

GIORGIO AGAMBEN VE KUTSALLIĞIN EKONOMİ POLİTİĞİ

Enis Emre MEMİŞOĞLU*

ÖZ

Giorgio Agamben'in giriştiği ekonomi politiğin jenealojisi ve yeminin arkeolojisi bağlamında kutsallığın dilinin batı felsefesinde yarattığı muallak alakaya bakmak vesilesiyle, Homo Sacer'in ilk cildinde egemenliğin paradoksu olarak karşımıza çıkan istisna hâlinin nasıl da ilahiyatçı bir selamet ekonomisinden kaynaklandığını fark ederiz. Böyle bir selamet ekonomisi idare etmenin malik olmayı sağladığı litürjik ve doksolojik gelenek hattında kurulurken, bu selamet ekonomisini yürürlüğe koyan, dilin sembolik olarak filileşmesidir. İstisnai olarak yürürlükte olan bu sembolik ekonominin dilinin ontolojiyi (filil olanın hükmüyle iradi buyruk formunda — varoluş pahasına —) ödev ahlakına tabi kıldığını gösteren Agamben'in (yine bu dilin içinde) varlığı başka türlü istimal eden bir hayat formunun misalini verdiğine tanıklık edildiğinde ise, bunun bizatihi dilin imkânı olarak aynı ekonomi politiğin bir sui-istimalini sağladığını söyleyebilme fırsatı doğar.

Anahtar sözcükler: *Giorgio Agamben, yeminin arkeolojisi, dilin takdisi, istimal, misal.*

GIORGIO AGAMBEN AND THE POLITICAL ECONOMY OF THE SACRED

ABSTRACT

By means of elucidating the suspended interdependence that is created by the language of the sacred in western philosophy through the contextual framework that Giorgio Agamben proposes via genealogy of political economy and archaeology of oath, one notices how the state of exception that appears as the paradox of the sovereignty in the first volume of Homo Sacer stems from the theological economy of salvation. While such an economy of redemption is founded along the lines of a liturgical and doxological tradition in which governing ensures sovereignty, it is the symbolic actualization of language which renders the economy of redemption effective. When it becomes evident that Agamben, who shows that the language of this symbolic economy, which is effective only exceptionally, subjects the ontology to the morality of duty in the form of voluntary imperative and at the expense of existence, gives also throughout this very language the example of a form of life that uses being in an another gesture; then it also appears: that this example provides itself as the very possibility of the language to mis-use the political economy itself.

Keywords: *Giorgio Agamben, archaeology of the oath, sacrament of the language, usage, example.*

* Doç. Dr., Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü. İstanbul / Türkiye.

emre.memisoglu@msgsu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-3084-316X

Makalenin geliş tarihi: 17.01.2023

Makalenin kabul tarihi: 27.03.2023

Submission Date: 17 January 2023

Approval Date: 27 March 2023

Giriş

¹2007 yılında yayımlanan *Il Regno e la gloria*'da [*Mülk ve İftihar*]², yani *Homo Sacer II*'nin ikinci cildinde, ve 2008 yılında yayımlanan 3. cildi *Il sacramento del linguaggio, archeologia del giuramento*'da [*Dilin Takdisi, Yeminin Arkeolojisi*]³, Agamben, *Homo Sacer*'le giriştiği çalışmaya, batı metafiziği'nin sirayet ettiği egemenlik paradigması olarak biyopolitikanın işleyişini ve mantığını sunmaya, bu biyopolitikanın kendini üzerine kurduğu politik ilahiyatın dilini inceleyerek devam eder. O yüzden de, *Mülk ve İftihar*'da, (*Ekonomi ve İdarenin İlahi bir Jenealojisi İçin* adlı) alt başlığının da salık verdiği gibi, ve bu ciltte yaptığını jenealoji olarak nitelendirmesinden ve 3. ciltte üstlendiği çalışmanın da arkeolojik olmasından da anlaşılacağı üzere Agamben, *Homo Sacer* projesine sadık kalmıştır. Öyle ki birinci kitabının ilk cildinde, yani *Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*'ta, "izinden gittiği" Foucault'nun "birbirlerine kavuşmadan gözden kaybolan" "çalışmalarının [...] farklı perspektifleri izleyen çizgileri"ni içeren tezini "düzeltip", onu "tamamlama"ya giriştiğini ilan ettiyse⁴, bu, daha en başından idariyetin [yönetimselliğin] jenealojisini yapmak anlamına geliyordu: "Bu soruşturma, Michel Foucault'nun yönetimselliğin jenealojisi üzerine olan araştırmalarının izini sürerek, ama bu araştırmaların nihayetine ulaşmasını engelleyen iç sebepleri de kavramaya çalışarak yazılmıştır"⁵.

Homo Sacer'in ilk cildinde Agamben *zoē* ve *bios* arasındaki yani yalın hayat⁶ ve politik yaşam arasındaki muallak alakada beliren biyopolitikayı

¹ Yazıdaki tüm tercümeleler (tercümenin sonunda belirtilmiş olan bir tanesi — *Homo Sacer: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat* — hariç) yazara aittir.

² Giorgio Agamben, *Il Regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Vicenza: Neri Pozza, 2007.

³ Giorgio Agamben, *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento*, Bari: Laterza, 2008.

⁴ Giorgio Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino: Einaudi, 1995, 7-9.

⁵ Giorgio Agamben, *Il Regno e la gloria*, 9.

⁶ Yalın hayat ya da Agamben'in terimleriyle çıplak yaşam, Aristoteles'in *zoē* ile tabir ettiğine karşılık olarak kullanıldığında, bu kullanım *zoē*'yi toplumsal hayatın karşısında hayvani yaşam olarak konumlandırıyor ve bu anlamda insan doğal varoluşuna toplumsallığı eklenmiş hayvan olarak ele alınıyorsa, bu durumda Jacques Derrida'nın itirazlarına kulak vermek gerekecektir: "Öncelikle politik bir hayvan olarak insanın ya da daha doğru bir ifadeyle doğası gereği (*physei*) politik bir hayvan (*politikon zoōn*) olan insanın bu tanımının metinsel durumunu dikkate alalım. Bu tanım, Aristoteles'in *Politika*'sının ilk kitabının en başında, başlangıçta, politikanın başlangıcında ortaya çıkar. İnsanın politik bir hayvan olarak tanımı, "doğası gereği" (*physei*) demekten asla geri durmayan bir tanım — ve physis'e yapılan bu ısrarlı, tekrarlayan, harfi harfine atf hiç de

modern bir olgu olmaktan çıkarıp batıda politikanın merkezine yerleştiriyor idiyse, müteakip ciltlerde de yine batı metafiziğinden devralınan başka bir muallak alakaya, ontoloji ile *praxis* arasındakine işaret edecekti. Varlık ve fiil arasında, olan ve olması gereken arasında antik Grek düşüncesinden beri var olduğuna dikkat çektiği bu ayırt edilemezlik eşiği [*soglia di indifferenza*] olarak muallak alaka, varlık ile var olan, ontolojik olan ile ontik olan arasındaki varoluşsal iç içeliğe, Agamben'in terminolojisine sadık kalınacak olursa, dışlayıcı içleyiciliğe ve içleyici dışlayıcılığa tekabül eder – yani varlık ile var olanın, ya da olan ile olması gerekenin birbirinden ayrılıp, buna rağmen tefrik edilemediği *tertibata*. Agamben'e göre ontoloji ile etik arasındaki ayrımın sorununa da işaret eden bu kavram, *dispozitif* anlamındaki Foucaultcu tertibatın anlamını biraz daha genişletir. Foucault'nun *Kelimeler ve Şeyler*'de⁷ *epistème* olarak adlandırdığı (bilgi oluşumlarının tertiplenişini ve tasnifini sağlayan, bunu da iktidarın işleyişinin tarihsel imkan şartlarıyla olan rabitaları nazarında tespit edebilmemize yarayan) söylemsel ve gayri-söylemsel tekniklerle aygıtlara verilen isim olarak *dispozitif*, Agamben'in gösterdiği kadarıyla, ontolojik ve etik olan arasındaki alakayı olduğu kadar, ilahi ve politik olan arasındaki alakayı da tertip eden tekniğin kendisi, yani ekonomi olarak karşımıza çıkar.

İşte bu teknik, yani ekonomi, Agamben külliyatında sadece politikanın alanına dâhil kullanımıyla karşımıza çıkmanın ötesinde, bizatihi politikanın ontolojik temelini tesis edildiği dilde karşılımlı bulur. Bu makalede, dilin ekonomi politişin kullanımına duçar olan teknikselliği/tertibatı, başka bir imkân

az belirsiz değildir —, politik bir hayvan olarak insanın bu tanımı, Aristoteles'in devletin (*polis*) ve anayasaların amacını tanımladığı anda, 3. kitapta (t278b'de) aynı biçimde yeniden ortaya çıkacaktır. Aristoteles orada şöyle der: "*kai oti physei men estin anthropos zōon politikon*" ("ve insan doğası gereği politik bir canlıdır") (1278 b19). Bu pasajda Agamben, daha önce bahsettiğim *Homo Sacer* kitabının başında, *zōē* ya da *zen*'in (yaşamak) birçok kullanımının ortasında, *bios* kelimesinin tek bir kullanımına dayanarak, *bios* ve *zōē* arasında tüm sorunsalını yapılandırarak bir ayrım bulabileceğini düşünüyor" (Jacques Derrida, *Séminaire La bête et le souverain, Volume I (2001-2002)*, Paris: Galilée, 2008, 419).

Derrida'nın Agamben'e itirazları ve tenkidi Derrida'nın bu son semineriyle sınırlı kalırken, Agamben'in Derrida'ya dair tutumunu onun pek çok metni aracılığıyla takip etmek mümkündür denebilir. Agamben'in Derrida'nın söz-yazı ikiliğine dair yaklaşımını veya arkadaşlık hususundaki (bizatihi kendi arkadaşlıklarının yarım kalmışlığı bağlamında) tavrını, yahut Walter Benjamin'in *Şiddetin Eleştirisi*'ne yönelik kendisinden tamamen farklı tutumunu eleştirdiği yerler dışında, bu iki düşünürün Antik Grek düşüncesindeki bilkuvve kavramına dair belki ilk bakışta o kadar aşikâr olmayan konumlanışlarındaki farkı ele alan Kevin Attell'in *Beyond the threshold of Deconstruction* adlı kitabına başvurulabilir. Bkz. Kevin Attell, *Beyond the threshold of Deconstruction*, New York: Fordham University Press, 2015.

⁷ Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris: Gallimard, 1966.

dâhilinde ele alınacaktır. Bu imkân yine Agamben'in dille kurulan rabita vasıtasıyla (ve o rabita olarak) gösterdiği istimalde, istimal kavramının istimalinde belirginleştirilmeye çalışılacaktır — fakat bu sefer bir sui-istimal ile.

Bu anlamda, Agamben'de, çelişkiler veya tutarlılıklar göstermek gibi bir hedef belirlemeksizin, bu makalede, pek çok veçheyle yazan Agamben'in bu farklı veçheleri arasından geçmek suretiyle, kutsal olana dair kavrayış kat edilecektir⁸. Bu kat ediş sayesinde Agamben'in eserleri belirli bir okumaya misal oluşturacaklardır: misal kavramına dair okumaya. Ancak bu sayede, kutsallığın ekonomi politığının belirgin olarak kavramsallaştığı metinlerin yönlendiriciliği ile beraber, Agamben için fevkalade önem arz eden dilin istimali⁹, misalin istimali olarak, klasik ekonomi politığı sui-istimal edebilir olarak gözükebilecektir¹⁰.

⁸ Antonio Negri'ye göre mesela "görünüşe göre iki Agamben var. Biri varoluşsal, kaderci ve ürkütücü gölgeler içinde kalan, sürekli ölüm fikriyle yüzleşmek zorunda kalan. Bir de filoloji ve dilbilimsel analiz çalışmalarına dalarak varlığın gücüne ulaşan (yani varlığın parçalarını ya da unsurlarını manipüle ve inşa ederek yeniden keşfeden) başka bir Agamben var" (Antonio Negri, "Giorgio Agamben: The Discreet Taste of the Dialectic", *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life*, ed. M. Calarco and S. Decaroli, Stanford: Stanford University Press, 2007, 117–18). Bu makalede, Agamben'in görüşlerinin, veçhelerinin ikiden fazla olduğu kabul edilecektir. Böylelikle, sadece varlıkbilimsel ve dilbilimsel veçheleri değil, etik, teolojik, hattâ sınıflandırılması mümkün olmadığı ölçüde her kitabının birbiriyle farkında birbirine misal olduğu kadarıyla sayısız kombinasyonlarıyla sayısız veçheleri olduğu varsayılacaktır. Ne var ki, sınırlı bir alanda kaleme alınan bir metinde, bu veçhelerin belki birkaçıyla karşılaşılabilir.

⁹ Dilin Agamben için ne kadar önem arz ettiği William Watkin tarafından aktarılan tam da Agamben'in gençlik dönemine ait bir ifadesinden itibaren neredeyse kehanetimsi bir çarpıcılıkla karşımıza çıkar: "36 yaşında, üçüncü kitabının önsözünde, karakteristik olarak kendinden emin bir Giorgio Agamben şöyle diyor: "Hem yazılmış hem de yazılacak kitaplarımda inatla tek bir düşünce silsilesinin peşinden gitmekteyim: 'Dil vardır'ın [*vi è il linguaggio*] anlamı nedir; 'Konuşuyorum'un anlamı nedir?". Bu, gençlik coşkusu gibi görünebilir ve kariyerlerinin benzer erken aşamalarındaki başkalarının ağzından, deneyimli bir gözlemciye biraz kibirli gelebilir. Ne de olsa kim, geçmiş ve gelecek, yazılmış ve yazılmamış tüm kitaplarının yönlendirici konusunu tahmin edebilir? Ancak şimdi, 30 yıl sonra, genç düşünürün ya doğaüstü bir öngörüye sahip olduğunu ya da yıllar içinde inanılmaz derecede inatçı olduğunu kabul etmek gerekiyor, çünkü dilin varlığının sorgulanmasının Agamben'in siyasi düşüncesinin, metafiziğinin ve buradaki çalışmamız için en uygun olanı, edebiyatın çalışmalarının merkezindeki yerini koruduğu şüphesiz doğrudur" (William Watkin, *The Literary Agamben. Adventures in Logopoiesis*, New York: Continuum, 2010, 4). Bu makalede de, Agamben'in dile yaptığı vurgu, (metnin sonunda aşikâr olabileceği üzere) bilhassa "yazı" mevzuu özelinde, önemini koruyor olacaktır.

¹⁰ bu makalenin dili de, Agamben'in dilinin izini sümeye gayret ederek, iki anlamıyla, hem onun dilinin, İtalyancanın peşinden giderek, hem de onun dili istimali olarak üslubunun (yani — üslup kelimesinin anlamından istifade edilecek olursa— yolunun) peşinden giderek, Agamben'in akademik anlamda kolay sınırlandırılmayacak ve tanımlanamayacak nevi şahsına münhasır yazısının hakkını vermeyi deneyecektir

Ekonomi Politğin Dili

Foucault'nun muayyen bir tarihsel dönemdeki *tertip* yani düzen olarak içsel işleyişini gözlemlediği *tertibatı* görmezden gelmeyen Agamben, tertip ve kaos arasındaki alaka hususunda özellikle ilk dönem kilise babalarının tartışmalarını da ekonomi bağlamında ele alarak, ilahi teslis ile ekonomik teslis arasındaki bağı, Tanrı'nın *kuvvesi* ile onun bu kuvveyi ekonomik (yani teşkil edici, düzenleyici ve idare edici) bir şekilde uygulayan ve kullanan fiili arasındaki görev dağılımında yeniden bulur: "İşte bu anlamdadır ki eşyanın düzendeki tertibi olarak *dispositio*, eşyanın Tanrı tarafından tertibi olarak *dispositio*'dan başka bir anlama gelmiyor — ki buradaki *dispositio* teriminin *oikonomia*'nın Latincedeki karşılığı olduğunu anımsamakta yarar var —"¹¹. Agamben, bu tarife yakın bir tanımı *Il Regno e la gloria* henüz yayımlanmadan önce *Dispozitif Nedir?* adlı seminerinde de dinleyicilerle paylaşmıştır. Orada, Foucault'nun *dispozitif* ıstılahatını hocası Hyppolite'in vasıtasıyla Hegel'den edinmiş olabileceğini hatırlatan Agamben, Hegel'de her ne kadar *dispozitif* kavramı olarak karşımıza çıkmasa da "dinin insan tarafından inşa edilen pozitif [vaz edilmiş]" yani "tarihî öğeleri"¹² tanımına denk düşen bir *positivität* [vaz edilmişlik] kavramı olduğunu tespit eder. İlahiyat ile politika arasında, herhangi bir kronolojik veya tanımsal öncelik olmaksızın, muayyen bir ayırt edilemezlik yaratan ve her ikisinin içinde ayrı ayrı ama aynı şekilde işleyen ekonomi mantığının *dispozitif* olarak kendini bize nasıl sunduğu ise Agamben'in *Il Regno e La Gloria*'da izini sürdüğü asıl mesele olacaktır.

Selametin ekonomisi [*oikonomia tou sôtēros*]¹³ bu anlamda sadece ilahi alanda işlerliğe sahip olan bir mantığı sergilemekten ziyade, malik [*regno*] olan Tanrı ile onun dünyadaki ekonomi(c)i si ve idare(c)i si olarak Hz. İsa arasındaki bağı gösterir. İşte bu yüzden yasa ile yasayı ifa eden arasındaki, hükümdar ile

denebilir. Bu anlamda, makalede yazılanlar (tıpkı Agamben'in metinlere aracısız gidişinde ele aldığı yazarlara yaptığı gibi) her seferinde illa ki Agamben'in "dediği" belirtilmeden dile getirilmiş olarak kabul edilecek olursa, makalenin yazarının, bütün metinde Agamben külliyatındaki bir izi sürmenin ötesinde, Agamben'in dilini bu makalenin diline tercüme etmeye girişmekten başka bir çabası olmayacağı peşinen söylenebilir. Belki sadece sürülen bu (tercümeye yönelik) iz sayesinde (yani "saye" kelimesinin tam anlamıyla onun gölgesinde), makalenin yazarının istimal kavramını ve başka birçok kavramı niye alışlagelmiş kullanımlarıyla değil de burada önerildiği şekliyle istimal ettiği daha belirgin olabilecektir. Sadece bu belirginliğin sağladığı izinle, teamüllere uyarak "sonuç yerine" metni sonlandıracak bir öneriye varılan yerde, yani metnin sonunda, belki bu makalenin yazarının bir katkısı olduğu söylenebilecektir — eğer söylenebilirse.

¹¹ Giorgio Agamben, *Il Regno e la gloria*, 104.

¹² Giorgio Agamben, *Che cos'è un dispositivo?*, Roma: Nottetempo, 2006, 10-11.

¹³ Giorgio Agamben, *Il Regno e la gloria*, 61.

iktidarı arasındaki, *auctoritas* ile *potestas* arasındaki alaka değişik örnekleriyle batı politik geleneği içerisinde yerini bulur. Agamben bunu Aristoteles'ten bu yana *dispositio* yani tertibat olarak tanımlanan ekonominin tam da bu ikilikler arasındaki alakanın *muallak bir alaka* olarak tarif edilmiş olmasından uzak düşünülemediğini göstererek anlatmayı dener. Bu alakaya dair tanım (Agamben tarafından) Aristoteles'in *Metafizik*'inden şu şekilde aktarılır: "*Dispozisyon (diathesis)*, 'kısımlardan oluşanın, ya mekâna göre, ya kuvveye göre, ya da forma göre düzenli taksimidir [*taxis*]"¹⁴. Carl Schmitt'in *Yeryüzünün Nomosu*'nda kavramsallaştırdığı ve *Homo Sacer*'in ilk cildinde dikkat çekilen (tesis edici) anayasama gücü ile (teşkilatçı) anayasal güç arasındaki o ayrıma tekrardan vurgu yapan Agamben, "neden iktidar daha başından ikiye ayrılır?"¹⁵ sorusunu ortaya attıktan sonra, bu meselenin, tıpkı anayasa bahsinde olduğu gibi, uygulama ve fiilileşme alanının kaynağı olarak duran *kuvve* hâlindeki iktidarın, daha *en başından*, kendisinden tefrik edeceği fiilî güç sayesinde kendini tesis ettiği teziyle olan bağlantısını hatırlatır bize. Tıpkı Tanrı ve peygamberi arasındaki ilişkide olduğu gibi, yasanın uygulayıcısı olan ve kaosa karşı düzeni ve tertibi teşmil edeceği düşünülen idareci (hükümdar), bu yetkiyi ona veren yasadan ve iktidarın kaynağından, kaostan payını almış olmak bakımından ayrılamıyordu. Anayasa yapan (ve *esası tesis* eden) anayasama gücü ile anayasayı uygulayan (teşkilatçı) anayasal güç arasında da aynı ilişkiye rastlanır: her anayasa, anayasal gücün, yani anayasayı uygulayan, onun düzeninden ve yasaların tertibinden sorumlu olan gücün verdiği (istisnai) yetki ile kurulur. Bu anlamda *İstisna Hâli (Homo Sacer* II. Kitap, 1. Cilt) her anayasanın kendi içinde bir boşluk bulundurduğunu, ve bu boşluğun, yeri geldiğinde, mevcut anayasayı askıya alarak yeni bir tanesini yürürlüğe koyan anayasama gücü olarak işleyebileceğini modern devletin tarihindeki değişik anayasalar vesilesiyle bizlere sunuyordu¹⁶. Böylelikle sadece yasa ile istisnanın iç içe geçtiği bir durumdan fazlasının mümkün kılındığını izah eden Agamben, yasanın tam da istisna tarafından geçerliliğinin askıya alınmasıyla yürürlükte kaldığını gösteriyordu.

Yasayı yapan ile uygulayan arasındaki alaka dâhilindeki ekonomiye gelince; aşkın ilahi tertip ile içkin dünyevi tertibin bugünkü modern anlamıyla yasama ve yürütme arasındaki ayrıma tekabül eden yapısını belirleyen temel unsurun, batıda kilise tarafından üstlenilen bir ayrımdan miras kaldığını, ve bunun da ilahi takdir mekanizması sayesinde işlerlik kazandığını Agamben sayesinde hristiyan *oikonomia*'sı içerisinde tespit edebiliyoruz. Bu manada, kilise

¹⁴ A.g.e., 97.

¹⁵ A.g.e., 115.

¹⁶ Giorgio Agamben, *Stato di eccezione*, Torino: Bollati Boringhieri, 2003

içindeki *ordinatio* [düzen] ve *gubernatio* [idare] gibi görev dağılımlarının esasında bugünün demokrasilerinin bürokratik yapılanmasına benzediğini, ve *ilahi takdir* anlamındaki *ilahi tasarrufun* ekonomik yapısına birebir uyduğunu görürüz. Agamben, *gubernatio mundi* diye adlandırılan bu ilahi takdire bağlı (yani *provvidenziale*) *tasarruf-tertibatı* modelini mutlakiyetçilikle (*assolutismo*) bağlantılı olduğunu düşündüğü *politik-ilahiyatçı* yani *teolojiko-politik* modelden ayırır¹⁷.

Her merciin başka bir merciin işlevini ifa ettiğine tanıklık ettiğimiz modern demokrasilerin bu ilahi takdire bağlı *tasarruf-tertibatı*, sadece yasama ve yürütme arasındaki muallak alaka olarak ekonomiyi bize sunmuş olmakla kalmıyor, aynı zamanda bugün yargıyla yürütme arasında, ve yasakla ceza arasında olan iç içeliği de beraberinde getiriyordu. Bunu kilisenin ve kilise düşünürlerinin *ilm-i melekûtu* ya da *anjealojisi* denilebilecek *tertibatın* rütbe sistemi ile olan bağlantısını kurarak paradigmalastıran Agamben, sıklıkla örnek verdiği Kafka'nın yardımıyla, tıpkı *Şato'daki görevlilerin* veya *Yasanın Önünde'deki muhafız-murakıpların* en düşükten en yükseğe doğru sıralanması gibi, meleklerin de, özellikle Aziz Tommaso'nun *De Gubernatio Mundi'sinde* anlatıldığı üzere, rütbelerinin ve işlevlerinin değişiklik gösterdiğine dikkat çekiyordu. *Nazırlar* ile *muavinler* arasındaki, *ministrare* ile *asistere* edenler arasındaki, sadece Tanrı'yı tefekkür ve nazar eden meleklerle idare görevini ifa eden melekler arasındaki ayırım, Agamben tarafından Hristiyan ilahiyatından incelikle yapılan alıntılarla, *mysterium'un* [esrar] *ministerium'a* [nazırlık] ve *ministerium'un* da *mysterium'a*¹⁸ dönüştüğü gösterilmek suretiyle, yine bir ayırt edilemezlik eşliğine taşınıyordu¹⁹. *Nudita'daki Müftehir Bedenler* adlı yazıda da kısaca anlatıldığı gibi²⁰, meleklerin hiyerarşisindeki ve işlevindeki bu belirsizlik, kendini hristiyanlığın amelsiz melekler sorununda daha da aşikâr kılar. Agamben'in aktardığına göre, melekler yargı gününden sonra artık salt bir iftihardan ibaret olacaklardır. Tanrı'nın zatını iftihar eden melekler *amelsizlikte*, yani kuvvenin işlev [*officii*] ve idare [*gubernatio*] olarak kendini fiilileştirmedeği bir *adunamia* (potansiyelsizlik) durumunda kalacaklardır. Ancak, yargı günü sonrasında her ne kadar meleklerin bir kısmı amelsiz kalacaklarsa da, cehennemde görevini ifa edecek olanların durumu, sadece yasak ile cezanın değil, aynı zamanda kefaretle cezanın da birbirine geçtiği *selametin ekonomisini*

¹⁷ Giorgio Agamben, *Il Regno e la gloria*, 159-60.

¹⁸ Esrar ve nazar bu şekilde birbirine karışırken, Türkçedeki *nazır* kelimesinin nazar, yani bakış ile olan yakınlığı düşünüldüğünde; nazar eden muavin meleklerin zaten idare eden, yasaları uygulayan ve kimi zaman cezaları da yerine getiren nazır meleklerle, etimolojik de olsa, daha baştan muallak bir alaka kurduğu söylenebilir.

¹⁹ A.g.e., 54-64.

²⁰ Giorgio Agamben, *Nudità*, Roma: Nottetempo, 2009.

— Agamben’in mesihî diye adlandırdığından çok uzakta — iftihar mekanizması sayesinde devam ettirir. O yüzden de Agamben şuna işaret eder: Nasıl ki aşkın ekonomide yargı gününden sonra devam eden ceza sistemi yargı ile yürütmenin iç içeliğine tekabül ediyorsa, aynı şekilde, içkin ekonominin bürokrasisinde cezanın yaptırım olarak yargının alanından ziyade yürütmenin alanına ait olması da, yargının alanından bir kopuştan çok, tam da yargı ile yürütmenin arasındaki ayırt edilemezliğe tekabül eder. Ve de cennettekilerin cehennemde yargılananların acıları karşısında duydukları neşe ile mükafatlandırıldığı bir anlatımdan Foucault’nun *Hapishanenin Doğuşu*’nda tasvirini verdiği *işkencelerin ihtişamındaki* anlatıma doğru giden yolda bu selamet ekonomisinin ne kadar mühim bir yer işgal ettiği, ancak iktidarın şu yargı gününden sonraki “salt iftihar”²¹ olarak işlediği mantıkla anlaşılabilir olur²².

Nasıl ki yargı gününden sonra askıya alındığı düşünülen yasanın işleyişi tam da yargı gününün kendisi ile anlamsızlaştırılıp salt bir iftihara dönüştüğünde yargı ile yürütmenin, yasa ile icrasının iç içe geçtiği bir istisna hâlimden bahsedilebiliyorsa; bir onama yargısı olarak iftiharın da, dile geldiği önermede, ifasını önermenin anlamını askıya alarak tatbik ettiği bir icradan bahsedilebilir. Agamben (yargı organı ile silahlı kuvvetler arasındaki muallak alakadaki işleyişiyle aynı özelliklere sahip olduğunu gösterecek şekilde) halk [*laos*] ile kilise [*ekklesia*] arasındaki muallak alakayı ortaya koyan bu iftihar mekanizmasının en temel fonksiyonunu şuna dayandırıyor: ünlem [*exclamatio*]²³. *Heis* [bir ve tek], *hagios* [aziz], ya da *kyre* gibi doksalojik [iftiharsal] nidaların hepsinde sesin taşıdığı anlamın yok olduğu bir ünlem, buna bağlı muayyen bir sahih jest ile kullanımını ifa ederken, bu ünlemle icra edilen söz edimi — Agamben’in J. L. Austin’in söz edimi tanımına sadık kaldığının altı çizilecek olursa²⁴ — tam da iktidarın onaylanmasına yarayan jestini kendi anlamını askıya alarak geçerli kılar. Ünlem olarak söz edimi, jestin ve bu jeste bağlı edimin anlamsızlığını, sözün anlamını askıya alarak, onaylamanın geçerliliğine dönüştürür (mesela *Heis Theos!* ya da *Heil Hitler!*’de olduğu gibi²⁵).

²¹ Giorgio Agamben, *Il Regno e la gloria*, 180-82.

²² Cennet-cehennem ikiliğindeki bu ekonomik haz ve acı mübadelesinin merkantil olduğunu, yani ücrete ve borca [*merci*] olduğu kadar şükrana [*merci*] ait olduğunu söylerken, bunun aynı zamanda bürokrasilerin *mercilerine ricacı* olduğumuz ölçüde gerçekleştiğini eklemek, yargı ile yürütmenin, anjeoloji ile bürokrasinin iç içe geçtiği bu bağlamda, anlamsız olmasa gerek.

²³ Amin’de varolan ünlemin nida, ihtiyat veya haykırış olarak karşımıza çıkan niteliklerinin burada bahsedilen ünlemde toplandığını Agamben sayesinde düşünmemiz güç olmayacaktır.

²⁴ Giorgio Agamben, *Il Regno e la gloria*. 201.

²⁵ A.g.e., 214.

Bu yüzden Agamben nezdinde “eğer hukukun alanı ve cari olanın alanı birbirine hep sıkıca bağlıysa ve egemenin edimleri jest ve sözcüğün dolaysız olarak tesir ettiği ve etkin olduğu edimlerse, bu bir tesadüf değildir”²⁶.

Ünlemin anlamı muallaka alışının kendisi eğer ünlemin ünlem olarak ifa ettiği şeyi anlamlı kılıyorsa, bu muallaka alma sırasında gerçekleşen edimin kendisine bakılabilir. Agamben bunu ilahiyat ve *liturji* (ayın) arasındaki ilişkide anlamaya çalışır. *Leitos*²⁷ *ergon*, yani rahibin ameli ve mamulü olarak *liturji* (ayın), eğer hristiyan geleneğinin başlangıcında Tanrı'nın *Kabod*'unu, yani şanını, ününü, yüceliğini ve *doksalojik* [iftiharsal] olan ne varsa, onu kutluyor ve iftihar ediyorsa, bunu selametın ekonomisini ikrar ve tekrar ederek ifa ediyordu²⁸. İster Tanrı'nın celalini [“*terribile de YHWH*”] dile getirmek suretiyle olsun²⁹, ister onun ihtiyaç duymadığı, çıkarsız ve ilgisiz olarak gerçekleştirilen bir eylem olsun, iftihar (*gloria, doxa*), kendini varlık ile var olan arasında, malik [*regno*] ile idare [*governo*] arasında bir mütekabiliyette buluverir: “Teslis ekonomisi esasen iftihar ekonomisidir”³⁰. Agamben özellikle dua ve dini seremoni örneklerine dair üretilen skolastik açıklamalarda, ve hatta Marcel Mauss'un bu konudaki görüşlerinde bile³¹, iftihar etme ile iftihar alma arasında, en az iftihar ve tefhir arasında (yani iftihar kavramı ve iftihar etme edimi arasında) olduğu kadar ayırt edilemezlik ve yer değiştirme olduğunu gösterir³². Eğer şükran [*grazie*] aynı zamanda Tanrı'nın inayeti anlamına geliyorsa [*grazie*], bu inayete muhtaç olan, ricacı olarak aldığı (yani inayeti) veriyor (yani şükranı) demektir. Bu anlamda, Tanrı'nın ihtiyaç duymadığı dua veya hamd [*lode*] şükran şeklinde hamdedilenin kendisine dönerken³³, iftihar da, iftihar edilene yönelmişken, diğer yandan da iftihar edenin kendisine döner (öyle ki Tanrı onu iftihar edenleri zaten kendi şanının ve ününün, inayetinin kendisi olarak sunmak suretiyle yaratmıştır – Agamben bunu değişik örneklerle³⁴ teoloji

²⁶ A.g.e., 202.

²⁷ Aslında *laos*'a [halk] ait olan seremonileri yöneten kişiye *leitos* denirken, *laos*'tan türeyen *leitos*, daha sonraları rahip anlamında kullanılmaya başlanmıştır. Bkz. Giorgio Agamben, *Il Regno e la gloria*, 267.

²⁸ Giorgio Agamben, *Il Regno e la gloria*, 223-24.

²⁹ A.g.e., 220.

³⁰ A.g.e., 223.

³¹ A.g.e., 247-50.

³² Agamben bunu şöyle izah eder: “Tefhir iftihara borçludur çünkü bir anlamda ondan türer”. Bkz. Giorgio Agamben, *Il Regno e la gloria*, 236.

³³ Agamben şöyle bir veciz ifadeye başvurur: “[Mahlukat] basitçe şükretmez, ‘kendisi bizatihi şükrandır’”. Bkz. Giorgio Agamben, *Il Regno e la gloria*, 237.

³⁴ Temelde bu iftihar mekanizmasına bağlı koşullardan türediği söylenebilecek başka bir örnek ise, iftiharın mümkün olmadığı yerde iftiharın iptalinin cezanın da iptaline dönüştüğü alana, Araf'a gönderir bizi: Araf'ta kalan, vaftiz edilmeden ölen çocukların, o

tarihi içinde sarıh bir şekilde konumlandırır³⁵). İftihar edimi iftiharın olduğu söz edimini, onun cari olarak idare ettiği inayet ekonomisini ifa eder. İftihar, tefhir edimi ile, iftihar olarak kendisini temin eder.

Bu andan itibaren teoloji ve ekonomi arasındaki ilişkiyi iftihar mekanizması içerisindeki işlevi dâhilinde tespit etmeye çalışan Agamben, *leitourgia*'nın *ergon*'undan (yani ayının imal ettiği mamul olarak iftihadan) kutsal anma günlerine [*celebrazione*] geçerek, mamulden çok mamulsuzluğun, yani çalışmamanın, yürütmemenin, idare etmemenin kendisindeki *tefhiri* konumlandırmayı dener. "Bütün ekonomilerin tefhire, bütün tefhirlerin de bir ekonomiye dönüştüğü"nü ³⁶ ilan ettikten sonra Agamben, kutsal anma günlerinin, aynı *Şabat*'ta olduğu gibi bir mamulsuzluk olarak eskatalogiyi aşkın ekonomiden içkin ekonomiye, yani aslında teolojiden ekonomiye taşıdığına işaret eder. Bu mamulsuzluğun bir örneği de hristiyan ikonolojisindeki boş tahtta [*hetoimasia tou thronou*] kendini gösterir³⁷. Burada Agamben, Batı'da egemenliğin klasik çağdan itibaren uğramış olduğu yer değişimini ve mevcudiyetinin mekânını sorgulamaktan çok³⁸, varoluşunu bir boşlukta ilan eden, ve tam da bu ilan edişin şekli ve formu itibarıyla iftihar mekanizmasına muhtaç olan bir "malik"ten [*sovrano*] bahsetmektedir. Bu malik, eğer yine Agamben'in *Homo Sacer*'in ilk kitabındaki tanımına sadık kalınacak olursa, ait

limbus sakinlerinin, Agamben'in iki ayrı eserinde birebir aynı cümlelerle ifade edeceği üzere, kaderleri istikametsizdir: "Onları unutan [*dimenticati*] Tanrı değildir, onlar zaten Tanrı'yı hatıralarından hep düşürmüşlerdir [*scordato*]. Tanrının unutuşu onların nisyanları [*il loro oblio*] karşısında iktidarsız [*impotente*] kalır. Kaderleri [*destino*], tıpkı mukadder-istikametleri [*destinario*] olmayan mektuplar gibidir" (*Idea* 60; *La comunità*, 6). Araftaki çocuklar, İstikametin Tanrı'dan Tanrıya yöneldiği tefhir mekanizmasını yerine getirmemekle beraber, bu mekanizmaya uymadıkları için bu mekanizmaya dâhil edilmeme cezasını [*poena*] alırlar: Tanrı'nın bilgisinden (yani Tanrı diye bir varlığın bilgisinden) mahrum edildikleri sonsuz arafta kalma cezası. Agamben, işte bu cezayı alanların aslında "onarılmaz [*irreparabile*]" olduğunu söylediğinde, tefhire uymayanın, kurtarılamaz ve onarılamaz kalarak, Tanrı'nın şanından, onun hamdından uzaklaştırıldığını gösteriyordu. Onarılamayanlar, yani gelmekte olan cemiyette arafta kalacak olanlar, tam da bu yüzden belki de iftihar mekanizmasına uymadıklarından ekonomi politüğün şanına nail olamayacak olanlardır.

³⁵ Giorgio Agamben, *Il Regno e la gloria*, 238-44.

³⁶ A.g.e., 232.

³⁷ A.g.e., 268.

³⁸ Denilebilir ki, Foucault'nun – en azından Velasquez vasıtasıyla – gösterdiği tam da buydu. Bkz. Michel Foucault, *Les mots et les choses*, 19-31.

olduğu kümeye dâhil olmayan ve dâhil olduğu kümenin hiçbir zaman bir üyesi olmayan (istisna hâlindeki) istisna olarak egemenden³⁹ başkası değildir⁴⁰.

Malikin bulunduğu boşluk, kilisedeki *hymnos*'larda (yani ilahi şarkılarda) kendini *doksalojik* nidaların tekrarı ile yarattığı kadar (*Kyre, Gloria Deum, Te Deum*) (ki Agamben bu litürjik formüllerin imparatorluk seremonilerinin bir sonucu olduğunu söylüyordu⁴¹), evlilik törenlerindeki söz nişanesi olarak ve nikâhın kıyıldığına tasdiki olarak *hymen* ("*Hymenaios!*") nidasında da kendini buluyordu⁴². Yine bir söz edimi görevini ifa eden bu nidalar, *exclamatio* (ünlem) oldukları kadar iftihar mekanizmasına ait olan tefhirin yarattığı ikrar ve tasdik edici işleve de gönderme yaparlar. Agamben nezdinde, ifşa edici setrin kendisine "teknik" olarak tekabül eden Heideggerci *Ge-stell*'in işlevini ilahiyat alanında üstlenen iftihar, bugünün *takdir-i-ilahiyatçı-politik* [*teologico-politico-provvidenziale*] egemenliğin temelini oluşturan belirsizlik mıntikasının adı olarak beliriveriyor:

İdareyi [*governo*] yürütme gücü olarak alımlamaktan müteşekkil yanlış anlama, batı politik düşünce tarihinin sebep olduğu en ağır hatalarından biridir. Bu hata, modern politik düşünümün arkasını Yasa, genel irade ve halkın egemenliği gibi içi boş tecerrütlere ve mitolojilere vererek yolundan sapmasıyla, ve politika sorununu her anlamda cevapsız bırakmasıyla sonuçlanmıştır. *Neticede, bizim araştırmamızın gösterdiği, asıl sorunu ve politikanın merkezindeki sırrın, mülkiyet* [la sovranità] *olmadığı ama idare etmek* [il governo]

³⁹ Türkçede egemen olarak yerleşmiş (ve İngilizcede *sovereign*, Fransızcada *souverain* şekliyle bulunan) *sovrano* kelimesi, Latince'deki *rex* kelimesinden, o da Hint-Avrupa dillerindeki **.reg* kökeninden türer. Türkçedeki Mülk kelimesi ise Arapçadaki "*malaka* ملك" fiilinden türer. Mülk hem sahip olmak ve egemen olmak anlamına, hem de sahip veya egemen olunan şey anlamına gelmektedir. "adalet mülkün temelidir" şiarındaki mülk, bahsettiğimiz bu iki anlamı da vermektedir. *Rex* kelimesinden türeyen *regno*'yu (ya da *reign* veya *règne*'i) Yunancadan geçen ve riyaset, yani şeflik, yani başkanlık, yani imamlık anlamına gelen "egemen(lik)" [*ēgemōn - ἡγεμών*] olarak tercüme edersek bu, *sovrano*'daki mülk anlamını, bir mülk olarak sahip olunamı ve mülkiyet (yani mülklülük) olarak mülkü vermez. O hâlde belki de *sovrano*'nun karşılığı olarak, tam da Agamben'in *Il regno e la gloria*'sında izah edilenlerin sağladığı imkânla, yani iktidarın işleyişinin iftiharın ifasıyla söz edimsel olarak tesis ettiği idariyetin tasrih ettikleriyle, *malik* önerilebilir (ve egemenlik diye geçen *sovranità* için de *mülkiyet* önerilebilir) — ve mutlaka ki bu öneriyi çok daha kapsamlı bir şekilde ele almak gerekmektedir. (Bu öneriye kaynaklık eden etimolojik bağlam için Emile Benveniste'in *Le vocabulaire des institutions indo-européenne*'den istifade edilebilir. Bkz. Emile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européenne*, Paris: Minuit, 1969).

⁴⁰ Giorgio Agamben, *Homo sacer*, 30.

⁴¹ Giorgio Agamben, *Il Regno e la gloria*, 247.

⁴² A.g.e., 258.

olduğu; Tanrı olmadığı ama melek olduğu; kral olmadığı ama nazır olduğu; yasa olmadığı ama polis olduğudur – ve hatta bunların teşkil ettikleri ve devamlılığını sağladıkları idariyetçi [governamentale] makine olduğudur.

∞ Dinastik (*dynastique*) ve demokratiko-popüler, bu iki mülkiyet, tamamen farklı iki jenealojiye gönderme yapıyorlar: İlahi hakkın dinastik mülkiyeti ilahiyatçı-politik [*teologico-politico*] paradigmadan türerken; popüler demokratik mülkiyet de, buna karşı, takdir-i-ilahiyatçı-politik [*teologico-politico-providenziale*] paradigmadan türüyor.⁴³

36

Yeminin Arkeolojisi'ne baktığımızda, Agamben bu sefer sözleşmenin, yani tam da tefhirin imkan şartı olarak yeminin, sözün, antlaşmanın ve paktın Batı ilahiyatı kapsamındaki oluşumunu ele alır. Yeminin, lanet ile kutsama, övgü ile sövgü-küfür arasındaki dinî olduğu kadar dünyevi olan bağlarını, ve tam da bu yüzden bu iki alan arasında geçişlilik sağlayan yapıya bağlı kurgusunu örneklerle tavzih eder (özellikle Grek dininden hukukuna geçen, Roma hukuku aracılığıyla da askerî ve dinî alana aktarılan kullanımlarıyla *juron*, *pistis*, *horkos*, *epihorkos* gibi ıstılahatlar bağlamında değişik ve çelişkili örneklerle, sözleşmenin ve söze bağlı edimlerin hukuksal ve dinî kullanımları arasındaki geçişliliğin bu ıstılahatların buldukları muallak alakada Agamben tarafından ihata edildiğine tanıklık ederiz). Her türlü sözleşmenin temelinde olan yemine gelince; aynı biraz önce bahsi geçen kullanımlarda karşımıza çıkabileceği gibi yemin, Tanrı'nın adına gönderme yapan, bu bağlamda dile geldiği anda anlamı uzaklaşan bir söz(cük)le ifa edilir. Yemin [*giuramento*], *fides*'in, yani güvenin ve güvencenin söz olarak verildiği, ama dile gelmediği bir söz edimidir. Bu yüzden yemini yemin yapan, "yemin ederim ki" dendiğinde devamında gelen *denotativo* (yani gösteren) değildir. Bu, yeminin mahiyetini oluşturan iddiaya dayalı kısımdır. İşte bu iddia edici kısım *cari olan söz ediminde* kendi ifadesini bulur. Cari, sözü verilemeyi dile *dictum* [şiar] olarak getirendir. Burada semantik, yani anlamsal kısmın "*io giuro*" (yemin ederim ki) gibi bir *dictum* ile ifade ediliyor olması, Agamben nezdinde, Walter Benjamin'e ve Wittgenstein'a yaptığı atıfları da hesaba kattığında, her ismin sahip olduğu temel dilsel ilişkiye gönderme yapmaktadır. Nasıl ki "imandan emin olmak isimden emin olmak" ise, aynı şekilde "konuşmak da, ilk başta yemin etmek ve isimden emin olmaktır"⁴⁴. Bu anlamda dilin yapısının *cari* olarak belirlendiğini ve her türlü yeminin,

⁴³ A.g.e., 303.

⁴⁴ Giorgio Agamben, *Il sacramento del linguaggio*, 73-4.

dolayısıyla söz edimi olarak sözleşmenin de sözü verilemez olanın dile belirli bir iman edimi olarak gelmesi olduğu iddia edilebilir⁴⁵. Ancak, hukuken bu iman edimi daha çok dilin kendisinin takdis edildiği bir *sacratio* olarak yeminin *homo sacer*'i ürettiği bir söz-leşmeyi ve mukaddesleşmeyi [*con-sacrazione*] tatbik etmeye yarar:

Yemin ve *sacratio* (ya da *devotio*) arasındaki asli yakınlığı bu anlamda anlamalıyız. Kurban edilemez [*insacrificabile*] olmasına rağmen yine de öldürülebilir olan çıplak bir hayatın üretilmesiyle temelde iktidarın işleyişini sağlayan *sacertas*'ın bu yorumu, yeminin, iktidarın takdisi [*sacramento*] olmadan bile önce, canlının söze söz ile adanması ve mukaddesleşmesi [*consacrazione*] olması anlamıyla ikmal edilmelidir. Yemin, her şeyden önce *dilin takdisi* olduğu ölçüde iktidarın takdisi olarak işleyebilir. Yeminde yer bulan bu temel *sacratio*, teknik olarak yasanın ilan edilmesine eşlik eden beddua [*politikē ara*] biçimine bürünür. Bu anlamda hukuk esas itibarıyla bedduaya bağlıdır, ve sadece bedduayla bu temel bağı koparmış olacak olan bir politika günün birinde hukukun başka bir istimalini verebilecektir.⁴⁶

Hukuki anlamda dilin takdisini sağlayan yemin örneklerinden muaf, ekonomik anlamda Tanrı'nın tasarrufunu selametın tertibatı olarak kuran bir *dispozitif* olarak iftihar modelinden mümeyyez, dilin "başka bir *istimal*" nasıl *vaz*

⁴⁵ Eğer yemini mümkün kılan, sözü verilemeyen bir sözü tutmaya çalışırken onu dile getirmeyi sağlayan bir söz edimi olarak imansa; bu iman imkansıza daırdır, yani dile gelse bile sözü tutulamayana daırdır. Dolayısıyla yemin, her türlü sözleşmeyi ve beraberinde getirdiği (söze dair) alma-verme-tutma edimini *cari* olarak ifa ederken ve fiilileştirirken; aslında hiç fiilileşemeyecek ve (icraatın imkanı olarak) sözün anlamını veremeyecek olan, ama yine de inanılan bir imanın ekonomisini sunar bize. Ve eğer yemin, kesinliği ve *eminliği* müspet olarak *tespit* edilemeyecek, yani ifade ettiği ile gösterdiği arasında mütakabiliyeti kurulamayacak, kelime ve şey arasındaki o temel boşlukta kendini kaim kılıyorsa; bu boşluğu *hymen* olarak doldurabilecek her türlü iftihar da söz edimi içerisindeki yasa-istisna ilişkisi dahilinde, *sözleşme tekniği* olarak adlandırabiliriz. İşte bu yüzden, teolojik olarak bir duanın sonunda amin diyen rahipler, imkansız bir imana işaret etmekten çok, iftiharını nidalandırmak adına imanı ne ölçüde askıya alıyorlarsa ve tehir ediyorlarsa; Agamben'in Carl Schmitt'in referandumuna dair yaptığı dolaylı demokrasi eleştirisine referansla yaptığı vurguya sadık kalarak diyebiliriz ki, vatandaşlar da, bir anayasaya politik olarak evet dese bile, iftihar mekanizmasını direkt olarak kullanmakla, anayasanın içindeki boşluğa şükran etmiş, anayasaya inandıklarına yemin etmiş, ama yasanın anlamına, yani ismin anlamına dair imanı ertelemiş olurlar. Anayasa ile beraber, *ilahiyatçı-politik* egemenliğe iman edilemeyeceğine ama onun uygulanacağına dair hakikat ertelenmiş olurken; *takdir-i-ilahiyatçı-ekonomik* egemenliğe *amin* denildiği ama ona inanılmadığı bir istisna hâli vuku bulmuş olur.

⁴⁶ Giorgio Agamben, *Il sacramento del linguaggio*, 90.

edilebilir? Eğer *takdir-i-ilahiyatçı-ekonomik* mülkiyet bu minvalde bir *dispozitifin* tertibiyle işlevini yerine getiriyorsa, tam da bu dispozitifin *amelini* ve *istimalini* *mamulsuzlaştırmak* [*katergein*], istisna hâline ait olan paradigmalardan farklı bir *pozisyonla*, *dispozitif* olmayan bir pozisyonun ve *vaziyetin* misaliyle mümkün olabilir. Dilin böyle bir istimali, misalini Agambenci paradigmada temsil edebilir.

Dilin İstimali

Signatura Rerum kitabında bulunan “paradigma nedir?” sorusuna cevap arayan aynı başlıklı makalesinde Agamben, “her arkeolojinin her zaman bir paradigmatoloji” olduğunu ilan ederken⁴⁷, bunu *Homo Sacer I*’de Badiou’nun *Varlık ve Olay*’ından [*L’Être et l’événement*] yardım alarak ve onun ötesine geçerek yaptığı misal tanımına⁴⁸ yine sadık kalarak söylüyordu:

Bu anlamda misal, istisnanın simetrik tersidir: İstisna dışlanmasıyla içlenirken, misal içlenmesinin sunumuyla dışlanır. Ama böylelikle misal, ıstılahatın Yunancadaki etimolojisine göre, kendi anlaşılabilirliğine olduğu kadar, teşkil ettiği kümenininkine de kendi yanında işaret eder (*para-deiknymî*) [paradigma].⁴⁹

Yanda işaret edilen, *paradigma*, mesela istisna hâlinin mekanı olarak, modern dönemde karşımıza “kamp” şeklinde çıkar. Foucault’nun hapisane veya *panoptikon* kavramlarının birer analogiden çok misal vazifesi taşıdığını vurgulayan Agamben, hem Aristoteles’ten hem de Kant’tan yararlanarak misali, tümel ile tekilin tündengelimim veya tümevarımın işleyiş şekline tekabül etmeyen paradoksal yapısı uyarınca kabul eder. Bir tekilden başka bir tekile gönderme yapan olarak da tanımlanan, yani bu anlamıyla evrensel bir yasa gibi muayyen bir önermede yargı formunda dile getirilemeyen misali gösteren tek şey “ne uygulanabilir ne de dile gelebilir olan bir kuralı teşkil etmesidir”⁵⁰. Dolayısıyla, Agamben’in paradigma olarak anladığı misal, yasayı askıya almak suretiyle uygulayan ve bu sayede geçerli olmasını sağlayan istisnanın tam simetriği oluyor. Hâl böyleyken, dile gelemeyen yasayı istisnai olarak uygulamak, paradigmatik duruma işaret etmekten başka bir şey olmuyor.

Paradigmatik durum ile istisna hâli arasındaki bu simetri, Agamben’in sunduğu hâliyle misalin dildeki vaziyetinin tam olarak mevzilendirilmesin ne

⁴⁷ Giorgio Agamben, *Signatura rerum. Sul metodo* içinde, Torino: Bollati Boringhieri, 2008, 33.

⁴⁸ Giorgio Agamben, *Homo sacer*, 27.

⁴⁹ Giorgio Agamben, *Signatura rerum*, 26.

⁵⁰ Giorgio Agamben, *Signatura rerum*, 23.

ölçüde mümkün kılar? Bu soruyu sorunsallaştırabilmek adına Agamben'in misalin "simetrik tersi olan" istisnayı Badiou'nun kavramlarıyla nasıl kurduğuna daha yakından bakmak gerekebilir:

Badiou'nun değerlendirmesinde, aidiyete hazır bulunmaya (*presentazione*), dahiliyet ise temsile (*ri-presentazione*) tekabül ediyor. Bu durumda, bir terim bu durumun *üyesidir* (politik terimlerle, bunlar bir topluma ait olan bireylerdir). Dahiliyete gelince: Bir terimin bir durum tarafından *kapsanması* demek, bu terimin üst-yapıda (Devlette [*lo Stato*]) temsil edilmesi demektir; burada durumun yapısı [*struttura della situazione*] bir terim olarak ele alınıyor (politikada, 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 hem de dâhil olan) terimlere *normal* terim, temsil edilen fakat aidiyeti olmayan (yani bir durumun üyesi olmadığı hâlde bu durumun içinde olan) terimlere *çıkıntı* [*escrescenza*] terim, aidiyeti olan fakat temsil edilemeyen (yani kapsanmadığı hâlde üye olan) terimlere ise *tekil* terim adını veriyor.

Bu tabloda istisnanın yeri neresidir? İlk bakışta insan, istisnanın üçüncü terim grubuna girdiğini, yani içeride olmadan üye olma hâli olduğunu düşünüyor. Zaten Badiou da aynı şeyi söylüyor. Ne var ki, malik iddianın özelliği tam da şudur: Mülkiyetin istisnada tatbik olunması, kendisinin yürürlükte olmaması/askıda kalması/muallak(ta) durması [*essa si applica all'eccezione disapplicandosi*] suretiyle gerçekleşiyor; yani, mülkiyet kendisinin dışında olan şeyleri içine alıyor. Dolayısıyla malik istisna, tam da tekiliğin temsil edildiği, yani temsil edilemeyen şeylerin temsil edildiği bir durumdur. Hiçbir şekilde kapsanamayan şeyler dışlanarak istisna formunda kapsanırlar. Badiou'nun siteminde, dolayısıyla, istisna dördüncü bir şahsiyet yaratıyor. Bu dördüncü şahsiyet, çıkıntı (huzurda olmaksızın temsil olma) ile münferitlik (temsil olmaksızın huzurda olma) arasındaki bir ayırt edilemezlik eşliğidir, yani üyeliğin kendisinin paradoksal bir şekilde içlenmesidir. *İstisna, üyesi olduğu bütün [küme] tarafından içlenemeyen ve zaten her zaman içinde olduğu bütünün [kümenin] 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.⁵¹ [Hafif değişiklikler yapılarak Türkçe tercümeden aktarılmıştır.]

İçlenme ve aidiyet arasındaki bu *paradoksal* rabıta, *presenza* (hazır olma) ve *ri-presentazione* (temsil edilme) arasında da var gibidir. Ayrıca, *situazione* (yani *hâl*) ile *stato* (yani *durum* ya da devlet) arasındaki rabıta de aynı ölçüde paradoksal oluverir istisna hâlinde. O yüzden istisna hâli, temsil edilenin [*ri-presentata*] huzurumuzda [*presenza*] olmadığı, huzurumuzda olanın da temsil edemediği bir istisnanın *hâli* olarak *durur*⁵². Ve tam da bu yüzden, temsiliyet ile huzurda olmak arasındaki vaziyet, muallak bir alaka sunar.

Yalnız burada, hâlâ istisnanın simetriği olması bakımından paradigmanın dışında, bir misalden bahsedilme⁵³. Öyle ki huzurda-*var olan* olarak tanımlandığı müddetçe, ve buna mukabil temsil edilende hazır olmaksızın kendini kümenin dışında, yanında hatta önünde (yani kelimenin — tıpkı Latince *praesens*'den gelen *presenza*'nın ön eki “-*pre*”de olduğu gibi — esas anlamıyla *huzurda*, yanda ve önde) *sunan* [*presenta*] olarak düşünüldüğü müddetçe, *misalin temsiliyetle* olan alakası ortaya çıkamaz — her ne kadar *temsiliyet* ile *misal* etimolojik olarak alakalı olsa da. Hâlbuki burada-olan, tam da dünya kümesinin içinde hazır olan, ama bu hazırlığı aynı zamanda ölüme hazırlık olan, yani burada olmayana hazırlık olarak temsili bir yaşam olan buradaki varlık, yani *Da-sein*, tam da istisna hâlinin kendisine tekabül eder gibidir: Agamben'in daha 1979 yılında verdiği ve *Il linguaggio e morte* [Ölüm ve Dil] başlığıyla 1982 yılında kitaplaştırılan seminerler dizisinde “*Da-sein*”, (Heidegger'in Jean Bauffret'ye mektubundan hareketle) “burada-olmak”tan ziyade, “bura(sı)-olmak” [*être-le-là / essere-il-Da*

⁵¹ Giorgio Agamben, *Kutsal İnsan. Egemen İktidar ve Çıplak İnsan* (İ. Türkmen, Çev.), İstanbul: Ayrıntı, 2001, 37-8 ve bkz. Giorgio Agamben, *Homo sacer*, 28-9.

⁵² Bu anlamda modern çağda, kampın belirli bir yerden çok her yere dönüşmesi veya herkesin *Homo Sacer* olup da bunun cüzi olarak kimsenin bedeninde somutlaşmaması, tam da istisna hâlinin temsiliyet ve hazır olma arasındaki ilişkiyi nasıl bir paradoksa tabi tuttuğunun bir göstergesi oluveriyor.

⁵³ Misalin de paradigmanın da muallak alakada durduğu, yani rabitalandıklarıyla rabitalarını askıya aldıkları söylenebilir. Paradigma, istisna hâlindeki bir misal olarak belirirken, bunu yanında istisna hâline uymayacak misaller de mevcuttur Agamben'de. Böyle bir misalin Agamben'in etik ve politik tutumundaki en aşikâr karşılığı/misali, latin skolastik felsefesinden ödünç aldığı *quodlibet* kavramı olabilir. *Quodlibet*'in güncel tercümesi “ne olduğu önemli olmayan” “herhangi” gibi dursa da, Agamben, kavramı tam anlamıyla kavrar ve “ne olursa olsun öyle olması önemli olan [*l'essere tale che comunque importa*]” (*La comunità*, 6) olarak sunar. Böylelikle, varolanlar belirli tanım kümelerine aidiyetlerine göre var olmak yerine, oldukları gibi, yani tekil varoluşlarıyla, “öyle olmaları” bakımından nasıl, ne şekillerde, hangi sınıflarla adlandırılıyor ve çağrılıyorsa/sınıflandırılıyorsa [*i classi*] onların misali olarak var olurlar: “kızıl, müslüman, Fransız [*i rossi, i francesi, i musulmani*]” (4).

/ *essere-il-ci*] olarak belirlediğinde⁵⁴, *Homo Sacer* de, burası olarak, bu olarak, en basit ve yalın hayata gönderme yaparken; bunu (yani bura(sı)-olmayı) dile burada var olarak getiriyordu; yani bunu, bulunduğu kümeyi dışarıdan göstermek ve ona varlık atfetmek suretiyle gerçekleştiriyordu. Agamben Heidegger'in dile dair ne söylediğini hatırlatır bize: Dil, dile gelemeyen sesi söz olarak burada dile getirdiğinde, her ne kadar bu dile geliş imkânını *burada-olmaktan* alsa da, *bu-olmak* bağlamında, yani söz ile sesin birbirine tekabül etmediği bağlamda bunu yapamaz — burada olamaz. Buna rağmen daha sonra, yine Agamben nezdinde, Heidegger *Anruf*'u yani çağırılmayı vicdanın sesi olarak tabir ettiğinde, burada-olmayan-olarak-ölümden gelen bir ses olmanın ötesinde dile gelebilecek bir sesi, içsel nida ve tayin [*Stimme* ve *Gestimmtheit*] olarak belirleyerek, burada-olmayan bir huzurda olma olarak ölümlülük [*Bestimmtheit*] kavramına burada-olmanın muayyen bir formu olarak sesi eklemiş ve bunu bilince dönüştürmüş oluyordu⁵⁵.

Yine aynı seminerde Heidegger ile Hegel arasındaki düşünsel ortaklığı nefyetmek (*negazione*) ve *nicht* [nâ] ilişkisi üzerinden okuyan Agamben, Hegel'in *nicht-diese* olarak *bu-olmayanın bu-olanı* apaçık ve dolaysızlığında algılamamızı sağladığını anlattığı bölümü (ve “şimdi gecedir” örneğini verdiği kısmı⁵⁶) *Tinin Fenomenolojisi*'nden aktardığında, Heidegger'in *Da-sein*'ının burada-olmayı nefyeden karakterine gönderme yapmayı ihmal etmiyordu. Fakat her ne kadar Agamben *nicht-diese* [bu değil] örneğini Heidegger'in *Da-sein*'inin içsel tayini olarak sunsa da, tam da Hegel'in verdiği imkânla, *Ansiklopedi*'nin *Mantık* bölümünde anlatılan hâliyle *Dasein*'in, Heidegger'in *Da-sein*'inin bizatihi kendisi olduğunu söylemeye varmıyordu. Böyle bir bahse dair bir imkânı burada sadece dolaylı ve sessizce ilave etmek gerekirse, Hegel'in *Dasein*'i, bu-olup yine de burada-olmamaktan ziyade, yani bir kümeye ait olup ona dâhil olmamaktan ziyade; veya bu-olmayıp yine de burada-olmaktan ziyade, yani bir kümeye ait olmayıp ona dâhil olmaktan ziyade, ve bu ikisinin diyalektiğini kuran bir istisna hâli olarak *Da-sein* olmaktan öte, dolaysız bir şekilde “*da*” ve “*nicht*” ilişkisini kuran bir *Dasein*'dir diyebiliriz. Yalnız şunu da eklemek lazım gelir ki, burada diyalektik hâlâ istisna hâli vazifesi görmektedir. Yani *Dasein* bir *nicht-sein* iken *nicht-sein* da bir *Dasein*'dir. Sadece ki Hegel için bunun devamındaki belirlenimler *Dasein* üzerinden devam edecektir. Tam da bu yüzden *nicht-sein* olarak, yani olmamak olarak burada-olmamayı, yani *nicht-da-sein*'i tanımlayıp

⁵⁴ Giorgio Agamben, *Il lingaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*, Torino: Einaudi, 1982, 11

⁵⁵ A.g.e., 56-9.

⁵⁶ A.g.e., 17-8.

onu sunabilecek bir diyalektiğe girişmez Hegel⁵⁷. Daha doğrusu diyalektik bunu ifa etmez. Diyalektik böyle bir alakaya dair bir çözüm sunmaz

Dil ve Ölüm'de Agamben seminerin sonuna doğru dilin ve istisna hâlinin yapısına içkin olan muallakta durma durumunu "hepimizin nasıl çözeceğinin [risolva] adı etikdir"⁵⁸ dediğinde bu *risoluzione*'yi (yeniden çözülümü ama aynı zamanda çözülmeyi) muayyen bir kararlılık [*risoluzione risoluta*] ile halledebileceğimizi, mutlak [*assoluto*] veya Grekçe adıyla *haplōs* [mutlak olan] ile tekil [*haplōs*] bir şekilde ifa edeceğimizi ima ediyordu. *Haplōs* ıstılahatı, *Homo Sacer*'in sonunda da *zoē* ile *bios*'un, yalın hayat ile politik yaşamın, belirsizlik mıntikasına girmeksizin beraber düşünülebileceği, ekonomik olmayan, *oikos* [ev] ve *oikonomia*'nın Batı'daki oluşumu dışında bir ihtimale göz kırpyordu⁵⁹. Bu göz kırpış aynı zamanda Agamben'in Aziz Pavlos üzerine odaklanan *Arta Kalan Zaman* [*Il tempo che resta*] adlı seminerinde *mesihî* olarak belirttiğinde, zamanın içinde her an, bir göz kırpması kadar hızlı – belki bir *saniyede*, ya da *istisnai* – bir anda ve hızır olan her anda, bir *Gegenwart* [şimdideki an] ve *presenza* olarak her anda, mesihin zamanı şeklinde belirebilme imkanını bulduğunda; Agamben'in istisna hâlini çözmenin yordamı olarak yardım aldığı kavram Aziz Pavlos'un "*hōs mē*" si ("değilmiş gibi"si) oluyordu. Aziz Pavlos, *Romalılara Mektup*'unda sünnetli olanların da sanki sünnetsizmişler gibi mesihin havadisine talip olabileceklerini söylediğinde, bir hâlde olmaya devam edip yine de o olmama durumu, hem sınıf üzerinden, hem de her türlü amel ve icraat anlamındaki *energein* fiili — *ameli ve mamulü fiilileştiren* fiil — üzerinden açıkladığı ölçüde, bir çağrıya (*vocazione*) cevap vermenin imkanının çağrının geldiği sınıfa [*vocazione*] ait olmamaktan geçtiği düşüncesi ile izah ediliyordu⁶⁰. Çağrıyı ve ameli gerçekleştirmeyi *katargein* ile yani amelsizleştirmeyle, *adunamis* olarak, *kuvvesiz* ve *zayıf* bir imkânın ve (*kuvvenin imkanı olarak*) *adunamia*'ya bıraktığında, Agamben, *Dil ve Ölüm*'de, (hayvanın dünya yoksunu ve fakiri olduğunu söyleyen) Heidegger'in aksine, insanın bu dünyada zavallı ve düşkün olduğunu söylediği pasajı ikrar etmiş oluyordu:

Belki de – belirli bir tabiata ya da kimliğe tabi olmanın yükünün kendisine *zeval* vermediği gözükün – insan, *zavallılığını* (fakirliğini) daha da temelden hissetmelidir. Belki de insanlar nefyetme ve

⁵⁷ G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden, Bd. 8, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1986, 182-193.

⁵⁸ Giorgio Agamben, *Il lingaggio e la morte*, 138.

⁵⁹ Giorgio Agamben, *Homo sacer*, 210.

⁶⁰ Giorgio Agamben, *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Torino: Bollati Boringhieri, 2000, 29-30.

ölüm deneyimini kendilerine has antropojenetik mirasları olarak kendilerine atfettiklerinde, ve her cemaati ve geleneği bu deneyimle temellendirdiklerinde, tahmin ettiklerinden daha da *zavallı* oluyorlar.⁶¹

Bu *amelsizleştirmenin*, ya da Agamben'in deyişiyle "zavallılığın daha da temelden hissedil[mesinin]", çağrıya *sessizce* cevap vermek olarak düşünülebileceği bir *hōs mē* yani "*nicht-da-sein*" olabileceğini Agamben'le beraber ama onun ötesine geçerek belki biz dile getirebiliriz (bu anlamda düşkün olmak zevale uğramak, sakatlanmak, düşmek olduğu miktarda — *kaf* ile yazıldığı takdirde [*saḳaṭa* سَقَطَ : düştü] — sekteye uğramak olduğu kadar — *kef* ile yazıldığı takdirde [*sakata* سَكَت : sustu] — *sükûta* uğramaktır da). Agamben bunun hâlâ *vaz* [*posit*] edilebilecek bir şey olduğunu tam olarak söylemese de, en azından istisna hâline dair olan *dispozisyon* olarak ekonomiden (yani ev olarak *oikos*'tan, alışılan ve ikamet edilen yer olarak evden, ama aynı zamanda *hēxis* olarak, yani sahip olunan tavır olarak *habitus*'tan, ekonomik bir etikten) kurtularak mümkün olabileceğini salık veriyor. Etikten kurtulmak, onu kurtarmak anlamında, sarf ederek tasarruf etmeyi beraberinde getirir diyebiliriz. Bu, ekonominin sarf etmek için tasarruf eden mantığına uymaz. Tasarruf etmek için için yapılan sarfiyatta, kurtarılan, kendisinden kurtulduğu takdirde tam anlamıyla kurtarılır. Belki de *hōs mē*'nin tam anlamı, diyebiliriz ki, kurtulunanın kurtarılmasıyla ifadesini bulur. Bu da Agamben'in selametini ekonomisinin karşısına yerleştirdiği mesihî kurtuluşa⁶² uyuyor olsa gerek.

Hristiyan ilahiyatı ile beraber, varlık ve fiil arasındaki alakayı fiile ve fiiliyata atfedilen zorunlu olarak gerçekleşme ögesi üzerinden varlık ve varoluş aleyhine çeviren Kilisenin *officii*'sini yani görev ve ödevlerini Antik Grek'in felsefi geleneğinden hareketle nasıl şekillendirdiğini inceleyen *Opus Dei*'de⁶³ Agamben, olan ile olması gereken arasındaki alakanın da, eylemlerin ödev olarak belirlenmesi vesilesiyle nasıl da irade kavramının belirmesine olacak bir şekilde "olması gereken" lehine muallaka alındığını gösterir. Olması gereken lehine ve etik/âdet pahasına, hristiyan ilahiyatında ödev olarak fiiller, sadece seremonik ve işlevsel olmaları üzerinden anlama sahip olmak kaydıyla, *avdetleri* [*hexis/dispositio*] muallaka alıp onları zorunlu fiillerin *amelî* [*ergon*] olarak gerçekleşmesine [*energein*] bağımlı kılıyordu⁶⁴. Agamben, (ahlak yasasının

⁶¹ Giorgio Agamben, *Il lingaggio e la morte*, 121.

⁶² Giorgio Agamben, *Il Regno e la gloria*, 226.

⁶³ Giorgio Agamben, *Opus dei. Archeologia dell'ufficio. Homo sacer, II, 5*, Torino: Bollati Boringhieri, 2012.

⁶⁴ A.g.e., 112.

buyruğu şeklinde) Kant'a kadar uzanan bu zorunluluk hattını takip ederek "emrin arkeolojisi"ni yaparken, artık varlık ve fiil arasındaki muallak alanın nasıl da varlık ve irade arasındaki alakaya dönüştüğünü teşhis edip, "buyruk temeli ve nesnesi olarak varlığı değil iradeyi önvarsayıyor" tespitinde bulunuyordu⁶⁵. Olması gerekenin olanı, zorunlu fiilin de varlığı zaptettiği emirin varlığı amelî olarak muallaka alan bir alaka kurduğu dispozisyon olarak ödev ahlakının temayüz ettiği Batı geleneğinde Agamben yine de bu alakayı başka türlü kurabilmeyi mümkün kılan bir misal verebiliyor. *Âlâ Zavallılık [Altissima povertà]*⁶⁶ böyle bir misale dair bir misal. Öyle ki, Fransisken rahiplerinin *kenobi*'sinde [müşterek yaşam], Agamben'in *Homo Sacer I*'in sonunda salık verdiği "biçiminden ayrılmayan yaşam biçimi"⁶⁷ misalini buluruz. Pierre de Jean Olivi vasıtasıyla Aziz Francesco'nun "kuralı sadece kural değil aynı zamanda hayat olarak adlandırılan"⁶⁸ tanımını hatırlayıp sonrasında böyle bir kuralın "yazılı bir metinde olmadığını" ama "bir hayat ediminde ve hayat mamulünde" olduğunu görürüz⁶⁹. Böyle bir edimin ortaya koyduğu mamulde sahip olmak veya malik olmak değildir söz konusu olan: Hayat istimal edilir. "Hukukun dışında bir beşeri mevcudiyet imkânı" belirir⁷⁰. Tam olarak adı zavallı/fakir istimal [*usam pauperem*] olan bu istimal, temellük eden malikliğin mülkiyet hakkının varsaydığı *kullanım* ve kullaştırma [*abusuum*] yerine, hayatı *mamul* olarak *istimal* eden ve "şeyleri temellük etmeden [...] istimal eden yaşam biçimi"ne dair bir zavallılığa gönderme yapar⁷¹. Hazreti İsa'nın yaşam biçimini misal [*exemplum*] olarak yaşamaya yönelik böyle bir yaşam biçimi "misalsi"dir [*exemplar*]⁷².

Nicolas Cabasilas'ın İsa'nın hayatını okumaya dair yazdıklarında bulunan "bugün bu yazı hitama erdi" cümlesinden hareketle Agamben, (İsa'nın hayatına dair) yazının nasıl da okunmak suretiyle kendini tezahür ettiğini ve onu dinleyende gerçekleştiğini şerh ettiğinde⁷³, bu okumanın "okunanı cari olarak gerçek"⁷⁴ kıldığına dikkat edecek olursak, yaşam biçimini yazıdan okumanın kendisinin bizatihi bir yaşam biçimi olmasının cari olduğuna, yani yaşamı istimal

⁶⁵ A.g.e., 132.

⁶⁶ Giorgio Agamben, *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita. Homo sacer, II, 2*, Vicenza: Neri Pozza, 2011.

⁶⁷ Giorgio Agamben, *Homo sacer*, 211.

⁶⁸ Giorgio Agamben, *Opus dei*, 132.

⁶⁹ Giorgio Agamben, *Altissima povertà*, 133.

⁷⁰ A.g.e., 136.

⁷¹ A.g.e., 77-8.

⁷² A.g.e., 130.

⁷³ A.g.e., 104.

⁷⁴ A.g.e., 103.

etmenin kendisi olarak onun yazısını ve formunu misal olarak okumanın nasıl da cari olduğuna tanıklık etmiş oluruz. Ve de böylelikle yazının okuma ile “istimali vaz edilmelidir” [*messa in uso — usu mittere*]⁷⁵. İstimal böylelikle misal ile vaz edilir. Misalin vaziyeti istimal edilmektir. Çünkü yaşam biçimi olarak kuralın okunduğu yazının okunması, okumayı cari olarak gerçekleştirir; ve okumanın misalini okumada veren okuma böylelikle *misalin istimalini vaz eder*:

Okur kuralın diğer sayfalarını okuduğu sırada okumanın yönergesini tatbik etmesine rağmen metnin bizatihi o anda kendisine buyurduğu neyse onu ifa etmezken, mevcut örnekte kural ve onun fiilen vaz edilmesi [*messa in atto*] bütünüyle örtüşür. Kendisine kuralı tembih eden kuralı okurken okur *ipso facto* cari olarak kuralı tatbik eder. Dolayısıyla onun *lectio*'su [okuması], tatbikiyle örtüşen kuralın sözcelenişine dair, itaat ettiği buyruktan kendisini ayırt edilemez kılan riayet edişe dair misalî kerteyi [*istanza exemplare*] ifa eder.⁷⁶

Sonuç yerine: Ekonomi politiğın sui-istimali

Agamben'in kutsallığın ekonomi politiği içerisinde tespit ettiği iftihara yönelik malik istisnanın içinde, yine de, ona rağmen bir misal, varoluşu fiilileşmeye ve amelî ödev ahlakına tabi kılmaksızın yaşam biçimi olarak istimal edecek olan bir okuma misali, imalsizleşen ve mamulsuzlaşan bir dilin misali oluverir. Dilin mamulsuzlaşması onun ekonomi politiğın dilinden kurtulup sakat ve zavallı bir kullanımı ile mümkün olur. Ve bu, Agamben'in Fransisken *kenobi*'si metninde yine de “yazılı bir metinde olmadığını”⁷⁷ kabul ettiğimiz bir kuralın misalini veriyorsa, o hâlde okuma misali sonunda yazıyı muallaka almak için verilen bir misale dönüşecektir diye itiraz etmek gerekebilir. Böyle bir durumda, Agamben'in bu misalinin sevk ettiği muallak alakada, yine Agamben'in imalsizlik/mamulsuzluk [*katergein*] ve potansiyelsizlik [*adunamia*] ıstılahatlarıyla teklif ettiklerini istimal [*uso*] ile beraber düşünmeyi sağlayacak olan başka bir okuma yöntemi salık verilebilir: *sui-istimal* ile. Dilin istimali yazının okunması olarak onun mülkiyetinin sui-istimali olabilir. Dilin istimali onun mülkiyetini üstlenmeden yazının okunması olarak onun sui-istimali olabilir. Başka yazıların misal olarak okunduğu yazı, o hâlde ancak kendisi de başka yazılara misal olarak sui-istimal edilebileceği sürece kendi istimal ettiği yazıları temsil edebilir. Belki de Agamben'in kutsallığın ekonomi politiğini

⁷⁵ A.g.e., 99.

⁷⁶ A.g.e., 98.

⁷⁷ A.g.e., 113.

okuyuşu da böyle bir sui-istimal sayesinde bu ekonomi politiğe ait olmadan ona dâhil olan misalleri vaz edebiliyordur. Eğer öyleyse Agamben'in metninde ekonomi politiğin dilinin sui-istimal edildiği misallerin temsili sayesinde yazı, misalin istimalini verebilir⁷⁸.

⁷⁸ Misalin istimali kendini şimdilik başka bir misalde okunur kalmaz gibi duruyorsa, o vakit, Agamben'in teoloji ve politika arasındaki rabıtalı değerlendirmesini onun bütün külliyatındaki teolojiko-politik unsurlar vasıtasıyla kapsamlı bir şekilde ele alan Colby Dickinson'un Agamben'in teolojiko-politik olanla kurduğu ilişkiden çıkardığı sonuç belki bir okuma misali arz edebilir. En azından Dickinson'un okuması, Agamben üzerine ikincil literatür diye bir alan varsa, orada bunu yaparken, her ne kadar *misalin istimali* kavramına değinmese de, şimdilik bu makalenin, dâhil olabileceği mümkün alanlardan bir tanesi olan *Agamben ve Teoloji* gibi bir başlığın içinde, şöyle bir sonuca da razı olmasına yardımcı olabilir: "Agamben'in ortaya koyduğu şey, nihayetinde, egemen olmaya ya da ötekine yönelik temsillerin şiddetini sürdürmeye direnen mahlukatça yaşamın içkin bir hareketidir". Bkz. Colby Dickinson, *Agamben and Theology*, New York: T&T Clark International, 2011.

KAYNAKÇA

- Agamben, Giorgio. *Il lingaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*. Torino: Einaudi. 1982.
- Agamben, Giorgio. *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Einaudi. 1995.
- Agamben, Giorgio. *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*. Torino: Bollati Boringhieri. 2000.
- Agamben, Giorgio. *Kutsal İnsan. Egemen İktidar ve Çıplak İnsan* (İ. Türkmen, Çev.). İstanbul: Ayrıntı. 2001.
- Agamben, Giorgio. *Stato di eccezione*. Torino: Bollati Boringhieri. 2003.
- Agamben, Giorgio. *Che cos'è un dispositivo?*. Roma: Nottetempo. 2006.
- Agamben, Giorgio. *Il Regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*. Vicenza: Neri Pozza. 2007.
- Agamben, Giorgio. *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento*. Bari: Laterza. 2008.
- Agamben, Giorgio. *Signatura rerum. Sul metodo içinde*. Torino: Bollati Boringhieri. 2008.
- Agamben, Giorgio. *Nudità*. Roma: Nottetempo. 2009.
- Agamben, Giorgio. *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita. Homo sacer, II, 2*. Vicenza: Neri Pozza. 2011.
- Agamben, Giorgio. *Opus dei. Archeologia dell'ufficio. Homo sacer, II, 5*. Torino: Bollati Boringhieri. 2012.
- Attell, Kevin. *Beyond the threshold of Deconstruction*. New York: Fordham University Press. 2015.
- Benveniste, Emile. *Le vocabulaire des institutions indo-européenne*. Paris: Minuit. 1969.
- Derrida, Jacques. *Séminaire La bête et le souverain, Volume I (2001-2002)*. Paris: Galilée. 2008.
- Dickinson, Colby. *Agamben and Theology*. New York: T&T Clark International. 2011.
- Foucault, Michel. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard. 1966.

GIORGIO AGAMBEN VE KUTSALLIĞIN EKONOMİ POLİTİĞİ
GIORGIO AGAMBEN AND THE POLITICAL ECONOMY OF THE SACRED
Enis Emre MEMİŞOĞLU

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Werke in zwanzig Bänden, Bd. 8, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. 1986.

Negri, Antonio. "Giorgio Agamben: The Discreet Taste of the Dialectic". *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life*. ed. M. Calarco and S. Decaroli. Stanford: Stanford University Press. 2007.

Schmitt, Carl. *Politische Theologie*. München und Leipzig: Duncker & Humblot. 1934.

Watkin, William. *The Literary Agamben. Adventures in Logopoiesis*. New York: Continuum. 2010.