaş haklarına dayandırma çabalarının nafile olduğunu söylüyor. Üçüncü tez ise, nihayet, bugünkü sosyal bilimlerin, sosyolojinin, şehir çalışmalarının ve mimarinin, dünya şehirlerinin çekirdeğinde yatan şeyin tam da yirminci yüzyılın büyük totaliter devletlerinin biyosiyasetini tanımlayan çıplak hayatın kendisi olduğunu bilmeden bu şehirlerin kamusal alan(lar)ını tasarlamak ve örgütlemekte kullandıkları modellerin meşum yüzünü ortaya çıkarıyor.

"Çıplak hayat" tabirindeki "çıplak" Yunanca *haplōs*'a tekabül ediyor. *Haplos* ise, ilk felsefecilerin saf Varlığı tanımlarken kullandıkları sözcüktü. Saf Varlık alanının belirlenmesi/izolasyonu (ki Batı metafiziğinin temel etkinliği buydu), çıplak hayatın Batı siyasetindeki yerleştirimiyle paralellikler taşıyordu. Düşünen bir hayvan olarak insanı oluşturan şey, tam da siyasal bir hayvan olarak insanı oluşturan şeye tekabül ediyordu. Birinci durumda yapılması gereken şey, saf Varlığı (*on haplos*) "Varlık" teriminin (ki bu, Aristoteles'e göre, "pek çok biçimde söylenen" bir şeydi) öteki anlamlarından ayırmaktı. İkincisinde yapılan şey ise, çıplak hayatın, somut hayatın birçok biçiminden ayırmaktı. SafVarlık ve çıplak hayat. Acaba bu iki kavram neyi ifade ediyordu ki, Batı'nın hem metafiziği hem de siyaseti kendi temellerini ve anlamlarını bunlara ve sadece bunlara dayandırıyordu? Hem metafiziği hem de siyaseti, kendi ana unsurlarını belirlerken düşünülemeyen bir sınırla karşı karşıya getiren bu iki belirleme süreci arasında nasıl bir ilişki vardı? Çünkü çıplak hayat da *haplōs* Varlık kadar belirsiz ve anlaşılmaz bir şeydi ve şöyle denebilirdi: Akıl, sersemlik ve şaşkınlık içerisinde (*neredeyse afallamış bir biçimde*, Schelling) düşündüğü saf Varlığı düşünmeden çıplak hayatı düşünemezdi.

Bununla birlikte Batı'nın tarihsel-siyasal kaderinin anahtarı tam da boş ve belirsiz olan bu iki kavramın elinde görünüyor.

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.

Georges Dumézil ve Károly Kerényi, eski Roma'nın en büyük rahiplerinden biri olan *Flamen Diale*'nin* hayatını betimliyor. *Flamen*'in hayatını özel kılan şey, bunun, *Flamen*'in yaptığı dinsel işlerden hiçbir zaman ayırt edilemez oluşuydu. Bundan dolayı Romalılar, *Flamen Diale*'nin, *quotidie feriatus* ve *assiduus sacerdos* olduğunu, yani hayatının istisnasız her anının tanrıya hizmet olduğunu söylüyorlardı. Dolayısıyla da giyinme ya da yürüme biçimi de dahil olmak üzere hayatındaki her hareket ve her ayrıntının özel bir anlamı vardı ve bunlar özenle yapılan işler olarak görülüyordu. Bu "özenlilik"in ("assiduity") kanıtı olarak da *Flamen* üzerindeki amblemlerini uyurken bile tamamen çıkaramıyordu. *Flamen*'in vücudundan kesilen saç ve tırnakların hemen bir *arbor felix*'in (yani ölüler dünyasının tanrıları için kutsal olmayan bir ağacın) altına gömülmesi gerekiyordu. *Flamen*'in giysilerinde ne düğüm ne de ilik bulunamazdı. *Flamen* yemin edemezdi. Yolda yürürken zincire vurulmuş bir mahkûmla karşılaşması durumunda mahkûmun zincirden çözülmesi gerekiyordu. *Flamen* asma dallarının sarktığı bir odaya giremiyordu. Çiğ etten ve her türlü mayalı hamurdan uzak durması ve fasulyeden, köpeklerden, keçilerden ve sarmaşıktan sakınması gerekiyordu.

Flamen Diale'nin hayatında çıplak hayatı ayırt etmek imkânsızdı. *Flamen*'in *zoe*'sinin tamamı *bios*'a dönüşüyordu. Özel alanı ile kamusal işlevi tamamen birleşiyordu. Bundan do-

* Flamen: Eski Roma dininde tanrıların hizmetçisi sayılan din adamlarına verilen ad. (ç.n.)

layıdır ki Plutarch* (egemenin *lex animata* [canlı kanun] olarak tanımlandığı Yunanlı ve ortaçağ tanımını hatırlatan bir biçimde) *Flamen*'in *hōsper empsuchon kai hieron agalma*, yani kutsal bir canlı heykel olduğunu söyleyebiliyordu.

Gelin bir de pek çok açıdan benzerlikler taşıyan *homo sacer*'in, eşkıyanın, *Friedlos*'un ya da *aquae et igni interdictus*'un hayatlarına bakalım. Bu insan(lar) dinsel toplumdan ve siyasal hayatın tamamından dışlanıyordu: Kendi türünün (*gens*) [insan türünün] düzenlediği törenlere katılamıyor ve (eğer *infamis et intestabilis* [habis ve menfur] ilan edilmişse) hiçbir eyleminin hukuksal geçerliliği olmuyordu. Bundan başka, herkes tarafından cinayet işlenmeksizin öldürülebildiği için de, bütün varoluşu, her türlü haktan mahrum bir çıplak hayata indirgeniyordu. Kendisini kurtarabilmesinin tek yolu ya daimi bir firar ya da yabancı bir ülkeye sığınmaktı. Tam da bundan dolayı kendisini kovan iktidar ile daimi bir ilişki içindeydi; çünkü, her an koşulsuz ve mutlak bir ölüm tehdidi altında bulunuyordu. Bu insanın [hayatı] saf *zoē* idi ve tam da bundan dolayı bunun *zoē*'si egemen yasaklamanın pençesindeydi ve bu yasağı hiçbir zaman aklından çıkarmamalı, bu yasaktan kurtulmanın ya da bunu aldatmanın yolunu bulmalıydı. Bu anlamda, sürgünlerin ve eşkıyaların da çok iyi bildiği gibi, hiçbir hayat bu insan(lar)ın hayatından daha "siyasal" değildi.

Şimdi de Nazi Almanya'sındaki Führer'in kişiliğini ele alalım. Führer Alman halkının soyunun birliğini ve eşitliğini temsil ediyordu (Schmitt, "Staat", s. 42). Führer'in otoritesi, öznelerin/tebaanın iradesine ve şahsına dışarıdan dayatılan bir despot ya da diktatör otoritesi değildi (a.g.y., s. 41 – 42). Führer'in otoritesi çok daha sınırsız bir otoriteydi; çünkü Führer demek Alman halkının biyolojik hayatının ta kendisi demekti. İşte bu aym-

* Plutarch: İS yaklaşık 46-125 yılları arasında yaşamış Yunanlı deneme ve biyografi yazarı. En bilinen eseri olan "Ünlü Yunanlı ve Romalıların Paralel Hayatları" büyük tarihsel öneme sahiptir. (ç.n.)

lıktan dolayıdır ki Führer'in her sözü doğrudan doğruya kanundu (Kudüs'teki mahkemesinde Eichmann'ın bıkıp usanmadan tekrarladığı gibi: *Führerworte haben Gesetzkraft* ["Führer'in sözleri kanun demekti"]) ve Führer'i tanımlayan şey doğrudan doğruya kendi emirleriydi (*zu seinem Befehl sich bekennenden* [Schmitt, "Führertum", s. 679]). Elbette ki Führer'in bir özel hayatı olabilirdi; ancak Führer'i Führer olarak tanımlayan şey, varoluşunun doğrudan doğruya siyasal bir karakter taşımasıydı. Nitekim [normalde] Reich başbakanlığı makamı, Weimar Anayasası'nın öngördüğü prosedürler sonunda alınan kamusal bir *dignitas*, yani yetkiyken, Führer'in makamı, artık, geleneksel kamu hukukundaki anlamıyla bir makam değil; doğrudan doğruya Führer'in Alman halkının hayatı olması sıfatının [aracısız biçimde] doğal sonucu olan bir şeydi. Führer, Alman halkının hayatının siyasal biçimiydi: Bundan dolayıdır ki Führer'in sözü kanundu ve Führer, Alman halkından olduğundan başka bir şey olmasını talep etmiyordu.

Burada egemenin siyasal bedeni ile fiziksel bedeni arasında yapılan geleneksel ayrım (ki bu ayrımın soykütüğü Kantorowicz tarafından titizlikle tanımlanıyordu) ortadan kalkıyor ve bu iki beden tamamen birleşiyor. Führer, deyim yerindeyse, ne özel ne de kamusal olmayan bütün bir bedendi ve Führer'in hayatı kendi içinde tamamen siyasal bir hayattı. Başka bir ifadeyle Führer'in bedeni, *zoē* ile *bios*, biyolojik beden ile siyasal beden arasındaki çakışma noktasında bulunuyordu. *Zoē* ile *bios* Führer'in şahsında tamamen birbirine geçiyordu.

Şimdi de kamp sakinlerinin en uç figürü üzerinde düşünelim. Primo Levi, kamp jargonunda "Müslüman" [*der Muselmann*] denen kişiyi betimliyor: *der Muselmann*, maruz kaldığı aşağılanma, korku ve dehşetten dolayı bütün bilincini ve kişiliğini yitiren, öyle ki tamamen duygusuzlaşan bir varlıktır (bundan dolayı kendisine bu ironik ad takılmıştır). [Yani] bu kişi sadece, kaderdaşları gibi, bir zamanlar ait olduğu siyasal ve toplumsal bağlamdan dışlanmıyor ve sadece, yaşamayı hak etmeyen Yahudi canı gibi, ölüme giden bir geleceğe mahkûm değildir.

Bunlardan başka bu insan artık hiçbir şekilde insanların dünyasına ait değildir; hatta ta en başından kendisini kafalarından silen kamp sakinlerinin tehdit altındaki ve kırılgan dünyasına da ait değildir. Sessiz sedasız ve tek başına, bellek/anı ve kederin olmadığı bir dünyaya geçmiştir. Hölderlin'in şu sözleri tam da bu kişiyi tanımlıyor: "Acının son raddesinde ortada kalan tek şey zaman ve mekân koşullarıdır"

Muselmann'ın hayatı nasıl bir hayattır? Bunun saf *zoē* olduğu söylenebilir mi? Hayır; çünkü *Muselmann*'da "doğal" ya da "temel" hiçbir şey kalmamıştır. Hayatında hayvani ya da içgüdüsel hiçbir unsur kalmamıştır. Aklıyla birlikte bütün içgüdüleri de iptal edilmiştir. Antelme, kamp sakinlerinin artık soğuğun acısını SS'lerin gaddarlıklarından ayırt edemediğini söylüyordu. Bu ifadeyi *Muselmann*'a harfiyen ("soğuk, SS'ler") uygulayacak olursak şunu söyleyebiliriz: *Muselmann*, gerçek ile hukukun, hayat ile hukuk kuralının ve doğa ile siyasetin tamamen iç içe geçtiği ve ayırt edilemediği bir belirsizlik alanında yaşıyor. Tam da bundan dolayı –bir emir ile soğuk arasındaki farkı hiçbir şekilde yansıtmayan– *Muselmann*'ın davranışının pekâlâ sessiz bir direniş biçimi olabileceğini düşünen kamp polisi *Muselmann* karşısında bir anda iktidarsızlaşıyor. Burada, kendisini tamamen hayata dönüştürmek isteyen bir kanun, kanundan hiçbir farkı kalmayan bir hayatla karşı karşıya kalıyor. İşte kampın *lex animata*'sını [SS'i, kamp polisini] tehdit eden şey tam da bu farksızlıktır.

Paul Rabinow, lösemi olduğunu anlayınca kendi bedenini ve hayatını bir araştırma ve deney laboratuvarına dönüştürme kararı alan biyokimyager Wilson'dan söz ediyor. Wilson sadece kendisine karşı sorumlu olduğu için burada etik ile hukuk arasındaki sınırlar ortadan kalkıyor. Yani bilimsel araştırma özgürce ve tamamen biyografiyle çakışabiliyor. Wilson'un bedeni artık kendisinin özel alanı değildir; çünkü artık bir laboratuvardır. Öte yandan kamusal da değildir; çünkü bu beden kendi bedenidir ki ahlak ve hukukun deney için koyduğu sınırları ihlal edebilmiştir. Nitekim Rabinow Wilson'un hayatını tanımlamak

için "deneysel hayat" terimini kullanıyor. Burada şunu kolaylıkla görebiliriz: "Deneysel hayat", çok özel bir anlamda kendi *zoe*'sinden ayırt edilemeyecek derecede kendi *zoe*'si üzerinde yoğunlaşan bir *bios*'tur.

Şimdi Karen Quinlan'ın ya da üst-komada bulunan bir insanın bedenin yattığı ya da neomort'un (yeni ölü) organlarının naklini beklediği hastane odasına giriyoruz. Burada –suni solunumla, damarlara kan pompalanmasıyla ve kan ısısının düzenlenmesiyle makinelerin yaşattığı– biyolojik hayat, Karen Quinlan adındaki insanın hayatından (yani *bios*'undan) tamamen ayrılıyor: Burada hayat saf *zoe* oluyor (ya da en azından öyle görünüyor). Fizyoloji, on yedinci yüzyılın ortalarına doğru tıp tarihine adımını attığı zaman, modern tıbbın doğuşu ve gelişiminin başat unsuru olan anatomiyle ilintilendirilmişti. Yani anatomi (ki cesedin parçalara ayrılmasına (teşrih) dayanıyordu) canlı organların araştırılması idiyse o halde fizyoloji "canlı anatomi", yani canlı bedendeki organların işlevinin açıklanmasıydı. Gerçekten de Karen Quinlan'ın bedeni sadece canlı anatomiydi, yani artık bir organizmanın hayatı için yaşamayan, başka işlevler için yaşatılan bir bedendi. Karen Quinlan'ın hayatı sadece hayat destek teknolojisi sayesinde ve hukuksal bir karardan dolayı sürdürülüyordu. Bu hayat artık hayat değil canlı ölümdü. Fakat daha önce de gördüğümüz gibi, hayat ile ölüm artık sadece biyosiyasal kavramlar olduğu için –tıbbi gelişmelere ve hukuksal kararlardaki değişmelere bağlı olarak hayat ile ölüm arasında gelip giden– Karen Quinlan'ın bedeni, biyolojik bir varlık olduğu kadar yasal bir varlıktı. Hayata hükmetmeyi hedefleyen bir hukuk, ölümle çakışan bir hayatla vücut buluyordu.

Bu kısa "hayatlar" dizisi, keyfi olmasa da üç örneklerden oluşturulmuş bir dizi gibi görülebilir. Ne var ki bu listeyi, hiç de üç olmayan ve hatta çok bildik örneklerle pekâlâ uzatabilirdik. Bu-

rada bunlardan sadece ikisini anarak yetinelim: Biyoloji ile siyasetin belirsizleştiği mükemmel bir eşik olan Omarska'daki Bosnalı kadın ya da –zıt görünse de benzer bir örnek olarak da– besle(n)me ya da salgın hastalıklarla mücadele gibi biyolojik amaçlar için muharebelerin yapıldığı insani amaçlı askeri müdahaleler (ki bu, siyaset ile biyolojinin iç içe geçtiği açık bir örnektir).

İşte yeni siyasetin yol ve biçimlerini, bu belirsiz ve isimsiz topraklar ve bu belirsizliğin zor bölgeleri temelinde düşünmeliyiz. Foucault, *Cinselliğin Tarihi*'nin birinci cildinin sonunda, iktidar dağıtımından başka hiçbir şeyle uğraşmayan modernliğin kendi sırrını ve kurtuluşunu bulacağına inandığı cinsiyet ve cinselliğin ötesine geçerek, farklı bir siyasetin olası bir ufku için "farklı bir bedenler ve hazlar ekonomisi"ne işaret ediyordu. Bizim çalışmamızdan çıkan sonuçlar bizi daha dikkatli olmaya itiyor. Tıpkı cinsiyet ve cinsellik kavramları gibi "beden" kavramı da zaten daima bir iktidar dağıtımının pençesinde olmuştu. "Beden" her zaman zaten biyosiyasal bir beden ve bir çıplak hayattı. "Beden"deki hiçbir şey ya da bunun haz ekonomisi, egemen iktidarın taleplerine karşı gelinebilecek sağlam bir zemin bulmamıza imkân sunuyor görünmüyor. Bedenin üç biçimi, yani Batı'nın biyosiyasal bedeni (yani *homo sacer*'in bu son örneği), hukuk ile gerçek, hukuk kuralı ile biyolojik hayat arasındaki mutlak belirsizlik eşiği olarak ortaya çıkıyor. Führer'in şahsında çıplak hayat doğrudan doğruya hukuk haline geliyor; tıpkı kamp sakininin (ya da neomort'un) şahsında hukukun biyolojik hayattan ayırımsanamaz hale gelmesi gibi. Kendisini tamamen hayata dönüştürmek isteyen bir hukuk, bugün her zamankinden daha çok, hukuk kuralına indirgenen bir hayatla karşı karşıya bulunuyor. Bugün Batı'nın siyasal alanını yeniden tanımlamayı hedefleyen herkes işe şu gerçeği teslim etmekle başlamalıdır: Artık *zoē* ile *bios*, özel hayat ile siyasal varoluş, evdeki yalın canlı varlık olarak insan ile insanın şehirdeki siyasal varoluşu arasındaki klasik ayrımın yerinde yeller esiyor. Bundan dolayıdır ki Leo Strauss ve farklı bir anlamda da Hannah Arendt'in klasik siyasal kategorileri restorasyon çalışmaları sa-

dece eleştirel bir biçimde ortaya çıkabiliyor. Artık kamplardan klasik siyasete geri dönüş imkânsız. Kamplarda şehir ile ev ayırt edilemez hale geldi. Artık biyolojik bedenimizi siyasal bedenimizden –başkalarına aktarılamayan ve seslendirilemeyenleri başkalarına aktarılabilen ve seslendirilebilenlerden– ayırma imkânı bir daha verilmemek üzere elimizden alındı. Artık bizler, Foucault'nun sözleriyle, sadece canlı varlık olarak hayatları siyasetlerine girmiş hayvanlar değiliz. Aynı zamanda –tersi biçimde– siyasetleri doğal bedenlerine girmiş vatandaşlarız.

Batı'nın bu biyosiyasal bedeni, nasıl ki *oikos*'taki [evdeki] doğal hayatına yeniden dönüştürülemiyorsa, aynı şekilde yeni bir bedene de, yani hazlar ve hayati fonksiyonlar bağlamında ortaya çıkacak olan farklı bir ekonominin, Batı'nın siyasal kaderini tanımlayan bu *zoē-bios* düğümlenmesini kökünden çözümleyeceği yeni bir bedene –teknik bir bedene ya da tamamen siyasal ya da mükemmel bir bedene– de dönüştürülemeyecektir. Bunun yerine, çıplak hayat olan bu biyosiyasal bedenin, tamamen çıplak hayat biçimini almış bir hayat tarzının ve sadece kendi *zoē*'si olan bir *bios*'un yaratılacağı bir zemine dönüştürülmesi gerekiyor. Burada bir de siyaset ile metafiziğin tarihsel durumu arasındaki analojilere dikkat etmek gerekecektir. Heidegger'in Dasein tanımında nasıl öz varoluşta yatıyorsa, tam da bunun gibi, bugün *bios*, *zoē*'de yatıyor. Fakat acaba bir *bios* nasıl olur da sadece kendi *zoē*'si[nden ibaret] olabilir; bir hayat tarzı, nasıl olur da, Batı metafiziğinin hem görevi hem de muamması olan *haplōs*'un ta kendisini kavrayabilir? Eğer biz sadece kendi çıplak varoluşundan ibaret olan bu varlığa ve bunun kendi biçimi olan ve bundan asla ayrılamayan bu hayata hayat-tarzı adını verecek-sek o zaman siyaset ile felsefenin ve tıbbi-biyolojik bilimler ile hukuk-bilimin kesişme alanının ötesinde yeni bir araştırma alanı yaratmış olacağız. Ancak, bundan önce, çıplak hayat gibi bir kavramın bu disiplinler içinde nasıl tasavvur edilebildiğini ve bu disiplinlerin yaşadığı tarihsel gelişimin, kendilerini, tarihte eşi görülmemiş bir biyosiyasal felaketin kaçınılmaz olduğu bir sınırın eşiğine nasıl getirdiğini incelemek gerekecektir.

Kaynakça

İng. çevirenin notu: Kaynakça sadece metinde başvurulan çalışmaları içermektedir. Orijinali İngilizce olmayan çalışmalar söz konusu olduğunda, kaynakçada belirtilen çeviriler kullanılmıştır; ancak metinde alıntılanan bütün pasajlar yeniden çevrilmiştir. Sayfa numaraları burada belirtilen ilk halleriyle korunmuştur.

Abel, K. *Sprachwissenschaftliche Abhandlungen*. Leipzig: W. Friedrich, 1885. (*Linguistic Essays*. Londra: Trubner, 1882.)

Antelme, Robert. *L'espèce humaine*. Paris: Gallimard, 1994. (*The Human Race*. Çev. Jeffrey Haight and Annie Mahler. Malboro, Vt.: Malboro Press, 1992.)

Arendt, Hannah. *Essays in Understanding, 1930-1954*. Der. Jerome Kohn. New York: Harcourt & Brace, 1994.

—. *On Revolution*. New York: Viking, 1963.

— *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1979.

Badiou, Alain. *L'être et l'événement*. Paris: Seuil, 1988.

Bataille, Georges. "Hegel, la mort et le sacrifice." Georges Bataille, *Oeuvres complètes*, C. 12 içinde. Paris: Gallimard, 1988. ("Hegel, Death, and Sacrifice." *Yale French Studies*, 78 [1990].)

— *La souveraineté*. Georges Bataille, *Oeuvres complètes*, C. 8 içinde. Paris: Gallimard, 1976.

Benjamin, Walter. *Briefe*. Der. Gerschom Scholem and Theodor W. Adorno. C. 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1966. (*The Correspondence of Walter Benjamin, 1919-1940*. Der. Gerschom Scholem and Theodor W. Adorno. Çev. Manfred R. Jacobsen and Evelyn M. Jacobsen. Chicago: University of Chicago Press, 1994.)

— *Gesammelte Schriften*. Der. Rolf Tiedemann and Hermann Schweppenhäuser. 2 C. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974-89.

— "Über den Begriff der Geschichte." Benjamin, *Gesammelte Schriften*, C. 1, 2. ("Theses on the Philosophy of History." Çev. Harry Zohn. Walter Benjamin, *Illuminations*, Der. Hannah Arendt. New York: Schocken Books, 1968.)

— *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, C. 1, 1 içinde. (*The Origin of the German Tragic Drama*. Çev. John Osborne. Londra: Verso, 1985.)

— "Zur Kritik der Gewalt." Benjamin, *Gesammelte Shriften*, C. 2, 1 içinde. ("Critique of Violence." Çev. Edmund Jephcott. Walter Benjamin, *Reflections*, Der. Peter Demetz. New York: Schocken Books, 1978.)

Benjamin, Walter ve Gerschom Scholem. *Briefwechsel 1933-1940*. Der. Gerchom Scholem. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988. (*The Correspondence of Walter Benjamin and Gerschom Scholem, 1932-1940*. Der. Gerschom Scholem. Çev. Gary Smith and Andre Lefevere. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992.)

Bennett, H. "Sacer esto." *Transactions of the American Philological Association*, 61 (1930).

Benveniste, Émile. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. C. 2. Paris: Minuit, 1969. (*Indo-European Language and Society*. Çev. Elizabeth Palmer. Coral Gables: University of Florida Press, 1973.)

Bickermann, Elias. *Consecratio, Le culte de souverains dans l'empire romain*. Entretiens Hardt, XIX. Geneva: 1972.

— "Die römische Kaiserapotheose." *Archiv für Religionswissenschaft*, 27 (1929).

Binding, Karl ve Alfred Hoche. *Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens*. Leipzig: F. Meiner, 1920. (*The Release of the Destruction of Life Devoid of Value: Its Measure and Its Form*. Santa Ana, Calif.: R.L. Sassone, 1975.)

Blanchot, Maurice. *L'entretien infini*. Paris: Gallimard, 1969. (*The Infinite Conversation*. Çev. Susan Hanson. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.)

Bodin, Jean. *Les six livres de la République*. Paris: n.p., 1583. (*The Six Books of the Commonweale*. Der. Kenneth D. McRae. New York: Arno, 1979.)

Burdeau, G. *Traité de science politique*. C. 4. Paris: Librarie génerale du droit et de jurisprudence, 1984.

Cacciari, Massimo. *Icone della legge*. Milan: Adelphi, 1985.

Callois, Roger. *L'homme et le sacré*. Paris: Presses Universitaires de France, 1939. (*Man and the Sacred*. Çev. Meyer Barash. Westport, Conn.: Greenwood, 1980.)

Cavalca, Desiderio. *Il bando nella prassi e nella dottrina medievale*. Milan: A. Giuffrà, 1978.

Crifò, Giuliano. *L'esclusione dalla città: Altri studi sull'exilium romano*. Perigua: Università di Perugia, 1985.

— "Exilica causa, quae adversus exulem agitur." *Du châtiment dans la cité: Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique* içinde. Roma: L'École française de Rome, 1984.

Dagognet, François. *La maîtrise du vivant*. Paris: Hachette, 1988.

Deleuze, Gilles ve Félix Guattari. *Mille plateaux*. Paris: Minuit, 1980. (*A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Çev. Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.)

De Romilly, Jacqueline. *La loi dans la pensée grecque des origines à Aristote*. Paris: Les belles Lettres, 1971.

Derrida, Jacques. "Force of Law." *Cardozo Law Review*, II (1990).

— "Préjugés." *Spiegel und Gleichnis*, Der. N.W. Bolz ve W. Hübener. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1983. ("Before the Law." Çev. Avital Ronnell ve Christine Roulston. Jacques Derrida, *Acts of Literature*, Der. Derek Attridge. Londra: Routledge, 1992.)

Drobisch, Klaus ve Günter Wieland. *System der NS-Konzentrationslager 1933-39*. Berlin: Akademie Verlag, 1993.

Durkheim, Émile. *Les formes élémentaires de la vie réligieuse*. Paris: F. Alcan, 1912. (*The Elementary Forms of Religious Life*. Çev. Karen E. Fields. New York: Free Press, 1995.)

Ehrenberg, Victor. *Rechtsidee im frühen Griechentum*. Leipzig: S. Hirzel, 1921.

Foucault, Michel. *Dits et écrits*. C. 3-4. Paris: Gallimard, 1994.

— *La volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 1976. (*History of Sexuality, Cilt I: An Introduction*. Çev. Robert Hurley. New York: Random House, 1978.)

Fowler, W. Ward. *Roman Essays and Interpretation*. Oxford: Clarendon Press, 1920.

Freud, Sigmund. "Über den Gegensinn der Urworte." *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen*, II (1910). ("The Antithetical Meaning of Primal Words." Çev. Alan Tyson. *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* içinde, Der. James Strachey, C. II. Londra: Hogarth Press, 1957.)

Fugier, Huguette. *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*. Paris: Les belles Lettres, 1963.

Furet, François, Der. *L'Allemagne nazi et le génocide juif*. Paris: Seuil, 1985. (*Unanswered Questions: Nazi Germany and the Genocide of the Jews*. New York: Schocken, 1989.)

Gaylin, W. "Harvesting the Dead." *Harper's*, September 23, 1974.

Giesey, Ralp E. *Cérémonial et puissance souveraine*. Paris: A. Colin, 1987.

— *The Royal Funeral Ceremony in Renaissance France*. Geneva: E. Droz, 1960.

Harvard University Medical School. "A Definition of Irreversible Coma." *JAMA*, 205 (1968). Metinde Harvard Raporu olarak geçiyor.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Phänomenologie des Geistes*. G.W.F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden* içinde, C. 3. Frankfurt: Suhrkamp, 1971. (*Phenomenology of Spirit*. Çev. A.V. Miller. Oxford: Oxford University Press, 1977.)

Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie*. Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, C. 65 içinde. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989.

— *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen: Max Niemeyer, 1962. (*An Introduction to Metaphysics*. Çev. Ralp Manheim. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1959.)

— *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Max Niemeyer, 1976. (*On Time and Being*. Çev. Joan Stambaugh. New York: Harper and Row, 1972.)

Hobbes, Thomas, *De cive: The Latin Version*. Der. Howard Warrender. Oxford: Clarendon Press, 1983.

— *De homine*. Thomas Hobbes, *Opera philosophica quae latine scripsit omnia in unum corpus* içinde, Der. William Molesworth, C. 2. Londra: Apud J. Bohn, 1983.

— *Leviathan*. Der. R. Tuck. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Hölderlin, Friedrich. *Sämtliche Werke*. Der. Friedrich Beißner. C. 5. Stuttgart: J.G. Cottasche Buchhandlung Nachfolger, 1954.

Jhering, Rodolphe. *L'esprit du droit romain dans les diverses phases de son développement*. Çev. O. de Meulenaere. C. I. Paris: Marescq, 1886.

Kant, Immanuel. *Kants opus postuum*. Der. Adickes. Berlin: Reuther & Reichard, 1920. (*Opus Postuum. Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*. Çev. Eckhard Förster. Cambridge, Eng.: Cambridge University Press, 1993).

— *Kritik der praktischen Vernunft. Kants Gesammelte Schriften*, Akademieausgabe, C. 5 içinde. Berlin: G. Reimer, 1913. (*Critique of Practical Reason*. Çev. Lewis White Beck. New York: Macmillan, 1993.)

— "Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis." *Kants Gesammelte Schriften*, Akademieausgabe, C. 8 içinde. Berlin: G. Reimer, 1914. ("On the Common Saying: 'This May Be True in Theory, but It Does Not Apply in Practice.'" *Kant, Political Writings* içinde, Der. Hans Riess, Çev. N.B. Nisbet. Cambridge, Eng.: Cambridge University Press, 1991.)

Kantorowicz, Ernst Hartwig. *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1957.

Kerényi, Károly. *La religione antica nelle sue linee fondamentali*. Çev. Delio Cantimori. Bologna: N. Zanichelli, 1940.

Kojève, Alexandre. "Les romans de la sagesse." *Critique*, 60 (1952).

La Cecla, Franco. *Mente locale: Per un'antropologia dell'abitare*. Milan: Eleuthra, 1993.

Lamb, David. *Death, Brain Death, and Ethics*. Albany: State University of New York Press, 1985.

Lange, Ludwig. "De consecratione capitis." Ludwig Lange, *Kleine Schriften aus dem Gebiete der Classischen*, C. 2 içinde Göttingen: Vandenhoek & Ruprecht, 1887.

Lefort, Claude. *Écrire à l'épreuve du politique*. Paris: Calmann-Levy, 1992.

Levi, Carlo. *Cristo si è fermato a Eboli*. Turin: Einaudi, 1946. (*Christ Stopped at Eboli: The Story of a Year*. Çev. Frances Frenaye. New York: Terpio. 1982.)

Levinas, Emmanuel. "Quelques réflexions sur la philosophie de l'Hitlerisme." *Esprit*, 26 (1934).

— "Reflections on the Philosophy of Hitlerism." Çev. Séan Hand. *Critical Inquiry*, 17 (1990).

Lévi-Strauss, Claude. "Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss." Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie* içinde. Paris: Presses Universitaire de France, 1950.

Livy. *Ab urbe condita libri*. C. 4. Çev. B.O. Forster. Loeb Classical Library. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1948.

Löwith, Karl. *Der okkasionelle Dezionismus von Carl Schmitt*. Karl Löwith, *Sämtliche Schriften* içinde, Der. Klaus Stichweh and Marc B. de Launay, C. 8. Stuttgart: Metzler, 1984.

Magdelain, André. *La loi de Rome. Histoire d'un concept*. Paris: Les belles Lettres, 1978.

Mairet, Gérard. *Histoire des idéologies, sous la direction de François Châtelet and Gérard Mairet*. C. 3. Paris: Hachette, 1978.

Mauss, Marcel ve H. Hubert. "Essai sur la nature et la fonction du sacrifice." Marcel Mauss, *Œuvres*, C. 1 içinde. Paris: Gallimard, 1968.

Milner, J.-C. "L'exemple et la fiction." *Transparence et opacité: Littérature et sciences cognitives*, Der. Tibor Papp and Pierre Pira. Paris: Cerf, 1988.

Mitscherlich, Alexander ve F. Mielke. *Wissenschaft ohne Menschlichkeit. Medizinische und Eugenische Irrwege unter Diktatur, Bürokratie und Krieg*. Heidelberg: Schneider, 1949. (*The Death Doctors*. Çev. James Cleugh. Londra: Elek Books, 1962.)

Mollaret, P. ve M. Goulon. "Le coma dépassé." *Revue neurologique*, 101 (1959).

Mommsen, Theodor. *Römisches Strafrecht*. Leipzig: Duncker & Humbolt, 1889.

Muratori, Lodovico Antonio. *Antiquitates italicae Medii Aevi*. C. 2. Milan: Mediolani, 1739.

Nancy, Jean-Luc. *L'impératif catégorique*. Paris: Flammarion, 1983. ("Abandoned Being." Jean-Luc Nancy, *The Birth to Presence* içinde, Çev. Brian Holmes. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1993.)

Negri, Antonio. *Il potere costituente: Saggio sulle alternative del moderno*. Milano: SugarCo, 1992.

Otto, Rudolp. *Das Heilige: Über das Irrationelle in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Breslau: Trewendt und Granier, 1917. (*The Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and Its Relation to the Rational*. Çev. John W. Harvey. Oxford: Oxford University Press, 1970.)

Rosenberg, Alfred. *Blut und Ehre, Ein Kampf für deutsche Wiedergeburt. Reden und Aufsätze 1919-1933*. Münih: F. Eher nachf., 1936.

Schilling, Robert. "Sacrum et profanum, Essais d'interprétation." *Latomus*, 30 (1971).

Schmitt, Carl. "Führertum als Grundbegriff des nationalsozialisticshen Rechts." *Europäische Revue*, 9 (1933).

— *Das Nomos vonder Erde*. Berlin: Duncker & Humbolt, 1974.

— *Politische Theologie, Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Munich-Leipzig: Duncker & Humbolt, 1922. (*Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Çev. George Schwab. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1985.)

— "Staat, Bewegung, Volk." Carl Schmitt, *Die Dreigliederung der politischen Einheit* içinde. Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt, 1933.

— *Theorie des Partisanen, Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen*. Berlin: Duncker & Humbolt, 1963.

— *Über Schuld und Schuldarten, Eine terminologische Untersuchung*. Breslau: Schletter, 1910.

— *Verfassungslehre*. Münih-Leipzig: Duncker & Humbolt, 1928.

Sewell, W.H. "Le citoyen/La citoyenne: Activity, Passivity, and the Revolutionary Concept of Citizenship." *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture* içinde, Der. Lucas Colin. Oxford: Pergamon, 1988.

Sieyès, Emmanuel-Joseph. *Écrits politiques*. Paris: Éditions des Archives contemporains, 1985.

— *Qu'est ce que le Tiers État?* Paris: 1789. (*What Is the Third Estate?* Çev. M. Blondel. Londra: Pall Mall, 1963.)

Smith, William Robertson. *Lectures on the Religion of the Semites*. Londra: A&C Black, 1894.

Stier, H.E. "Nomos basileus." *Philologus*, 82 (1928).

Strachan-Davidson, James Leigh. *Problems of Roman Criminal Law*. C. I. Oxford: Clarendon, 1912.

Svenbro, Jesper. *Phrasikleia, Anthropologie de la lecture en Grèce ancienne*. Paris: La Découverte, 1988. (*Phrasikleia: An Anthropology of Reading in Ancient Greece*. Çev. Janet Lloyd. Ithaca, N.Y.: Corell University Press, 1993.)

Thomas, Yan. "Vita necisque potestas: Le père, la cité, la mort." *Du châtiment das la cité: Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique* içinde. Roma: L'École française de Rome, 1984.

Vernant, Jean-Pierre. *Mythe et pensée chez les Grecs*. Paris: François Maspero, 1965. (*Myth and Thought Among the Greeks*. Londra: Routledge and Kegan Paul, 1983.)

Verschuer, Otmar Freiherr von. *Rassenhygiene als Wissenschaft und Staatsaufgabe*. Frankfurt, 1936.

— Der., *État et santé, Cahiers de l'Institut allemand*. Paris: F. Sorlot, 1942.

Versnel, H.S. "Self-Sacrifice, Compensation, and the Anonymous God." *Les sacrifices dans l'antiquité* içinde, Entretiens Hardt, XXVII. Geneva: 1981.

Walton, Douglas N. *Brain Death: Ethical Considerations*. West Lafayette, Ind.: Purdue University Press, 1980.

Walzer, M. "The King's Trial and the Political Culture of Revolution." *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture* içinde, Der. Lucas Colin, C. 2. Oxford: Pergamon, 1988.

Weinberg, Kurt. *Kafkas Dichtungen. Die Travestien des Mythos*. Bern: Francke, 1963.

Wilamowitz-Möllendorf, Ulrich von. *Platon*. Berlin: Weidmann, 1919.

Wilda, Wilhelm Eduard. *Das Strafrecht der Germanen*. Halle: C.A. Schwetschke, 1942.

Wund, Wilhelm Max. *Völkerpsychologe*. Leipzig: W. Engelmann, 1905.

II. Richard 125

Dizin

1789 Bildirgesi (Fransa İnsan ve Vatandaş Hakları Bildirgesi) 153, 154, 159

A
Abel, Karl 98, 106, 211
ahlak duygusu 69
aidiyet 33, 35, 215
aidiyetsiz temsil 35
akıl alanı 180
aktif vatandaş 157
Almanya 114, 129, 145, 163, 169, 173, 199, 200, 202, 207
alt-sınıflar 201, 211, 212
Amerika Birleşik Devletleri 113, 187, 188, 210
Amerikan Anayasası 126, 210
analojistler 33
anatomi 220
anayasal güç 53, 54, 56, 58, 59, 62
anayasal iktidar 59
anayasama gücü 53, 54, 55, 57, 58, 59, 62
ancien régime 154, 156
anomalistler 33
Antelme, Robert 19, 219, 223
Antik Cermen ve İskandinav 128
Antik Roma 129
antropoloji 98, 99, 174
aporia 19
Aquinas 11
Arendt, Hannah 12, 55, 56, 144, 152, 153, 158, 161, 177, 179, 203, 210, 221
aşırılık noktası teoremi 36
aşkın nesne 69
Augustus 105, 126
Avrupa demokrasisi 149
Aziluth Tevratı 75

B
Badiou, Alain 35, 36, 112
"barışsız adam" (*Friedlos*) 129
Bataille, Georges 79, 80, 94, 137, 138, 139
Batı'nın biyosiyasal bedeni 221
Batı siyaseti 20
Becker-Freyting, Hermann 186
beden 11, 15, 125, 149, 150, 179, 180, 182, 195, 204, 206, 210, 211, 213, 218, 219, 221
Beißner, Friedrich 45
belirlenemezlik eşiği 29
belirsizlik 13, 14, 18, 30, 31, 35, 36,

38, 39, 44, 46, 48, 51, 55, 62, 83, 97, 104, 107, 112, 119, 130, 133, 134, 135, 147, 180, 196, 203, 204, 205, 207, 214, 219, 221
belirsizlik eşiği 221
belirsizlik mıntıkası 14, 31, 36, 83, 104, 112, 130, 214
Benjamin, Walter 13, 21, 39, 54, 55, 67, 70, 71, 72, 81, 82, 83, 84, 85, 104, 138, 206
benlik ile beden 180
Bennett, H. 90, 91
Benveniste, Émile 36, 85, 95, 121
Bergblöck, Wilhelm Franz 186
Beriah Tevratı 75
beyin nakli 195
beyin ölümü 193, 194, 195
Bickermann, Elias 116, 117, 118
bilgi 45, 46, 58, 61, 63, 69, 94, 163, 168, 187
bilimsel kavramlar 196
Binding, Karl 163, 164, 165, 166, 167, 168, 170
birinci sınıf vatandaşlar 178
Birleşmiş Milletler 160
biyolojik beden 218
biyosiyasal 12, 13, 15, 18, 138, 140, 144, 147, 149, 154, 155, 157, 161, 162, 164, 167, 170, 171, 176, 178, 179, 189, 190, 196, 204, 206, 207, 210, 211, 212, 213, 214, 220, 221, 222
biyosiyasal beden 204, 206
biyosiyasal iktidar modeli 15
biyosiyasal mekân 147
biyosiyasal nomos 210
biyosiyasal proje 212
biyosiyasal sınırlar 196
biyosiyaset 12, 13, 15, 20, 136, 140, 143, 146, 170, 175, 177, 179, 183, 204, 213, 215
Blackstone, William 56
Blanchot, Maurice 4, 28, 80
Bodin, Jean 115, 125, 211
Brack, Victor 168, 171
Brand, Karl 171
Brutus, Junius 110
Burdeau, Georges 54, 225
"büyük kapatılma" 28, 144

C-Ç
Cacciari, Massimo 66
Callois, Roger 99, 138
Cassius, Spurius 110
cezaevleri 30
cezalandırma 131, 135
cezalandırma hakkı 131
Cicero 135
cinayet 90, 101, 103, 104, 106, 126, 127, 129, 167, 170, 190, 193, 197, 217
cinayet yasası 106
Çingeneler 186, 213
cinsellik 161, 221
cinsiyet 221
"çıplak hayat" 13, 16, 17, 18, 19, 20, 72, 84, 85, 104, 109, 112, 131, 134, 136, 138, 140, 144, 145, 150, 161, 162, 167, 170, 171, 177, 183, 196, 197, 204, 207, 209, 213, 215, 221, 222
Clauberg testi 186
commonwealth (toplum, devlet) 48
Conti, Libero 172
Crifò, Giuliano 102, 103, 135
Cyrene 121

D
Dachau 185, 188, 201, 202
Dagognet, Françoise 196, 197
Dasein 164, 179, 180, 181, 182, 183, 222
Debord, Guy 19
de facto (fiilen) 50, 210

değer 19, 165, 167, 173, 182, 183
değer mantığı 165
değer ve değersizlik 183
de jure (hukuken) 210
Deleuze, Gilles 28
demokrasi 13, 18, 19, 42, 145, 146, 149, 150
demokrasi ve hukuk devleti 42
demokratik-kapitalist proje 213
deneysel hayat 220
Derrida, Jacques 4, 66, 74, 82
Descartes, René 150
despotik iktidar 56
devlet 21, 43, 48, 57, 63, 113, 114, 126, 131, 145, 146, 153, 154, 155, 156, 158, 161, 166, 171, 177, 200, 209, 214
Devlet 11, 12, 13, 14, 18, 21, 26, 27, 35, 36, 52, 54, 57, 79, 82, 112, 114, 133, 134, 135, 136, 172, 176, 188, 197, 204, 208
devlet iktidarı 161
Devlet Mitî 114
devlet siyaseti 177
devlet teorisi 21, 113
Diels, Rudolf 202
dil 16, 20, 31, 32, 66, 211
dilbilim 98, 99
dindışı/profan 85, 98, 103
dinsel 21, 39, 73, 74, 91, 92, 93, 95, 97, 98, 100, 102, 103, 105, 106, 123, 128, 166, 215, 216, 217
disiplinci denetim 12
dışarı ile içeri 18, 30, 33, 38, 39, 83, 182, 203, 214
dışlama 16, 17, 18, 32, 33, 39, 40, 104, 106, 130, 182, 211, 214
dışlama ile içerme 130, 182
dışlama ile içleme 18, 39, 214
dışlanma 17, 29, 85, 102, 103, 189, 212
dışsallık 32, 164
doğa 47, 48, 51, 83, 132, 134, 135, 180, 182, 214, 219
doğa ile kültür 48, 134
doğa ile siyaset 132, 182
doğal çatışma 52
doğal durum 31, 48, 49, 50, 51, 55, 130, 131, 134
doğal hayat 10, 109, 123, 130, 131, 154, 197
doğal hukuk 48, 49
doğanın kanunu 48
Doğu Avrupa 52
doğum 154, 155, 158, 159, 161, 208, 209, 210
doğum ile milliyet 158
dost-düşman 17, 135, 212
Dumézil, Georges 216
Dumont, L. 211
Durkheim, Émile 97, 99, 106
durumsal yasa 26
düşünmeyi düşünme 62
dynamis ile *energeia* 59

E
edimsel 58, 59, 61, 62, 63
Edward, Azız 129, 130
egemen güç 57, 58
egemen iktidar 50, 51, 62, 110, 115, 132, 135, 146, 162
egemenin bedeni 120, 126
egemen istisna 15, 29, 31, 35, 51, 103, 105, 106
egemenliğin mekânı 38
egemenliğin paradoksu 40
egemenliğin temeli 159, 177
egemenlik 17, 21, 35, 37, 40, 44, 48, 49, 57, 58, 59, 61, 62, 63, 64, 77, 79, 80, 81, 82, 85, 94, 103, 105, 106, 110, 114, 131, 137, 138, 139, 155, 157, 161, 165, 170, 206
egemenlik teorisi 206
egemen *nomos* 29, 49, 136

egemen şiddet 31, 82, 83
egemen tebaa 155
egemen yasaklama 61, 63, 67
ego ile id 213
Eichmann, Adolf 206, 218
ekonomizm 212
emir ve yasaklar 37, 75
entegre devlet 145
Ernout-Meillet, Alfred 99
Eski Roma 17, 89, 90, 99, 119, 120, 216
Eski Yunanlılar 85
eşkıya 128, 130
etik 39, 153, 163, 166, 170, 188, 189, 208, 219
etik ile hukuk 219

F
faşizm 19, 155
Festus, Pompeius 38, 89, 90, 92, 98, 101, 136
Fischer, Eugen 172, 174, 175
fizyoloji 220
Flaccus, Calpurnius 111
Flaminius, Caius 110
Foucault, Michel 11, 12, 13, 14, 15, 16, 18, 28, 30, 108, 136, 143, 144, 146, 174, 221, 222
Fowler, W. Ward 91, 92, 98, 99, 102
France, Marie de 11, 116, 132
Franc, Johan Peter 174
Fransız Devrimi 56, 156, 157, 210, 212
Freud, Sigmund 95, 98, 211, 213
Fugier, Huguette 98, 99
Führer 171, 176, 179, 202, 205, 206, 217, 218, 221

G
Galton, Francis 174
Ganschinietz, R. 99
Gaylin, W. 196
genetik bilimi 174
gerçek hayat 85
gerçek istisna 83
Giesey, R.E. 113, 114, 116, 117, 124, 125
gizemli yeti 69
Goldberg, Dr. 187
Gorgias 44, 46
gösteren 27, 32, 34, 60, 83, 105, 109, 148, 195
gösterilen 33, 166
Goulon, M. 191, 192, 193, 194, 196
Grafeneck 168, 169
Guattari, Felix 28

H
Haggadah 74
hakikat 181, 182
Haldane, J.B.S. 175
Halk 96, 204, 210, 211, 212, 213
halk alt-kümesi 211
halk egemenliği 57, 210
Halk ile halk 213
Harvard raporu 194
Harvard Üniversitesi 193
hayat destek teknolojisi 194, 220
hayat ile hukuk 38, 77, 207, 219
hayat ile *logos* 182
hayat ile ölüm 190, 194, 196, 220
hayat ile siyaset 13, 16, 177, 205
hayatın gözetimi 146, 175, 176
hayatın kutsallığı 21, 84, 104, 139
hayatın siyasallaş(tırıl)ması 145
hayat tarzı 10, 69, 85, 222
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 32, 79, 80, 138
Heidegger, Martin 59, 63, 77, 79, 179, 181, 182, 183, 222
Hesiodos 44
Himmler, Heinrich 168, 184, 185, 201
Hint-Avrupa halkları 128

Hippias 47
Hitler, Adolf 140, 168, 169, 175, 178, 179, 180, 201
Hobbes, Thomas 48, 49, 130, 131, 134, 135, 150
Hoche, Alfred 163, 168
Hölderlin, Friedrich 44, 45, 46, 219
Holocaust 139
Homeros 85
homo hominis lupus (insan insanın kurdudur) 48, 130
homozigotik 175
Hubert, H. 96, 228
hukuk 17, 21, 25, 26, 27, 29, 30, 31, 34, 37, 38, 39, 40, 42, 44, 46, 47, 48, 49, 57, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 82, 83, 84, 92, 102, 103, 105, 106, 108, 114, 130, 135, 140, 146, 153, 156, 164, 165, 167, 195, 199, 202, 203, 205, 206, 207, 208, 209, 219, 220, 221, 222
hukuk biçimi 69, 72, 77, 78
hukuk ile gerçek 221
hukuk kuralları 209
hukuksal düzen 37, 164, 204
hukuksal güç 43
hukuksal kesinlik 205
hukuksal-kurumsal iktidar modeli 15
hükümdar 19, 117
Husserl, Edmund 180

I-İ
İbni Sina 60
içeri ile dışarı 32, 190
içleme 17, 18, 32, 39, 40, 102, 211, 214
içlenme 34, 35, 36
içleyici dışlama 32, 106
iç savaş 212
içsel hakikat 182
ihlal 37, 75, 91, 92, 129, 138, 219
ikinci sınıf vatandaş 178
iktidar 13, 14, 15, 45, 50, 51, 55, 56, 59, 62, 84, 109, 110, 111, 114, 115, 124, 132, 135, 136, 143, 146, 162, 204, 217, 221
ilahi şiddet 82, 83
ilahiyat 27, 28, 97
ilişkisizlik 30
ilk felsefe 59
ilk hayat 103
ilk siyasal ilişki 214
infaz emri 206
insan hakları 152, 153, 157, 159, 161
insan hayatı 85, 112, 160, 162
insan ile hayvan 130, 134, 197
insan ile vatandaş 156, 158
insaniyetçilik 160, 161
insan kobaylar 187
insan-vatandaş 161
iradi istisna durumu 201
İsa, Hz. 115
istisna alanı 30, 193
istisna devlet teorisi 21
istisna durumu 28, 30, 31, 34, 36, 72, 83, 130, 147, 190, 201
istisnai 27, 28, 30, 36, 37, 49, 50, 51, 54, 70, 71, 72, 75, 82, 83, 103, 135, 147, 164, 170, 177, 182, 183, 200, 201, 203, 209
istisna ile kural 203
istisna ilişkisi 29, 30, 103
istisna mekânı 161, 202, 203, 209
itaat 63, 156
iyi ahlak 205
iyi hayat 11, 15, 16
ırk 145, 175, 178, 204, 205
ırkçılık 175

J-K
Jhering, Rodolphe 129
Kafka, Franz 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 76, 205
kalıtımsal hastalıklar 178

kamu güvenliği ve düzeni 205
kamu hukuku 33, 50, 56
kamuoyu 211
kamusal alan 215
Kant, Immanuel 68, 69, 227
Kantorowicz, Ernst 113, 114, 115, 116, 117, 124, 125, 218
kanun 11, 40, 55, 206, 217, 218, 219
kanun gücü 40
kanun koyan şiddet 55
kan ve toprak 155, 211
kaos 28, 29, 30
kapatılma/hapsedilme 29
karakter 39, 106, 123, 218
Kelsen, Hans 40
kendilik teknolojileri 14
Kerényi, Károly 91, 92, 216
kesintisiz devrim 56
Kierkegaard, Sören 27
kitlesel hedonizm 20
Klossowski, Pierre 138
Kojève, Alexandre 78, 79, 80
kölelik 14, 181
kuralın askıya alınması 28, 29
kurallar 51, 57
kurban 17, 19, 85, 90, 91, 92, 96, 101, 102, 103, 104, 106, 107, 112, 116, 120, 122, 124, 125, 126, 127, 132, 135, 138, 139, 140, 160, 165, 170, 197
kurban edilemeyen varoluş 139
kurban edilme 91, 103
kurt adam 129
kurtuluş 135, 166
kutsal 17, 19, 45, 74, 84, 85, 89, 90, 91, 92, 93, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 109, 111, 112, 119, 120, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 136, 137, 138, 139, 140, 145, 149, 153, 158, 160, 161, 167, 170, 213, 216, 217
kutsal alan 105
kutsal dağ 89
kutsal hayat 104, 109, 123, 124, 125, 131, 137, 145, 160, 167, 213
kutsal insan 140, 158
kutsalın muğlaklığı 98
kutsalın müphemliği 94, 96, 98, 99
Kutsal Kitap 34, 70, 95, 150
kutsal korku 97
kutsal kurt 128
kutsallar hukuku 104
kutsallar kutsalı 105
kutsallık 85, 89, 95, 105, 139
kutsal ve lanetli 98
kutsal yetki 104
kuvvetler ayrılığı 206

L
La Boétie, Étienne de 14
Lamb, David 194, 195, 227
Lange, Ludwig 91, 227
Lanjuinais, Jean-Denis 156, 157
Latinler 107, 109, 119
Leibniz, Gottfried 150
Lemare, Nicholas De 174
Leninist parti 56
Leviathan 131, 150, 151
Levinas, Emmanuel 179, 180, 181, 227
Levi, Primo 100, 133, 218, 227
Lévi-Strauss, Claude 36, 228
liberal düşünce 180
Lincoln, Abraham 210
lingüistik 31, 32, 33, 34, 36, 67
Livy 119, 120, 228
Locke, John 50
logos 16, 17, 182
Louis, XVI. 126
Löwith, Karl 145, 146, 228

M
Macrobius, Ambrosius Theodosius 90, 91, 92, 102, 122
Manlius Torquatus, Titus 110, 119

Mairet, Gérard 63, 228
Mallarmé, Stéphane 67
mantık 33, 64, 67
Mao, Zedong 56
Marett, Robert 98
Marsilius, Paduali 11
Marx, Karl 212
Mauss, Marcel 36, 96, 97, 99, 228
Medawar, Peter 196
Meiner, Felix 163, 225
Melville, Herman 64
Mesih 74, 75
Mesihçilik 73, 75
metafizik 17, 20, 64
Mielke, F. 188, 189, 228
Milner, J.-C. 32, 228
modern biyosiyaset 170, 179
modern dinsel fenomenoloji 105
modern şehrin kuruluşu 134
modern siyaset 145
Mollaret, P. 191, 192, 193, 196
Mommsen, Theodor 91, 228
Montesquieu, Charles-Louis de Secondat 50
Morgan, T.H. 175
mükemmel hayat 206
mükemmel potansiyel 60
mülk 173
mülteciler 152, 158, 160
Mülteciler Yüksek Komiserliği 160
mültecilik 159, 207
münferit 28, 35, 160
mutlak belirsizlik 221
mutlak tahakküm 144
Müslüman (*Muselmann*) 68, 218, 219

N

Nancy, Jean-Luc 40, 76, 80, 139
Nansen Bürosu 160
Nasyonal Sosyalizm 155, 156, 173, 182
Naziler 178, 209
Negri, Antonio 57, 58
Newton, Isaac 150
Nietzsche, Friedrich 59, 63
Nihai Çözüm 82, 159, 179, 203, 209, 213
nihilizm 68, 70
nomos 29, 30, 31, 37, 39, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 66, 68, 77, 105, 130, 134, 135, 136, 199, 206, 208, 209, 210
normal durum 29, 30, 83, 201
Nuremberg 159, 167, 168, 171, 178, 179, 185, 187, 188, 189, 203, 208

O-Ö

öjenik 147, 169, 172, 174, 176, 178, 183, 186
olabilirlik ile gerçeklik 59
olgusal hayat 182
olgusallık 54, 181, 182
olgusal sorun 203
olmama potansiyeli 62, 63
olma potansiyeli 64
ölüm cezası 197
ölümsallık 59, 63, 180
ölüm-siyaseti 147, 179
ölümsüzlema 80, 165
örfi hukuk 34, 199
organ nakli 193, 195
Origen 71
ötanazi 166, 167, 168, 169, 170, 171
otorite 26, 56
Otto, Rudolph 97
öz 39, 62, 67, 77, 78, 80, 159, 194, 222
özgür insan 148
özgürlük 19, 149, 200
özneleş(tir)me süreçleri 144
öznel teknolojiler 15

P
pagan 115, 116, 117, 124
paradigma 203
Pauly-Wilson 99
Pavlus 7, 73
physis 47, 48, 51, 105, 130, 134
Pindar 42, 44, 46, 47, 49
Pisagoras 206
Pius, Antonius 117, 118
Platon 9, 44, 46, 47, 48, 133, 230
plebler 104
Plowden, E. 114, 124
Plutarch 217
polis 10, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 158, 174, 175, 176, 177, 182
polis-bilim 14, 174
Pompilius, Numa 101
potansiyel ideolojisi 63
potansiyel ile edim 59
potansiyel ontolojisi 59
potansiyelsizlik 60
pozitif hukuk 27, 49
profan 85, 102, 103, 105, 106, 120, 123, 139
proletarya diktatörlüğü 21
Protagoras 47
Prusya 199
psikoloji 98

Q-R
Queneau, Raymond 80
Quinlan, Karen 195, 196, 220
Rabinow, Paul 219
Reiter, Hans 172, 173, 197
Richard, II. 4, 114, 230
Rickert, Heinrich 165
Robespierre, Maximilien 56, 210
Roma 17, 33, 34, 89, 90, 92, 99, 101, 104, 106, 109, 110, 111, 115, 116, 117, 119, 120, 123, 129, 135, 156, 212, 216
Roma hukuku 109
Romalılar 33, 109, 111, 216
Roscher, Dr. 184, 185
Rose, Prof. 188, 189
Rosenberg, Alfred 155, 182
Rosenzweig, Franz 179
Rousseau, Jean-Jacques 134, 156
ruh ile beden 179, 182

S-Ş
Sabetaycı 73
Sevi, Sabetay 75
Sade, Marquis de 161, 162
saf hukuk 70
saf Varlık 216
sanal istisna 83
saygı 69, 91, 97
Schelling, Robert 59, 63, 215
Schlosser, Julius 116
Schmitt, Carl 17, 21, 25, 26, 27, 29, 30, 37, 39, 40, 45, 46, 49, 50, 51, 57, 82, 85, 114, 115, 135, 146, 165, 170, 202, 204, 205, 206, 207, 208, 217, 218
Scholem, Gerschom 67, 68, 70, 72
Schröder, Prof. 186
sefalet ve dışlanma 212
şehir 16, 130, 132, 214, 215, 222
seküler *nomos* 68
semantik 9, 36, 85
semiyotik 36
ses ile dil 20
Shumway, Norman 195
şiddet 31, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 54, 55, 81, 82, 83, 84, 102, 103, 106, 131
şiddet ile adalet 43
şiddet ile hukuk 44, 48, 83, 84
Sieyès, Emmanuel-Joseph 55, 57, 157, 210
siyasal alan 162
siyasal beden 125, 210, 211, 213, 218
siyasal hayvan 215

siyasal haklar 157
siyasal hayat 10, 147
siyasal iktidar 109
siyasal irade 57
siyasalın *telos*'u 15
siyasal kavramlar 175
siyasal mekân 183
siyasal-olmayan hayat 158
siyasal sistem 49
siyasal teknikler 12, 14
siyasal teoloji 114, 115
Siyasal Teoloji 82, 113
siyasal varoluş 11, 16, 17, 162, 211, 221
siyaset 12, 13, 15, 16, 17, 19, 20, 53, 59, 112, 113, 132, 134, 135, 144, 145, 150, 160, 162, 170, 171, 173, 176, 177, 179, 182, 183, 204, 205, 207, 210, 211, 213, 216, 221, 222
siyaset dışı 204, 207
siyaset felsefesi 59, 150
siyaset ile hayat 16, 176
sıkıyönetim 30
sınıf çatışması 212
sınıflar 35, 212
sınır kavramı 21
Smith, Robertson 95, 96, 99, 224
Sofistler 48
Solon 43, 44
sosyal bilimler 100
sosyalizm 212
sosyoloji 99
Sovyetler Birliği 56, 57, 79
sözce 32
sözleşme 112, 132, 134, 135, 150, 214
Spinoza, Baruch 59, 150
Spohr, Werner 201
SS 201, 219
Strachan-Davidson, James Leigh 91, 229
Strauss, Leo 19, 36, 48, 49, 100, 221
Strong, R.P. 187, 189
suçluluk 39, 171
sürekli devrim 56
sürgün 135

T
tabu 91, 92, 95, 96, 98, 100
tarih 12, 20, 72, 80, 135
tarihin sonu 78
tebaa 138, 148, 149, 154, 155
tekel 26
teknoloji 181, 192, 193, 195, 196
temsil 35, 37, 38, 54, 105, 122, 123, 125, 131, 153, 161, 171, 217
terk edilme 63, 76, 78, 104
terk etme 40, 63, 68, 78
Tevrat 68, 72, 73, 75
Thera (Santorin) 121
Thomas, Yan 109, 110, 111, 150, 226, 229
tıbbi-biyolojik bilimler 222
tıp 163, 169, 171, 172, 173, 186, 188, 189, 191, 193, 195, 196, 220
tıp ile hukuk 195
tıp ile siyaset 171
tıp ve biyoloji 196
Tocqueville, Alexis de 19
toplama kampları 12, 30, 162, 199, 200, 202, 209
toplumsal hayat 131
totalitarizm 19, 145, 147, 177
totaliter devletler 146
totaliter siyaset 144
Trebatius 102
Troçki, Lev 56

U-Ü
Üçüncü Dünya 213
ülke 135, 136, 173, 208
ulus 55, 152, 153, 154, 155, 158, 159, 160, 161, 208, 209
ulusal egemenlik 157

ulus-devlet 153, 158, 209
üst-koma 191, 193
üst-sınıflar 212
Üstün Varlık 56

V
vahşi hayat 130
Valerius, Maximus 110
Varlık 56, 62, 77, 78, 79, 179, 180, 183, 215, 216
varoşlar 209
Varro 107
vatandaş 109, 111, 148, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 178, 204, 210, 215
vatandaşlık 156, 159, 203, 208
Vernant, Jean-Pierre 121, 122, 229
Verschuer, Ottmar von 172, 173, 174, 175, 176, 177, 197
Versnel, H.S. 122
Vico, Giambattista 27, 30, 32, 33, 36, 39, 40, 44, 161, 179, 210
Vollardt 187

W
Walde, A. 99
Walzer, Michael 126
Weinberg, Kurt 73
Wilamowitz-Möllendorf, Ulrich von 46
Wilda, Wilhelm Eduard 129
William, Moerbekeli 11
Wilson 99, 219
Wundt, Wilhelm Max 96, 97

Y
yabancı 33, 136, 157, 200, 208, 217
Yahudi 74, 75, 114, 139, 140, 176, 178, 180, 185, 200, 202, 203, 206, 207, 209, 213, 218
Yahudi-Hıristiyan düşünce 180
Yahudiler 140, 159, 168, 178, 185, 213
Yahudi soykırımı 139
yalın yaşama 9, 10, 11, 109
yasa 26, 29, 32, 41, 42, 43, 45, 54, 55, 67, 70, 81, 82, 83, 84, 159, 178, 207
yasa ile doğa 83
yasak 40, 58, 66, 83, 91, 92, 96, 129, 134
yasaklama 28, 40, 41, 55, 61, 62, 63, 66, 67, 96, 129, 134, 136, 164, 214
yasakla(n)ma 29, 137
yasa koyan şiddet 54, 81, 82, 83
yasayı askıya almak 82
yasayı koruyan şiddet 54, 81, 83
Yeni Dünya 50
yeryüzünün *nomos*'u 30, 49
Yugoslavya 52, 79, 209
Yurtsuz John 148

Z
zıtların bağlaşımı 43
zorunluluk durumu 59, 205

Kutsal İnsan, İtalyan sitüasyonizminin önde gelen isimlerinden Giorgio Agamben'in siyaset felsefesi geleneğini radikal olarak yeniden düşünmeyi gerektiren özgün analizlerine bir yenisini ekliyor. Yakın geçmişteki çalışmalarında kimlik, tekillik, cemaat kavramları üzerinde yoğunlaşan ve totaliter olmayan ama "birey"den de hareket etmeyen bir cemaatin olabilirlik koşullarını araştıran Agamben, bu kitabında da çıplak hayat kavramından yola çıkarak eski Yunan'dan bugüne Batı siyasi düşüncesine hâkim olan iktidar anlayışının görünmeyen yüzünü ortaya çıkarıyor.

Michel Foucault'nun biyolojik modernliğin eşiği olarak adlandırdığı ve insanın biyolojik varoluşunun taşıdığı tüm güçlerle birlikte doğrudan doğruya siyasetin nesnesi haline gelmesi olarak tanımladığı biyosiyaset kavramını çıkış noktası olarak alan Agamben, Foucault'nun tersine biyosiyasetin sadece modernliğe özgü olmadığını, farklı biçimlerde de olsa Aristoteles'ten Roma Hukuku'na, İnsan Hakları Beyannamesi'nden Carl Schmitt'e, Auschwitz'den günümüz toplama kamplarına kadar siyasi düşünce ve pratikleri boydan boya katettiğini gösteriyor. İnsanın biyolojik varoluşunu "çıplak hayat" olarak kavramsallaştıran Agamben'e göre bütün bu süreçte söz konusu olan, yaşamın siyasi düzenin içine dahil edilmesi, aslında egemen iktidarın kendisini de kuran kökensel bir edimle iktidarın çıplak hayat üzerinde egemenlik kurmasıdır. Oysa hayatın siyasi düzene dahil edilmesi paradoksal bir biçimde ancak belirli anlamlarda dışlanmasıyla gerçekleşir. Bu paradoksal durumu tarihsel olarak en iyi ifade eden figür ise Roma Hukuku'nda karşımıza çıkan *Homo Sacer*, yani "kutsal insan" figürüdür. Öldürülebilen ama kurban edilemeyen bir kategori olarak kutsal insanın taşıdığı yaşam aynı zamanda egemenliğin alanını da belirler. Kendi çıplak hayatını kendi seçtiği bir biçimde siyasetin nesnesi haline getiren ama bunu yaparken de "kutsal" olan hayatından vazgeçmeyi göze alan insanları "hayata döndürmek" üzere öldürebilen iktidar uygulamaları bu analizler ışığında daha anlaşılır hale geliyor.

Kutsal İnsan, siyaset felsefesindeki yerleşik düşünme kalıpları ve tanımlardan vazgeçerek okunması gereken ve Debord'un *Gösteri Toplumu*'ndan Negri ve Hardt'ın *İmparatorluk*'una giden özel çizgiyi izleyen bir kitap.

AYRINTI • İNCELEME
ISBN: 978-975-539-333-9