

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE ULUSLARARASI İLİŞKİLER
ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

GIORGIO AGAMBEN'İN POLİTİK FELSEFESİ
BAĞLAMINDA
“İSTİSNA HALİ” VE “EGEMENLİK” ÜZERİNE
İNCELEME

Sevgi BAKIR
2501151579

Tez Danışmanı
Doç.Dr. Ateş USLU

İstanbul 2019



T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

YÜKSEK LİSANS
TEZ ONAYI



ÖĞRENCİNİN:

Adı ve Soyadı : SEVGİ BAKIR Numarası : 2501151579
Anabilim Dalı / SİYASET BİLİMİ VE
Anasanat Dalı / Programı : ULUSLARARASI İLİŞKİLER Danışmanı : DOÇ. DR. ATEŞ USLU
Tez Savunma Tarihi : 26.04.2019 Saati : 10:30
Tez Başlığı : " GIORGIO AGAM BEN'İN POLİTİK FELSEFESİ BAĞLAMINDA " İSTİSNA HALİ" VE " EGEMENLİK" ÜZERİNE
İNCELEME "

TEZ SAVUNMA SINAVI, İÜ Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 36. Maddesi uyarınca yapılmış,
sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin KABULÜNE OYBİRLİĞİ / OYÇOKLUĞUYLA karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATI (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- DOÇ. DR. ATEŞ USLU		KABUL
2- DR. ÖĞR. ÜY. GÜVEN GÜRKAN ÖZTAN		KABUL
3- DR. ÖĞR. ÜY. GÜLAY UĞUR GÖKSEL		KABUL

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATI (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- PROF. DR. HATİCE BİRSEN HEKİMOĞLU		
2- DOÇ. DR. ÖMER TURAN		

ÖZ

GIORGIO AGAMBen'İN POLİTİK FELSEFESİ BAĞLAMINDA “İSTİSNA HALİ” VE “EGEMENLİK” ÜZERİNE İNCELEME

Sevgi BAKIR

Bu tezde, çağdaş siyaset teorisi tartışmalarında merkezi bir öneme sahip olan “istisna hali” kavramı incelenecektir. “İstisna Hali”nin, siyasal düşünüşün temel temaları arasında yer alan şiddet, meşruiyet ve egemenlik ile girdiği ilişki, Giorgio Agamben’in konu üzerine kaleme aldığı eserlerden yola çıkılarak yapısal ve düşünsel boyutlarıyla analiz edilecek; Agamben’in istisna hali kavramsallaştırmasının Carl Schmitt ve Walter Benjamin’in düşünceleriyle örtüşen ve artıyan boyutları metin içinde tahlil edilecektir. Agamben’in egemenliği, “belirsizlik bölgesi” ve “sınır” kavramlarıyla ilişkili olarak tarif ettiği, siyaset teorisinde egemenin gücü üzerine yapılan tartışmalara “kutsal insan” ve “çıplak hayat” gibi teorileriyle özgün bir katkı sağladığı görülmektedir. Tezde, Agamben’in bu görüşleri, farklı yaklaşımlar çerçevesinde değerlendirilecek, egemenin hukuk ve şiddet ile girdiği ilişki irdelenecektir. İnceleme dar anlamda siyaset felsefesi ile sınırlı tutulmayacak, farklı edebi metinler ve tragedyalarda değişen açılardan gözlemlenebilen egemen iktidarın yapısal özellikleri, onun meşruiyetinin biyopolitika ile girdiği ilişkiye ve bunun yansımalarına bakılacak, edebi metinler bu anlamda kaynak olarak kullanılacaktır. Bunun yanı sıra, Agamben’in bazı kavramsallaştırmaları, Türkiye’nin siyasal koşulları çerçevesinde ortaya çıkan kimi olgular üzerinden de teorik olarak değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler : Agamben, istisna hali, egemenlik, kutsal insan, çıplak hayat, biyopolitika, potansiyel ve dil, Walter Benjamin, Carl Schmitt.

ABSTRACT

A STUDY BASED ON “STATE OF EXCEPTION” AND “SOVEREIGNTY” WITHIN THE CONTEXT OF GIORGIO AGAMBEN’S POLITICAL PHILOSOPHY

Sevgi BAKIR

In this master's thesis, the “State of Exception” term, which has crucial importance in debates on contemporary political theory, is studied. The relation between “State of Exception” and violence, legitimacy and sovereign, which are the main themes of political thought, is analyzed structurally and ideationally on the basis of Giorgio Agamben’s works, in which he held this matter. Therefore, the corresponding and exceeding dimensions by Agamben’s conceptualization of “State of Exception” with Carl Schmitt and Walter Benjamin’s ideas are studied in the text. It is found that Agamben defines “sovereign” relating it to the terms “Zone of Indistinction” and “Threshold; in this way, with his theories such as “Homo Sacer” and “Bare Life,” he has an inventive contribution to the debates in political theories on the power of Sovereign. In this thesis, Agamben’s views are evaluated in terms of different approaches; the relation of sovereignty with law and violence is studied. The study is not limited to political philosophy in a narrow sense; the structural characteristics of sovereign power observed from different angles in various literary texts and tragedies, its legitimacy, its relation with biopolitics and its reflections are analyzed, and literary texts are used as a source in this perspective. In addition to these, Agamben’s conceptualization is assessed on a practical bases in terms of the political situations in Turkey.

Keywords : Agamben, state of exception, sovereignty, homo sacer, bare life, biopolitics, potential and language, Walter Benjamin, Carl Schmitt

ÖN SÖZ

Mevcut çalışma Agamben'in felsefesi içinde önemli bir yer tutan "istisna hali" meselesini konu edinmektedir. Gerek yakın dönem Türkiye'si gerek ise dünyada da sıkça gündeme gelen ve telaffuz edilen "İstisna Hali" konusunu felsefi bir zemin üzerinden çözümlmek, Agamben'in üzerinde durduğu yönleriyle ele alarak kavramın egemenlik ile girdiği ilişkiyi anlamak ve açıklamak bu çalışmanın temel konusudur.

Tezin üzerinde durduğu ana nokta, istisnanın hukuk ile girdiği ilişki üzerinden egemenlik kavramına nasıl yeni bir boyut kazandırdığı görebilmek ve Agamben'in egemenlikle ilişkiye girdiğini söylediği kimi kavramların, günümüz dünyası ve politikanın durumunu anlayabilmek adına etraflıca ele almaktır. Buradan hareketle çalışma, modern Batı siyasetinin krizini ve egemenin yapısını, istisna hali üzerinden görmeyi amaçlamakta, yeni bir siyaset yolunun kurulma olasılığını Agamben'in felsefesi doğrultusunda irdelemektedir.

Bu çalışmanın yazımı boyunca, özellikle ikincil kaynakların temin edilmesinde MEF Üniversitesi Kütüphanesi'nin veritabanlarından faydalanılmıştır. Bu konuda desteklerini benden esirgemeyen Sn. Bahar Biçen ARAS ve Tülay SAĞLAM'a teşekkürlerimi sunarım.

Her tez çalışması bir yazarın adı altında yayımlansa bile, aslında arka planda kolektif bir çalışmanın ürünüdür. Alıntı yaptığınız eser ve kişilerin fikirlerinden, çalışmanın oluşması yolunda size ışık tutan danışmanınıza kadar geniş bir kitle, çalışmanızın ortağıdır. Tam da bu nedenle başlangıcından son gününe kadar bu tezi yazmam için beni motive eden, bana gösterdiği sonsuz sabırla en zor anlarımda benimle sessizce empati kuran, fikirleri, öneri ve eleştirileriyle yoluma ışık olan ve esasen eleştirel düşüncenin, titiz çalışmanın, kararlılığın, bilimselliğin ne demek olduğunu öğrenmemi ve anlamamı sağlayan sevgili danışman hocam Doç. Dr. Ateş USLU'ya teşekkürümü bir borç bilirim.

Siyaset Bilimi öğrencisi olma yolunda benim bu yola girmemi ve devam etmemi sağlayan, her zaman desteğini yanımda hissettiğim, maneviyatını kalbimde hep

taşıdığım, üzerimdeki emeği büyük olan kıymetli hocam Prof. Dr. Birsen HEKİMOĞLU'na da minnetarlığımı belirtmek isterim.

Tez çalışmamı, yakın dönemde vicdanın ve özgür düşüncenin sesi haline gelen Barış Akademisyenleri'ne, egemen şiddeti altında kutsallaşan hayatlarımıza ve bu fakülteden mezun olduğumu görmeyi çok isteyen annem ile şuan aramızda olmayan sevgili babama ithaf ediyorum.

Mart, 2019



İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	iii
ABSTRACT.....	iv
ÖNSÖZ.....	v-vi
İÇİNDEKİLER.....	vii-viii
KISALTMALAR	ix
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

GIORGIO AGAMBEN'İN POLİTİK FELSEFESİNİN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ : DİL VE POTANSİYELLİK

Giriş.....	6
1.1. Giorgio Agamben'in Politik Felsefesi.....	7
1.2. Potansiyellik ve Dil.....	15

İKİNCİ BÖLÜM

EGEMEN İKTİDAR VE HUKUK SINIRLARI : KUTSAL İNSAN VE İSTİSNA HALİ

Giriş.....	36
2.1. İstisna Hali ve Egemenlik.....	37
2.2. Kutsal İnsan	51

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
KUTSAL İNSANIN HAYATI : ÇIPLAK HAYAT VE POLİTİK PARADİGMA
ALTERNATİFLERİ

Giriş.....	59
3.1. Çıplak Hayat : Eşik, Sınır, Belirsizlik.....	60
3.2. Bir Siyaset Paradigması : Biyopolitika ve Kamp.....	68
3.3. Gelmekte Olan Ortaklık : Yeni Bir Siyaset Düşü.....	87
SONUÇ.....	96
KAYNAKÇA.....	101

KISALTMALAR

Tez yazımı sırasında kullanılmış olan kısaltmalar aşağıdaki gibidir:

Bakınız: Bkz.

Çeviren: Çev.

Derleyen: Der.

Editör: Ed.

Sayfa: s.

Ve benzeri: vb.

Ve diğerkleri: vd.

GİRİŞ

Çağdaş siyaset teorisi ve uluslararası siyasette bahsi sık geçen istisna hali olgusu oldukça uzun bir tarihselliğe sahiptir. İstisna hali kavramı, doğrudan bu isimle anılmaksızın ve daha ziyade “sıkı yönetim” adı altında köklerini Fransız Devrimi’nden alarak günümüze gelir. *Siyasi İlahiyat* ([1922], 2016) eserinde Carl Schmitt (1888-1985) istisna hali ile egemenlik arasında önemli bir yakınlık kurar. İstisna halinin hukuk ile girdiği ilişkiye temas eden ve dahası hukukun bu kavramın bir nevi dayanak noktasını oluşturduğu fikrini ilk ortaya koyanlar Schmitt ve Walter Benjamin’dir. (1892-1940).

Bu çalışmanın ana merkezindeki düşünür olan İtalyan düşünür Giorgio Agamben (1942-) de “istisna hali” kavramının üzerinde derinlemesine teorik formülasyon geliştirmiştir. İstisna hali kavramının çağdaş siyaset teorisindeki önemi ise, kavramın günümüz siyasetinde bir tür yönetim paradigması haline gelerek bu yönüyle Batı siyasetinin örtük yapısını gözler önüne sermesidir. Modern Batı siyasetinin kendi iç dinamiğindeki bu örtük yapıdan kasıt, istisna halinin hukuk ve egemen ile girdiği ilişki üzerinden politikada oluşturulan boşluklardır. Bu kapsamda İstisna Hali 20. yüzyıl da demokratik uygulamaların olduğu ülkelerde de kargaşa, ayaklanma, teröre karşı önlem adı altında oluşan acil durum karşısında alınan tedbirlerin genel adı haline gelmiştir.

İstisna hali anayasayı askıya alarak fiili durum yaratan, yarattığı bu durum ile hukukun dışına çıkarak fakat aynı zamanda onun sınırları içinde kalan bir yapıdır. Bu kavram, siyaset ve hukukun kesişme noktasında belirsizleşip muğlaklaşan ve kanundışılık yaratan durumun bir diğer adıdır. Ama bu kanundışı duruma rağmen her şey kanun tarafından çerçevelenmiştir. Çağdaş politikada egemen yönetim paradigması haline gelen istisna hali kural olmaya başladığında, geçici ve istisnai denilen önlemlerin hükümetin birer yönetim tekniğine dönüşmesi söz konusudur. Kısaca bu duruma olağanüstünün olağanlaşması da denilebilir. Böyle bir durumda uygulanamayan yasaların işlevselliği sorgulamaya açıldığı gibi, Agamben’in de

üzerinde hararetle durduğu hukuksuz bir yapının hukukun çerçevesinde nasıl olabileceği sorusu ve bu sorunun olası yanıtları, günümüz siyaset ve hukuk ilişkisinin iç yapısını ve boşluğunun anlaşılmasında önemli sorgulamalardır. Devlet ve hukukun meşruiyet zemini bağlamında güç ile girdiği ilişkiyi ve gücün kaynağının nereden geldiğini kavramak, egemen güç üzerinden hayatların nasıl kuşatıldığının anlaşılmasını sağlayan yolun da başlangıcıdır.

İstisna haline bir açıklama getirilmek istenirse, bunun aslında yasal iç savaş olduğu ve dolayısıyla hak talebi için ayaklanma ve direniş olgularından ayrı düşünülemeyeceğidir. Nihayetinde istisna hali sürecinin beraberinde getirdiği tedbirler, siyasal kriz süreçlerinin bir yansımasıdır. Aslında ortaya çıkan durum sadece siyasi düşmanların değil, aynı zamanda bir ülkenin müttefik vatandaşlarının da siyasal sisteme entegre olmasına engel teşkil edebilecek iç savaş haline karşı alınan tedbirler olarak görülür. Bu kavramın çeşitli konular bağlamında ele alınmasının nedeni ise, istisna hali sürecinin bütün bir yönetim sistemini günümüz politikasının anahtar kavramları olan insan hakları, hukuk, demokrasi, liberalizm ve kapitalizm açısından tartışmaya açıyor olmasıdır.

Nitekim uygulamalara bakıldığında, III. Reich (1933-1945) döneminde on üç yıl boyunca süren istisna hali, geçici tedbirlerin adeta kurumsallaştığı ve modern totalitarizm olgusuyla karşı karşıya kalınarak siyasi hareket ve uzlaşım alanının da bittiği bir dönemdir. Küba'nın Guantanamo körfezinde Amerikan donanma üssündeki Guantanamo kampında yasa dışı yöntemlerle ama yine yasalara bağlı olarak tutulan ve savaş suçlusu bile ilan edilmeyen mahkumların durumundan, son zamanlarda günümüz Türkiye ve Fransa'sında bir güvenlik zafiyeti olarak başvuru bu yöntem, demokrasi ve insan hakları olgularını düşünmek adına da tekrar göz önünde bulundurulmalıdır.

Bu tez çalışması "istisna hali" kavramının çağdaş politik felsefe konularının içinde neden önemli bir kavram olduğunu ve bu doğrultuda istisna halinin egemen, hukuk ve şiddet ile girdiği ilişkiyi tartışmaya açmayı hedeflemektedir. Bu doğrultuda "istisna hali" kavramının hangi düşünürler tarafından, hangi bağlam çerçevesinde problematize edilerek ele alındığına değinilecektir.

Kavramın modern politik felsefe açısından önemi nedir? Egemenlik ve hukuk ilişkisinin örtük yüzünü açığa çıkaran bir kavram mıdır? Bu sorular Agamben'in

analizleri ve soyut kavramsallaştırmaları merkeze alınarak değerlendirilecek, istisna kavramına şiddet ve egemen tartışmaları ekseninde önemli yorumlar getiren Benjamin ve Schmitt'in düşünceleri de eklenerek, egemenin çizdiği tablo günümüz koşulları ve Türkiye'si üzerinden de kısa bir değerlendirmeye tabi tutulacaktır.

İstisna hali genellikle olağanüstü hal kavramı çerçevesinde, modern egemenlik ile birlikte ele alınmıştır. Bu bağlamda, dünyevi ve ruhani egemenlik temaları üzerinden ele alınarak, Niccolo Machiavelli (1469-1527) Thomas Hobbes (1588-1679)'un incelemeleri kapsamında mutlak egemenliğin konu edilmesi ve modern dönemin değişen egemenlik anlayışı ve pratikleri üzerinden karşılaştırmalar yapılarak incelenmiştir. Devlet ve iktidarı konu edinen kimi çalışmalarda zeminin ağırlıklı egemenlik üzerinden kurulduğu dikkat çeker. Oysa istisna hali kavramını merkeze alan yaklaşımlarda ön plana çıkan bir diğer konu ise hukuktur. Bu kavram ve hukuk arasındaki ilişki eğer Agamben felsefesi üzerinden ele alınıyorsa, çoğunlukla Jacques Derrida'nın (1930-2004) *Yasanın Gücü : Otoritenin Mistik Temeli* (2010) ve Kafka'nın *Dava* (Der Prozess, [1925], 2015) isimli kitabından yola çıkarak yaptığı analizler doğrultusunda dikkate alınmaktadır. Bu çalışmada ise bu iki metin dışında, gerek Agamben'in üzerinde durduğu metin ve yazarlara dikkat çekilecek, gerekse başka metinlere yer verilecektir. Ayrıca son dönem, *Biyopolitika : İktidar ve Direniş* eseriyle kısmen Agamben'e de yer verecek şekilde eser kaleme alan Umut Özmakas gibi yazarların düşünürü nasıl ele aldığı da dikkatden kaçırılmamıştır. Bu tez çalışmasının istisna hali ve olağanüstü hal üzerine yapılan diğer çalışmalardan farkı ise, egemen güç ve meşruiyeti sorgulamaya açılarak çağdaş Batı siyaseti ve modernite krizinin iç mantığının anlaşılmasına çalışılması ve zaman zaman Agamben'in kavramları ile Türkiye'de üzerinden bir pencere açılmaya çalışılmasıdır. Özellikle Agamben'in potansiyel kavramıyla birlikte ön plana çıkardığı "Yazıcı Bartleby" karakterinin girdiği eylemsellik çerçevesinde Gezi hareketinden şiddetsiz bir protesto biçimi olarak ortaya çıkan "Duran Adam" eylemine yorum getirilmek istenmiştir. Buna bağlı olarak Agamben'in istisna hali ve egemen üzerinden getirdiği yorumlar farklı başlıklar altında bir bütün olacak şekilde incelenmiş, düşünürün anahtar kavramları üzerine yoğunlaşılırken kendisine önemli noktalarda eleştiri getiren yazarların görüşleri de ihmal edilmemiş, buradan yola çıkarak yeni olası sorular ve tartışmalar ortaya konmuştur. Bu metin yöntemsel

olarak birincil kaynaklar ve ikincil kaynaklar ışığında okunmuş, teori ve pratiği karşılıklı bir zemin üzerinden ele alarak, bir bakıma Agamben'in kendi eserlerini kaleme alırken izlediği yoldan yani soykütüsel analizden ilerlemiş, tıpkı düşünürün kendi çalışmasında farklı edebi metinlere yer açması gibi bu çalışmada da farklı edebi eserlere yer verilerek özellikle biyopolitika, yas gibi konulara kapı aralanmaya çalışılmıştır. Ayrıca egemen iktidar konusu ele alınırken sadece gücü merkeze alan ya da onu komple yok saymaya indirgeyen bir yöntem üzerinden gidilmemiş, filozofunda kendi düşünce yolculuğunda göz önüne aldığı önemli bir mesele olan "anlamak" mevzusu metinleri okurken temel yaklaşım olarak benimsenmeye gayret edilmiştir. Tam da bu nedenle metin içinde bir çok soruya yer açılmış, kimi zamanda bu sorulara olası yanıtlar aranmıştır. Ayrıca, bu çalışmanın temel amacının düşünürün felsefesini topyekün ele almak değil, düşünürün politik felsefesi bağlamında egemen-istisna ilişkisinin nasıl geliştiğini merkeze aldığıdır.

Metin boyunca Agamben'in müselman örneğinden yola çıkarak çıplak hayat, kamp ve istisna hali gibi konulara açıklık kazandırmaya çalışması gibi, bu tez çalışmasında da istisna hali belirli olgular üzerinden açıklanmaya girişilmiştir. Elbette bir kaç temel kavram üzerinden bütün olguların açıklanması mümkün değildir, fakat burada asıl dikkat edilmesi gereken nokta, tez boyunca ele alınan olgular yoluyla egemen iktidarın nasıl işlediğine ve görünüm sergilediğine dair genel bir düşünce hattının oluşturulmasıdır. Bu sebeple çalışma kapsamında mülteciler, azınlıklar, lgbt gibi vatandaşlık ile insanlık sınırında gezen gruplar, kutsal insan, istisna hali gibi kavramlar üzerinden birebir derinlikli analize tabi tutulmamıştır. Mülteci ve azınlıklar meselesinin başka bir çalışmanın ana konusu olarak Agamben'in felsefesi doğrultusunda incelenebileceği de unutulmamalıdır.

Agamben'in teorilerini edebi metinler dışında teorik ve pratik zemin üzerinden gözlemlenmesi açısından çalışmada 2010'lı yıllar Türkiye'sinden de kısmi örneklerle yer açılmıştır.

Toplamda üç bölümden oluşan metnin birinci bölümünde Agamben'in politik felsefesine kısa bir hat çizilecek, bu doğrultuda potansiyel ve dil konusu ele alınacaktır.

İstisna hali ve kutsal insanın ele alındığı ikinci bölümde ise bu iki kavramın egemen ve hukuk ile girdiği ilişkiye dikkat çekilecektir. Özellikle istisna hali

konusunda Schmitt ve Benjamin'in yaklaşımlarına karşılaştırmalı olarak değinildiğini de söylemek gerekir. Belirtmek gerekir ki düşünürün istisna hali ve egemenin yapısını, potansiyel, çıplak hayat, kutsal insan ve biyopolitika gibi kritik önemdeki kavramlar üzerinden temellendirerek anlamaya çalışması, düşünürün kavramları hem kendi bağlamlarında, hem de birbirleriyle olan ilişkisinde nasıl bir düşünsel yaklaşım sergileyerek ele aldığını göstermesi bakımından önemlidir. Schmitt ve Benjamin ile olan yakınlığı hukuk ve istisna üzerinden şekillenirken, Foucault ile olan yakınlığı ise biyopolitika üzerinden düşünülebilir. Martin Heidegger, Benjamin ve Hannah Arendt düşünürün neredeyse tüm çalışmasının ana hatlarına iz bırakmış olan kişilerdir. Simone Weil ile olan temasında, kutsal olan ile hukuk ve hak üzerine kurduğu ilişki dikkatlerden kaçmazken, Arendt'in siyaset anlayışının yansımaları da Agamben üzerinde derinden hissedilmektedir. Dolayısıyla tezin genel perspektifinde, Agamben'i farklı konular bağlamında etkileyen tüm isimlere değinilmeyip, ayrı ayrı yer verilmesi bile, düşünürün fikriyatında en etkili olduğu düşünülen filozoflar arasında olan Friedrich Nietzsche (1844-1900), Martin Heidegger (1889-1976) Walter Benjamin, Carl Schmitt, Hannah Arendt (1906-1975) Simone Weil (1909-1943) ve Michel Foucault (1926-1984) gibi kişilerin yaklaşımlarına zaman zaman yer açılacaktır.

Çalışmanın, üçüncü ve son bölümünde çıplak hayat kavramı **zoe –bio** ekseninde de olacak şekilde incelenecek, düşünürün biyopolitika ve kamp olgusuna Foucault ile karşılaştırmalı bakılarak edebi metin ve tragedyalar üzerinden olası yeni yorumlar getirilmeye çalışılacaktır. Yine bu son bölümde son başlık olarak yer verilen Gelmekte Olan Ortaklık : Yeni Bir Siyaset Düşü'nde Agamben'in politikanın yol tıkanıklığı ve açmazlarına karşı ortaya koyduğu “gelmekte olan ortaklık” fikri ile ne anlatmak istediğine dair düşünceler ortaya konacak, ortaklığın nasıl bir yeni siyaset düşü ve arayışı olduğu tartışılacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

AGAM BEN'İN POLİTİK FELSEFESİNİN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ: DİL VE POTANSİYELLİK

GİRİŞ

Çalışmanın bu ilk bölümünde Agamben'in politik felsefesinin genel bir panoraması çizilecek, düşünürün metnlerinin temeline yerleşen potansiyel ve dil mevzusu üzerinde durulacaktır.

Agamben'in politik felsefesinin içeriği etkilendiği düşünürler bağlamında ele alınacak, metinleri incelerken izlediği yöntemden bahsedilecektir. İzlediği yöntem doğrultusunda düşünürün erken dönem ele aldığı metinler ile sonraki metnlerinin konusal farklılık ve kapsamından da söz edilecektir.

Bu bölümün ikinci başlığı olarak potansiyel ve dil mevzusu konu edinilmiştir. Potansiyellik, gerek egemenin ve kutsal olanın potansiyelliğinin anlaşılması bakımından gerek ise egemen güç bağlamında yasa koyan ve kuran ilişkisi çözümlenirken önem kazanmaktadır. Bu kavramı Aristoteles'den yola çıkarak ele alan Agamben'in potansiyele getirdiği yeni yaklaşıma değinilecek, Agamben'in potansiyellik olgusunu anlatmak üzere ele aldığı ve üzerinde hassiyetle durduğu Yazıcı (Katip) Bartleby metni inceleme altına alınacaktır. Aynı olgu (potansiyellik) Türkiye üzerinden ise Bartleby'i ye benzer bir biçimde, gezi hareketi doğrultusunda ortaya çıkan "duran adam" eylemi üzerinden incelenecektir.

Diğer taraftan potansiyelliğin, dil, insan-hayvan olma mevzusu ile de derin bir ilişkisi söz konusudur ve Agamben bu kavramlarla da potansiyele geniş açıklamalar getirmiştir. Dolayısıyla bu bölümde, insanın insanlığı ile insan-hayvan arasındaki fark Agamben'in düşünceleri doğrultusunda incelenirken filozofu

etkileyen Heidegger ve Arendt gibi düşünürlerin insan-hayvan ve dil konusundaki görüşleri de dışarıda bırakılmamıştır.

1.1. Giorgio Agamben'in Politik Felsefesi

Roma'lı düşünür Giorgio Agamben çağdaş siyaset felsefesine olan özgün katkıları sebebiyle en tartışmalı ve radikal düşünürlerden biridir. Onun batı siyasetini anlamaya yönelik girişimi, siyaset felsefesinde önemle yer bulmuş kutsal insan, çıplak hayat, kamp gibi kimi soyutlamaları da ortaya koymasını beraberinde getirmiştir. Agamben külliyatını yayımlamaya 1970'lerin ortasında başlar. Düşünürün eserleri çoğunlukla fragmanlar biçiminde yazılardır. Metinlerinde hem felsefi hem biçimsel anlamda gerek Walter Benjamin gerek Martin Heidegger'in izleri görülmektedir. Ayrıca filozofun yapıtları metinlerarası diyalogu olan, kısa fakat düşünce derinliği yoğun ve tek elden okunması kolay olmayan bir özellik taşır. Onun fikri derinliğine bakıldığında, birden fazla filozofun kendisi üzerinde etkili olduğu hemen dikkat çekmektedir. Sözü edilen bu filozofların en önemlileri olarak ; Aristoteles, Nietzsche, Heidegger, Benjamin, Arendt, Weil, Foucault, Aby Warburg, sayılabilir. Bu düşünürlerin Agamben'in politik felsefesinin zeminini oluşturmada doğrudan etkisi olduğu söylenebilmekle beraber, özellikle Heidegger ve Benjamin'in yeri önemle vurgulanmalıdır. Filozofun Heidegger ile düşünsel ilişkisi ve yakınlığı 1966-1968 yılları arasında Provence seminerlerine katılmasıyla başlar. Agamben, Heidegger'den “varlık ve dil” konusunda derin feyz alır. Filozofun bu seminerler sonrasında modern dünyayı anlamak için kaleme alacağı eserlerinde Heidegger'den aldığı ilham etkili olacaktır. Nitekim *Stanze: La parola e il fantasma nella cultura occidentale -Dörtlükler-* : *Batı Kültüründe Sözcük ve Fantasma* (1977) isimli eserini Heidegger'e atfettiği (Murray, 2013: 24-25) *Il linguaggio e la morte : un seminario sul luogo della negaivita – (1982, Dil ve Ölüm)* eserinin giriş bölümünün ise Heidegger düşüncesinin uzantılarını taşıdığı söylenebilir. (Mesnard, 2004: 140)

Homo Sacer (Kutsal İnsan) (Agamben, (1995) 2001) başlıklı kitabını yayımlayana dek, daha çok estetik, filoloji, edebiyat üzerine çalışmalarda bulunan Agamben, “erken dönem” çalışmalarında Heidegger'in de etkisiyle birlikte dil ve

varlık, dil ve potansiyel, dil ve insan arasındaki ilişkilere odaklanır. Buna ek olarak erken dönem çalışmalarında, insan ile hayvan arasındaki gizemli ilişkiye Heidegger'in söylemleri üzerinden ışık tutan düşünür, (Agamben, 2015a) diğer yandan da Hristiyan teolojisi tarihi hakkında sorgulamalar başlatmıştır (Kotsko, 2013).

Heidegger'in düşüncesi varlığın temelleriyle ilgilidir. Agamben ise bu konuyla dil sorunu çerçevesinde ilgilenir ve dilin tarihsel bir ürün olduğunu savunur. (Agamben, 2015a: 41). Düşünür hayvandan insana geçişte dilin bir öge, bir kanıt olarak gösterilmesi konusunu ele alır. Ona göre dil, bize ait olmayan ve öğrenilmesi gereken bir unsur olarak "düşünce" içinde anlaşılması gereken bir yapıdır, dolayısıyla onun yapısını sadece dil içinde soyutlayarak anlamak mümkün değildir. Bu bakımdan düşünür, dil üzerinden varlığın sorgulamasını yaparak varlığın örtüklüğünü keşfetmeyi ister. (Murray, 2013: 25) Diğer taraftan ise dil kavramı üzerinden Agamben, modern antropolojik makinenin nasıl çalıştığını anlamaya girişir. Bir başka deyişle, insani olanı insan değilmiş gibi dışlayarak, yani insani olanı hayvanlaştırarak işleyen mekanizmanın nasıl çalıştığını dil üzerinden anlatır. (Agamben, 2015a : 42).

Agamben'in bu düşünsel derinliği ve çok boyutluluğu onun anlaşılmasını ve metinleri arasındaki ilişkinin kurulmasını zorlu kıldığı gibi, bir düşünürün metinlerini analiz ederken söz konusu yapıtların nasıl okunması gerektiği konusunda da okuyucusuna bir fikir edindirir. Filozofun temas ettiği hiçbir kavram birbirinden bağımsız değildir. Kullandığı kavramları önceleyen mutlaka başka bir kavram söz konusudur. Bu sebeple Agamben'in teorilerine bütüncül bir gözle yaklaşmak gerekir. Örneğin, potansiyel kavramını incelerken nasıl dil ve çocukluk konusu önem kazanmışsa, ve yine *Yazıcı Bartleby* (Melville, [1853] 2015) gibi edebi metinler üzerinden potansiyel konusuna bir açıklık getirmişse, egemen ve çıplak hayat konusunu incelerken de potansiyel kavramını merkeze almaktadır. Dil kavramının düşünsel anlamda ilişkili olduğu diğer konular ise özne ve varlık biçiminin oluşturulması meselesidir. Bu meseleyi *L'aperto-L'uomo e L'animale*, (2002) = *Açıklık* (2015) eseri ile *Infanzia e Storia* (1993) = *Çocukluk ve Tarih* (2010) eserleri kapsamında, dil ve potansiyellik ekseninde, insan ve hayvanı birbirinden ayıran nedir? gibi kritik bir soru üzerinden ele alarak okuyucusunu düşünmeye yöneltir.

İnsan nedir? İnsanın insan olmayandan (insanın hayvandan) ne şekilde ayrıldığıının üzerine düşünülmesi ve buradan türetilecek sorulara verilen olası cevaplar Agamben için, biyosiyaset gibi modern siyasetin üzerine kurgulandığı varsayılan bir kavramın çözümlenmesini de daha berrak kılacağı gibi, her ne kadar düşünürün metinlerinde gelecek kurgusunun nasıl olacağına yönelik fikir çok açık olmasa bile, onun yeni bir siyaset anlayışı oluşturmada ve ortaklık düşüncesinin kurulmasında da önem kazanacaktır.

Düşünür, siyaset felsefesini farklı disiplinler üzerinden değerlendirmiştir. Örneğin edebi metinlerden yola çıkarak siyasal analizlerini geliştirir. Bu durum metinlerine yoğun bir derinlik ve bakış açısı sağlar. Hukuk ve şiddetin girdiği ilişkiyi Kafka'nın *Dava*'sı üzerinden okumak, yaşanan fiili durumun kurgusal metinler üzerinden izinin sürülmesi adına etkileyicidir. Agamben'in siyaset felsefesine diğer alanları da kapsayan (edebiyat, estetik, sanat, linguistik) bu çok disiplinli tutumu bazı yazarlar tarafından "toplumun gerçeğini" gözden kaçırdığı düşüncesiyle sertçe eleştirilir. (Ross, 2008) Oysa ki Agamben'i bu yönde eleştirenlerin gözden kaçırdığı asıl husus, edebi metinlerin çoğunlukla hayattan gerçeklik payını alarak ve kuramsal bir gerçekliğe işaret ederek teoriye dair çok şey içerebileceğinin göz ardı edilmesi ve edebi eserlerin tamamen hayali-kurgu fikrine dayandığı yönünde sıkışık bir alanda düşünülmesidir. Oysa ki farklı konu ve alanlar arasındaki keskin duvarları yıkarak disiplinler üstü çalışmalar ortaya koymuş bir düşünür olarak Agamben, analitik becerileri ve kurduğu kavramsal bağlantıları son derece güçlüdür. Dolayısıyla filozofun farklı alanları politik konulara bağlama uğraşısı boşuna bir çaba değildir. Diyebiliriz ki onun, metinlerine ve düşünme olgusunun kendisine karşı tutumu da geniş bir perspektiften yol alır. Felsefenin farklı disiplinlerle temas kurarak, daha geniş bir açıdan düşünme ve yorumlama imkanı sunduğu gerçeği bu anlamda unutulmamalıdır.

Eğer Agamben'in felsefesinin köşe taşlarını oluşturan ana başlıklar nelerdir diye bir soru soracak olursak, bunu üç koldan cevaplayabiliriz: "Tarih ve dil", "şiddet ve hukuk", "mesiyanizm". (Salzani, 2017: 29) Agamben'in çok disiplinli tutumu, Benjamin'in onun üzerindeki yoğun etkisinin bir yansıması olarak görülmektedir. Nitekim Benjamin'in 1927-1934 arası kaleme aldığı Seçme Yazıları'nda da (The Task of the Critic : Selected Writings Volume 2, 1927-1934)

bir eleştirmenden bahsederken onun nasıl olması gerektiği hakkında önemli şeyler söyler :

“Büyük bir eleştirmen, kendi görüşünü öne sürmek yerine, eleştirel bir analiz temelinde başkalarının kendi görüşlerini oluşturmalarına yardımcı olur. Dahası, eleştirmen figürünün bu tanımı öznel değil olabildiğinde nesnel, stratejik bir mesele olmalıdır. Eleştirmene dair bilmemiz gereken şey, onun neyi temsil ettiğidir. Bunu bize kendisi söylemelidir.”(Benjamin, 1999: 548 ; Benjamin, 2016: 64-67)

Bu paragraf bize Agamben’in, düşünsel yaklaşımı, yazımı ve analizleri konusunda Benjamin’in izini sürdüğünü anımsatır. Agamben her ne kadar bir eleştirmenden ziyade bir düşünür olsa bile, Benjamin’in de bu paragrafta ifade ettiği gibi, farklı filozofların fikirlerinin, kendi düşüncelerini oluşturmasında katkı sağladığı açıktır.

Agamben’in Benjamin ile ilgilenmeye başlaması filozofun ilk eserlerini yazdığı dönemlere yani 1960’ların sonu 1970’lerin başına denk gelmektedir. Benjamin’in metinleri o dönem henüz yaygınlaşmamıştır ve Agamben’in onun yazılarından, yazılarındaki stil ve metodolojiden çok etkilendiği yayımlayacağı eserlerde hissedilecektir. Söz konusu bu eserler *Çocukluk ve Tarih*, *L’uomo Senza Contenuto* (1994)=(The Man Without Content, 1999) gibi metinlerdir. Bu kitaplarında Agamben, Benjamin’den etkilendiği farklı düşüncelerin izlerini taşır. Üçüncü eseri olan *Çocukluk ve Tarih*’te özellikle dil ve tarih felsefesi doğrultusunda Benjamin etkisi taşımaktadır. Bu eserinde düşünür bize yeni bir tarih deneyimi imkanından bahsetmeye çalışır ve bu yeni tarih deneyimi dil deneyimi üzerine inşa olacaktır. 1970 ve 1980’ler boyunca dil ve tarih üzerine olan çalışmaları onun sonraki projelerin geleceğini belirleyecek, politik felsefede geliştireceği yazıların bir nevi omurgasını oluşturacaktır (Salzani, 2017: 31). Benjamin’in *Şiddetin Eleştirisi* metni, (Benjamin, [1921] 2018) Agamben’in özellikle 1980’lerden sonra daha fazla merkezine aldığı ve *Kutsal İnsan* serisi çalışmalarının ana hattını oluşturan bir metne de dönüşecektir. Benjamin etkisi bununla sınırla kalmayacaktır. *Franz Kafka* (Kafka

Üzerine, [1934], 2015) (Selected Writings: Volume 2, Part 2, 1931-1934) üzerine ele aldığı makalesi ile Benjamin, Agamben'in hukuk-şiddet ilişkisine yüzünü daha çok dönmesine etki edecektir. Yine Benjamin'in *Seçme Yazıları*'nın 1. cildinde (Selected Writings : Volume 1, 1913-1926) yer verdiği *On the Program of the Coming Philosophy* (1918) makalesi ile Agamben *Gelmekte Olan Ortaklık* ve mesiyanizm olgusuna daha çok vurgu yapar.

Diğer taraftan düşünürün, kutsal insan ve çıplak hayat olarak ortaya koyduğu soyutlamaların egemenlik ile girdiği ilişkiyi anlayabilmek için, potansiyel kavramını nasıl düşündüğünü görmek gerekmektedir. Kısaca, istisna hali ve egemen yaklaşımını bilmeden önce potansiyel ve dil anlayışını bilmek, Agamben politik felsefesini anlamadaki ilk basamaktır. Aristoteles'in özellikle *Metafizik* (2017) ve *Fizik* (2001) kitaplarından yola çıkarak potansiyel kavramını yorumlayan Agamben, bu kavramın “-yapabilme -edebilme,” potansiyeli ve “yapmama -edememe” potansiyeli olarak çift yapıllı olduğunu öne sürer. Aristoteles'in potansiyelsizlik olarak adlandırdığı bu durumu, düşünür potansiyelin içine alarak açıklar. Bu kavramın önemli olmasının nedeni ise anayasama (yasa kuran) ve anayasal güç (yasa koruyan) ile egemen gücün, (Benjamin, [1921] 2018) potansiyel ideolojisi üzerinde nasıl konumlandığını göstermesi ve tartışmaya açmasıdır. Bu tartışma kapsamında, güç biçimlerinin birbirinden nasıl ayırt edilebileceğini ya da edilebilip edilemeyeceği üzerine düşünür. Diğer taraftan potansiyel, Benjamin ile Schmitt ekseninde süren egemenlik tartışmalarının incelenmesi, egemen dinamiği ve gücünün yapısının daha iyi anlaşılması bakımından da önemlidir. Agamben potansiyel kavramını çeşitli eserlerinde farklı bağlamlarda fakat birbiriyle ilişkili olacak şekilde kullanır. *İstisna Hali* ve *Kutsal İnsan* eserinde egemen ontolojisini üzerinde bu kavramı anlamaya çalışırken, *Çocukluk ve Tarih*, *Açıklık* ve *Potansiyellikler* (1999) çalışmalarında insan-hayvan arasındaki ayrımın ne olduğu ile deneyimin yıkımı kapsamında potansiyel sorgulamaların izindedir. *La Communita Che Viene : Gelmekte Olan Ortaklık* (Agamben, [1990] 2012) eserinde ise yeni bir siyaset teorisi imkanını potansiyellik üzerinden düşünür.

Agamben'in çokça üzerinden durulan diğer iki kavramı ise “Kutsal İnsan” ve “Çıplak Hayat”dır. Aynı adla çıkan eseri *Kutsal İnsan*'la Agamben, uzun soluklu tartışmaların önünü de açmıştır. Düşünür, bu eseriyle birlikte düşünce yolculuğunun

rotasını yoğunlukla siyaset felsefesi alanına çevirir. Çalışma, Benjamin'in ünlü makalesi *Şiddetin Eleştirisi* ışığında, insan hayatının kutsallığının soykütüksel olarak incelenmesi ve kavranmasına yönelik bir girişim olarak izlenebilir. Agamben bu incelemeyi Roma İmparatorluğu dönemi üzerinden okur ve Eski Roma'da da kavramsal olarak adı geçen **Homo Sacer** kavramına değinir. Nitekim hem *Kutsal İnsan* hem *Quel che resta di Auschwitz . l'archivio e il testimone : Homo Sacer III* (1998) *Tanık ve Arşiv : Auschwitz'den Artakalanlar* (2010) isimli eserlerine baktığımız da filozof, politika şiddet ve kutsal yaşamlar ilişkisinin nasıl geliştiğine odaklanmaktadır. (Mesnard, 2004: 141) Bu bağlamda Benjamin, Agamben'in egemeni ele alışında önemli bir etkiye sahiptir. Özellikle *Şiddetin Eleştirisi* metni Agamben'in hukuk şiddet ve egemenliğin girdiği üçlü sarmalı çözümlemeye girişmesi açısından etkili olmuştur. Düşünür, şiddet olgusunu, çağdaş siyasetin başat rolüne koyduğu çıplak hayatla sentezler. Belirsizlik ve ayrımsızlık bölgesine işaret eden “çıplak hayat”(nuda vita) kavramını kutsal insan kavramı ile, Benjamin ve Schmitt'in egemenlik üzerine olan teorileri ışığında düşünür. Schmitt'in egemenlik yorumlamasını, Agamben'in daha ziyade biyopolitik bir temelden okuduğunu ve egemenlik ile yaşam arasında bir bağ kurduğunu düşünürün metinlerinden anlarız. Burada yaşam, artık hukukun kapsamında olmadığı bir yerdir. Bu hayatı Agamben, egemenin ele geçirdiği, çıplak hayatın egemen şiddetine teslim edildiği bir yer olarak tarifler. Öyle ki bu yaşam artık anlamından soyutlanmış zoe'nin politik bir form olan bios tarafından içlenmesini de anlatır. Böyle bir yerde kutsal insanın üretimi için artık dışlayıcı bir şiddete ihtiyaç hissetmez.

Filozof *İstisna Hali* eserinde ise, Benjamin'in *Tarih Kavramı Üzerine* metni (Benjamin, 2014: 43) kapsamında istisnanın kural haline geldiğini söylemesi doğrultusunda, istisna hali ve yapısını soykütüksel bir analize tabi tutar. Çalışmasında egemen kavramının hukuk ve şiddet ile girdiği örtük ilişkiyi göstermeye çalışan Agamben, istisnanın kural haline geldiğinde kamp metaforu ve biyosiyasetin nasıl daha görünür hale geldiğini daha iyi anlamamızı sağlar. İstisna haline tarihsel bir perspektif çizen düşünür, bu konuda Foucault'nun düşünme ve araştırma yöntemi olan arkeoloji metodundan etkilendiğini ve kendi çalışmalarında özellikle bu yöntemden ilham aldığını gizlemez. Soykütüksel yöntemin izleri ise Agamben ve Foucault' da Nietzsche'ye dayaanmaktadır. (Lemm, 2017: 54)

Agamben'e göre bugünü daha iyi anlamanın, şimdiye erişmenin yolu, geçmişin arkeolojisinin yapılmasıyla olanaklıdır. Düşünür bu metodu ele alırken Foucault'tan farklı olarak onun pek bakmadığı teoloji ve hukuk alanlarıyla da ilgilenir (Gnolio, 2017). Bu arada her iki filozofun soykütüksen bir analizle olguları ele aldığını bilsek de onların kendilerini aynı zamanda birer tarihçi olarak tanımlamadıklarını da bilmekteyiz. Her iki düşünürün, bu ortak metodu kullanırken aynı zamanda kendi ortaya koydukları paradigmlar yoluyla devletin yönetim anlayışını ifade etmeye çalışmışlardır. Bu, Foucault anlayışında, devletin, devamlı kontrol anlayışı ile geliştirdiği bir çeşit iktidarın gözü haline gelen “panaptikon” olgusuyken, Agamben'de ise bu kavramın yerini, egemen iktidarın aktivitesini tanımlamak adına “kamp” kavramı almaktadır. Panaptikonda, vatandaşların yaşamının devlet tarafından nasıl tam teşekküllü biçimde gözetildiğinin anlaşılmasına odaklanılarak, bu özellik üzerinde yönetim tanımlanırken, kamp gibi bir paradigmda bu durum, egemen devletin yaşamı nasıl çıplak hayat haline getirerek ürettiği ve kutsalların bu yolla nasıl yaratıldığı üzerinden bir kavrayış biçimi geliştirilmeye çalışılır. Her iki paradigma, egemen devletin birinci aktivitesine farklı açılardan yaklaşır. Biri gözetler, diğeri kuşatır ve çıplaklaştırır. Bu durum bugünü anlamak adına bir imkan yaratmaktadır. Bir paradigma olarak kamp, Agamben için bugünü anlamaya yönelik kurguladığı bir anlamı içerir. Tarihsel süreçte gelişen olaylar geçmişi ve mevcut olanı değerlendirmek adına önemli görülmüştür. Dahası geleceği yorumlayan ve olası gelecek hakkında konuşanlar da konuşulanlar da çokçadır. Fakat bugün, tam içinde bulunulan şuan hep kaçırılır. İnsan, içinde bulunduğu zamana ait olup, onun dışındaymış gibi hareket ettiği sürece, asıl anlamlandırması gereken şimdiyi hep unuttur. Tam da bu nedenle, Agamben'in bugünü anlamlandırma gayreti, siyaset ve egemen iktidarın yapısını görmeye çalışması adına önemli bir çaba olduğu söylenebilir.

Belirtmek gerekir ki, Agamben metinlerinde kamp, sadece bir paradigma olarak değil, aynı zamanda önemli tarihsel bir somut gerçeklik olarak da belirmektedir (Lemm, 2017: 55). Burada Agamben'in üzerinde Arendt okumalarının izi görülmektedir. Arendt'in *Totalitarizmin Kaynakları* isimli eserinde söylediklerini ileri götürürcesine kampı sadece totaliter toplumları ifade etmek için değil, çağdaş

liberal demokratik toplumları ifade etmek için kullanır. Kamp'ın somut gerçekliği, totalitarizmin tarihsel ayırt edici özelliği konusunu görünür kılmaya adına önemli bir kavram haline gelmiş, Agamben'i Arendt'in söylediklerini adeta onaylar hale getirmiştir. Arendt'e göre, totalitarizm ile insan doğası sonsuz derecede yıpratılarak insan insanlıktan ayrılmış ve yaşayan ölülerin varlığı daha görünür hale gelmiştir. Bu durum, insani yapıyı bozan olgu ve süreçlerin nasıl çalıştığını da göstermektedir. (Arendt, 2014) İnsanın insanlığını bulması Arendt ve Agamben'de de ortak görünmektedir. 1970'li yıllarda Arendt ile olan teması daha çok artan Agamben'in insanın insan olma durumu konusunda Arendt'ten etkilendiği görülür. Arendt için insanın totaliter mantığı devirmesi ancak insan yaratıcılığı, eylemi ve çoğulculuğu ile gerçekleşir (Grumley, 2017: 101-109). Agamben'de de bu durum özgün düşünce (bu ses ve söylemin olduğu dilde gerçekleşir) ve yaratıcı eylem alanıdır. İki düşünürün bu konuda aynı noktada durduğu görülmektedir. Her iki düşünürün de ilerlemeci anlayışa karşı şüpheci bir tavır içinde olduğunu söylebiliriz. Fakat geçmişe yönelik tutumda Arendt'in fikirleri o kadar da belirsiz değildir aksine batı politik geleneğini önemser. Çünkü Arendt göre bu gelenek temelde politikanın doğası hakkında bizlere anahtar fikirler sağlayacak özelliktedir. Agamben'de bu durum pek böyle seyretmez. Bu noktada düşünürün mesianizm anlayışı devreye girer. Belki ütöpik denilebilecek bir yaklaşımla Agamben tarihin de içinde bulunduğu kirlilikten kurtulması gerektiğine dair fikrin ipuçlarını bize taşır. Bu sebeple Agamben'in mesianizmi kıyamet anlayışına odaklanmayan etik bir iddia içindedir (2017). Hangi unsur Batı politik geleneğinin içinden kurtulabildi? Bundan kurtulmayı düşünen bir çoğunluk varsa bunu somut bir talebe dönüştürebildi mi? Agamben'in bu olası soruların ve cevapların peşinde olmadığını da görürüz.

Diğer taraftan Agamben, egemenliğin olumsuzluğu konusunda Arendt ile aynı noktada dururken, egemen kararın batı politik geleneğinin kaçınılmaz siyasi geleneği haline geldiğini ve demokratik politikanın merkezindeki gizli yüz olduğunu düşünerek ondan ayrılmaktadır (2017). Agamben'in savunduğu bu taraf, Arendt'in siyasi düşüncesinin temel noktalarına aykırı düşmektedir. Arendt'in politikanın imkanı gibi düşündüğü konular üzerinde Agamben'in yoğunlaşmadığını, dışlama gibi bir olgunun modern siyasal anlayışının içine nasıl kazındığı ile ilgilendiğini metinlerinden görüyoruz.

Agamben'in arkeolojik bir metodla geçmişe yüzünü dönerek araştırmalarını derinleştirmesinin temelde nedeni, Batı siyasetinin iç dinamiklerini egemenin gücü üzerinden anlamaya çalışmasıdır. Düşünün, egemenliğin ilkelerinden bağıni tamamen koparmış olası yeni bir siyaset teorisinin oluşumu ve yeni bir politik bir yol açılması için öncelikli derdi "bugünü" anlamaktır. Lakin bugünü anlamanın yolu adeta geçmişin şifrelerini de okumaktan geçmektedir. Bu nedenle Arendt'te gelecek fikri önemliyken, Agamben için bugün bir başlangıç varsa bile bunu tarihsel koşullardan bağımsız kılmak imkansızdır.

Tüm bunlara büyük resimden bakıldığında ise, Agamben'in modernite ve günümüz siyasetinin içyüzünü anlama çabasının zaman zaman örtük, zaman zaman ise açık olarak fakat derinden olacak biçimde aslen modernite eleştirisine dönüştüğü görülmektedir.

1.2. Potansiyellik ve Dil

Agamben'in çalışmalarının zemininde potansiyellik ve dil konuları yer alır. (Durantaye, 2009: 229, Murray, 2013: 23-37, 55). Agamben'in felsefesinin derinliklerine inebilmek için, potansiyel ve dil ilişkisine temas edilmelidir. Bu kapsamda Agamben'in potansiyel kavramını nasıl ele aldığı ve bu kavramın tam olarak ne anlama geldiği soruları açığa çıktığı gibi, diğer önemli bir soruda Agamben'in potansiyelliğin üzerinde özenle durmasının nedeninin ne olduğudur? Kavramı düşünür Aristoteles'ten alır. Potansiyellik, Aristoteles'in (M.Ö 384-322) *Metafizik* ([?] 2017) kitabının "Theta" kısmında detaylı (Aristoteles, 2017: 1046a, 1046b, 1047b, 1048b, 1050b, 1051a) ve *Fizik* ([?] 2001) kitabında kısmen dokunuşlar yaptığı bir konudur. Potansiyel, filozof için, imkan ve imkansızlığı "çifte yapı" olarak bünyesinde barındıran bir kavramdır. "Potansiyel hem olması mümkün olan bir şey olmamayı, hem de olmaması mümkün olan bir şeyin olmasını içinde taşır" (2017: 193). Bu şu anlama da gelir : Varolmamanın varoluşu. Bu tanımlamadan yol çıkarak adil olacağını düşündüğümüz bir kişinin adaletsiz olması ile, adil olmayacağını düşündüğümüz bir kişinin adil olabilme potansiyeli bulunur. Bu anlamda potansiyel, ikili bir yapıda olup hem -olma -yapma, hem -olmama -yapmama potansiyelini (Aristoteles'in deyişle potansiyelsizliğini) içler. Var olan

potansiyel hem olabilme hem de olamama yönüyle edimsele (energeia) dönüşmemiş bir potansiyeldir, keza Agamben anlayışında potansiyel kavramının edimsellekten kopmuş saf bir potansiyellik zeminine oturduğu da söylenebilir (Attell, 2009) Diğer bir deyişle her potansiyel aynı zamanda bir potansiyelsizliktir. Kavrama biraz daha yakından bakmak gerekirse, düşünürün *Potentiality* metni öne çıkar (Agamben, 1999: 179). Agamben bu metninde iki tür potansiyellikten söz eder. Bunların ilki bir çocuğun doktor olabilme potansiyelinde olduğu gibi daha genel bir potansiyel türüdür, diğeri ise belirli bir bilgi yetisine ve kabiliyetine sahip olmayı bize anlatan, örneğin bir pianistin piyano çalabilme yetisi, ya da bir mimarin bir yapıyı inşa edebilme yetisidir. Fakat aynı zamanda, bir şeyi -yapamama yetisi de potansiyelsizlik olarak potansiyelin içlediği, potansiyelin yapısına dahil olan bir diğer yüzdür. Örnek üzerinden açıklamak gerekirse ; bir pianist sadece pianoyu çalma eylemine geçtiğinde potansiyel sahibi olmuş olmaz. Hiç piyano çalmasa bile, pianist onu çalabilme durumuna yani o potansiyele sahiptir. Diğer bir deyişle potansiyel kişinin kendinde mevcuttur (Aristoteles, 2017: 192) ve sadece edimsel alana dönüştüğünde bir anlam kazanmaz. Aristoteles’e göre potansiyel sadece edimle var olmaz. Tam olarak kendi kendinde özerk bir yapıya sahiptir. Düşünür özellikle bu noktaya dikkat çeker : “Megaralıların tersine Aristoteles her zaman potansiyelin kendi özerk varoluşuna büyük önem vermiştir”(Agamben, 2013: 59). Bu tanımlama ve örneklemelerden yola çıkarak, Aristoteles için potansiyel edimselden önce gelir, hem onu belirler hem ona tabi kalır (2013: 59). Potansiyelin edimsel alana dönüşmemesi, kendi iç tutarlılığı için önemlidir ve edimsele geçmeme kabiliyeti olarak “olmama, yapmama” durumuna sahip olması gerekmektedir. Aristoteles’te potansiyel, hem olabilme, yapabilme hem de imkansızlık, (**adynameia**) olarak ortaya çıkan bir kavram iken, Agamben’de potansiyelin bir parçası olarak “olmama potansiyeli” “olmama- yapmama” kapasitesi şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Potansiyel olmama kavramı (potansiyelsizlik) sanki negatif bir ifadeymiş gibi görünebilir, lakin bir şeyi yapamama –edememe- negatif bir kelime yapısı olsa bile, aslında potansiyel kavramı çerçevesinde negatif bir anlam olarak yüklenmez. Çünkü potansiyelsizlik potansiyeliğin yokluğu değil, bizzat potansiyelin bir parçası durumundadır (Gulli, 2007: 22, Türk, 2017: 65). Agamben buna bağlı olarak potansiyelin kendi iç tutarlılığını sağlayabilmesi için edimsel alana geçmemesi gerektiğini belirtir

(Agamben, 2013: 60-61). Lakin “olmama potansiyelini tercih etmenin kendisi de bir edimsellik barındırmaz mı? Agamben’in potansiyel kavramından yola çıkarsak, olmamayı tercih etmek kendi içinde edimsellik barındırmaz. Çünkü olmama potansiyeli yukarıda bahsedildiği üzere potansiyelin bir parçası durumundadır.

Öyleyse edimsel alana (**energeia**) nasıl geçilecektir? Bu soruyu Agamben Kutsal İnsan eserinde sorar: “Bütün potansiyeller aslında aynı zamanda olmama ya da yapmama potansiyeli ise, o zaman bir edimin gerçekleşmesi nasıl mümkün olacaktır”(2013: 60). Bu konu önemlidir, çünkü olası eylemsel alanın nasıl kurulacağına dair bize ipuçları taşır. Edimsel alana geçebilmenin tek yolu olarak Agamben, kendi olmama potansiyelinin askıya alınması diğer ifadeyle iptali üzerinden gerçekleşeceğini söyler. Potansiyelsizliğin iptali yoluyla edimsel alana geçilerek potansiyel yeniden kişinin kendisine bağlanır (2013: 61). Burada dikkat edilmesi gereken nokta, edimsel alana geçiş ancak kendi potansiyelsizliğinin iptali yoluyla olduğu için, sahip olunan “güç” olgusudur. Diğer bir deyişle bir kişinin potansiyelini ölçme yolu, aslında onun potansiyel olmama durumu ya da potansiyelsizliğine olan hakimiyeti ile ölçülmesidir. Agamben bunu, hem olma hem olmama potansiyeline yetkin olan bir güç, diğer bir deyişle hem güce hem güçsüzlüğe yetkin bir güç olarak tanımlar. Ve eğer her güç, hem olma hem olmama gücü ise, eyleme geçişin ancak kendi olmama gücünü eyleme taşıyarak mümkün olacağını söyler (Agamben, 2012: 52-53).

Bu kapsamda potansiyel kavramının Agamben’in siyaset felsefesinde ne ifade ettiği önemlidir. Düşünür potansiyeli politik teorisinde tartışmaya açabilmek adına Herman Melville’in (1819-1891) *Yazıcı Bartleby*¹ (*Bartleby the Scrivener*, 1853) (Melville, 2016) isimli kısa öyküsüne yönelir. Bu öykünün Agamben’in potansiyel anlayışındaki önemi, düşünürün potansiyel kavramını aslında edimsel alandan tamamiyle kopararak “saf potansiyel” alanına çekmiş olmasıdır (Attell, 2009: 40-41).

¹ Aslen Katip Bartleby olarak Türkçe’ye çevirilen eser, İletişim Yayınlarının çevirisi olan *Yazıcı Bartleby* üzerinden ele alınmıştır. Katip kelimesinin yerine “Yazıcı” kelimesinin tercih edilmesinin nedeni olarak, Katip kelimesinin öyküde geçen Bartleby karakterinin yaptığı işi tam olarak karşılamaması, “Yazıcı” kelimesinin ise tam karşılığını ifade etmesidir.

Melville'in hikayesi ondokuzuncu yüzyılda New York'un Wall Street caddesinde tapu tahvil işiyle uğraşan bir avukatın bürosunda geçmektedir. Hikaye noter benzeri bir iş yapan ama ismi metinde hiçbir şekilde geçmeyen ve daha çok yaptığı iş üzerinden tanımlanan birinci kişinin ağzından anlatılır. Ofisin sahibi yanında bir kaç katip daha çalıştıran biridir ve hikaye onun çalıştırdığı katiplerin yanına bir yeni kişi daha alma kararıyla başlar. İşe alınan kişi, genç bir adam olan Bartleby'dir. Yazıcıların işi genel olarak tutanakları temize çekmek, evrakları imzaya hazırlamak gibi işlerdir. Bartleby genel izlenim itibariyle, sessiz ve sakın yapısıyla silik, kimliksiz bir kişilikmiş gibi durmaktadır. Anlatıcının deyişiyle "soluk ve düzgün, acınacak derecede saygıdeğer, çaresiz derecede yalnız!" biridir (Melville, 2015: 48). Metinden de anlaşılacağı üzere Bartleby sessiz yapısı ile uyumlu bir kişiliktir. Lakin bir müddet sonra tuhaf davranışlar sergilemeye başlar. Bu tuhafılık, avukatın Bartleby'i bir belgeyi incelemek üzere yanına çağırması ile açığa çıkar. Bartleby'nin vereceği cevap büro sahibini şaşkınlık içine düşürecektir. "Yapmamayı tercih ederim!" Bartleby bunu söylerken son derece sakindir. İfadesinde insana özgü aşırıya kaçan duygusal bir sözüm ona herhangi bir öfke, sinirlilik hali yoktur. Bu haliyle büro sahibi avukatın kafasında muğlaklık yaratır ve avukat nasıl tepki vereceğini bilemez. Nitekim avukat onu, bu cevabından ötürü kovmak istesede Bartleby'nin hali ve tavrından ötürü bunu bir türlü yapamaz. Avukat sonraki günlerde de, Bartleby'e verdiği işler karşısında aynı cevabı alır. "Yapmamayı tercih ederim- almamayı tercih ederim". İlerleyen günlerde gittikçe köşesine çekilen Bartleby, avukat için hem bir merak, hem de bir türlü müdahale edip kovamadığı bir vicdan meselesi haline gelir. Onun köşesine nasıl çekildiği ne yediği ile ilgilenmeye başlar. Fakat zamanla Bartleby'nin bu dil ve söylemi ofisteki diğer kişilere de sirayet eder. Tercih sözcüğü diğer yazıcıların diline de girmiştir. Hatta, avukatın kendisinin bile. Bartleby bir gün işleri yapmaktan tamamen vazgeçtiğini açıklar. Avukat ise son raddede, tüm cesaretini toplayarak kibar ve uygun bir dille kendisini kovar. Lakin Bartleby'nin bu seferde yazı haneyi terk etmemeyi tercih ettiği görülür. Bu durumda Avukat'ın bulunduğu büroyu başka yere taşımaktan başka çaresi kalmamıştır. Fakat Bartleby eski ofisin yerinde kalmayı sürdürür. Ofise yeni taşınan kişiler Bartleby'i oradan çıkarsalar bile o, binanın merdivenlerinde hayatını sürdürmeye devam eder. Çalışmayı reddeden Bartleby binayı, bulunduğu yeri terketmeyi de reddetmektedir.

Lakin bu durum insanlarda giderek tedirginliğe neden olur ve avukattan Bartleby için bir şeyler yapması istenir. Avukat, Bartleby'e yeni iş teklifleri yaparak onu içinde bulunduğu yaşamı değiştirmeye ikna etmeye çalışsa da, Bartleby'den hiçbirini yapmamayı tercih etmek yönünde cevap alır. Nitekim en son noktada yeni bina sahipleri Bartleby'nin başıboş tavrından ötürü onu şikayet eder ve bu şikayet üzerine hapse atılır. Öykünün kahramanı tercih etmeme halini hapiste de sürdürerek verilen yemekleri yememeyi tercih eder. Nihayetinde hapiste duvarın dibinde hareketsiz halde öylesine durururken bulunur ve bir süre sonra ölüm haberi gelir. Bartleby'nin hikayesi burada sona ermiştir (Melville, 2015).

Agamben, bu metin ve Bartleby'nin "yapmamayı tercih ederim" söylemi üzerinden potansiyel konusuna açıklık kazandırmaya çalışır. Bu aynı zamanda iktidar ve iktidarın karşısındaki kişilerin konumlanması ve potansiyelliğini sorgulaması açısından da önemlidir. Düşünür Bartleby'nin tepkisini potansiyelliğin ta kendisi olarak yorumlar. (Murray, 2013: 78) Bartleby'nin potansiyelsizliğine hakim olma üzerinden potansiyel alanda kaldığı repliği olan "yapmamayı tercih edişi" aynı zamanda Agamben'in potansiyel mevzusunu, edimsel alanı dışarıda bırakarak saf potansiyel alanda kaldığının bir göstergesi olarak okunabilir. Burada Bartleby yapmamayı tercih ederek aslında erkin iktidar kapasitesini kesintiye uğratmaktadır.

Öyküde de hatırlanacağı üzere, bu tepki karşısında ne yapacağını bilemeyen avukatın tavrı, bahsedilen iktidar tavrın kesintiye uğramasına iyi bir örnek teşkil eder. Bartleby, hem verilen işi yapmayarak, hem de bulunduğu mekanı kovulsa bile terketmeyerek aslında hem itaat etmeyi ve karşı çıkmayı reddeden bir tutum içindedir (Murray, 2013: 78). Murray'ın dediği üzere, Bartleby'nin bu tavrı bir reddediş değil, basitçe bir tercih meselesidir. Bu kişi ne eyleme geçebilecek bir yetkinliğe sahiptir ne de potansiyelinden yoksundur. Ve yine bu analizden yola çıkarak, potansiyelliğin basitçe bir yapma-etme meselesi olmaktan ziyade, bir "yapmama-etmeme potansiyeli" olduğu görülür. Bartleby hikayede basitçe kimliksiz, kendisine yabancılaşmış ve pasifize olmuş bir karakter gibi gözüktse de aslında basitçe var olmamanın potansiyelliğini kendisinde barındırması üzerinden, kendi kudretsizliğinin de gücünü taşıyabilen biridir. Bu bağlamda Bartleby, Agamben'in *Bartleby on Contingency* (1999) isimli yazısında ele aldığı **potential absoluta** mutlak potansiyele aslında sahiptir. Çünkü yapmamayı tercih ettiği şeyleri aslında

yapabilme yeteneğine sahip birisidir. Ama yapmamayı tercih ederek, kendi yarattığı sınırlar içinde kalır. Fakat buradan yola çıkarak şuna da dikkat edilmelidir. Bartleby egemen güçte olduğu gibi kendi olmama potansiyelini askıya alabilecek, Agamben'in deyimiyle "iptal" ederek edimsel alana geçebilecek biri de değildir. Belki de onun söyleminin gücü, bu potansiyel alanda kalıyor olmasıdır. Fakat Bartleby'nin eylemsiliği, ilk etapta pasif direniş gibi gördüğümüz "olmama potansiyeli"ne olan hakimiyeti üzerinden anlatıcı avukatın hareket geçmesini engelleyerek hatta onu etkisizleştirerek bir nevi anlatıcının potansiyelden edimsel alana geçmesine engel olacak durumu yaratmasında yatar. Nitekim anlatıcı kişi kendi potansiyelini kaybetmekten de korkar. Dahası bu anlatıcı, potansiyelden edimsel alana bir türlü geçemediği için güç mekanizması açığa da çıkmamaktadır. Bartleby'nin bu "tercih" tutumu onu çok endişelendirir :

"Ama bu nüfuz edilmez yazıcının üzerimde kurduğu o olağanüstü egemenliğe gene boyun eğerek bütün mücadeleme rağmen bir türlü tam kurtulamıyordum bundan, yavaş yavaş merdiveni inip sokağa çıktım, blok çevresinde yürürken bu görülmemiş felaket karşısında şimdi ne yapmam gerektiğini düşünmeye koyuldum." (Melville, 2015: 69)

"Bartleby, bir Pazar sabahı bir kadavrayı andıran kibar soğukkanlılığıyla ama her zamanki gibi kendinden emin ve dediği dedik, karşımda zuhur ediyor benim hukuk büromda! Bu durum üzerimde öyle tuhaf bir etki yarattı ki gayri ihtiyarı kendi kapımdan uzaklaştım ve söyleneni yaptım. Ama bu hesaba kitaba gelmez yazıcının bu yumuşak küstahlığa karşısında, içimde iktidarsız bir isyan duygusunun sancılarını da hissetmedim değil." (2015: 69-70)

Güç mekanizmasını açığa çıkaramayan anlatıcı, iktidarı kaptırmaktan da korkar ve her seferinde yeniden bir güç inşa etme duygusuyla, ve aslında kendinde gördüğü iktidarsızlığı yansıtarak Bartleby'e aşağılayıcı cümleler kurmaktadır. Bu aşağılama ve küçümseme hali metnin geneline sürekli tekrarlar biçiminde yayılmış durumdadır:

“Zavallı adam zavallı adam, diye düşündüm, bir art niyeti yok, hem de kötü günler yaşamış ; hoş görmek gerek.” (2015: 71) “Ama yalnız dı, şu koca evrende yapayalnızdı. Atlas’ın ortasında bir enkaz parçası gibi.”(2015: 66)...“Kendimi kurtarmalıyım ondan, bu şart ; gitmeli gidecek ama nasıl ? Tartaklayamazsın onu, bu zavallı, solgun, edilgin ölümlüyü – böyle çaresiz bir yaratığı tekme tokat kovamazsın kapından değil mi? (2015: 73-74)

Bartleby’in duruşuyla kolay nüfuz edilebilir biri olmadığı görünmektedir. Ve yukarıda ki cümlelerde her ne kadar onun zavallılığına vurgu yapılıyor olsa bile, aldığı karar üzerinden güçlü bir iradeye sahip olduğu, bu anlamda kendi olmama potansiyeline hakim olduğu söylenebilir. Yine alıntılarda ki örtük anlamdan yola çıkarak anlatıcı avukatın Bartleby’e karşı derin bir korku hissettiğini söyleyebiliriz. Nitekim kendisi de bunu itiraf eder :

“Düşündüm ki bu adam uzun ömürlü bir adam çıkabilir, ofisimde yer kaplayarak ve benim sözüme kulak asmayarak yıllar geçirebilir ; ziyaretçilerimi afallatıp durur ; mesleki itibarımı rezil edebilir, ofis atmosferlerini karartabilir, tasarruflarının sonuna kadar burada kalabilir , hatta belki benden uzun yaşar, ofisimin mülkiyetine de sahip çıkabilirdi yıllar yılı burada böyle durmasına dayanarak. Hasılı, bu karanlık ihtimaller zihnimde dolaşırken, dostlarım da odamdaki hayalet hakkında ileri geri konuşmalarının dozunu artırırken, bende büyük bir değişim süreci başladı. Aklımı fikrimi iyice devşirip bu çekilmez karabasandan kesin bir şekilde kendimi kurtarmam gerekiyordu.” (2015: 73)

Bartleby’nin sessiz, adeta ölü gibi olan hali, avukatın kendisinin bütünlüğü ve iktidarı için bir tehdit oluşturmaktadır. Anlatıcı avukat, bir türlü o yapmak istediği edimsel alana geçemez. Bir patron rahatlığı ile onu kovamaz, istediği gibi bağıramaz terslemeyez ve kovamadığı için zamanla acıma ve öfkeyle karışık muğlak duyguların içinde kendini bulur. Kendi tabiriyle bu ceset gibi adama iktidarı kaptırmak istemez (2015: 69). En sonunda onu kovmaya cesaret ettiğin de ise aldığı” terketmemeyi tercih ederim” yanıtıyla adeta büyük bir yenilgiye uğrar. Çok öfkeli ve bu öfkesiyle başetmeye çalışır. Dahası Tanrı’nın affedici olunuz birbirinizi seviniz telkinine kulak verir. Burada her ne kadar yazıcının Bartleby’e karşı “seni

bağışlıyorum bağışlamalıyım çünkü kötü günler yaşamış zavallı bir adamsın” düşüncesi bulunsada (2015: 71) Bartleby onda yarattığı öfkeyle aslında onun efendisi olmuş durumdadır. Avukat çaresizdir, nitekim tek bir kelime bile etmeden şaşılacak bir biçimde kendisinin ofisi terkettiğini söyler (2015: 71).

Murat Belge’nin de belirttiği gibi Bartleby, hiç de “çatışmacı olmayan kişiliğiyle avukatın hayatını güçleştirmeye başlar (Belge, 2015: 88). Bartleby’nin bu öyküsü egemenin potansiyelini anlama ve tartışmaya açabilme konusunda son derece şaşırtıcı ve etkileyici olduğu gibi, egemen karşısında bir varlık unsuru oluşturabilmek ve özgür bir tutum edinebilmek adına da üzerine düşünülmesi gereken bir metindir. Nitekim Agamben’e göre Aristoteles’in Batı dünyasına miras bıraktığı en önemli kavram olan potansiyel kavramını (Agamben, 1999: 177) Agamben, bu öyküyle bağlantılı olarak genişletmektedir. Potansiyel kavramını ele almasının en önemli nedenlerinden bir tanesi, bu kavram üzerinden kutsal insan ve çıplak hayat açıklaması ve buna bağlı olarak egemene karşı direniş pratikleri ve çıkış yolunun nasıl tasavvur edilebileceğini tartışmaya açmasıdır. Fakat Bartleby metninin üzerine dikkatle düşünülmesi gerekir. Çünkü düşünür, bu karakter üzerinden neyin nasıl ne şekilde yapılabileceği ya da yapılamayacağını ipuçlarını vermekten ziyade, bir şeyi yapabilmenin ve yapmamanın durumunu göstermeye çalışır. Diğer dikkat edilmesi gereken nokta ise, Bartleby’nin bu tercih etmeme hali en nihayetinde kendi yıkıcılığına dönüşmüştür.

Bartleby’in potansiyelde kalan hali, somut bir zemin üzerinde düşünüldüğünde Türkiye’de Gezi hareketi (2013) esnasında ortaya çıkan ve diğer eylem biçimlerinden farklı olarak gözlemlenebilen yapısıyla “duran adam” eyleminde ortaya çıkar. Duran adam eylemi, iktidarın bütünlüğüne karşı sadece durarak eylem içine girmesi bakımından Bartleby’i anımsatır. 18 Temmuz 2013 tarihinde Taksim meydanında durmaya başlayan ve “duran adam” eylemiyle bilinen performans ve sahne sanatları sanatçısı Erdem Gündüz’ün ne yaptığını merak eden kolluk kuvvetleri, bir süre sonra bunun bir eylem olduğunu anlamış ve müdahale etmek istemiş, hatta eylemcinin üstündekileri çıkarmaya yeltenmiş, duran bu kişiden açıkça bir tepki beklenmiş ama sadece duran bu eylemciden hiçbir tepki gelmeyince ne yapacaklarını şaşırmışlardır. Bu bize, Bartleby’nin “eylemsiz” halini hatırlatır. Yapmamayı tercih ederim cümlesiyle her şeyi çeviren Bartleby’nin eylemsizliği,

patronunda önce bir şaşkınlık, sonrasında zamanla bir acıma duygusuna dönüşmüş, fakat en sonunda bu halin yaygınlaşmasına yönelik telaş, avukatta öfke halini yaratmıştır. Duran adam eyleminde de, eylemcinin neden durduğu önce anlaşılamamış, hatta bu eylem biçimi sosyal medya üzerinden de büyük bir şaşkınlığın ve heyecanın karşılığı haline gelmiştir. Nitekim “durmak” zamanla herkese sirayet edecektir. Hatta durma eylemine katılanlardan birinin dile getirdiği biçimde, polis tarafından sadece durduğu için gözaltına alınmasının hiçbir gerekçesi olmadığı yönünde yaptığı açıklama, bir süre sonra bu kişilere kimlik kontrolü dışında hiçbir şey yapılamamasını da beraberinde getirmiştir. Mevcut iktidarın, gezi protestoları sırasında “yüzde elliye zor tutuyorum” diyerek, (Küçük, 2013) olası bir taraflaşma haline yol açtığı ifadelerine duran adam eylemi kısa ve öz bir yanıt vermiştir. Son derece barışçıl olan bu yanıt, durdurulamayan yüzde ellilik bir kitleye karşı, durmayı tercih eden bir diğer yüzde elliye tanımlamaktadır. Görünen o ki şiddetsizlik hali, karşı tarafı nasıl hareket etmesi gerektiği konusunda afallatır. Pasif gibi görünen bu eylem, ülkenin farklı şehir ve bölgelerinde duran insanların çoğalarak aynı biçimde eylem yapmasının da önünü açmıştır. Tıpkı Bartleby’i öyküsünde okuduğumuz gibi, burada da hareket etmeyi tercih etmeyen “duran” bir kitle kısa sürede oluşmuş, “durmak” birçok kişinin içine dahil olduğu bir eylem haline gelmiştir. Öyle ki “durmak” olgusu herkese sirayet ederek önce duran adamın arkasında ve önünde bir grup hizalanmış, sonrasında ülkenin çeşitli kent ve bölgelerinde aynı eylem, farklı kişiler tarafından büyüyerek tekrarlanmıştır. Çanakkaleli köylüler bile, ağaçlarının kesilmemesi için duran adam eylemini seçmişlerdir (Doğan, 2013). Öyleyse duran adamın eylemselliğini nasıl tarifleyebiliriz? Duran adam eylemi pasif bir eylem midir? Kişinin öylesine hareketsizce duruyor olması, kolluk kuvvetlerine aktif direniş sergilememesi, onu pasif kılmak için yeterli midir? Bartleby metninde de belirttiğimiz gibi, hem Bartleby’i de, hem duran adamda açık bir reddediş hali vardır. Ama bu reddediş basitçe bir olumsuzlama üzerinden yükselmez. Her ikisinde de olup bitene aktif bir karşı koyma potansiyeli bulunur ama her ikisi de biri yapmamayı tercih ederek, diğeri ise hareket etmemeyi ve karşılık vermemeyi tercih ederek –olmama potansiyelini devreye sokar. Aktif alana geçmek hatırlanacağı üzere Agamben açısından, çift yapıli halde olan potansiyelin olmama durumunu askıya almasıyla

gerçekleşir. Oysa ki her iki eylemde göz ardı edilmemesi gereken durum,- olmamayı – yapmamayı - harekete geçmemeyi tercih ederek de aktif bir alanda kendinizi görünüz kılabilmişsinizdir. Durarak harekete geçme fikri, barışçıl yönüyle gün yüzüne çıkmış ve iktidar odaklarının kafasını karıştıran biçime girmiştir. Eylemin gücü, sadece ülke sınırlarında kalmamış, aynı zamanda Gezi hareketini yakından izleyen Almanya gibi Avrupa ülkeleri için de şaşkınlık ve ilham veren bir eyleme dönüşmüştür. Öyle ki Almanya’da Karlsruhe’li Duranlar diye bir ekip 10 ay boyunca her gün 15 dakikalığına insan hakları ve demokrasi için durma kararı almıştır (Köksal, 2014).

Burada önemli olan, Barteby hikayesinde olduğu gibi bir direnişi kolektif anlamda düşündüğümüzde, toplumun yıkıcılığına dönüşmemesi, aksine toplumu, egemen karşısında onun potansiyelini hedef alan yeni bir direniş potansiyeli ve eylem alanı oluşturabilmesidir. Duran adam eyleminin bu anlamda potansiyelde kalmayı başarabilen yapıcı etkisiyle, dikkate değer bir eylem olduğu söylenebilir.

Eylemsellik halinden bağımsız bir biçimde, Agamben’de potansiyel konusunun izlerine, yeni bir politika ve topluluk anlayışı ile ilişkili olarak “gelmekte olan toplum” ile mesyanizm düşüncesinde de rastlanmaktadır. Gelmekte olan toplum, topluluğun ortak potansiyelliğine de gönderim de bulunmanın ya da bu potansiyelliği adlandırmanın bir yoludur (Murray, 2013: 81). Potansiyel çalışmasını daha sonra ele alacağı tüm konuların ana hattına yerleştiren Agamben, bu temayı varlık ve dil konusundan bağımsız olarak ele almaz. Doğrudan varlık ve varolan ilişkisini göz önünde bulundurarak ele alır. İktidarın kesintiye uğratılması için kendi potansiyelsizliğine hakim olma durumu “özneleşebilme” yolunda önemli bir aşama olarak görür. Burada, dil tartışmalarının özne ile girdiği ilişki dikkat çeker. Nitekim Murray’a göre Agamben’in felsefesinin derinliğinde dil vardır (2013: 39). Agamben’in dil kavramı yine bir diğer kavramsallaştırması olan “çocukluk” kavramı ile de derin ilişkidir ve bu girift kavramlar en sonunda geleceğin topluluğunun ve yeni bir siyaset teorisinin oluşturulması zemininde önem kazanır (Agamben, 2010a).

Düşünür, dil ve potansiyel kapsamında varlık konusu üzerinde dururken Heidegger’den yoğun şekilde etkilendiği görülmektedir. Agamben, 1966 yılında henüz 24 yaşındayken Heidegger’in Thor’daki seminerlerine katılır. Dahil olduğu bu seminerler onun düşünce hayatında varlık ve dil konusunun önemli hale gelmesine

ve bu iki temaya bağılı olarak diğerkonuları derinlemesine ele almasına katkıda bulunmuştur. Heidegger için varlık insana dilde seslenir ve dilin kökenine yoğunlaşır. Düşünür dil ve ölüm eserinde, Heidegger’in ölümlülerin yani ölümlülerden kastedilen insanların, ölüm ve dil olgusunu tecrübe edebilen canlılar olduklarını, hayvanların ise bu tecrübeden yoksun oldukları için ölüm olgusunun farkında olmayan canlılar olduğunu ifade etmesi üzerinden bir alıntıyla giriş yaparak, batı felsefesi tarihini Heidegger ve Hegel aracılığıyla okumaya girişecektir (Murray, 2013: 27), Bu durum hayvanın aslında dünyayı düşünmek için adım atamadığı (De La Durantaye, 2009: 325) ve kendilik bilincinin olmadığı yönünde de değerlendirilebilir. Agamben’e göre ise dil, insan ile hayvanı ayıran ve doğuştan gelen bir özellik olmasından ziyade, tarihsel bir ürün olma özelliğindedir. Varlık sorgulaması merkezinde insan ile dünya arasında bir boşluk bulunduğunu söyleyen Agamben, bu boşluğa da “olumsuzluk” adını verir. Heidegger’in **dasein** kavramından yola çıkarak olumsuzlama kavramını insanın içinde konumlandıran ve insanı olumsuzluğun yeri haline getiren düşünür, insanı tam da bu olumsuzluk üzerinden kavramaya çalışır ve olumsuzlukta insanı hükümsüz kılan bir şeylerin bulunmakta olduğunu söyler. Düşünür aynı zamanda, dil olgusunun da kendi olumsuzluğu içinde kavranabileceğinden bahseder. Varlığın temelinde olan bu olumsuzlama için dilin kökenlerine geri dönmeyi isteyen Agamben için geri dönüş hali, salt eskiye geri dönme çabası olarak değil, dilin temelindeki boşluğu kavrayarak şimdiki iptal etmesi durumuna tekabül etmektedir. Dahası bu noktada varlığın yapısında hayvan ve yaşayan insan açıklığının anlam ve kökenini sorgulamak istemektedir. Açıklık bu sebeple her öznde insani ve hayvani olanın sınır bölgesini, diğerkifadesiyle “eşiğini” bize gösteren alandır. İnsanın varlığında çifte olarak bulunan insan ve hayvan olma potansiyelini birbirinden ayıran ve birbirine yakın kılan alanlar onun düşüncesinde inceleme altındadır. Bu sorgulama bir yönüyle varlık perdesinin üzerindeki gizemin kalkışı, hatta adeta aralanışıdır. İnsan dünyasının açıklığı, Agamben’in de dediği gibi perdelilik ile perdesi kalkmışlık arasında temel çatışmaya yönelik bir açıklıktır (Agamben, 2015a: 63), Yani insan açıklığın perdesini yaratıcı bir eylemle, özgün düşüncenin bakışıyla diğerkbir deyişle radikal bir durumla aralar. Açıklığın hakikat alanında bir nevi kendisini tesis eder. Gerçek bir tesis sağlamak ve yeni alanın açılması, varolmanın bir koşulu gibidir. İşte

bu noktada dil önem kazanır. Bu aynı zamanda Heidegger'in anlayışından yola çıkarak Agamben'i de oldukça etkilemiştir. Yeni bir siyaset alanı tasavvur etmede ve yaratmada da önemlidir. Dil, Heidegger'de iletişim aracı olmaktan, insanların duygu ve düşüncelerini, içindeki hisleri karşı tarafa aktarmaktan çok daha öte, ontolojik yapısıyla dikkat çeker. Dil zihnimizde bağımsız olarak vardır ve açıklık mevzuu dil ile yakından ilgilidir. Nitekim varolanı açıklığa taşıyan ile mevcut olan ve olmayanı ortaya koyan dildir. Bu yönüyle dil bir iletişim aracı olmaktan ziyade bir tezahür ve görünüm yani dünya yaratma alanıdır. Dil olmaksızın açıklığa çıkabilmek, açıklığın perdesini aralayabilmek, varolanın alanına geçebilmek mümkün değildir. Ne mevcut olmak ne de mevcut olmamak mümkündür. Düşününün bakış açısıyla dil olmaksızın ne potansiyel olma ne de potansiyel olmama durumu söz konusu olabilir.

Dil ve varlık ilişkisi Agamben'de ve Heidegger'de aynı zamanda insan ve varlık ilişkisini anlamaya yönelik bir etkinlik olarak da belirir. Ses ve dil farkı üzerinden insan ve hayvan arasındaki farkı vurgulayan Agamben, Aristoteles'in *Politika* (Aristoteles, [?] 2014) kitabından esinlenir ve insan ve hayvan sesinden polis'e geçişin nasıl olduğunu sorgular (Agamben, 2010a: 9). Gelecekte uygun bir polis aramak adına dilin varlığı için en uygun ifadenin insan yaşamı olduğunu söyler (2010a: 10-11). Dil sorunsalı kapsamında bir dilin olmasının önemi, insanın varlık biçiminin sorgulanması üzerinden de açığa çıkar. *Çocukluk ve Tarih* (2010a) isimli eserinde Agamben, dil, deneyim, çocukluk arasındaki ilişkiyi ses ve dil ikilisini sorgulayarak başlar. Düşünür çocukluk konusu üzerine düşünürken insan sesi ve bu sesin olup olmadığı konusuna değinir (Agamben, 2010a: 4). Bu kapsamda "deneyim" ve dilde gerçekleşen deneyim" kavramları üzerinde durarak, deneyimin doğasını anlamaya yoğunlaşır. Dil deneyimi **experimentum linguae** dilin deneyimlenmesidir (2010a: 5). Fakat salt konuşuluyor olması bir dil olduğuna işaret midir? Agamben açıkça sorar: "Yazılmış yazılmamış kitaplarımda inatla tek bir sorunun peşine düştüm: "dil vardır" ve "ben konuşuyorum" ne anlama gelir? (2010a: 6). Agamben dilin söz ile eklenilen çifte yapısını Aristoteles'in felsefesinde ki potansiyel ve edimsel (**dynamis/energeia**) karşıtlığını incelerken gerçek anlamını kazandığını belirtir. Dil potansiyel ile ilgilidir. Nasıl potansiyelin potansiyelsizlikle ikili bir yapısı ve ilişkisi ya da güç ve bilmenin belirli bir yoksunlukla bağıni sürdürebilme yetisi ise var ise (2010a: 8) dil yetisi de söylem ve dil, dil ve söz ikili

yapısının eklemelişinden oluşur. İnsan yalnızca bilen ve konuşan değil, anı zamanda konuşamayandır. Bu iç içe geçmişlik insan-hayvan ilişkisi bağlamında Batı'nın kendini anlama biçimini oluşturur. Ve insan şiddetinin en derin kökleri dilin bu yapısında yatar (2010a: 8). Dolayısıyla Agamben'in dil anlayışı yeni bir toplumsal praksis önerisinde açığa çıkacaktır. Nitekim gelmekte olan ortaklık, dildeki meydana gelişi sunarak onun yapısındaki olumsuzluğun ve içleyici/dışlayıcı ikililiğin bu belirsizliğinin aşıldığı bir yaşam alanı tasavvurudur. Diğer bir deyişle dil ile yeni bir alanın açılımı tasavvur edilmektedir ve bu durum olumsuzluğun ötesinde, potansiyel mevzusunun yeniden gündeme geldiği noktadır. Bununla birlikte dil konusu, insan ve hayvan ilişkisi kapsamında potansiyellik, istisna hali ve egemenin girdiği ilişkiyi açık etmektedir. Egemen ve çıplak yaşam potansiyel fikri ile iç içedir. Düşünürün göre egemenlik probleminin anlaşılma çalışması, potansiyelin özerkliği konusu ile varlığın nasıl kavrandığına dayanmaktadır (Agamben, 2013: 59).

Dil ve varlık konusuyla ilişkili olarak potansiyel ve edimsel arasındaki ilişkiyi düşünen Agamben, bu ilişkiden hareketle insan ve hayvan olma meselesi ve arasındaki ayrıma odaklanacak, *Açıklık* (2015) isimli eserinde insanı hayvandan ayıran ve insanı insan olmayandan ayıranın ne olduğu sorularına yönelecektir. Agamben'e göre dil, insanı hayvandan ayırma noktasında doğuştan gelen bir özellik olmasından ziyade, tarihsel bir ürün olma özelliğini taşır. Sırf bu tarihsel olma özelliğinden ötürü dil ne tam olarak insan ne de tam olarak hayvana ithaf edilebilmiştir (2015: 42). Agamben'in bu ikiliğe odaklanma nedeni salt ayrımın ne ve nerede olduğunu anlamak değildir. Keza düşünür için bu ikili ayrım daha derin bir anlama sahiptir. İnsanın insan olmayandan ve hayvanın insan varlığından nasıl ayrıldığı mevzusu Agamben için, insan hakları mevzusunu ele almaktan bile önce gelir çünkü düşünüre göre bu ayrım aynı zamanda modern batı politikasındaki biyopolitik egemen paradigmaların iç yüzünü ortaya koyar. Egemen iktidarın, özne olmanın dışına bırakarak kutsallaştırdığı yaşamlar ile çıplak hayatın zeminini oluşturduğu yer ve hat bu ayrımda gizlidir. Düşünüre göre çıplak yaşam ve biyopolitikaya indirgenmiş modern yaşamın gizli hatlarını anlamanın yolu, bu ayrımın temelinde yatmaktadır. Muktedir, kendisini eğer bu hayvan ile insanın ayrımsızlık noktasında var ediyorsa, asıl önemli olan, insanın muktedir karşısında

kendisini siyasal özne olarak nasıl varedeceği ve bu varolma üzerinden bu ayrımsızlık noktasından çıkışının nasıl olacağıdır.

Öyleyse Agamben'in ele aldığı insan ve hayvan meselesi nedir? Bu sorunun yanıtı için yazar İbranice kutsal metinlere dönüş yapar ve oradaki figürlerin ve tarih sonu sahnelerinin nasıl tasvir edildiğine dikkat kesilir. Tarihin sonu tasvirlerinde insan bedenlerinin hayvan başlı olarak resmedildiğini gören Agamben bunun nedenini sorgular. Düşünür bu sorgulamaları tek disiplin üzerinden yürütmez. Antropolojiden biyolojiye kadar sorgulama ve araştırma alanını genişletir. Çeşitli metinlere başvurur.

İnsan-hayvan meselesi kapsamında Agamben, tıpkı potansiyelin potansiyelsizliği işlemesi gibi insanın da kendi içinde hayvanı içlediğini, insan ve hayvan arasındaki ayrımın insanın içinden geçtiğini söyler (2015: 23). Bu sorunu Heidegger'de merkezine almıştır. Bizi hayvandan ayıranın tam olarak ne olduğu sorusunu Heidegger, varlık ve açıklık deneyiminde ele alır. Bu mesele kapsamında açıklık kavramı, Heidegger'in dünya savaşı sırasında ele aldığı hayvan ve insan arasındaki ontolojik konumlandırmayı belirlediği bir kavramdır. Açıklık varlığın perdesinin kalkışı olup, hayvan hem açık olan hem açık olmayandır. Ne dışarıyı ne içeriği görebilen bir varlık olarak hayvan, bu açıklığı aslında göremez. Nitekim hakikat bu açıklıkta kendisini varolan olarak, özgün düşünce ile tesis edendir ve bunu dil yoluyla deneyimler. Bu açıklık alanında insan dediğimiz varlık, kendini yaratıcı yollarla dil üzerinden tesis edebilir ve yeni bir alanın açılımı ancak bu açıklıkta olur. Dil konusu ve insanın konuşmak için kendini dilin öznesi olarak kurması, hayvanların dilden yoksun olduğu anlamına da gelmez. Hayvanlarda somut anlamda dilden yoksun değildir, onlarda bir dil nesnesine sahiptir ve her zaman dildedirler (2010a: 62-63). Batı metafizik geleneği insanı konuşan hayvan **zoon logon ekhon** olarak tanımlasa bile, insanı hayvanlardan ayıran ana özellik dil değil, dil ile söz arasındaki bölünmedir (Agamben, 2010a: 65). Tıpkı Heidegger'de olduğu gibi Agamben'in düşüncesinde de dil bir iletişim nesnesi değildir. Burada dil bir iletişim aracı olmaktan son derece ötede, açıklık dediğimiz alana özgün düşünce ve eylemle çıkılabilen bir tür tezahür alanı olarak görülmektedir. Bu noktada Heidegger'in varlık anlayışı yansımaları Agamben düşüncesinde gözlemlenebilmektedir. Keza Heidegger bu sorgulamayı, hayvanın ve insanın

dünyaya konumlanması üzerinden açıklar. Hayvan dünyayı biçimlendirme yeteneğinden yoksun iken, insan dünyayı biçimlendirendir. Çünkü hayvan perdelilik halindedir ve hayvanın kendi dünyasında tezahür etme alanı olarak bir dil olmadığı için bu perdeliliği kaldırma özgürlüğünü deneyimleyemediği gibi kendi perdeliliğini kaldırmaya da muktedir değildir (2015: 61-63). Dolayısıyla hayvanın dünyası da yoktur. Agamben hayvan için bu noktada, perdesi kalkmışlık ile perdelilik arasındaki çatışmadan dışlanmış halde bırakıldığını söyler (2015: 63). Burada varılmak istenen nokta insanın dile sahip olması yoluyla hayvana olan üstünlüğü de değildir. Daha ziyade dil “açıklığı” sağlayan bir alan, yaratıcı radikal bir eylem bütünlüğü gibidir. Hayvan ve insanın ayırım noktasında bir diğer dikkat çeken taraf ise hayvanın sadece kendisinin potansiyeline olan hakimiyeti söz konusu iken, insanın kendi potansiyeline hakim olmasının yanısıra kendi olmama potansiyeline, potansiyelsizlik durumuna da hakim oluşudur. (Agamben, 1999: 183)

Düşünür, hayvan ve insanın ontolojik farklılıklarına vurgu yaparak konuyu genişletir ve bu konuyu özellikle ölüm sonrası süreç üzerinden düşünür. Agamben için insan ve hayvan arasındaki farksızlık alanı, birçok sorgulamayı ortadan kaldırma tehlikesine gündeme getirebileceği gibi, tarihin sonundan sonra insan hayvan ve hatta Tanrı’yı aynı düzleme indirgeyen düşüncede muğlaklık alanlarının oluşacağını, insanın hayvanlaşması, hayvanın insanlaşması gibi belirsizlik alanıyla birlikte insanlık meselesinin yeniden ele alınması gerektiğini vurgulayacaktır. Çünkü tarih sonrası süreç, kutsal metinlerde tüm farklılıkların ortadan kalkacağı ve tek zemin üzerinde tüm varlıkların eşitleneceği bir alandır. Agamben, bu kategoriler arasındaki ayırımın daha keskin olduğu, tarih sonundan önceki döneme odaklanması gerektiği düşüncesini ortaya koyar. Hayvani yaşamla insani yaşamın birbiriyle mükemmel örtüşmesi durumunda, insan da hayvan da ve belki de tanrısal olan da düşünülebilir olmaktan çıkar. Bu nedenle tarih sonrasına varışı kaçınılmaz olarak bu sınırın belirlenmiş olduğu tarih öncesi eşiğin yeniden gündeme getirilmesini şart koşar (2015: 28). Tüm sınırların kaybolduğu, insani yaşam ile hayvani yaşamın örtüşmesi halinde sınırlar nasıl çizilecektir? Agamben’e göre çeşitli disiplinler ; felsefe siyaset etik hukuk bu sorunun yanıtını vermekte yetersizdir (2015: 29). Nitekim insan ve hayvan olmanın aynı düzlem üzerinde eridiği nokta, her şeyin muğlaklaştığı, varolmak ile hiçliğin, meşru ile gayrimeşrunun arasındaki sınırların kalktığı bir

noktadır. Bu yaklaşım egemenin kutsal insanı öldürülebilir yani hak öznesi olmanın dışına bırakılabilir kişiler haline getirmesi, onları müselmanlar gibi yaşayan ölümler haline getirerek görünür kılması, insani olanla insanlık dışı olanı anlama ve ikisi arasında karar verme adına Agamben için korkunç bir denemedir (2015: 25-30).

Bu tarihin mesihle gelecek sonunun ve kurtuluş meselesinin de eşik olarak belirmesidir. Yani Agamben penceresinden mesihle gelen kurtuluş noktası, insani ve hayvani farkın silindiği eşikte ortaya çıkacaktır. Aynı zamanda burası insanlığın felaket noktasıdır. Fakat burada insan için, yeni bir ortaklık yaratabileceği fırsat da doğmaktadır. Agamben'in de üzerinde önemle durduğu ve metin boyunca da üzerinde duracağımız bir diğer önemli konu olan bu ortaklık meselesi son derece eleştiriye açık bir alan olsa bile, diğer yandan Agamben'in düşüncesini, kötümserlik negatiflik ya da çıkışsızlık noktasına hapseden kişilerin yorumlarına birer yanıt niteliğindedir. Düşünür için çıkış noktası ve sürekli aranılan umut ilkesi sanılanın aksine metafiziksel bir alanda değil, tarihsel sürecin sonunda, devlet ve devlet dışı yani devlet ve insanlık arasında yeniden tasavvur edilerek gelişecek ortamda doğan bir yerdedir.

İnsan ve hayvan ile politik özne olan ve olmayanın ayrımı noktasında, Agamben'in Arendt'ten de etkilendiği görülmektedir. Arendt, hayvan insan meselesinde bu ikisi arasındaki eşik başlandığı noktaya odaklanır. Fakat bu başlangıç noktası bir zamansallığa ya da kronolojiye işaret etmez. Yani insanın hayvandan ayrıldığı keskin bir zamansallık söz konusu değildir. Daha ziyade insan olma, insanlaşma yada insan dışılık meselesi insanın bizzat kendi içinde devam eden bir durumdur. Bu durumun zamansal bir başlangıç noktası olmadığı için, Agamben bunu antropojenez olarak ifade eder. Diğer taraftan Arendt'in *İnsanlık Durumu*'nda (Arendt, 2013) odaklandığı **homo laborans** (emek veren insan) ve **homo faber** (iş üreten insan) ikililiği kapsamında, hangi insanın gerçek anlamda bir dünyaya sahip olduğuna yoğunlaşır. Emek veren kişi, tüm ihtiyaçlarını sadece bedeniyle sınırladığı için bir nevi dünyasızdır bu da gerçek özne kavramını ve onun niteliğini başlı başına sorgulama alanına açar. İş üreten **homo faber** ise ürettiği iş nispetinde özgürleşmiştir. (Bu bize Agamben'in insanın, dil üzerinden özgür eylem alanı ile açıklığa çıkışı ve insanlığın varoluşu konusunda söylediklerini hatırlatır.) Dolayısıyla emek veren kişi kendi bedenine hapsolmuşluğu ile köleden farksızdır. Köle kavramı,

kendi içinde, potansiyel-eylem, varolmak yaşamak gibi kavramları da kaybetmiştir. Dolayısıyla politik bir özne olma meselesini, insan-hayvan arasındaki ilişki ve tüm yaşamı bedene indirgenmiş insanların yaşamsızlığı üzerinden düşünmek önemlidir.

Köle ve efendinin ilişkisi politik bağlamda ilk buyruğun olduğu noktayı da bize hatırlatmaktadır. Ayrıca Agamben, insanın insan olma ve olamama halinden bahsederken köle durumuna da vurgu yapmaktadır. Düşünür, *Bedenlerin Kullanımı* eserinde köle ve efendi ilişkisini ruh ve beden ilişkisi üzerinden yorumlar. Kölenin efendiye tabi oluşu gibi ruh da bedene tabidir. (Agamben, 2016: 5). Dolayısıyla bilincin devrede olmadığı, öznenin eylem alanından uzak olduğu edilgen bir rol düşünülmelidir. (2016: 63)

Agamben düşüncesinde insanlıktaki hayvanlığın askıya alınması yoluyla insan kendi konumunu belirler. Dışarı her zaman içlenme yoluyla üretilmiştir ve insanlık dışı durumun, insanlığın bir nevi hayvanlaşması yoluyla üretildiği görülmektedir. Böylece düşünürün felsefesinde şu durum açıkça bir kez daha görülebilir ki, insanın insanlığı onun içindeki hayvan olma potansiyelinin dışlanmasına dayanmaktadır. İnsan ve hayvan arasındaki bu çizgi, sadece politik olma özelliğinin kurulmasını sağlamaz, aynı zamanda insan olmama durumunun dışlanması ile gerçek bir politikanın imkanını da kurar.

Dil ve potansiyel ilişkisinin yanısıra, potansiyelin güç ile olan ilişkisi de Agamben'in egemen ve istisna hali üzerine olan çalışmalarını anlamak adına önemlidir. Bu durum ilk olarak güç, istenç-istemek dolayısıyla –e bilmek kavramlarının ilişkisi üzerinden anlam kazanır. Agamben *Buyruk Nedir?* (Agamben, 2011) makalesinde bu konuya derinlemesine bir açıklık getirir. Filozof, egemen gücün potansiyel gücünü açığa çıkardığı noktayı buyurmak, dolayısıyla istemek olarak ortaya koyar. Düşünüre göre, buyruk olduğu sürece itaat olacaktır. Buyruk her şeyden önce bir başlangıca işaret eder ve herhangi bir şeye başlamak bu anlamda bir ilk olmak anlamına gelmektedir. Burada arkeolojik olarak **archke** (köken, başlangıç) kelimesine odaklanan Agamben bu kelimenin iki anlamına yoğunlaşır. Bu anlamlardan biri “ilke” iken diğeri “emir” anlamına gelir. Başlamak bir şeyi yapmak üzere ilk olmak buyurmak dolayısıyla o konuya önderlik etmek ve o konuda ilk olmaktadır (Agamben, 2011). Düşünür buyruk konusuna Kitab-ı Mukaddes'ten yola çıkarak da bir takım teolojik açıklamalar getirir. Teolojik anlamda da Tanrı, kainatı

emriyle, buyruğu ile yaratmıştır ve bu da bir başlangıca işaret etmektedir. Agamben'in, ilk emir, buyruk ve başlangıç konusuna hem kavramsal, hem de teolojik açıdan karşılıklı bakması elbette anlamsız değildir. Bu noktadan yola çıkarak iktidarın kapasitesini anlamaya çalışır. Keza ona göre iktidar ve onun gücü, ona karşı duyulan itaatin boyutu ile değil, aksine o iktidarın buyurma, emretme gücüyle ölçülür. Bu noktada Schmitt'in, "egemen istisnaya karar verendir" söylemine Agamben'in içten içe katıldığı görülür. Agamben aslında tam da bu emretme buyur etme mevzusunu ve niteliğini anlamaya odaklanır. Çünkü egemenin gücünü nasıl ortaya koyduğunu burada açık seçik görür. Ona göre bir iktidar kendisine itaat edenlerin azaldığı noktada değil, bizzat kendisinin buyur etmeyi kestiği noktada gücünü kaybedecektir. Ne de olsa, egemen buyurduğu sürece mutlaka onun gücünü tanıyanlar ve itaat edenler olacaktır. Dolayısıyla Agamben'in düşüncesinde, egemenin kendinden mütevellit bir güce sahip olduğu, kendisine ait bir özellik gösterdiği ve o gücü potansiyeli ölçüsünde kullandığı derecede etkili olduğu görülmektedir.

Buyruk meselesinin potansiyel konusuyla yakından ilgili olması sebebiyle, dil konusuyla da yakından ilgilidir. Ayrıca tam da bu noktada, Nietzsche'nin söylemlerini hatırlatan ipuçları ortaya çıkacaktır. Buyruk vermek, Nietzsche'de istenç –istemek olarak karşımıza çıkar. Dolayısıyla aslında özne, istenç bir varlık, isteyen bir özne olarak belirir ve bu noktada Agamben, geçmiş ile günümüz yani antik ile modern arasında bir karşılaştırmada bulunur. Bu duruma göre antik insan güç varlığı iken, modern insan bir istenç varlığı olarak belirmektedir. Bu da güç alanından istenç alanına bir geçişin olduğunu ve antik ile modern arasındaki eşğin ise güç-istenç arasındaki bu geçişte belirginleştiğini gösteriyor. (Agamben, 2011) Tam anlamıyla ifade edilirse, modern dönemle birlikte "istemek" fiili, –e bilmek fiilinin yerini alıyor ve e –bilmek fiilinin modern dönemdeki karşılığı istemek olarak tezahür ediyor. Bu da bize isteyen, buyur eden mutlak güce gidecek yolun izlerini hatırlatmaktadır.

Buyruk ve istenç kavramları bağlamında, egemenin **potentia ordinata** **potential absoluta** kavramlarını da anlamak, daha net hale gelmektedir. **Potentia absoluta** ile mutlak güç kavramına vurgu yapılırken burada Tanrı'nın istenciyle,

gücünü dayatabildiği ve yapmayı istediği şeyleri yapmaya karar aldığı an, gerçekleştirebildiği bir olguya işaret ediyor.

Potentia ordinata ile hem düzenli güce bir atıf varken, hem de potansiyelliğin buyurulduğu bir güçten bahsedilmektedir. Burada Tanrı her şeyi yapabilmekten ziyade, potansiyelliği kapsamında ve ölçüsünde buyurduğu ile yapabileceğini yapmaktadır. Yani aslında **potential ordinata** ile potansiyeli ölçüsünde bir güçten söz edilmektedir.

Bu iki kavramın içine düştüğü çelişkiye açıklık getirebilmek adına, Agamben “istenç” kavramına gerek duymuştur. İstenç, potansiyelin sınırlarını buyurur ve idare eder. Dolayısıyla onu, aynı zamanda kendi kargaşası içinde sınırlayan bir özellik de göstermektedir. Buradaki asıl konu, mevcut potansiyeli sınırlamak ve kontrol etmek için bir nevi kendi kendine buyurmak söz konusudur. Kişi potansiyelinden sorumlu olamasa bile istencinden sorumludur.

İstenç-buyruk ilişkisi, Nietzsche’nin söylediklerini hatırlatıyor gibidir. İstencin buyurduğu şey güçtür ve Nietzsche’nin güç istencinde vurguladığı konu bu noktaya değinir. (Agamben, 2011) Diğer taraftan egemenin potansiyel gücü (olmama potansiyelsizliğinin iptali) ve bu güç üzerinden yasaları askıya alıp edimsel alana geçerek, potansiyel gücü yine bünyesine katması söz konusudur. Bu noktada, egemenin egemen olduğu için mi istisna halini ilan ettiği, yani diğer bir deyişle, mutlak gücü bünyesinde barındırdığı için mi anayasayı askıya alabildiği, yoksa istisna halini ilan edebildiği için mi bu gücü bünyesine kattığı sorusu açığa çıkmaktadır. Yasalardan aldığı yetki ile anayasayı askıya alabilen egemen, sonrasında bu gücü yeni bir sistem tayininde ortaya koyar. Yasalardan alınan bu güçle, yasadışı alanın yaratılarak yeni bir güç elde edimi söz konusu olmaktadır. Diğer bir deyişle egemen potansiyel güç ve istencine dayanarak ilan ettiği istisna hali üzerinden, tekrar yeni bir yasa oluşturarak daha büyük bir gücü bünyesine katmaktadır. Bir bakıma egemenin varlığını devam ettirebilmesi için potansiyelliğinden yola çıkarak edimsel alanda kendini var edebilmesi ve bu alanda kendisini tutması şart olarak görünmektedir. Ve bir noktadan sonra bu iki alanın belirsiz, iç içe geçen girift bir hal aldığı Agamben’in egemen sorgulamalarında da görülür. Gücün bu döngüsel hali, Agamben’in gözünde, egemenin kendini varetmediği bir alan olarak çıkar. Bu noktada, egemenin bu potansiyelinin nasıl kırılacağı önemli

bir sorunsaldır. Agamben, egemenin de çifte yapıda olduğunu söyler. Potansiyelsizliğin iptali, egemenin edimsel alana geçişi olduğu için, aynı zamanda tüm potansiyelliği kendisine bağladığı da bir alandır. Diğer yandan Agamben'in belirttiği üzere egemen kişi hiçbir şekilde edimsel alana geçmeden de kendisini sonsuza dek idame ettirebilir (Agamben, 2013: 62). Öyleyse egemenin yapısında ve tanımında açığa çıkan bu içkin potansiyel, egemenlikten sıyrılabilir mi? Ya da egemensiz bir potansiyel mümkün müdür? Buna bağlı olarak anayasama gücü, anayasal güçten nasıl farklılaştırılabilir? Bu soruların olası cevapları üzerine soykütüksel bir süreçle inerek düşünen Agamben, açık bir çözüm yolu sunmak yerine, mevcut meseleyi anlayabilmemiz adına önemli bir yol açmaktadır.

Yukarıda ki sorunsallardan hareketle Agamben'in güç ve potansiyellik arasındaki ilişkiyi kurucu güç ile kurulu güç arasındaki ilişki boyutundan anlaşılmalıdır. Bu noktada Agamben güç ve şiddet ilişkisi üzerine eğilmek için Benjamin'in yasa kuran ve yasayı koruyan şiddeti ele alışına dikkat kesilerek anayasama gücü ile anayasal gücün (yasayı koruyan) girdiği ilişkiyi analiz eder. Kabaca anayasama gücü (yasa yapan) kişinin kendi güç potansiyeline dayanır. Başka bir meşruiyet kaynağına dayanmaz ve bu haliyle mutlak bir güçten bahsedilmektedir. Burada kişinin sahip olduğu güç, aslında demokratik prensiplerin ona sağladığı bir güç olup, bu durum mutlak monarşide ise Tanrılardan alınan bir güçtür (Ojakangas, 2012 : 507). Anayasa yapabilme gücü, bir bakıma, Tanrı'nın kudretiyle aynı hat üzerinde yürümektedir çünkü anayasama gücüne sahip bir iktidar tüm normatif bağlamlardan bağımsız hareket eder. Yani diğer bir deyişle anayasama gücünde de karar alabilme ve harekete geçebilme onun kapasitesi ile ilgilidir (2012: 508-509). Lakin burada gözden kaçırılmaması gereken nokta şudur: Tanrı kendi yerine başka bir oluşum tayin etmeksizin, bir varlığı ve sistemi topyekün ortadan kaldırabilme gücüne sahipken, egemen güç sistemi ortadan kaldıran bir alanda tezahür etse bile yerine yeni ve başka bir sistem ve düzen kurmadan varlığını devam ettiremez. Diğer bir deyişle egemen, hukukun dışına çıkarak onu askıya aldığı zamanda bile yerine fiili bir düzen kurarak yoluna devam etmek zorundadır. Bu durum egemenin kitleler karşısındaki potansiyelini korumak, kendi varlığının tesis etmek ve sözde meşruiyeti içinde gereklidir. Anayasama gücü egemen iktidardan kolay kolay ayrılamadığı gibi anayasal düzenin için de tamamen girmez. Ama aynı zamanda anayasal düzenin

bütünüyle dışında da değildir. Anayasama gücü ile anayasal güç arasındaki diyalektik ilişki, potansiyel ve edimsel arasındaki ilişkinin yeniden eklemlenmesine yol açmaktadır. İstisna hali ile anayasama gücünü ele geçiren egemen güç potansiyelini edimsel alana çekmiştir. Egemenliği anayasama gücüne bağlayan düğümü çözebilecek şey, gerçek ile olumsallık ve zorunluluk arasından geçmektedir. Bu ilişkinin yeniden ele alınması bu kapsamda önemlidir. Agamben, egemen yasaktan kurtulmuş bir anayasama gücünün ortaya çıkışını ancak, potansiyel ve edimsel arasındaki ilişkiyi farklı biçimde ele alarak ve hatta bu ilişkinin ötesine geçerek olabileceğini vurgular. Yine buna bağlı olarak düşünür, potansiyel ve edimselin arasındaki bağın nasıl birbirinden koparılacağına odaklanırken, Nietzsche'nin bengi dönüş kavramı ile potansiyel ve edimselin birbirinden koparılmasının olanaksız olduğunu söyler ve bu ikiliği aşan bir yapının gerekliliğini farkederek, yeni bir yapının kurulması ve yeni bir alanın açılmasının şart olduğu belirtir (Agamben, 2013 : 63). Her türlü egemenlikten sıyrılmış, Heidegger'in **ereignis**'i gibi saf bir varlığın kendisi mümkün müdür? Agamben'e göre potansiyel konusu, egemen yasaklama ile olan sınır ilişkisinin bile ötesinde düşünülmesi gerekir. Bartleby bu anlamda Agamben için potansiyelsizlik alanına hakim olan biri olarak edimsel alana geçmeyen ve potansiyelde kalabilen bir karakterdir. Yapabileceği bir şeyi yapmayarak potansiyelin içinde kalır. Bartleby ne kabul eden, ne de reddeden bir davranış halindedir. Tam da bu nedenle bu figür Agamben için, pasif direnişin oldukça ötesindedir. Düşünür için saf potansiyel alanı inşa etme düşüncesi, iktidarın kesintiye uğratılması bağlamında yeni bir alan açabilecek ve pasif direniş fikriyle sınırlandırılmayacak kadar derinlikli bir yaklaşım içerir. Fakat saf potansiyelde kalma fikrinin gerçek anlamda ne kadar etkin olduğu tartışmalıdır. Ayrıca bir diğer önemli açmaz, egemenin potansiyellikten ayrı nasıl düşünülebileceği meselesi ve edimsel ile potansiyel ikileminin aşıldığı yeni açıklık alanında yeni bir tesisin nasıl sağlanacağıdır.

İKİNCİ BÖLÜM

EGEMEN İKTİDAR VE HUKUK SINIRLARI : KUTSAL İNSAN VE İSTİSNA HALİ

GİRİŞ

Çalışmanın ikinci bölümünde Agamben'in özellikle günümüz siyasetini açıklarken önemle üzerinde durduğu istisna hali ve kutsal insan kavramlarına değinilecektir. İstisna hali ve egemenlik bu çalışmanın merkezinde olan konu olmasından ötürü egemen güç ile olan ilişkisi bağlamında yasa koyan ve koruyan güç istisna hali üzerinden değerlendirilecek, istisna hali, egemen, yasa ve şiddet konularına temas eden Benjamin ve Schmitt'in yorumlarına yer verilecektir.

Bu bölümün diğer başlığı ise Kutsal İnsan'dır. Hem dinsel hem dünyevi alandan dışlanmak, hukukun sınırlarının dışında olmak ama yine de onun kuralları içinde olmak nasıl bir durumdur?

Kutsal insan çifte dışlamaya tabi tutulmuş bir figür olarak Agamben'in metinlerinde sadece tarihsel olgulara ışık tutmak adına temas ettiği bir kavramdan çok daha ötededir. Düşünür bu kavramla istisna hali ve egemen istisnanın gerçek yüzünü ortaya koymaya çalışır. Agamben aslında, kutsal insan üzerinden bizlere şunu ifade etmek ister: Modern Batı siyaseti ve yaşam, her ne kadar biyosiyasetin hükmü altında gözüксе bile egemen istisna pratiklerini ve ölüm olgusunu komple terketmemiştir. Aksine egemenin ölüm politikası tam da dışarıda bırakılarak içlenmektedir. Kutsallar ve onların gizli hayaletleri farklı görünümde karşımıza çıkabilirler ve egemen istisna, modern siyaset içinde kendi kutsallarını var etmeden varolamayacaktır.

Düşünürün Eski Roma dönemine bakarak ele aldığı kutsal insan kavramı hukuk şiddet ve egemen ile girdiği ilişki üzerinden bu bölümde incelenecek, kutsal insan ve egemenin yapısı arasındaki paralelliklere Agamben'in analizleri doğrultusunda dikkat çekilecektir.

2.1. İstisna Hali ve Egemenlik

“Zamanların hem en iyisi hem de en kötüsüydu ; bilgeliğin de çağıydı aptallığın da ; hem inanç hem de kuşku devriydi ; Işığın da asrıydı. Karanlığın da; hem umut baharıydı hem de umutsuzluk kışıydı; hem her şeye sahiptik hem de hiçbir şeyimiz yoktu; hepimiz hem doğrudan Cennete gidecektik hem de doğrudan öteki tarafa; kısacası, en gürültücü otoritelerin, iyi ya da kötünün kıyasında yalnızca üstünlük dereceleri konusunda ısrar ettikleri o dönem, şimdiki dönemden pek de farklı sayılmazdı”(Dickens, [1859] 2016).

Dickens’in *İki Şehrin Hikayesi* romanı bu paragrafla baslar. Romanda yaşanan yüzyıl ve dönemin ruhu bu satır aralarında gizleniyor gibidir. Peki içinde yaşadığımız yüzyıl hangi kelimelerle tanımlanabilir? Bu yüzyıla bir isim vermeye cesaret edersek, içinde bulunduğu siyasal sistemlerle olağanüstü zamanların yaşandığı bir “muğlaklar çağı” ve “belirsizlikler devri” den söz edebiliriz. Bir taraftan insan hakları, hukuk devleti, demokrasi gibi liberal değer ve kavramlara sıkı sıkıya bağlanılan ama diğer taraftan bu değerlerin bizzat hukukun içinde yer alan boşluklarla delinerek güçler ayrılığının bozulduğu, insan haklarının sadece bazı insanların ve devletlerin özel haklarına doğru dönüşüm geçirdiği bir zamandır. Dolayısıyla 20.yy’dan beri süregelen zaman içinde istisna halleri, farklı ülke ve dönemlerde yürürlüğe giren, egemen devletin kendini tanımlama ve var etme biçimine dönüşmüş bir olgudur. Tam da bu nedenle hukuk devletinin yapısı sorgulama alanına açıldığı için, egemen iktidarın yapısı da dönem dönem farklı düşünürlerin ilgi alanına girmiştir.

İstisna hali (**state of exception**) aslen yaşama dair olgudan sözetmektedir. Bu hayat eşikte bir hayata vurgu yapar. Eşik burada, hukukun hem içinde hem dışında olunan sınırı ifade etmektedir ve burası hayattaki eşğinde bir karşılığıdır. Egemenliğin yeri de eşik olan bu bölgedir. Eşik kavramı bu metin boyunca karşımıza belirsizlik ve sınır olarak çıkacaktır. Agamben’in istisna haliyle okuyucusuna anlatmaya gayret ettiği asıl şey, Batı’nın sınırlarını belirleyerek geliştirdiği yaşam

kavramının, onun varlığı ve sınırlarıyla birlikte hukuki, etik ve ontolojik anlamda nasıl ele alınacağıdır. Geline ve açık edilen noktada Agamben, *Kutsal İnsan* ismini verdiği seri halindeki eserleri boyunca *Kutsal İnsan : Egemen İktidar ve Çıplak Yaşam* sırasıyla diğerleri, *Auschwitz'ten Artakanlar*, *İstisna Hali ve Krallık ve Şan* (Il regno e la Gloria, 2007), serinin son kitabı olarak *Bedenlerin Kullanımı* (L'usage des corps, 2015) ile asıl kitabı olan *Stato di Eccezione* (İstisna Hali-Olağanüst Hal, [2003] 2008) egemenliğin mantığına karşı koymaya hatta bunu aşmaya çalışır. Zaman zaman olağanüstü hal (**state of emergency**) olarak da karşımıza çıkan istisna hali kavramı temelde olağanüstü halden farklı bir tutumun adı olmasa bile, Agamben özellikle bu kelimeyi tercih ederek egemenin istisna halini araçsallaştırarak içerideki ve dışarıdakileri belirleyerek hayatımızı nasıl kuşattığı yani çıplaklaştırdığını ifade etmeye odaklanır. İstisna hali ifadesinin kullanımıyla, Agamben aslında, yasanın içindeki yasadışılığı göstermeye çalışır. Oysa hukuktaki ifadesiyle olağanüstü hal, sırf anayasada yer verildiği için çeşitli hal ve durumlar karşısında meşru bir yol olarak görülmektedir. Bu haliyle olağanüstü hal, yasaı boşluğa düşüren değil, aksine onu askıya alarak kurtaran ve kaos durumuna son veren bir kararmış gibi düşünülür. Hatta, yasada yer aldığı haliyle, sadece siyasal anlamda bir kaos değil, aynı zamanda doğal afet, ekonomik bunalım gibi sosyal sıkıntılarda da devreye girer. Agamben ise yasa ile meşru şiddeti birbirine bağlayan, dışarıda bırakarak (exclusion) işlemeyi yapısal bir durum haline getiren bu kararın iç yüzünü gösterebilmek adına, istisna hali kelimesini kullanmaktadır.

İstisna hali ile birlikte Agamben'in odak noktası aynı zamanda, egemenliğin meşruiyeti problemidir. İstisnaya ilişkin söyleyebileceğimiz ana noktalar ; hukukun içi ve dışı kapsamında mutlak belirsizlik alanı olduğu, bununla birlikte, egemenin yasaı askıya almasıyla yasal olan ile olmayan arasında beliren sınır bölge, bir nevi yasal olanaksızlık ve dahası istisna halinde herhangi insani bir eylemin gerçekten yasalara uygun olup olmadığını söylemenin imkânsızlığıdır. İstisna hali yaşam ile hukuk düzenini bağlar ve sonra onu terk ederek bu ilişkinin dışına çıkar. İstisna, sadece basitçe hukukun dışına bırakılan bir alan değildir. İstisna söz konusu olduğunda, tam da hukukun dışına bırakılarak hukukun içine alınan bir alandan bahsedilir. Dolayısıyla istisna haliyle aslında hukukta daha önce öngörülmemiş bir

durumdan söz edilmektedir. Egemen tam da yukarıda bahsedilen eşik ve sınır alanda karar alma yetkisiyle kendisini ortaya koyar.

Düşününürün *İstisna Hali (Olağanüstü Hal)* isimli eserini kaleme alışı, George W. Bush'un 9/11 saldırıları sonrası küresel çapta başlattığı teröre karşı savaş doktrini ile, buna paralel olarak 2003'te Irak'a demokrasi ve barış getirmek adına BM Güvenlik Konseyi Onayı'nın iznini almaksızın yürüttüğü Irak'ı Özgürleştirme Operasyonu'na denk gelir. Agamben eserinde, istisna halinin geriye dönük sürecini analiz ettiği gibi, bu kavramı, önemle üzerinde durduğu iki düşünür olan Benjamin ve Schmitt doğrultusunda da tartışmaya açar. Bu iki düşünür önemlidir keza, Benjamin Nazi Almanyası'na tanıklık etmiş dönemin önemli entelektüellerinden olup, istisna hali ve şiddet üzerine kaleme aldığı ve bugün halen göz ardı edilemeyen metinleri vardır. (Bkz. *Şiddetin Eleştirisi, Tarih Kavramı Üzerine*) Schmitt ise Nazi Almanyası (Üçüncü Reich) dönemi hukukçularındandır ve 1921 ile 1922'de kaleme aldığı iki önemli eser olan *Diktatörlük* (Dictatorship, [1921], 2014a) ve *Siyasi İlahiyat'ta* (Political Theology [1922], 2016) sözünü ettiğimiz istisna hali kavramını egemenlik ile ilişkilendirerek konu edinir.

Agamben için bu iki düşünürün bakış açılarını da temel aldığı istisna meselesi neden bu kadar önemlidir? Dahası bu kavramı ele alırken asıl vurgulamak istediği hassas noktalar nelerdir? Bunun gibi tümüyle kapsayıcı sorulara yanıt aramadan önce Agamben'in kavramla olan ilişkisine değinmek gerekir. Filozof için yalın haliyle istisna kavramı, bir şeylerin işleme yoluyla dışlanmasını (**inclusion-exclusion**) ifade eden ilişki biçimidir. Ona göre bu ilişki "istisna" ilişkisidir. Aslında düşünür istisna kavramını, sadece hukuktaki istisna durumunu anlatmak için kullanmaz. İstisna hali ile derin ilişki içinde olduğunu düşündüğü çağdaşlık, kutsal insan, çıplak hayat, egemen gibi kavramları da içleyerek-dışlama olgusu üzerinden anlatmaya gayret eder. Aynı biçimde filozofun çağdaşlık düşüncesinde de istisna fikrinin izlerine rastlanılır :

"Çağdaşlık, yaşanan zamana kopuş içinde bağlanmaktadır. Çağdaşlık, yaşanan zamanla uyum içinde olmak, zamanın gereklerine birebir ayak uydurmak demek değildir. Çağdaşlık, hem yaşanan zamandan bir kopuş

yaşamak, hem de bu kopuşa rağmen zamanın içinde kalmaktır.” (Agamben, 2009 : 39-54)

Bu kısa paragrafta zamanın içinde olup aynı anda o zamandan kopuş dile getirilmektedir. Diğer bir deyişle çağdaşlık, dışında kalarak bağlandığınız bir olgudur.

İstisna hali hukukta bir “boşluk” yaratılmasıdır. Bu bakımdan istisna durumu bir anomi bölgesidir ve yasanın içinin tamamen boşaltıldığı bir alanı tarifler. Bu boşluk egemenin olağanüstü koşullar olarak adlandırdığı, iç savaş, terör, doğal afet, ekonomik dar boğaz gibi durumlarda düzeni sağlamak ve kontrolü kaybetmemek adına mevcut anayasayı askıya alarak dahası bunu yine anayasanın içinde yer alan olağanüstü hal koşullarına dayandırarak aldığı bir karardır ve anayasal düzen bu karara içten içe izin vermektedir. İstisna halinin hukukun ontolojisine yönelik olarak açtığı derin sorgulamalar, Agamben gibi çağdaş düşünürler tarafından sıkça ele alınıp, etraflıca eleştirilsede, pratik zeminde istisna halinin devletin hukuk ilkelerine göre yasada yer verildiği için meşru olduğu da otoriteler tarafından peşinen kabul edilmektedir. Bu noktada meşruiyet başlı başına kavramsal olarak tehlike arz ederek, her meşru olan ahlaki midir? sorusunu akla getirir. En nihayetinde hukukun kendi içinde kendisiyle çelişen bir hükme yer açması, hukukun nihilizme varma boyutunu bize düşündürür. Olağanüstü hal, kurulan ve arzu edilen sistemin çalışması adına meşru bir şiddete dönüşmesi nedeniyle, gerek hukuk sisteminin gerek ise devlet-iktidar anlayışının turnasol kâğıdı olma işlevi de görmüştür.

İstisna haliyle birlikte egemen, bizzat kendisini yasanın dışına alarak, yasanın üzerinde konumlandırırmış olur. Bu süreçte, yürürlükte olan anayasal düzen askıya alınır. Nitekim iktidar, mevcut anayasal düzenle kontrol sağlayabileceğine dair inancı yitirmiştir. Agamben’e göre istisna hali, sadece bir takım hukuki anlamsal kodlar barındıran bir kavram değil, bununla birlikte yasanın varabileceği sınırları da bize işaret eden bir anlamsallığı yüklenir. Yasanın sınır noktasından hareketle ifade edilmek istenen şey, hukuk dışı bir durumun hukukun içinde nasıl yer verildiği meselesidir. Bu durum, hukukun şiddete karıştığı uç noktayı işaret eder.

Hukuk ve istisna ilişkisinde, hukukla birlikte istisna ile egemenin doğrudan girdiği ilişkinin boyutunun nasıl olduğuna dair sorgulamalarda açığa çıkar. Çünkü Agamben'e göre istisna hali, egemenlikle bütünleşerek onun meşruiyetinin kökeninde yatan, siyasal iktidarın üzerimizde tahakküm sürmesine ve yaşamlarımızı denetim altına almasına yol açan ana unsurdur. Bu noktada düşünürün üzerinde Schmitt'in etkisi açıkça görülebilir. Dolayısıyla istisna hali yapısı itibariyle, egemen olgusunu da ele almamızı gerektirecek bir kavramdır. Bu konuda gözlerin Schmitt'e çevrilmesi gerekir. Düşünür *Siyasi İlahiyat* eserinde egemenin istisna haline karar veren kişi olduğunu söyleyerek (Schmitt, 2016: 13) onun istisna hali üzerinden hukukla olan ilişkisine dikkat çekmiştir. Schmitt, egemen ve hukuk ilişkisi kapsamında egemeni hukukun üzerine konumlandırarak, bir nevi hukuka şekil veren kişi olarak bize gösterir. Schmitt'in egemen iktidar kavramına giden yolda anahtar kavramları “karar alma” ve “dost –düşman” ilişkisi olarak tezahür eder ve (Kardeş, 2015: 49) düşünüre göre egemen olağanüstü hal ilan edendir (Schmitt, [1922] 2016). Yani bu kararı alabilecek ve ortaya koyabilecek potansiyele sahip olan kişidir. Egemen bu kararı alır çünkü zorunluluk hali doğmuştur. Dolayısıyla egemen hem birden fazla konuda karar alan, hem de içinde bulunan şartların olağanüstü olduğunu teşhis ederek olağanüstü hal kararı alan bir yapıya sahiptir. Egemen, egemen olduğu için bu kararı alır çünkü hukuk alanları da politik eylem alanları tarafından kurulur (Kardeş, 2015: 44). Ayrıca politik olarak düşmanı belirlemek yine politik varoluş adına önemlidir. Bu düşünceye göre liberal değerlerde olduğu gibi, devletin toplumun hizmetinde olduğu anlayışına olanak veren ve bireyi yücelten faktörler politik alanı bitirir. Çünkü politik alanlar Schmitt'te çatışma ve kriz üzerinden kurulur. Düşman kavramı bir noktada sizi de “siz” olarak tanımlayan ve vareden bir kavrama dönüşür.

Agamben, istisna halinin egemen ile girdiği teması Schmitt üzerinden okuyarak, Schmitt'in öne sürdüğü savlara Benjamin'in *Şiddetin Eleştirisi Üzerine* (Benjamin, [1921], 2016, 2018) ve *Tarih Kavramı Üzerine Tezler* (Benjamin, [1942] 2016: 37-41) isimli iki makalesi üzerinden yaptığı analizle egemen istisna olgusuna bir yanıt vermeye çalışır. Benjamin şiddet eleştirisinde egemen mistik şiddeti kesecek olan saf şiddetin ne olduğuna odaklanır. Bu aslında şuna da işaret etmektedir: Düşünür için istisna hali, salt anayasanın askıya alınma eylemiyle sınırlanamayacak kadar önemli ve hatta bunun da ötesinde bir mesele olup, egemenin anlamsal olarak örtük yapısını ve istisna halinin

yönetim paradigmasına dönüşen “gizli yasadışılığı” deşifre etme meselesidir. Bununla birlikte Agamben’in, Schmitt’in egemenlik kavramıyla yakından ilgilenmesi bu konuda eleştiri almasını da beraberinde getirir. Andrew Norris, düşünürün, Schmitt’in söylemiyle ilgilenmesini, bize sadece egemen hakkında verilmesi gereken bir bilgiyi taşıma amacıyla olmadığını, aslında bu fikrin arkasında hizalandığını işaret eder (Norris, 2005: 278; 2007: 45). Fakat Agamben’in düşüncesi tam olarak böyle tarif edilemez. İstisna halinin niteliği konusunda Schmitt ile aynı noktada olsa bile, Benjamin’in teorileri üzerinden Schmitt’in egemenlik teorilerini eleştirmeye çalışmakla birlikte, Schmitt’in hukuku istisna haline bağlamaya çalışan doktrinini yanlış bulduğunu ifade etmiştir (Agamben, 2008: 71). Bir düşünürün, başka bir filozofun tezinden yola çıkarak analizler yapması, o düşüncenin arkasında hizalandığının ve ortaya konan savları tümüyle onayladığının anlamına gelmez. Schmitt’in getirmiş olduğu yorumların, Agamben’in egemeni analiz etmesinde aydınlatıcı olduğu gerçeği göz ardı edilmemelidir. Unutulmamalıdır ki, Agamben kendi düşünce ve yazılarında mevcut durumu tümüyle reddetmeye değil öncelikle olarak anlamaya yönelik bir tutum sergiler.

İstisna Hali kitabında Agamben bu kavramı, öncelikle tarihsel süreç içinde inceler. Çünkü düşünür, çağdaş dönemde olup biteni anlamlandırmak ve siyasal iktidarın çıplaklığını gözler önünde sermek derdindedir. Düşünüre göre bu kavram mutlakiyetçi bir geleneğin ürünü olmaktan ziyade, demokratik devrimci bir geleneğin ürünü olma özelliğini taşımaktadır (Agamben, 2008: 12). Agamben hukukun kökeninden başlayarak, Fransa devrim hükümeti tarafından ilan edilen istisna haline kadar olan süreç üzerinden değerlendirme yapar ve farklı hukukçuların bu kavrama olan yaklaşımlarına eserinde bakmayı ihmal etmez. Nitekim düşünür çalışmalarında, bugün istisna hali üzerinden oluşan ölümcül koşulların ve bu koşulları taşıyan sürecin, yapısal anlamda yok olmadığını bize göstermeye gayret etmektedir. Hiç kuşkusuz Agamben ‘in kavramı tarihsel süreç içinde ele alma gayreti anlamsız bir çaba değildir lakin bununla birlikte kavramın çağdaş dönem içindeki yansımaları ve görünümü de dikkat çekicidir. Tam da bu noktada, Agamben’in metinlerinde özellikle tartışmaya açılabilir önemli sorunsallar açığa çıkar: Gerek istisna hali uygulamalarının, gerekse egemenliğin yapısı ve mantığının tarihsel süreç içinde ele alınmasının dezavantajları neler olabilir? Erken Roma döneminden günümüze hukuki-politik süreç ve uygulamalar hiçbir değişim ve

dönüşüm geçirmemiş midir? 18. yüzyıl demokratik devrimleri, modern ile antik rejim arasındaki ilişkiyi dönüşüme sokar. Ama Agamben geçmişe dönük yüzüyle aslında bu kopan ilişki süreci içinde de şiddetin hep devam ettiğini, dolayısıyla olaylar ve olgular arasında süreklilik olduğunu ve aslında demokrasinin bir yüzüyle bu şiddet görüntüsünün üzerine perdeyi çektiğini aydınlatmaya çalışır. Bu bağlamda düşünürün anlatısında örtük bir modernite eleştirisi ile karşı karşıyayızdır. Diğer yandan, Agamben'in geçmiş ve günümüz arasında kurduğu bağlantılardan bir diğeri ise kampları benzetmesi üzerinden açığa çıkar. Düşünür, Bush'un 2001 yılında küresel teröre karşı savaş doktrini çerçevesinde uygulamaya koyduğu "süresiz alıkoyma" durumunu ve Guantanamo kamplarında tutulan mahkûmların statüsünü, Nazi kamplarında tutulan kurbanların durumuna eş değer görerek, çağdaş dönemde de yeryüzünün adeta bir kampa dönüştüğünü belirtir (Kotsko, 2013). Burada Agamben için önemli olan nokta mahkûmların tutulduğu kampların fiziksel şartlarından çok daha ötededir. Hiç kuşkusuz dikkat çekilen konu Nazi kampı ve Guantanamo kampındaki mahkûmları hukuksal statüleri konusudur. Bu kişilerin hukuksal kimliklerini yitirdikleri gerçeği ile karşı karşıyayızdır (Murray, 2013: 109). Fakat bu hukuksal statünün kaybıyla birlikte asıl açığa çıkan, hukuksal boşlukta ortaya çıkan şiddetin görünümüdür. Dolayısıyla istisna hali, normun içinde gizlenen şiddeti açığa vuran bir özellik göstermektedir. Nazi ve Guantanamo kampı benzetmeleri ya da mülteci kamplarını ve oradaki mahkûmları, Yahudi kamplarındaki esirlere benzetmesi, Agamben'in bazı kişilerden özellikle Jacques Ranciere'den eleştiri almasını beraberinde getirmiştir. Ranciere'e göre bu benzetmeler abartılıdır. Agamben'in soyut ve oldukça genelleştirilmiş kavramlarının, daha küçültülmüş örnekler üzerinde yola çıkılarak örneklenmesinin durumu yeterince tariflemeyeceği eşdeğerlilik taşımadığı iddia edilir. (Ranciere, 2014: 81, Özmakas, 2018: 205)

Agamben'in Schmitt üzerinden çözümlemeye giriştiği istisna kavramı aslen dışarıda olmak ama yine de ait olmak anlamına gelir (Agamben, 2008: 50). Egemenin ise istisna hali kararını alan kişi olarak, yasal düzenin hem içinde hem dışında yer aldığı çifte yapısıyla "sınır" kavramına tekabül eder (Agamben, 2013: 25). Yani egemen bir kümenin dışına kendini taşıyarak hem dışında var olur fakat aynı zamanda yine o kümeye ait olmayı sürdürür. Kendisini hukukun dışına taşıyan egemen aynı zamanda hiçbir şeyin hukuk dışında olmadığını vurgular (2013: 26). Bu

nedenle denilebilir ki, egemenin kendisi de istisna olma özelliği kazanmıştır ve tam da bu nedenle düşünür “egemen istisna” kavramı kullanılır. Egemen istisna, içeri ile dışarı arasında ki o eşiği belirleyen temel unsur olup, bizzat egemenin kendi mekânı da bu eşiktir (2013: 29). Bu durum, kapsanamayan unsurların dışlanarak kapsandığı pozisyonu anlatır. İstisna kararı alındığında yasa ve tüzüklerin artık geçerli olmadığı yasal bir boşluk kendisini ortaya koyar. Egemenin kendisini anayasanın üzerinden konumlama meşruiyetini neye dayanarak elde ettiği sorusu ise daha ziyade egemenin varlığına yönetilmiş ontolojik bir sorudur. Egemenin meşruiyeti istisna hali ve hukukla doğrudan ilişkilidir. Burada dikkatle bakılması gereken husus, hukukun ortadan kaldırıldığı olası “hukuksuzluk” ya da “hukukun yokluğu” halinden bahsedilmediğidir. İstisna bir dışlamadır lakin bu dışlama, kuralla tüm bağlarını kesen bir dışlama değildir. Somut anlamda hukuk kuralları geçerlidir lakin askıya alınmıştır ve uygulamada değildir. Bunun yerine kanun hükmünde kararnameler ile düzen oluşturulmaya çalışılır. Bu yasama ve yürütmenin iç içe geçtiği halden ziyade, Agamben tarafından yasanın gücünün kendisinden soyutlandığı bir durum olarak tarif edilir. Burada yasa değeri olmayan kararlar yasa gücünü alarak hareket eder (Agamben, 2008: 55). Bu sebeple Agamben yorumlarına bakıldığında, istisna halinde hukukun somut hali, basit bir biçimde tümünden kaldırılmadığı için kaos hali olarak tanımlanamaz (Agamben, 2013: 28). Aslında bir tür yasasızlık alanı oluşturulurken, somut anlamda halen yasanın varlığından söz edilebileceği için tam anlamıyla “yasasızlık” durumundan da söz edilemez. Soyut ifadeyle, yasanın varlığı sorgulanmaya açık hale gelmiştir. Bu sebeple Agamben analizinde, yasanın kendisinden soyutlanması, yasanın anlamından da soyutlanmasıdır ve istisnanın hukuk ile girdiği ilişki biçimi üzerinden onun topolojik yapısı da görülmüş olur. Söz konusu bu yapı, kuralın askıya alınmasıyla istisnaya açılan yol üzerinden ilişkisine devam eden bir yapıdır.

Agamben, Schmitt’in yukarıdaki paragrafta sözü edilen iki kitabından yola çıkarak kritik tespitlerde bulunur. Çünkü aslında amacı egemeni ve onun hukukla girdiği ilişkiyi de anlayabilmektir. Düşünere göre Schmitt’in iki farklı eserinde istisna hali ve egemenliği birlikte ele alması bir tesadüf değil aksine, Schmitt’in istisnayı hukuka bağlama çabası ve yasa içinde yasal boşluğa yer açılmasıyla, egemen şiddeti her ne pahasına olursa olsun ayrıcalıklı kılma arzusudur. Schmitt’in

Siyasi İlahiyat eserinde, istisnanın hukukun bünyesinde yer almasını sağlayan iki unsur ortaya çıkar. Bunlar “norm ve karar”dır. İstisna haline karar veren egemen, aslında bu boşluğun anayasal düzen içinde şekil alabilmesi için, istisna halinin hukukla bağlantısını kurmaya gayret eder ve aynı yolla da güvence altına alır. Bu noktada egemen karar, normu geçersiz kılma girişiminde bulunmuştur. Fakat diğer taraftan norm, askıya alındığında anlaşılır ve görünür hale gelmektedir. Burada sadece istisna haliyle var olur. Agamben, bu durumu, dilin yapısıyla karşılaştırarak özdeşlik kurar. Dil, nasıl bir söylem içinde anlam ifade ediyor ve tek başına simgesel olmanın ötesine geçemiyorsa, norm da tek başına kendi haliyle bir anlam ifade etmez. Yani normu çalıştıranın da, aktive edenin de istisna hali olduğunu söyler (Agamben, 2008: 52-53). Bunu şöyle tarif edebiliriz : Norm olağan halde iken görünür değildir ve Agamben tarifleriyle, normun uygulanması, o normda içerilmiş bir şey de değildir (2008: 56-57). Onu görünür ve işlevsel kılan, normun uygulanmasının askıya alındığı, lakin askıya alınırken de yürürlükte olduğu İstisna hali durumudur. Kısaca normun çalışması için bir istisna gerekir. Elbette bu noktada şu soru akla gelebilir: İstisnanın kural olduğu durumda, istisnanın istisnasızlığa dönüşümü nasıl ele alınabilir? Bu durumda, yeni bir istisna yaratıldığında normun varlığının anlamı tam olarak ne olacaktır? İstisnanın norm oluşu, hem kendi istisnasızlığını inşa eder hem de egemenin yapısını sorgulamaya açar. Egemen kendini istisna üzerinden var ediyorsa, istisna norm olduğunda, egemen kendisini yeniden nasıl inşa edecektir? İstisnanın normdan ayırt edilemez hale gelişi (olağanüstünün olağanlaşması) Agamben deyimiyle küresel bir iç savaş durumuna işaret etmekte olup, bu nokta durdurulamaz hızda ilerleyen modern politikanın da aslı haline gelen bir süreci ifade etmektedir.

Schmitt’in egemen tanımı, Benjamin içinde tutarlı bir yaklaşım olarak değerlendirilir. Benjamin, Schmitt’in egemen üzerine yaptığı bu açıklamayı, istisna halinin çözümlenebilmesi açısından önemli bulur (McQuillan, 2010: 100). Nitekim istisna hali içinde örtük halde bulunan şiddeti açık edebilmek hiç de kolay değildir. Bunun için istisna halinin egemen ile girdiği ilişkiyi hukuk üzerinden tarihsel bir perspektifte okuyabilmek gerekir.

Benjamin’e göre egemenin paradoksu, kuraldışı durumları uygulayarak istisna kararı alabilen egemenin, yine aynı yol üzerinden kendi yıkımına yol açacak

olmasıdır. Bu açıklama Agamben'in de Benjamin üzerinde hararetle durduğu bir konudur. Benjamin'in bahsettiği "gerçek istisna hali", Schmitt'in bahsettiği egemen ve istisna ilişkisinden son derece farklı olup, egemenliğin son noktası diyebileceğimiz durumun ön sezgilerini bize taşır. Bu noktada Benjamin cephesinde amaç, egemenliğin açmazını gözler önünü serip egemeni aşmaktır. Benjamin'den yol çıkan Agamben için de gerçek istisna hali kavramı, otoritenin mistik temelini gün yüzüne çıkartacak ve gizemini yok edecektir (McQuillan, 2010 : 96-97). Peki bu nasıl olacaktır?

Benjamin'in üzerinde durduğu gerçek istisna hali, istisnanın artık kural haline gelmesini tarif eder. Bu haliyle istisna hali, şiddeti görünür kılan yapısını ortaya koymaktadır. Fakat aynı durum, yani istisnanın kural haline gelmesiyle egemen, kurduğu düzenin içinde kendi yıkımını da başlatacaktır. Çünkü Schmitt'in yorumundan yola çıkılarak, eğer egemen istinaya karar veren ise, istisna kural olduğunda, yani istina ile olağan durum (norm) arasında bir fark kalmadığında egemen nasıl tanımlanacaktır? Bu süreç Agamben'in deyimiyle onun kaçınılmaz yıkımını da beraberinde getirecektir Düşünür'e göre egemen artık kendi işlevini bu durumda kaybetmektedir. Dolayısıyla Agamben Schmitt'in düşüncesinde bir türlü farkedilmeyen tarafın burada gizlendiğini söyler. Yani egemenlik kuramı aslında, istisna hali içinde bir anlam teşkil ederken, tek başına bir anlam ifade etmez (Agamben, 2008: 52). Agamben, Schmitt'in egemen için söylediklerinden yola çıkarak, normun istisna ile görünür olma durumunun egemen için de geçerli olduğunu söylerken, egemeninde istisnayla var olarak görünür hale geldiğini belirtir. Bu noktadan sonra, "gerçek istisna hali" olgusunun sağlanması için sürecin hızlandırılması, yani istisnanın kural olmasının sağlanması gerekir. Gerçek istisna halini sağlamak, egemenin varlığının ortadan kaldırılması açısından mühimdir (Çelebi, 2010: 140). Bu nedenle Agamben'in de söylediklerine kulak verdiği üzere Benjamin, egemeni tesis eden sistemin aynı zamanda onun yıkımı olacağı için, egemeni yeniden kuracak sistemin varlığından da söz edilemeyeceğini söyler.

Agamben, iki düşünür arasındaki düşünsel farka vurgu yaparak, Benjamin'in egemenliğin nerede son bulacağı konusuyla ilgilenirken, Schmitt'in ise egemenliğin başlangıç noktasıyla ilgilendiğine işaret eder. Çünkü Schmitt, karar ve norm ile siyaset ve hukuku birbirine bağlamaya çalışırken, Benjamin'in derdi bu bağı tümünden

kesmektir (McQuillan, 2010: 99). Ne yasa koyan ne de yasayı koruyan onu tümünden kaldıran şiddete odaklanır. Agamben'e göre, Benjamin'in açıklamaları, egemenin maskesinin düşürecek niteliktedir ve iktidar istisna hali ile kendi bünyesinde bir boşluk yaratıp şiddeti kendine katarak gerçek yüzünü ortaya koyar. Bu durum egemen iktidarın büyü bozumudur. Fakat hemen belirtmek gerekir ki, Agamben kendi tezinde Benjamin'den farklı olduğu noktada, devlet ve egemeni aşan politik bir varlığın düşünüyü kurmaktadır.

Benjamin ve Schimtt'in egemen ve istisna hali yaklaşımlarını gördükten sonra, Agamben felsefesinde istisna ve egemen ikilisinin nasıl ilişkiye girdiği gündeme gelmektedir. Agamben egemeni, istisna hali çerçevesinde soykütüksel bir analizle yüzünü geçmişe çevirerek anlamaya çalışır. Bu sebeple istisna halinden bağımsız bir egemen tanımlaması üzerinden hareket etmez. Modern egemen istisnayı üçüncü Reich dönemi I. Dünya Savaşı içine yerleştirse de, diğer taraftan tarihsel sürece odaklanır (Murray, 2013: 99). Söz konusu egemen istisnayı ele alırken bunu Antik Yunan'dan eski Roma'ya kadar gider. Düşünür kavramın Eski Roma'da ki karşılığına bakar ve kelime anlamı itibariyle de yasanın durdurulması, askıya alınması anlamına gelen **iustitium**'a değinir (Agamben, 2008: 59). **Iustitium** esnasında, eylemde bulunan kişi yasayı ihlal etmiş olmaz, daha ziyade yasayı yerine getirmemiş olur. Bu açıdan İstisna Hali ile **Iustitium** arasında paralellikler kurar. Düşünür, istisna halini, hukuka bağlamaya çalışan yapının yanlışlığına dikkat çekmektedir. Egemenlik konusunda ise Agamben, egemenin, kutsal insan ve çıplak yaşamla doğrudan ilişkili olduğunu açık eder. Hukukun askıya alınmasıyla terkedilen figür kutsal insan, aslında egemenin içinde somutlaşan da bir figürdür (Attell, 2015: 128). Diğer bir deyişle, nasıl norm istisna haliyle kendini görünür kılıyorsa, egemenin kendini var edebilme durumu da istisna haliyle birlikte kutsal insan ve çıplak hayat üzerinden oluşur. (Bkz. İkinci ve Üçüncü Bölüm) Çünkü Agamben metinlerinden yola çıkarak kutsal insan figürü, egemenin çıplak hayatı nasıl varetmişinin, dolayısıyla kendi gücünü nasıl ortaya çıkardığının yansıması niteliğindedir.

İstisnanın, egemen düzene eklemlenmesini görebilmek için, düşünürün metinlerinde vurguladığı “terk etme” ve “zorunluluk” mekanizması ile kanun koyan (anayasama-kanun koyan güç) ve kanun koruyan şiddet (anayasal-kanun koruyan

güç) ilişkisine de dikkat edilmesi gerekir. Nitekim zorunluluk, bir nevi bireylerin ve yaşamın yasalara maruz bırakıldığı temel yolu oluşturmaktadır. Bununla birlikte istisna-egemen ilişkisinde şiddet tezahürünün ve bu şiddetin yasanın biçimiyle doğrudan ilişkinin nasıl olduğu da dikkatlerden kaçmamalıdır. Zira bu konu biyopolitik tartışmalar boyunca da canlılığını kaybetmemiştir.

Zorunluluk hali (**status necessitatis**) aslında istisna haline neden ihtiyaç duyulduğunu gösteren ve istisnaya kazandırılan meşruiyet zemininin görülmesine sağlayan unsurdur. Açıkçası kriz derindir ve devletin hukuksal yapısı ile sözde bu kriz aslında yönetilemiyordur. Ortada belirli normların çıkarılması ya da iptal edilmesi gereken bir zorunluluk hali üretilir. Çünkü istisna hali, yasa içinde yapılan bir ihlalin haklı gösterilmesi durumudur ve bu da bir zorunluluk durumuyla gerekçelendirilir. Gerekçe olarak hukuki düzenin korunması gerekiyordur ve bu işi üstlenen de istisna hali olmuştur. İstisna olmadan norm işlemez ve görünmez bir haldedir. Şu denilebilir ki, zorunluluk istisna hali ile eş değer niteliktedir. Çünkü Agamben için, hukukta zorunluluk yasal olmayanı yasal hale getirirken (Agamben, 2008: 37) hukuk dışı fiil ve işleyişler birbirine karışır. Yine unutulmamalıdır ki zorunluluk, bir hukuk haline işaret etmez, daha ziyade hukuksuz bir uzamdır (2008: 71). Özellikle mevcut düzenin korunması zorunludur ilkesinde Agamben, herkesin bu konuda aynı noktada olması, aynı düşünmesi gerektiğinin de altını çizerek (2008: 43). Aksi takdirde bunun da geçerliliği onun gözünde yoktur.

Diğer taraftan terketme mekanizması, yasanın çekilmesi yoluyla uygulanan, dışarıdaki ile içeridekinin, hayat ile hukukun birbirinden artık ayırt edilemediği bir hal olarak tasvir edilebilir (Attell, 2015: 128 ; Agamben, 2013: 40). Terkedilme yapısı, hem kutsal insan hem egemen arasındaki paralellikleri yani her iki kavramın nasıl dışlanarak içlendiğini göstermek için de kullanılan bir kavramdır. (Bkz. İkinci Bölüm) Kavramı, Agamben perspektifinden açmak gerekirse, hem egemen hem kutsal insanın ontolojisi üzerinden analiz edilebilir. Egemen devamlı çift yapıdadır. Bu potansiyel bölümünde daha önce bahsedilen (Bkz. Birinci Bölüm) varlığın potansiyel ve edimsel olmak üzere barındırdığı çifte yapıdır. Egemenin kendini gerçekleştirebilmesi için, kendi kendisiyle bir yasaklama ilişkisi içine girmesi gerekir. Bu durum olmama potansiyelini askıya alarak, fiili alana geçmesi durumu da ifade eder. Terk etme kavramıyla ifade edilmek istenen şey, egemenin kendisinde

içkin olan potansiyelliğiyle kendisini hukuk düzeninin dışına alarak, hatta üzerine çıkararak, onun üzerinde karar alan yapısı ve bunu sorgulanmasıdır (Agamben, 2013: 63). Diğer taraftan ise özneleri koruması gereken hukuk eğer egemen karara teslim ediliyorsa, hukukun varlığı da tartışmalı bir haldedir. Yani aslında egemenin hukukun dışına kendisini alarak onun ötesine geçmesi ama aynı anda onun içinde de kalmasıdır ki, bu bize egemenin ancak içine girdiği eylem üzerinden anlamsallık taşıdığını ifade etmektedir. Bu yönüyle terkedilmek, aslında, ne içerisidir ne de dışarısı, yani ne hukukun içinde ne de tam olarak dışında olmayı anlatır. Daha ziyade eşik bölgede olmayı anlatan bir kelimedir ve bu eşik bölge, egemenin yapısının ve gücünün açığa çıktığı yerdir.

Agamben egemen paradoksunu, Benjamin'in ifade ettiği biçimle yasa koyan ve yasayı koruyan şiddet ikilemi etrafında da inceler. Bu aslında istisna kararını alan egemenin, kanunu yapan ve kanunu koruyan güç ilişkisindeki yerini görebilmeyi hedefleyen bir yaklaşımdır. Kanun koyan şiddet olarak geçen anayasama gücü, egemen iktidarın dışavurumu olarak tezahür eder (2013: 53-54). Kanun koyan şiddet bu haliyle kanunu koruyan şiddet olan anayasal gücten daha büyükse, o zaman kanunu koyan şiddetin, kanun koruyan şiddeti onaylamaktan başka bir anlam ifade etmediğini söyler (2013: 55). Gerek Nazi Almanyası, gerek Sovyetler Birliği'ne bakıldığında yasa yapan güç ziyadesiyle egemen iktidarın büyük bir özelliği olarak ortaya çıksada Agamben'in bu konuda ki yorumu daha farklıdır. Yasa yapan güç ile egemen güç arasında bir fark olup olmadığını anlamaya çalışan Agamben, bu ikisini birbirinden ayıran temel bir noktanın olduğunu belirtir. Ona göre egemen şiddet, ne yasayı koyar, ne de korur sadece askıya alır ve muhafaza eder (2013: 82). Dolayısıyla egemen bir nevi istisna ile eşleşmiş, içerisi ile dışarısı arasında belirsizlik yaratmıştır.

Yasa koyan güç, egemen iktidardan teorik olarak farklı olan bir güçtür. (Özne farklı bir görünüm sergileyebilir ve tarihte sürekli devrim talebinde olanlar ile parlamentonun gücü de yasa koyan güce bir örnektir.) İstisna ile birlikte bu güç Agamben'in ifadesiyle, hem yasa yapan aynı zamanda yasayı muhafaza eden güç haline dönüşüyor. İstisna hali ile yasa yapan güç egemen güce ekleniyor (2013: 83). Eğer bu güç, Schmitt'in dediği üzere halkın gücü ya da ulusun gücü olarak değerlendirilirse, o zaman yasa yapan gücün halkın egemenliğinden ya da ulusal

egemenlikten ayrıldığı nokta bulanıklaşmaya başlar diyen Agamben, bu noktada yasa yapan özne ile egemen öznenin birbirinden ayırt edilemez hale geleceğini vurgular (2013: 57). Bu aslında halk egemenliğinin bir nevi devlet egemenliğine indirgenmeye başladığı noktaya işaret etmekte olup, halkın kendi varlığını ortaya koyması yani potansiyelini edimsele dönüştürmesi yönündeki büyük engel olarak da karşımıza çıkabilir. Çünkü mevcut yasayı yapan gücün aslında halkın ve ulusun gücü olduğu söylendiğinde, halkın karar alma hakkının üstü de dolaylı olarak örtülmüş olur. Agamben'in buna ilişkin olarak söylediklerine de dikkat etmek gerekir: "Yasa yapan güç hem de egemen güç, hukuk kurallarını (hatta temel hukuk kurallarını) aşan şeylerdir" (2013: 57).

Diğer taraftan yasayı koyan, yapan (anayasama) ve yasayı koruyan (anayasal) güç arasında da bir ayrım yapıp yapılamayacağı düşünür sorgular. Agamben'in son geldiği nokta da söylediği şey, bunun en zor mesele olduğudur. Kurucu güç, eğer hukuka dair bir işaret barındırıyorsa, kurulu güçten ayrışması imkansızlaşacaktır. Bu da zaten güvenlik devletine giden yolun ön adımı belirler. Çünkü şiddet sadece mevcut düzeni değiştirmek için yıkıcı bir görev üstlenmez, aynı zamanda mevcut yasal düzeni korumak için de vardır. Dolayısıyla Agamben'in felsefesinde bu iki yasa yapan ve yasa koruyan olgunun ayrımı noktasında üzerinde hararetle durduğu potansiyel ve edimsel ilişkisini sil baştan ele almayı gerektirir. Kurucu güç ile kurulu güç arasındaki diyalektiğin potansiyelliği ve bunun gerçek anlamda çözümlenmesi, egemenlik mantığının çözümünde hareket noktası olarak tezahür eder. Çünkü egemen gücü yasa koyan güce bağlayan kritik bağlantıyı çözebilecek nokta, düşünüre göre burada yatar. Hatta edimselliği ön plana alan, bir potansiyellik ontolojisinin ötesine bile geçilmeli der. Bu konuda Heidegger ve Nietzsche'nin attıkları adımı bile yetersiz görür (2013: 59). Zaten Nietzsche potansiyel ile edimseliğin ayrımının bengi dönüş ile imkânsızlığına odaklanır. Agamben ise, egemenliğin yasa koyan güç ile eklemlenmesinden doğan açmazlarını aşabilecek başka bir siyaset teorisine ihtiyaç olduğundan bahseder. Asıl durum hep potansiyelde kalmak, edimsel alana geçmemektir. Düşünür bu tahlilinde egemenlik ilkesinden sıyrılmış bir potansiyel tesisi ve kendisini anayasal güce bağlamaksızın, yasa koyan gücün oluşturulmasının son derece zor olduğunu belirtir. Keza diğer düşünürlerle birlikte egemenliğin açmazlarının farkındadır.

Ayrıca Agamben, egemen şiddeti, Benjamin'in ilahi şiddeti ile de karıştırmamak gerektiğini vurgular. İlahi şiddet, istisnanın artık kural ile birbirinden ayırt edilemediği noktada, hukuk ve şiddet arasındaki bağı kesmek için vardır (Benjamin, 2010: 19-42). Bu sebeple ilahi şiddet ne yasa yapan, ne yasayı koruyan, şiddeti topyekün azleden bir şiddettir. Egemen şiddet ise metin boyunca belirsizlik muntıkası olarak bahsedilen, dışarısı ile içerisi, şiddet ile hukuk, yasa ile doğa arasında seyrederek. Egemenlik bunların birbirinden ayıramayacağını söyler ama diğer taraftan da bu söylem üzerinden aslında alanların arasını belirleyerek ayırır. Benjamin'de ilahi şiddet, yeni bir kurucu noktanın başlayabileceği olgusunun ipuçlarını bize verirken, Agamben'de ise son keretede egemenin işlevsiz kılınmasının yoğunlaştığı gözlemlenir.

2.2. Kutsal İnsan

Agamben'in yapıtlarında bir diğer anahtar kavram olarak karşılaştığımız biçimiyle kutsal insan, öldürülmesi suç ve cinayet olmayan, ceza gerektirmeyen ve aynı zamanda kurban edilemeyen, kurban edilmesine izin verilmeyen kişidir (Agamben, 2013: 101). Agamben biyopolitika ışığında egemen mantığını ortaya koymak ister. Öyleyse kutsal insan ile Agamben tam olarak neyi ifade etmeye çalışmaktadır? Düşünür bu kavramı da çıplak hayat da olduğu gibi Erken Roma dönemine uzanarak analiz eder ve kavram aynı zamanda bir dizi kitabı kapsayan genel bir Agamben projesinin de adıdır. Projenin diğer kitapları arasında, *Tanık ve Arşiv*, (1998) *İstisna Hali (Olağanüstü Hal)* (2003), *Krallık ve Şan* (2007), *Dilin Kutsallığı* (2008), *Opus Dei* ([2012], 2013) *Stasis* ([1977] 2015), *Bedenlerin Kullanımı* (2014, 2015) vd...gibi eserler vardır. Homo Sacer serisinde, Agamben'in etkilendiği düşünürlerin de (Heidegger, Benjamin, Foucault) yer yer yansımaları görülmektedir.

Kutsal insan ilk etapta ismine saygınlık atfedilmiş bir kişi olarak düşünülebilir. Lakin buradaki kutsallık pejoratif bir anlam yüklenir. Kutsal, egemen istisnaya maruz kalan hem insani hem dinsel hukukun yani hem dinsel hem dünyevi alanın dışına bırakılmış lakin tam da bu dışa bırakılımla içlenmiş, dolayısıyla içte

olma ile dışarıda kalma arasındaki belirsizlik bölgesi olan eşikte var olan terkedilme ürünü bir figürdür. Kutsallık toplumun tüm değer ve normlarının da dışında kalmış olmakla eş anlamlıdır. Yine bu kavramın Erken Roma dönemindeki kullanımına bakıldığında, öldürülmesi ceza gerektirmeyen ve cinayet olmayan, yani öldürenin katil sayılmadığı, daha dinsel bir boyuttan ifade edilmesi gerekirse öldürenin ellerinin kirlenmediği ve aynı zamanda ölüsü ritüel gerektirmediği için, kurban da edilemeyen ama kutsal olma özelliği ile yine Tanrı'ya ait olan kişiler için kullanıldığı görülür. Kutsal İnsan bu haliyle, hem beşeri hem ilahi hukukun cezai hükümlerinin dışında kalan, Tanrı'nın merhametinden de yoksun bırakılmış kurban edilemeyen kişilerdir (Agamben, 2013: 103 ; Murray, 2013: 100-102). Roma hukukunda kutsalın karakteri insan yaşamı kavramıyla bağlantılıdır. Kutsallık, hayvanların kurban olma durumuyla ilgili değildir. Bu yönüyle kutsal insan bir lanetlidir. Çünkü hem seküler hem ruhani alandan çifte dışlamaya tabi tutulmuştur. Seküler ifadeyle hukukun bir öznesi olmayan, egemen istisnaya maruz kalan ve çıplak hayat içinde varedilen şiddetin nesnesi durumundadır. Agamben için kutsal insanın bu belirsiz varlığı aynı zamanda egemen mantığının deşifre edilmesi yolunda bir takım ipuçları içerir. Nitekim Agamben, kutsal yaşamın hukuk tarafından terkedilmiş, ve egemenliğin sessiz taşıyıcısı olduğunu belirtir (Agamben, 2000: 4). Kutsal insan, bir taraftan hukukun öznesi değildir ve siyasal olma özelliklerinden de sıyrılmıştır, ama diğer taraftan hakkında alınan kararlar yine o sistemin çerçevelediği kararlardır. Bu durum Agamben'in bahsettiği içlenerek dışlanma konusudur. Hukuktan yoksun bırakılmışlık, eşik bölgesine (belirsizlik) ve egemen iktidara mutlak terkedilmişliği ifade eder. Bu özelliği ile kutsal insan, hukuksuz bir hukukun var ettiği bir figür olarak, bir türlü varolamamışlığın da bir diğer adıdır. Bu sebeple hukukun dışında kalmak salt onun dışında ve ötesinde olmak olarak yorumlanamaz (Murray, 2013: 101).

Agamben kutsal insan kavramını incelerken, onun sosyo-antropolojik, ya da zaman içindeki tarihsel dönüşümü ve psikolojik çıktılarına odaklanmaktan ziyade, kavramın hukukla girdiği ilişkiye ve bunun yansımalarına odaklanır. Buradan yola çıkarak düşünürün bu kavramı, egemenin nasıl var olduğunu çözümlemek adına istisna ve çıplak hayat ile boyutlandırarak anlamaya çalıştığı görülürken, diğer taraftan kavramın analizini, egemenin hukuk ve şiddet ile girdiği ilişki üzerinden de

boyutlandırır. Yani düşünürün yorumunda hukukun yabancılaşmasına tanık olunmaktadır. Farklı eleştirilere kapı açmakla birlikte diyebiliriz ki, kutsal insan figürü, batılı hukuk tarihinin geçmişinden günümüze olan sürecinde bir mesaj niteliği taşıdığı söylenebilir (Durantaye, 2009: 208).

Düşünür dil ve ölüm eserinde kutsalın sözü edilen hukuksal statüsünün, belirsiz döngüsel bir kavram olarak da okunabileceğini belirtir (Agamben, 2006: 5). Bu döngüsel süreç, egemenin varlığını, çıplak hayat ve kutsal insanlar üzerinden var ettiği bir döngüdür. Yani kutsal insan, egemenin istisna hali yoluyla oluşturduğu çıplak yaşamın bir ürünüdür. Ayrıca Agamben, kutsal insanın çifte dışlanmışlık özelliği ile egemene paralel olan yapısını ortaya koyar. Ona göre kutsal insanın hem beşeri hukukun dışında bırakılıp ama yine istisna ile hukuka tabi kılınarak belirsizlik bölgesinde var edilmesi, öte yandan egemenin de aldığı kararla hukukun üstünde konumlanması ama bütünüyle hukukun dışına da çıkmayarak eşik bölgede var oluşu bu iki figürü aynı düzlem üzerinde birbirine simetrik kılmaktadır. Agamben şu savı ortaya koyar: Kutsal insan, tüm insanların kendisi karşısında egemen olduğu, egemen ise kendisi karşısında herkesin kutsal insan olduğu şahsiyettir (Agamben, 2013: 104-105). Bu yorumdan yola çıkarak söylenebilecek şey, kutsal olan öylesine değersizleştirilmiş bir yaşama sahiptir ki, herkes onun karşısında efendidir. Egemen ise aslında bir bakıma yasa kurucu olarak, hukukun bile üzerinde konumlanan, bu yönüyle hiç kimsenin özne olmasına olanak vermeyecek kadar gücü elinde bulunduran yapı olarak karşımızdadır. Diğer taraftan filozof, kutsal insan ve egemenin ölümü sonrasında onların ölü bedenlerinin gördüğü muamale üzerine de yoğunlaşır ve bunların arasında da ortak noktalar olduğunu ileri sürer. Keza egemenin ölümü sıradan bir ölüm değildir. Örneğin o öldürüldüğünde bu durum sıradan bir cinayete indirgenemez ve tam da bu sebeple bedeni sıradan bir törene tabi tutulmaz. Cinayetin cezalandırılması kaçınılmazdır ve bu öldürme eylemi egemenin bedenini hedeflediği için, özel bir suç alanına girer. Kutsal insanın bedeni de öldükten sonra bir cinayet unsuru değildir. Ama buradaki beden, egemen tarafından kuşatılmış bir beden olduğu için, öldürülmesi suç unsuru teşkil etmeyen değersiz, atık bir bedendir ve tam da bu nedenle cinayete sayılmaz. Sanılanın aksine, düşünür için, bu iki beden arasındaki bağlantı, birinin cinayet suçundan daha ağır bir unsurken, diğerinin ise daha hafif bir unsur olması değildir. Asıl tespit, bu ikisinin

öldürülmesinin hiçbir şekilde normal bir “cinayet suçu” teşkil etmemesidir (2013: 126). Diğer taraftan Agamben, eğer kutsal insan kendi suçu karşısında kurallı bir törenle gömülemiyor yani resmi bir infazın öznesi olamıyorsa, egemenin de işlediği olası herhangi bir suç karşısında sıradan bir yargılanmaya tabi tutulamayacağını söyler. Görünüşte egemen de yasal cezanın öznesi olamamaktadır. (2013: 126-127) Egemen ve kutsal insan arasındaki tüm bu detaylı anoloji ve paralelliklerde ifade edilmek istenen basitçe şudur : Hem egemen, hem de kutsal insan hukukun kapsamında değildirler. Biri kutsal hayata teslim edilmiş varlığı ile ötekisi ise hukuk üstüne çıkan varlığıyla hukukun gerçek öznesi olamamıştır.

Düşününün egemen ve kutsal insanın bedenleri üzerinden yaptığı bu yoruma ve özellikle normal bir cenaze töreninin öznesi olmama durumuna Kantorowicz’in 1950’lerin sonunda yayımladığı *Kralın İki Bedeni* (Kantorowicz, [1957], 2018) isimli eserinden yola çıkarak vardığı söylenebilir. Nitekim Kantorowicz bu çalışmasında, Schmitt’in egemenin karakterine yoğunlaşan tutumunun aksine, egemenin nasıl ölümsüzleştiğine yoğunlaşmıştır. Önemli detaylar barındıran eser aslen, egemenin öldükten sonra bile yaşamaya devam eden canlı kimliğine, onun mumyalaştırılan, heykelleştirilen ve hatta çifte cenaze merasimine tabi tutulan bedenine dikkat çeker. Kralın ölümü sonrası yaşanan bu durum, imparatorluk Roma’sında **iustitium**’un geçirdiği anlam değişikliği ile birlikte (Nissen, 1877: 147-149 ; Küçük, Özsaygılı, 2014: 274) (artık mevcut yasanın askıya alınması olarak değil, bu kelime imparatorluk Roma’sında yeniçağa kadar kralın ölümü sonrası tutulan bir yas olarak kullanılmaya başlar.) adeta kamusal matem (luctus publicus) anlamında kullanılmasının bir yansıması olarak da okunabilir. Kral, onurunun korunması adına tanrısallaştırılmış, kendisinin hem bedeni hem de heykeli olmak üzere çifte cenaze merasimine tabi tutulmuştur. Agamben, kralın bahsedilen bu siyasal bedeninin, öldürülebilen ama kurban edilemeyen kutsal insanın bedenine benzer olduğunu vurgular (Agamben, 2013: 116). Buradaki benzerlik daha önce de bahsedilen egemenin ya da kralın bedeninin normal bir cenaze statüsünde görülmemesi durumunun bir yansımasıdır. Diğer taraftan birinin elinde şiddeti sürekli tutan taraf olup, kutsal olanın ise şiddete maruz kalan taraf olması onları birbirinden ayrılan özellik olarak ortaya çıkar.

Agamben, kutsallık konusunun düşünülmesi noktasında, egemen ile kutsal insan arasında kurduğu benzerlik simetrisi üzerinden, yeni bir ışık yandığından söz eder. Bu ışık, düşünür için, iktidarı teolojik bir zemine oturtmaktan ya da egemenin teolojik yapısının sekülerleşmesinden bile ötedir. Onun için bu durum çıplak hayatın hukuk düzeninin sınırları dâhilinde değerlendirilişinin ilk biçimidir (2013:105). Hayatın kutsallığını tarif eden bu durum, ölümüne iktidara tabi kılınmış “mutlak terk” yapısını tarif eder (2013: 104). Buradan yola çıkarak kutsal insan, hayatın sınırlarını tarifleyen egemen istisnanın bir yansıması olarak görünmektedir. Kutsal İnsan hayatı ölümüne iktidara tabi olandır. Egemen, bu kişilerin siyasal öznelliklerini askıya alarak, bizzat varlıklarını suç nedeni haline de getirebilen bir güç ve aslında her yurttaşın egemenin gözünde potansiyel bir teröriste dönüştüğü yapıdır da denilebilir (Cerf, 2012). Sözü geçen böyle bir ortamda devletin makbul vatandaşı ile düşmanları arasında da bir fark kalmayacaktır. Bu iki kavram aynı düzlem üzerinde eriyecektir çünkü, artık iktidar için herkes potansiyel ve totalleşmiş bir tehlikeyi ifade eder ve bu haliyle hukukun ontolojisi de tartışmaya açıktır. Hukukun adil yargılama olgusunun çalışmadığı, özellikle istisna kural olduktan sonra, tüm hükümlerin anlamından soyutlandığı, herkesin aslında potansiyel bir tehdit unsuruna dönüştüğü ve tam da bu yolla muğlak bir alana bırakıldığı bir sistemden bahsedilmektedir. Agamben’in kavramsal soyutlamaları üzerinden vardığımız bu yorumlar, bizlerin kutsal insanın modern siyasetteki esas işlevinin ne olduğuna yönelik ortaya çıkan olası soruları farklı boyutlardan yaklaşmamızı sağlayacaktır.

Kutsal insan isimli çalışmasında, egemenin soykütüğüne de odaklanan Agamben, egemenin kutsal insan ile girdiği ilişki üzerinden “hayat ve ölüm üzerindeki hak” ifadesine dikkatini yoğunlaştırır. Hayat ve ölüm üzerindeki hak kavramının hukuk tarihinde **vitaec necisque potestas** kavramıyla karşımıza çıktığını ve bu kavramla bizlere ifade edilmek istenen unsurun egemen iktidardan ziyade, babanın oğulları üzerindeki mutlak yetkisi olduğunu belirtir (Agamben, 2013: 108). Bu konuyu düşünür bir kez daha Eski Roma’ya yüzünü dönerek bugüne taşır. Babanın oğulları üzerindeki hükmü, siyasal iktidarın modelini de tanımlıyor gibidir. Ortaya çıkan siyasal unsur doğal hayat değil, egemen tarafından kuşatılarak ölüme maruz bırakılmış kutsal bir hayattır (2013: 109). Burada egemenlik yetkisiyle donatılan kişinin, yani “halkın babası”nın, oğulları (vatandaşlar) üzerinde ki yetkisi

ile bir babanın oğullarının ihaneti karşısında yine kendi oğulları üzerindeki öldürme yetkisi karşılaştırılmıştır. Baba'nın **vitae necisque potestas** durumu, yani oğullarının yaşamı üzerindeki babanın bu yetkisi, bir bakıma Freud'un bu konudaki bazı teorilerini gündeme getirir. Belirtmek gerekir ki, burada ki amaç, babanın oğulları üzerindeki ve aile içindeki yetkilerinden yola çıkarak büyük bir genellemeye varmak değildir. Agamben sadece babanın, doğan her erkek çocuk üzerinde ki yetkisine odaklanır ve bu mesele "hane içini" aşan bir meseledir. **Vitae necisque potestas**'ta baba, aslında var olabilmek için kendisini doğrudan doğruya oğlunun hayatına, Agamben'in ifadesiyle oğlunun çıplak hayatına bağlar (2013: 111). Bu durumda baba oğlunun yaşamı üzerinde karar alarak, yani "yaşatma ve öldürme" yetkisi üzerinden kendi gücünü açığa çıkarır. Sigmund Freud'un (1856-1939) *Totem ve Tabu* (Freud, [1913] 2012) eserinde de bahsettiği üzere, babanın oğulları üzerinde tam yetkisinin (hakkının) olması söz konusudur. Aslında oğullar, babasına düşmanlık hissi beslese bile, aynı zamanda ona hayrandır. Dahası, babanın oğullarına özgürlük vermesi, aslında kendi benliğinden vazgeçmesidir. (Freud, 2012) Egemen ve baba arasında kurulan bu ilişkiden yola çıkarak, yaşam ve ölüm üzerindeki sınırsız yetkisiyle adeta yaşayan bir Tanrı'ya dönüşen egemen, şiddeti yasalardan ayırtıramayacağı gibi, Agamben ifadesiyle istisna hali yoluyla çıplak hayat üzerinden bizzat kendisi şiddetin üreticisi haline de gelecektir. Aslında egemenin istisna halinde açığa çıkardığı şiddet, kısılcına aldığı ve kutsallaştırdığı hayatların yanı sıra, kontrol altında tutmaya çalıştığı ama bir türlü kontrol edemediği kendi iktidarına başkaldıran tarafıyla, kendi kendisine verdiği de bir mücadeledir. Egemen, istina ile kendi gücünü mutlak sınırlar üzerinden göstermeye çalışırken, bir yandan da meçhul kaybedişinin gizli yüzüyle yani korkularıyla hesaplaşamayarak, ve bunu bir türlü kendine de itiraf edemeyerek, iktidarını bizzat kendisi sorgulama alanına açar. Bunu bir nevi kendine karşı yürüttüğü bir öz savaş olarak adlandırabilir miyiz? Bu açıdan baktığımızda, egemenin istisna kararını alabilme kudreti, kendi içinde gizlediği bir yenilgi itirafıdır. Çıplak hayat ve kutsallar üzerinden gücünü açığa çıkaran egemen, aynı yolla şiddeti kendi bünyesine de katmaktadır.

Şiddet, egemenin bedeninde birleşerek katı ve mutlak sınırlar çizen yasa haline gelecek ve bu yolla gücünü sürekli sınayacaktır. Bu durum, Freud'dan yola çıkarak, tıpkı babanın oğullarının yaşamı üzerinde aldığı karar ve yarattığı şiddet ile

oğulların özgürlük için mücadele edip babayı katledene kadar var olması ve gücünü sürekli sınaması gibidir. Babanın karşısında oğulların konumu ile, egemen karşısında kutsal insanın konumu düşünüldüğünde, Agamben'in kutsal insanı tüm siyasal haklardan mahrum bir nesne halinde atfetmesi dikkat çekici olabilir. Dahası baba-oğul arasındaki bu benzetme kısmen yanlışlanabilir Çünkü Freudyen anlamda, babanın oğulları üzerindeki hükmüne verilen yanıt, her zaman boyun eğme ya da kendini onunla özdeşleştirerek egemen figürün gücünü kendinde hissetmekle değil, aynı zamanda oğulların babalarına başkaldırarak kendi potansiyelini açığa çıkarması ve bu yolla özneleşmesi üzerinden de olabilir. Oysa Agamben'in bahsettiği gibi kutsal insan, bütünüyle egemen şiddete maruz kalan ve yaşamın anlamı kendi bütünlüğünden soyutlanarak siyasal bir özne olmaktan uzak bir anlam taşır. Kutsal, yaşamı askıya alınmış biridir. Lakin günümüzde farklı biçimlerde açığa çıkabilecek olan kutsallık ve çıplak hayatı bütünüyle siyasi alanın dışında tasvir etmenin ne kadar isabetli olduğu tartışılır. Keza kutsal insan ve çıplak yaşamın tümüyle siyasal alanın dışına bırakılmış ve tam da bu yolla içlenerek egemenin siyasal alanına dâhil ettiği figürler olduğu kabülü, bugün, mülksüzler, mülteciler, vatansızlar, kendi kaderini tayin etmek isteyenlerin kısaca "ötekilerin" verdiği mücadele kapsamında yeniden düşünülmesi gerekir. Bu birey ve grupların verdiği her türlü mücadele, siyasal alanın sınırları dâhilinde değil de, sadece egemen güç tarafından belirlenen çerçeve içindeyse, yani teslim alınarak salt yaşama indirgenmiş hayatlar olarak görülüyorsa bu aynı zamanda egemen gücün peşinen aşılmaz bir iktidara sahip olduğunun da ön kabulü olup, her türlü direnişin anlamsızlaştırıldığı bir noktaya tekabül etmez mi? Oğulların tam anlamıyla özgürlüğe kavuşması ve büyümesi için babaya ait olan vicdanı ve yasayı öldürmesi gerekiyorsa (Horner, 1989) Agamben'in dediği anlamda egemenlikten çıkış noktasının da, yasanın hiç noktasına varılarak ve egemenliğin aşıldığı yerde söz konusu olup olmadığı tekrar göz önüne alınıp tartışma konusu edilebilir. Çıplak yaşamın siyasal alanı tümüyle yuttuğu bir hayatta gerçek anlamıyla özgürlük ancak egemenliğin ve yasanın bittiği yerde mi başlar? Dahası Agamben'in bakış açısıyla hepimizin hayatı siyasetin öznesi olmanın çok uzağındaysa böyle bir yerde özgürlük talebi nasıl oluşacaktır? Egemenin yaptırımlarına karşı sadece potansiyelde kalmanın bize gerçek anlamda özgürlüğü vaadedenden egemen ötesi bir sistemi getirip getiremeyeceği tartışmalıdır. Diğer taraftan eğer egemenin kendisi

kutsal insanı var ediyor ve kendisi de bu figürler üzerinden kendi gücünü açığa çıkartıp pornografik hale getiriyorsa, bu noktada kutsal insanın da egemenin egemen olmasındaki payını düşünmek gerekir.

Freud'un metinlerinde ortaya çıkan otorite ve ona karşı direniş odaklarının etkisizliği temelde güçsüzlük duygusuyla bağlantılıdır. Bu, ölüm karşısında hissedilen bir güçsüzlüktür. Dolayısıyla toplum içinde iktidara karşı kendi ölümünü kabullenmek, ancak direnme odaklarının bitirildiği yerde ortaya çıkar. Kendi ölümlerine utanarak bakan bu insanların direniş pratikleri ya savaşmak, ya otoriteye itaat etmek ya da otoriteyi düşlemekle gelmektedir (Mercan, 2014: 161). Egemenin şiddetine maruz kalarak yaşamı çıplaklaştırılmış kişilerin ortaya koyacağı mücadele yöntemleri, kutsal hayatın politik özne olarak kendisini inşa etmesi çizgisinde önemli bir yol olacaktır. Bu aynı zamanda, siyasal alanda var olmanın da bir yoludur. Lakin her mücadele pratiği bize aynı zamanda, egemenin gücünün daha görünür kılınacağı gerçeğini de getirir. Ve aslında kutsal olanın mücadelesi, tam da egemen gücün görünür kılınması doğrultusunda başlayacaktır. Önemli olan ilk etapta, egemen gücünün ortaya çıkış yönü ve sergilediği görünümdür. Bununla birlikte, egemen-kutsal ilişkisinde açığa çıkan güç ve şiddet, egemenin bedeniyle birleşerek baba oğul ilişkisinde olduğu gibi vatandaşlarının gözünde tıpkı bir arzu nesnesi haline geliyor, ve bu durum kusursuz bir itaat ve tapınma haline dönüşüyorsa, egemenin yaratacağı şiddet dalgasının büyüklüğü kaçınılmaz olacaktır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KUTSAL İNSANIN HAYATI : ÇIPLAK HAYAT VE POLİTİK PARADİGMA ALTERNATİFLERİ

Giriş

Çalışmanın üçüncü ve bu son bölümünde ilk iki başlık olarak Agamben'in egemen olgusu ile iç içe geçen diğer önemli kavramları olan "Çıplak Hayat" ile "Biyopolitika ve Kamp" meselesi ele alınacak, son başlıkta ise düşünürün yeni bir siyaset arayışı içinde "Gelmekte Olan Ortaklık" konusu üzerinde durulacaktır.

Agamben'in bahsettiği çıplak hayat nasıl bir hayattır? Kutsal insanın yaşamı olarak da tariflediği bu hayatı düşünür, bios-zoe ilişkisi kapsamında nasıl tariflemektedir? Kavramın soyut anlamsallığı, muğlaklığı konusunda çizdiği perspektif ve kamp ile olan ilişkisi nasıl tarifienebilir. Bu bölümde bu soruların olası yanıtları peşinde iz sürülerek düşünürün çıplak hayat kavramı ile nasıl bir hayatı bize tasvir etmeye çalıştığı, kullandığı kavramlar ve tartışmalar eşliğinde anlaşılmaya çalışılacaktır.

İkinci başlıkta ise Agamben okumaları kapsamında en tartışmalı konu haline de gelen biyopolitika konusuna hem Agamben'in hem de Foucault'nun yaklaşımları doğrultusunda bir çerçeve çizilecek, her iki düşünürün bu kavramı ele alış biçimde birbirinden ayrılan ve birbirlerini tamamlayan yönlerine dikkat çekilecektir. Söz konusu biyopolitika ise bu kavramda Foucault için, ancak modern dönemle ilişkilendirilebilecek bir kavram iken, Agamben için bu kavram modern dönemle sınırlı tutulamayacak kadar uzun bir geçmişe sahiptir. Bu tartışmanın boyutuna farklı edebi metin ve tragedyalardan yola çıkılarak yorum getirilmeye çalışılacak, sanılanın aksine Agamben'in Foucault'yu yanlışlamadığı, düşünürün ortaya koyduğu sava bir üst çerçeve çizmeye çalıştığı iddia edilecektir.

Bu bölümün son başlığında ise Agamben'in politik felsefesiyle ilgili olarak onun düşüncesinin pesimist ve nihilist gibi daha ziyade duygusal refleksler içeren bir alana mahkum edilemeyeceği, aslında düşünürün mevcut olanı anlamaya dönük tutumu üzerinden yeni politika anlayışını kurmaya çalıştığı vurgulanacaktır.

Filozofun gelmekte olan ortaklığı onun için umudu içinde taşıyan yeni bir yol gibidir ve çıkış noktası olarak burayı işaret etmektedir. Tam da bu nedenle bu bölümün son başlığında Agamben'in mesianizm anlayışıyla ilişkili olarak özellikle *Il tempo che resta. Un commento alla lettera ai Romani* (2000) = *Time That Remains : A commentary on the letter to the Romans* (Zamandan Artakalanlar, 2005) ve “*Gelmekte olan Ortaklık*” (2012) isimli çalışmalarından hareketle olası gelecek ve siyaset anlayışına yorum getirilmeye çalışılacaktır.

3.1. Çıplak Hayat : Eşik, Sınır, Belirsizlik

Çıplak hayat nedir? Belirtmek gerekir ki, çıplak hayat kavramsal olarak ilk kez Agamben'in metinlerinde görülmez. Nitekim bu kavramı, Benjamin, *Şiddetin Eleştirisi, Kader ve Karakter* (1986 [1919]), *Goethe's Elective Affinities* (1919-1922) gibi çeşitli metinlerinde kullanır. Benjamin bu iki metninde, şiddet ile hukuk arasındaki taşıyıcı bağlantı olarak çıplak hayata (**blob leben**) işaret eder (Agamben, 2013: 84). Benjamin'e göre hukuk ve şiddet arasındaki ilişkinin bir yansıması olarak ortaya çıkan güç, çıplak hayat olarak tezahür etmektedir. Öyleyse Agamben Benjamin'in metninden de (*Şiddetin Eleştirisi*) yola çıkarak önemle üzerinde durduğu bu kavramla ne ifade etmeye çalışır?

Çıplak hayat (**bare life, nuda vita**) kavramını da Agamben, *Kutsal İnsan* genel başlığıyla yayımladığı yapıtları boyunca ele alır ve diğer kavramlarında olduğu gibi, modern batı siyasetinin ana hatlarını çizdiğini ve sınırlarını bize gösterdiğini söylediği bu terim için de yine geçmişe yüzünü döner. Keza düşünür günümüz siyasal yaşamı çerçevesinde bireylerin yaşamını bu kavram ışığında anlamaya çalışmaktadır. Çıplak hayat en genel anlamıyla kutsal insanın hayatını tarif eder. Bu sebeple kutsal insanı çıplak hayattan bağımsız olarak değil aksine onun hayatıyla birlikte tariflemiştir. Bir Agamben okuyucusu düşünürün eserlerini okumaya başladığında şu soruyla karşı karşıyadır : Çıplak denilen bu hayat nasıl bir hayattır ve dahası neden bu hayatın adı “çıplak” olarak belirtilmiştir? Öyle ki bu kavram egemenin, çıplak hayatın siyasal kılınması yoluyla meşruiyetini ortaya koyduğu yerdir. Egemen hükmünde siyasallaşan çıplak hayat, aynı zamanda, insanın hayvanla arasındaki sınırın nereden olduğunun açık edilmesi ve insanın kendisini ne kadar

insan olarak ortaya koyabildiğinin görülmesi açısından da düşünür için belirleyici özelliktedir. Bu nedenle egemenin yapısını ve faaliyetini anlayabilmek adına çıplak hayatın anlamını çözümlemek önemlidir.

Agamben Aristoteles'in *Metafizik* isimli eserinde üzerinde hassasiyetle durduğu iki yaşam biçimi olan, **zoe** ve **bios** ile ilintili olarak çıplak hayatı batı politikasını değerlendirmek ve politik varlığı düşünmek adına ele almaya çalışır. **Zoe** ve **bios** düşünür için çıplak yaşamın ontolojik yapısını anlatmanın bir yoludur ve aynı zamana düşünürün bu girişiminin bir anlamı vardır. Bu durum düşünürün, egemen ve egemen siyasetini anlamının bir diğer yoludur. Bu yönüyle çıplak hayat büyük bir soyutlamadır ve tıpkı Mills'in de dediği gibi bu terim bir fenomendir (Mills, 2008: 65). Fakat bu terim her ne kadar Agamben'de bir soyutlama olarak görünüm kazansa bile, düşünürün örnek verdiği müselman ve bireysel hayatlarımızın modernite kışkacındaki durumu, çıplak hayatın bir soyutlama olarak kalmadığını bunun kimi örnekler üzerinden somut bir zemine doğru kaydığını göstermektedir.

Filozof çalışmalarında, çıplak yaşamı kimi zaman **zoe** ile eş tutmuş, kimi zaman ise çıplak yaşamın aslında **zoe** den ayrı bir yaşam olduğunun işaretini vermiştir. Genel anlamda **zoe** salt yaşam anlamına gelir ve bu yaşam daha ziyade biyolojik bir yaşamı ifade eder. Aslında düşünür **zoe** kavramıyla sadece çıplak hayatın kendisini tariflemiş olsaydı, belkide çıplak hayat kavramını kullanmaksızın sadece **zoe** kelimesiyle de yetinebilirdi. Fakat bu kavram, **zoe** gibi salt biyolojik süreçlere indirgenerek totalleştirilmiş, siyasal iktidarın gücüne teslim edilmiş bir hayatı tarif etmesi, diğer bir deyişle düşünür açısından, görülmeyen büyük resmi anlatması bakımından kullanılır.

Agamben çıplak hayatı anlamsal olarak açıklamak adına hayat kelimesini dikkatini çevirir ve bunu anlamak için de Eski Yunan'a dönerek **zoe** ve **bios** terimlerinin semantiğine yoğunlaşır. Eski Yunan'da hayat iki ayrı terim olan **zoe** ve **bios** üzerinden ifade edilir. **Zoe**, tüm canlı varlıkların hayatı iken (insan, hayvan, tanrılar) **bios** ise bir birey ya da grubun yaşamına işaret etmektedir. Bu anlamıyla **bios** siyasal yaşamı temsil eder (Agamben, 2013: 9). Agamben özellikle Tanrı'nın canlı bir varlık olduğuna yönelik iddianın Aristoteles tarafından *Metafizik* (Aristoteles, 2017) kitabında ele alındığını belirtir (Agamben, 2013: 10). Bu iki kavramın önemli olan noktalardan birisi ise, modern dönemde **zoe**'nin siyasal alana

dahil oluşu meselesidir. Bu dahil oluşla birlikte **bios** ve **zoe** arasındaki sınırlılığın kalkarak muğlak bir alanın oluştuğu, adeta iç içe geçmişliğin bölgesi olarak çıplak hayatın ortaya çıktığı “eşik” bölge ifade edilir. Bu bakımdan çıplak hayat bizlere **zoe-bios** arasındaki eşik bölgeyi tanımlayan bir kavramdır. Bu eşik bölge, insan hayatının koşulsuz ölüme terkedildiği, bireyin yaşamının içleyerek dışlanması ile siyasallaştığı ve yaşamın öznesi hem de nesnesi haline geldiği sınır bölgesidir. Yani en başta sözü edildiği şekilde, çıplak hayat kutsal insanın hayatıdır (Agamben, 2013: 109). Buradaki yaşam hızla pejoratif anlamda politikleştirilmiş bir “ne o ne bu” bölgesi’dir (Mills, 2008: 68-69). Fakat buradaki yaşamın politikleştirilmesi, bildiğimiz şekliyle öznenin politik yaşamı gibi siyasal alana olanak veren pozitif bir anlam yüklenmez. Aslında özne, iktidarın varlığı üzerinden onun nesnesi olarak politikleşmiştir ve bu yönüyle kavram, egemen şiddetin iç yüzünü ortaya koyan bir nitelik de gösterir. Egemen şiddetten kasıt olarak ise, egemenin kararı kastedilmektedir. Bu karar, hukukun kimi kapsayıp kimi dışarıda bırakacağının da bir ölçüsüdür. Bu noktada artık, çıplak hayat ve siyaset iç içe geçmiştir ve ayrışması sanıldığı kadar kolay değildir. Dolayısıyla Agamben’in girişimi, çıplak hayatın siyasal doğasını farkederek, bunların merkezindeki mantığı deşifre etmeye çalışması olarak düşünülebilir. Filozof bu süreci anlamak için gösterilen çabanın süregelen siyasi örgütlenmelerin, yani sağ-sol, liberal-totaliter, kamusal-özel gibi ikili durumların dışında olması gerektiğini söyler (2013: 17). Bu ikililik Agamben’e göre asıl görünmesi gereken büyük resmi gizliyor gibidir. Geçmiş komünist pratiklerin faşizme hızla evrilişi gözlemlendiğinde ve çıplak hayat söz konusu olduğunda, sözü geçen bu ikilikler düşünürün gözünde hızla anlamını kaybetmiştir.

Agamben’in **zoe-bios** kavramına olan yaklaşımı da eleştiri alır. Finlayson, Agamben’in **zoe-bios** ikilemini ele alırken Aristoteles’in bu iki kavramı kullandığı şekliyle ele almayarak, kavramların asıl anlamlarına sadık kalmadığını söyler (Finlayson, 2010). Bu çalışma bu tartışmaya açıkça çok yer açmamakla birlikte kısaca ifade edilmesi gerekirse; Finlayson Aristoteles’in **zoe-bios** ikilemini belirli hayatları kapsayacak şekilde ele aldığının altını çizer. Yazar, Aristoteles’in **bios**’u bir topluluğun yaşamı olarak ifade ederken **zoe**’nin ise biyolojik bir yaşama tekabül ettiğinden bahseder. **Zoe** sırf canlı olmaya işaret eden bir yaşam formudur. Fakat ilk satırlara dönülecek olursa Finlayson, Aristoteles’in **bios** ve **zoe** kapsamının

Agamben'inkinden farklı olduğunu vurgular. Aristoteles'te **bios** zannedildiği gibi sadece siyasal ve toplumsal yaşamı içleyen bir hayat değil, aynı zamanda insan dışı varlıklar için de kullanılır. Dolayısıyla **bios** sadece insan etkinliğini değil aynı zamanda tanrıları ve hayvanları da içler. Aynı mevzu **zoe** içinde geçerlidir. **Zoe**'de salt biyolojik yaşamı ifade ederken, aynı zamanda insanı da kapsamaktadır (Finlayson, 2010: 99-111). Dolayısıyla Aristoteles'te **bios**'u olan bir kişinin **zoe**'si de olacağı gerçeği açıkça görünür. Ama Agamben'de **zoe** daha öncede denildiği gibi zaman zaman çıplak hayatla eş değer tutulmuş, salt yaşama yani insan olmanın değerlerinden soyutlanmış çıplak hayata da indirgenir. Bu anlamda Agamben'in kavrama farklı bir yaklaşım sergilediği görülür.

Zoe-Bios ikiliği konusunda Agamben'e Finlayson dışında bir diğer eleştiri Laclau'dan gelir. Laclau'ya göre çıplak hayat, **zoe-bios** ekseninde ele alınan bir olgu olarak tüm hayatı kapsayabilecek bir kavram değildir. Antik Yunan'da yaşayanlar Agamben'in dediği gibi ikiye ayrılmamıştır ve **bios**'u olanın doğrudan **zoe**'si de olacaktır. Özellikle **zoe** kavramının son derece bulanık olduğunu ve **bios** kavramından keskin bir ayrımla ayıramayacağını çünkü her halukarda **bios**'u olanın **zoe**'si olması gerektiğini belirtir. Bu şu anlama gelir: **Zoe** eğer tüm canlıların hayatı ve **bios** da birey ya da grubun özelliği olan yaşam biçimini tarifliyorsa **bios**'un **zoe**'yi dışarıda bırakması mümkün değildir (Laclau, 2013: 115). Düşünür, Agamben'in soyutlamalarını zengin ve kurduğu kavramsal bağlantıların çok derin olduğunu belirtmekle birlikte, kavramların somut bir tabana oturmadığını iddia eder. Bu çalışma boyunca da üzerinde durduğumuz bir soru olan herkesin hayatı çıplak mıdır? ya da devletin makbul vatandaşlarının da hayatı çıplak mıdır? sorusuna yakın soruları Laclau'da farklı biçimlerde sormaktadır. Laclau Agamben'in çıplak hayat kavramıyla söylemek istediği asıl şeyin **bios**'tan sıyrılmış dolayısıyla sırf **zoe**'ye dönüştürülmüş bir hayat olup olmadığını merak eder. Ama daha öncede denildiği gibi Laclau'ya göre bu durum, yani **bios** ve **zoe** arasındaki fark bulanıktır. Dolayısıyla çıplak hayat konusunda da mutlak hukukun dışında olma ya da içinde olma meselesinden öte bir durum olduğunu, dışarıda bırakılanın aslında hukukun dışında olmasına ihtiyacı olmadığını, kategorinin aslının sadece şehrin hukukunun dışında olmuş olmak olduğunu belirtir (Laclau, 2013: 110). Laclau bu sorgulamasıyla bize şu soruyu da sordurtmaktadır : Devletin vatandaşı olmak bütün

açmazları çözmek için yeterli bir kriter midir? Çıplak hayat hepimizin hayatını tarifliyorsa bu sorunun yanıtı Agamben açısından olumsuz olacaktır. Diğer yandan egemenliği aşmış olma meselesi, Laclau'nun gözünde siyaseti de aşmak demek olduğu için ve dahası politik mücadele ve direniş olanaklarına imkan yaratmayan bir barış toplumu miti kurması sebebiyle Agamben'in felsefesini politik nihilizm olarak nitelendirir (Laclau, 2013: 122).

Agamben'in **zoe-bios** kavramlarını ele alışına yönelik eleştirilerde, düşünürün Aristoteles'i nasıl okuduğuna yoğunlaşılmasından ziyade, bu kavramlara neden bu kadar önem verdiğine yoğunlaşılması daha ufuk açıcı olabilir. Belki de, Laclau ve Finlayson'un **zoe-bios** ikililiği üzerine yoğunlaşarak gözardı ettikleri nokta, **zoe**'den farklı olarak adledilen politik hayatın özelliği ve özgüllüğü durumudur. Agamben **bios-zoe** tanımlamalarıyla yaşamları belirli gruplar içinde toplamış olabilir ama burada mevcut durumu görebilmek adına asıl sorulması gereken önemli soru, "içinde olduğumuz ve yaşadığımız hayat nasıl bir hayat" sorusudur. Bununla birlikte, yaşam biçimlerini bu tarzda kategorize etmek politik iktidarın ayrıştırıcı söylemlerine yaklaşma tehlikesini de taşımaktadır.

Agamben'e yöneltilecek bir diğer eleştiri ise, onun teorilerinin neoliberal ekonomik süreçleri dışarıda bıraktığı ve kapitalist toplumda ekonomik şiddeti kapsayan bir argümanın olmadığı yönündedir (Colatrella, 2011: 106-109-112). Bu eleştirilerin mantıklı ve tutarlı yanları olmakla birlikte, düşünürün çıplak hayat, kutsal insan kavramlarıyla ekonomik süreçleri neden göz ardı ettiği sorusunun olası yanıtı, Agamben'in konuyu doğrudan egemen iktidar ve hukuk boyutundan ele almış olması şeklinde düşünülebilir. Ekonomik boyuttan devlete bakıldığında, aslında egemen pratiklerinin büyük bir sistem içinde şekillendiğini, dolayısıyla asıl sorunun, yani kapitalin, kimin elinde olduğu noktasına gelinmektedir. Dolayısıyla Agamben'in gözünden yaklaştığımızda, egemenin aldığı karar ve uygulamalardan, hukukun aldığı pozisyona kadar, tüm eylemler bu sistemin şekillendirdiği bir ürün olarak ortaya çıkmaktadır.

Belirtmek gerekir ki çıplak hayat, ne yalnızca bedenleri teslim alan ve sadece biyolojik boyuta indirgenerek ölüm ve yaşam ikilemi üzerinden düşünülebilecek bir kavram, ne de sadece hukukun öznesi olup olmama durumuyla ölçülebilecek bir soyutlamadır. Bu yaşam, hepimizin hayatını çeşitli açılardan çevreleyerek

yaşamlarımızı kutsallaştıran geniş bir olgu olarak da okunabilir. Özellikle içinde bulunduğumuz neoliberal süreçler, hayatlarımızı farklı durumlar üzerinden teslim alarak birer atık hayat haline getirirken, çıplak hayat kavramı tam da bu noktada soyut bir kavram olmanın ötesinde somut bir zemin üzerinden kendisini gösterebilir.

Diğer yandan böyle bir okuma her zaman şu eleştiriye de kapıyı açık tutar . Egemeni böylesine büyük bir kuşatmanın etrafında çerçevelemek, insanın potansiyelini hem olma hem olmama potansiyeliyle birlikte aşağıya çekmez mi? Politikayla birlikte özneyi böylesine dışarıda bırakan bir söylem, direniş alternatiflerinin ortaya çıkma ve varolma umudunu bitiren bir yerde konumlanmıyor mudur? Çıplak hayat ekseninde yaratılan söylem ve tutum bir taraftan Agambenci düşüncenin ortaya koyduğu bir gerçekliğe işaret ederken, diğer taraftan, egemenliğin varlığını daha da kuvvetlendirmesi bakımından özgür bir söylem yaratma noktasında kısır kalıyordur. (?)

Finlayson, Laclau gibi kişilerin Agamben'in teorileri için söyledikleri, bir ilk değildir. Nitekim bu ve farklı yönlerde kendi okuyucularından da benzer eleştiriler almıştır. Agamben'in kavramları geçmişten alırken hiçbir değişime tabi tutmaksızın olduğu gibi ele alması ve bunu yaparken tarihsel süreç içerisinde kavramların ve olguların değişimini göz ardı ederek hareket etmesi, dahası toplumların süreç içinde yaşadığı dinamikleri arkada bırakması ilk kez yaptığı bir şey değildir. Kutsal insan konusunda da düşünür benzer bir tutum izler. Geçmişten günümüze, gerek bu kavramın ve gerek ise diğer Agamben soyutlamalarının, bugünü tam anlamıyla karşılayıp karşılamadığı tartışmalıdır. Lakin şunu da göz önünde bulundurmak gerekir. Bir filozofun kavramları sadece kullanıldığı dönem itibarıyla belirli sınırlar içerisinde ele alması beklemek, uzun vadede yorumsal açıdan düşünsel derinlik uzağına düşülmesiyle birlikte, terimlerin belirli bir anlamsal mutlaklığa hapsedilmesini de beraberinde getirecektir. Bu felsefi açıdan anlamsal kısır döngünün kapısını aralar. Düşünürün metinlerine bakılarak asıl vurgulanmak istenenin, Aristoteles'in kullandığı kavramlar ya da Eski Roma'da Kutsal İnsan kavramının kimler için kullanıldığı meselesinden çok daha öte olduğunu görebilmektir. Agamben bize içinde bulunduğumuz bugünü göstermeye, yaşamlarımızın niteliğini anlatmaya çalışır, dolayısıyla buna tümüyle yanlış demek, olası yorum, yaklaşım ve düşünme biçimlerinin önünü kapatmaktır. Agamben'in

bizlere bugünün olgularını tarihsel kavramlara eşliğinde anlatmaya çalışması, geçmiş ile bugün arasında olası bir kopuştan ziyade bir süreklilik halinin olduğunu gösterme girişimi olarak da yorumlanabilir.

Agamben diğer taraftan, *Çıplaklıklar* (Nudita) (Agamben, [2009] 2017) isimli eserinde çıplak olma meselesi üzerinden görünmeyen bir alan açar. Bu çalışmasında çıplaklık ve günah ilişkisine yorum getiren Agamben'e göre çıplaklık, günahtan önce var olmuş bir "giyinik olmama" halidir ve inayet giysisi ile birlikte bilinebilirliğin ışığı ortaya çıkar. Bu şuna işaret eder: Günah kelimesi ile aslında çıplaklığın ne olduğu farkedilmiştir. Diğer bir deyişle günahtan önce giysilerin yokluğu söz konusudur (2017: 74-76). Günah, dünyaya kötülüğü getiren değildir ama sadece kötülüğü ve bedenin çıplaklığını görünür hale getirmiştir (2017: 99). Bu açıdan ele alınırsa çıplak yaşam, siyasal zemine yayılmış ve organik bir biçimde içerden işleyen bir mekanizma olsa bile, günümüz biyosiyaset ve uygulamaları (öjeni, klonlama ve organ nakli, üst insan yaratmayı hedefleme) çıplak hayatın egemenlikle olan ilişkisinde ki büyük örtüyü kaldırır. Önemli olan, Agamben'in vurguladığı haliyle çıplak hayat zemini üzerinden yükselmeyen siyaset tesisiyle birlikte, egemenin etkinlik alanlarına dair eleştirel tutumun geliştirilmesi ve içinde bulunduğumuz çıplaklığın örtük durumunu kavrayabilecek kamusal bir topluluk oluşturulabilmesidir.

Bu noktada çıplak hayatla iç içe geçmiş bir diğer önemli kavram olan biyosiyaset ile karşılaşırız. (Bkz. Üçüncü Bölüm) Modern biyosiyaset, içeridekiler ve dışarıdakileri sürekli teşhis edecek, hatta teşhis etme üzerine kurulan bir makina gibi çalışacak ve bunları birbirinden ayıran hayat eşiğini devamlı ve farklı metodlarla tanımlayacaktır. Agamben, insanın, doğar doğmaz özgür bir siyasi özne olarak değil, ulus devletin bir vatandaşı olarak dünyaya gelmesini onun varlığının konumlanacağı yeri belirlediği gibi, egemenliğin de tek gerçek taşıyıcısı haline geldiğini vurgular (2013: 154-155). Yani insan zaten tüm direniş uçları kapanmış bir sistemin içine doğar. Diğer taraftan Agamben yaşamayı haketmeyen can konusunda ise müselmanlardan, komadaki hastaya ve hatta ötanazi uygulamasına kadar insanın maruz bırakıldığı tüm hallerin bir perspektifini çizer. Egemenin varlığı kutsal insan ve çıplak hayatla olan ilişkisi doğrultusunda, şu soruya yanıt vermek üzerine kuruludur: Hangi hayatın yaşanabilir ve değerli olduğuna karar veren kimdir?

Bireyin yaşamı üzerindeki yetki kime aittir? Düşünürün sorgulaması da güncelliğini kaybetmemiş bu soruların çizgisinde can bulmaktadır. Yaşadığımız hayatı çepeçevre saran egemen mantığı, bizlerin kendi hayatlarımız üzerinde kontrol almamıza ne kadar izin vermektedir? Agamben göre hayata değer biçmek ve onu siyasallaştırmak daima ve kaçınılmaz bir biçimde hayatın aslında siyasal anlamını yitirdiği ve içinde kaybolduğu, sadece “kutsal hayat” haline indirgendiği ve dolayısıyla belirsizlik eşiğinin belirlenmesini de sağlayan bir süreçtir (2013: 167). Düşünürün metinleri boyunca göze çarpan ana unsur ve aklımızda oluşan bazı sorular, genel olarak birilerinin hayatının değerli kılınmasının otomatik olarak diğerlerinin değersiz kılınması üzerinden mi yükseleceği sorusudur. Dolayısıyla filozofa göre, istisna olan ile olmayanın kaynaştığı yer görünmez bir hal alır. Bu açıdan baktığımızda Agamben’in asıl derdini görmek kısmen aydınlatıcıdır. Düşünüre göre temel sorun ne sadece ve sadece zoe’nin polise dâhil oluşu, (yani politik öznenin kayboluşu) ne de salt çıplak yaşamın devlet iktidarının temel özelliklerinden biri haline gelişidir (yani salt egemenlik gücü) (2013: 18). Asıl durum, çıplak hayatın siyasal alanla günbegün örtüşerek normalizasyonu ve bu çıplaklığın bizler tarafından farkedilemeyecek kadar muğlak bir hal almasıdır. Dahası bu muğlaklığın iç yüzünün nasıl daha görünür hale geleceği ve siyasetin çıplak hayat üzerine inşa edilmeksizin nasıl varedileceği sorusu son derece önemli olmakla birlikte, günümüzde teori ve pratiğin direniş ve direniş pratikleriyle açıklamaya çalıştığı bir açmaz halindedir.

Çıplak hayat geniş bir açıdan bakıldığında, iktidar üzerinden var olan, sözde özneyi topyekün pasifize eden bir anlam da yüklenir. Böyle bir ortamda politik öznenin inşası nasıl olacaktır? Burada siyasetin öznesi olmaktan uzak olan bireyin, kendi potansiyelini ortaya nasıl çıkaracağı merak konusudur. Bir diğer soru ise iktidar tarafından kuşatılan bir hayatta, öznenin varoluşu siyasal olmaktan uzak mıdır? Çıplak hayat, hepimizin tüm yaşam biçimlerini tarifleyen bir üst başlık mıdır? Politik iktidar Agamben’in dediği gibi kendisini, her zaman çıplak yaşam alanının yaşam biçimleri bağlamından ayrılması üzerine mi kurmaktadır? (Agamben, 2016: 209)

Yukarıdaki sorulara aranacak olası yanıtlar, aslında Agamben’in siyasetten ve özneleşme olgusundan ne anlamış olduğunu da bize gösterir. Çıplak hayat mevzusu son kertede Agamben yorumuyla günümüz siyasetinin açmazından olası çıkış

noktalarını nasıl kavramamız gerektiği açısından da önemlidir. Düşünür söz konusu bir çıkış noktası var ise bu çıkış noktalarının ipuçlarını gelmekte olan ortaklık eserinde belirtecektir.

3.2. Bir Siyaset Paradigması : Biyopolitika ve Kamp

Biyopolitikaya kavramsal olarak en sık Foucault'un metinlerinde rastlarız. Düşünür bu kavramı anlamsal bakımdan çerçevesi ve yoğunluğu itibariyle yönetim biçimini izah etmek için kullanılır. Her ne kadar biyoiktidar denildiğinde akla Foucault'un çalışmaları gelse bile bu kavramın Foucault ile beraber ortaya çıkmış olmadığı da bilinmektedir (Esposito, 2008 : 14-18).

Foucault'nun biyopolitika kavramını klasik egemenlik kavramından ayırtmak ve modern dönemle birlikte yönetim anlayışında keskin bir dönüşüm olduğunu belirtmek için kullandığı bilinmektedir. Aslında biyopolitika kavramını Foucault, üç farklı anlamda kullanır. Hatta Lemke'ye göre en az üçtür (Lemke, 2014). Bu kavram Foucault'a göre, ilk olarak 17. ve 18. yy 'da biyolojik bilimlerin diğer bilimlerle olan ön görülemeyen ilişkisinin ortaya çıkmasıyla önem kazanmıştır. Fakat sadece bununla kalmamış teknolojik bir güç olarak da seyretmiş, modern egemenliğin nüfusu objeleştiren yeni paradigmaları da tam bu noktada belirlemiştir. Dahası Foucault, *Biyopolitikanın Doğuşu* eserinde biyopolitik olgunun, daha önce söylediklerine ilavaten, neoliberal sistemle bütünlüklü olduğunu da vurgular. Liberal ve neoliberal süreçlerde biyopolitika, devletin karakteristik politik rasyonalitesi haline gelmiştir (Lemm, 2017: 51-52). Foucault'un bu ifadesiyle biyopolitik süreçlerin, yapısı itibariyle esnek olma özelliğini, mevcut siyasi durumun şekline ve koşullarına kolayca uyum sağlayarak en önemli niteliği haline gelebilme özelliği olduğunu da görürüz.

Biyopolitika kapsamında sihirli kelime “yaşatmak”tır. Biyopolitika, içerik ve anlamsal olarak iktidarın bir uygulama mekanizmasıdır. Fakat bu mekanizma daha önce Agamben'in istisna ilişkisi içinde gösterdiği klasik egemen iktidara benzer bir yapı değildir. Yani biyoiktidar da egemen iktidarın hedefinde olduğu gibi öznelere bedenlerini hedef alan ve ölüm politikası üzerinden yükselen bir işleyiş söz konusu değildir. Biyopolitika, kendi varlığını ve uygulama gücünü, öldürme ve yaşatma

ikililiği ile öznenin ölmesine ya da yaşamasına karar verme ilkeleri üzerinden kurmaz. Yaşatmak sözcüğü burada daha ziyade yaşamın daha iyi hale getirilmesini hedefleyen bir dizi uygulama ile yaşamın optimize edilmesi anlamını barındırmaktadır. Diğer bir deyişle bireylerin bedenlerinden ziyade, nüfus yani popülasyonun bedeni üzerinden denetim hedeflenmiştir (Foucault, 2007 : 99-121). Bu durum Foucault'ya göre, modern iktidarın egemen iktidardan ayrıldığı yeni bir formdur. Foucault her ne kadar bu iki iktidar arasında ayrım olduğunu söylesede, bu konu tartışmaya açıktır.

Foucault biyopolitika kavramını her ne kadar 18. yüzyıla tarihlese bile, kavramın köklerinde nasıl bir görünüm sergilediğine bakmadan ilerlemez. Egemenin nüfus üzerinde sağlamaya çalıştığı kontrole ve Erken Ortaçağ Hristiyan teolojisine, bu teolojinin uygulandığı manastır ve kiliselere odaklanan Foucault, kavramın köklerinin buralarda yattığını söyler (Siisiainen, 2016: 85). Foucault bu noktada sözünü ettiği iktidar olan pastoral iktidarın yapısını, batı biyopolitik uygulamaların da bir modeli olarak görür. Nitekim bu iktidar anlayışında Tanrı karşısında topluluğun tam bir itaati söz konusudur. Tanrı, insan topluluğunu gözetendir ve şimdi de bu gözetim farklı mekanizmalar üzerinden yürütülmektedir. Foucault'nun bu okumasını günümüze taşıdığımızda, seküler bir zemine çekmiş olduğu yönünde de değerlendirilebilir. Dolayısıyla belkide Foucault'un biyopolitikası, egemen iktidar anlayışından ya da geçmişten tam anlamıyla bir kopuş içerdiği peşinen söylenemez. Sadece biyopolitikanın yaptırım alanları ve uygulama mekanizmaları ile iktidar anlayışına yeni bir boyut kattığından bahsedilebilir.

Foucault biyopolitikaya ilişkin analizlerini 1976 yılında yayımlanan "*Cinselliğin Tarihi*" (Histoire de la Sexualite) (Foucault, [1976-1984], 2007) isimli çalışmasında ortaya koymuştur. Düşünür, biyopolitikayı merkeze alan metinlerinde egemenin, yaşam ve ölüm üzerinde denetimi olduğunu iddia eder. Fakat bu salt öldürme ve yaşatma olgusu üzerinden hareket eden bir karar değildir. Düşünürün amacı, iktidarın yapısını tümüyle deşifre etmekten ziyade, hapishane ve hastane gibi yapılar üzerinden iktidar mekanizmalarının nasıl geliştiğini anlamaktır. Yine buna paralel olarak, okul, hapishane gibi yerlerde iktidarın nasıl görüldüğünü ortaya koymaya çalışır. Biyopolitikada asıl hedef nüfustur ve nüfus bireysel bedenin karşılığı olarak toplumsal bir bedene karşılık gelir, dolayısıyla halk kavramını kapsar

(Foucault, 2013: 41). Biyoiktidardan önce ise modern anlamda nüfus diye bir şey yoktur ve bu anlamda nüfusun 18. yüzyıl ürünü olduğu görülür (2013: 63). İktidar nüfusu çeşitli yollarla kontrol altına alır ve bu kontrol mekanizmaları sağlık, eğitim, ceza sistemi gibi hepimizin hayatını içleyecek geniş kapsamlı yapılar üzerinden sağlanır. Foucault'ya göre 18. yüzyıl itibarıyla toplumda insanları dışlamak yerine herkesin yerinin belirlenerek gözetlendiği, kendi kimliklerine sıkı sıkıya bağlanmalarının sağlandığı bir sistem ve iktidar biçimi var edilir. Bu sistem tam da sözü edilen biyoiktidara karşılık gelmektedir (Foucault, 2011: 183). Bu sebeple biyoiktidarın “disiplin” söylemi üzerinden kendisine uygulama alanı açtığı görülür. Dolayısıyla Foucault için biyopolitikanın, klasik egemenliğin hukukla girdiği ilişkiye yabancı bir söylem olduğu da dikkatten kaçmamalıdır. Dahası, Foucault'da iktidar kapsamı ve pratiklerini devlet yapısıyla sınırlı tutmaz. İktidar artık her yerdedir (2011: 37-38). Öyle ki iktidar sadece makro düzeyde ele alınamaz. Mikro düzeylere de yayılmış bir iktidar ile karşı karşıyayızdır (2007: 48 ; 2008: 76-77). Bu mikro iktidar biçiminde Foucault'a göre açıktan bir şiddet dalgası yoktur, dahası sert ve baskı yöntemiyle çalışan bir mekanizma da değildir. Zaten Foucault'a göre şiddet ve cebir yöntemi en sonunda kendi kendini bitirmeye mâhkumdur (Foucault, 2007). Dolayısıyla düşünür'e göre klasik egemenlik, hukukla buluşan daha kırılgan bir yapıya sahiptir. Yine egemen iktidar da şiddet ve baskı mekanizmasının tetiklediği “rıza kazanma” ve “meşruiyet” elde etme gibi kavramlar biyoiktidarın hedefleri arasında değildir. Söz konusu biyoiktidar ise, herkesin yaşamının iyileştirilmesi hedeflenmiştir. Bu hedef doğrultusunda insanlar rıza göstermesi için ikna edilmeye çalışılmayacak, aksine bireyler kendi arzularıyla sisteme dâhil olmak isteyeceklerdir. Diyebiliriz ki iktidar ve yönetim mekanizmaları öznelere için adeta birer arzu nesnesi, doğal ihtiyaç ve talebe dönüşecektir.

Foucault'nun biyopolitika ve biyoiktidar kavramlarıyla birlikte Agamben'in biyopolitik anlayışı da dikkat çekicidir. Çünkü egemen iktidarın yapısından bağımsız kılarak ele almaya çalıştığı bir biyoiktidar anlayışı yoktur. Kutsal insan, çıplak yaşamıyla varlığın anlam boyutunun neresine denk geldiği tam olarak bilinmeyen biridir. Agamben'in batı politik geleneği, Schmitt'te olduğu gibi dost-düşman (Schmitt, 2014b) ayrımı üzerinden değil, çıplak yaşam (**zoe**) ve politik yaşam (**bios**) arasındaki derin ayrım üzerinden açıklamaya çalıştığını açıkça yukarıda gördük

(Lemke, 2005: 5). Agamben'e göre egemen gücün var edilebilmesi için bir takım araçlar gereklidir. İşte tam da bu noktada "biyopolitik bir beden" egemenin aracı haline gelir. (Agamben, 2013: 15-16) Kutsal insan, yaşamı kendinden yalıtılmış biyopolitik bir beden olarak egemenliğin zemininde ve praksis alanında yatmaktadır. Dolayısıyla düşünür, bu iki kavramın birbirinden ayrılmasının imkansız olduğunu vurgular. Burada ki egemen iktidar kavramı "yaşam hakkı" üzerinde alınan kararlar yükselir ve bu karar şiddeti de ortaya koyan bir egemen pratiğine dönüşür. Egemen iktidarın praksis alanı haline gelen kutsal beden, hem hukukun korunmasının dışındadır ama aynı zamanda kendisi hakkında alınan kararlar hukuk ile çevrilidir. Lakin bu noktada başka tartışmalar da gündeme gelebilir. Örneğin insan sayılmanın ifadesi sadece ve sadece hukukun öznesi olmaktan, onun içeriği ve kapsamına dâhil olmaktan mı ibarettir? Eğer tek kriterimiz hukuk ise, bu aynı zamanda hukukun çerçevesini belirleyen devlet ve pratiklerini peşinen meşru kabul etmenin de bir yolu değil midir? Hukukun bünyesinde şiddeti doğal olarak barındırdığı iddia edilen bir ortamda (Benjamin, 2018: 490-516) bu sorgulamalar dikkat çekici bir nitelik kazanabilir.

Agamben'in, biyopolitika çalışmalarıyla yakından ilgilenişi, 1995 sonrası sonrası başlar. Oysa ki 1970'lerden 90'lara kadar onun eserlerinde böyle bir yaklaşım ve etkiden pek söz edilemez. 1995 sonrası egemen iktidar üzerine yapmış olduğu çalışmalarda Foucault'dan ziyadesiyle etkilendiği ve çalışmalarına biyopolitik irdelemesiyle yeni bir boyut kattığı söylenebilir. Bu kavrama duyduğu meraktan yola çıkarak, kutsal insan ve çıplak yaşamı da daha derinleştirmiştir. Ayrıca biyopolitika Agamben için, sadece modern yüzyıla tarihlenecek "sınırlı" bir kavram olamaz.

Agamben üzerinde çalışan bir araştırmacı olarak De La Durantaye'de, düşünürün özellikle son dönem çalışmalarında Foucault etkisinin yoğunluğundan bahseder (Deladurantaye, 2009: 208). Düşünürün egemen anlayışında, bireylerin ölümü ve yaşamı üzerinden alınan karar onun için biyopolitik bir karardır ve bu kavramı ortaya koyan Foucault'un aksine eski Roma'ya kadar tarihler. Agamben biyopolitika meselesini de **bios-zoe** ekseninde ele alır. Egemenliğin ve biyopolitikanın eskiye tarihlenmiş bu yapısı Agamben için, aslında dilin kökeni kadar geçmişe götürülebilir. Biyopolitika dil kadar eski bir yapıya sahiptir. Bu noktada düşünür, yaşamın politik yönüne dikkat çeker ve politikanın yaşamlarımız üzerinde açtığı alanları göstermeye

çalışır. Agamben'e göre egemen iktidarın pratiğinde biyopolitik bir karar vardır ve tam da bu nedenle kamp'ı batının biyopolitik paradigması olarak okur. Bu biyopolitik karar egemenin "yasaklama" kavramı ile ilgilidir. Yasaklama (ban) kelimesini de buna istinaden, içleyerek-dışlama ilişkisi ekseninde egemen istisnânın yapısını tariflemek üzere Jean-Luc Nancy'den ilhamla alarak kullanır. (Nancy, 1993: 43-44). Bu durum, yaşamı ele geçirerek hukukun dışına alınanlarla, yani hem yaşam hem hukuktan yasaklananlarla alakalıdır. Öyleyse egemen pratiği, gerçekten de salt bedenın yaşaması ve ölmesi üzerinden gelişen bir pratikse bu ne kadar biyopolitika ile ilişkili olabilir? Bu soru önemlidir çünkü Agamben *Kutsal İnsan ve Tanık ve Arşiv* eserlerinde (Agamben, 2010) Nazi Almanyası'ndan bu yana biyopolitik olan bu sürecin pek de değişmediğini ortaya koymaya çalışır. Eğer iki güç arasında uygulama zemininde bir dönüşüm varsa, bu dönüşüm nasıl görünmektedir? Biyopolitik güç ile egemen güç arasındaki kastedilen dönüşüm, gücün rejim ve uygulamalarında ortaya çıkar. Biyoiktidar'da, daha ziyade disiplini içleyen geniş bir kitleye yönelmiş normalleştirme mekanizmalarının varlığında bahsedilebilir ve insan yaşamı disipline edilebilecek hale getirilmiştir. Biyoiktidar mantığına göre insanlar eğitilip gözetlenebilecek bireysel bedenlere dönüşmelidir (Foucault, 2015 : 248). Ölüm üzerinde hakimiyetten ziyade, artık ölüm oranlarıyla ilgilenen bir iktidar anlayışı vardır. Dolayısıyla iktidarın işi aynı zamanda rakamlar ve istatistikler üzerinden bir hakimiyet kurmaktır. İktidar daha çok yaşatmak için mücadele vermekte, Foucault'nun tabiriyle yaşamın "nasılına" müdahale etmektedir. Ölüm ise artık dışarıdadır ve bir çeşit özel olanın alanına aittir (2015: 253-254). Bu iddia, günümüz dünyasını düşündüğümüzde güçlü bir tespit olmakla birlikte, yaşamın yüceltilmesinin yanında ölümün değersizleştirilmesi gibi bir fikri de içlemektedir. Aslında Baştürk'ün de makalesinde ifade ettiği üzere, yaşamı yüceltmenin yada yükseltmenin ve bunu özellikle vurgulamanın çok da anlamı yoktur. İktidarın amacı Agamben için yaşamın kendisi haline gelmiştir (Baştürk, 2013: 258). Tam da bu nedenle Agamben, Foucault'un sadece yaşatmak üzerine kurulu olan iktidar fikrini eksik bulur. İktidarın yaşatma işlevi aynı zamanda ölüm üzerindeki kontrol gücü ve etkisini de göstermektedir. Çünkü ölüm, Agamben için, yaşam üzerine verilen bir karar doğrultusunda belirlenir (Agamben, 2013: 110, 1998: 89 ; Baştürk, 2013: 259). Tam da bu nedenle Agamben için modern iktidar aslında ne yaşatır ne öldürür sadece

ölüme terk eder. Buna hayatta bırakmak da denilebilir. Modern iktidar bu haliyle ölüm ile yaşam arasındaki sınıra kadar şiddet uygular (Yalçınkaya, 2005: 20-21). Düşünürün eşik olarak tanımladığı yer bu noktadır. Diyebiliriz ki Agamben’de modern iktidar, bir yönüyle, yaşama doğrudan son vermeksizin bizzat onu askıya alabilmektedir.

Foucault’un iktidara dair söylediklerinden yola çıkarak şunu diyebiliriz ki, hangi yaşamların yüceltilecek kadar değerli olduğu sorusu, peşinen kimin yaşamının gözden çıkarılabilir olduğu sorusunu da beraberinde getirecek ve egemen iktidarda olduğu gibi, ölüm olgusu üzerinde biyoiktidarın doğrudan müdahalesi olmasa bile (kendi varlığının ve iktidarının açığa çıktığı bir hat olarak) yönetim pratiklerinin içine gizlenen bir hat olduğu gerçeği ile bizleri karşı karşıya bırakacaktır. Üstelik bu ölüm her zaman fiziksel bir ölümün karşılığı olmak durumunda da değildir. Agamben’de gördüğümüz haliyle yaşayan ölüleri imal etme durumu (müselman) bu noktada ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla biyoiktidar ile egemen iktidar arasında keskin bir dönüşümden ziyade bir üst çerçeve oluşturma ve birbirine eklemlenme durumu ile karşılaşılır. Nitekim Foucault hiçbir zaman egemenlik probleminin tam anlamıyla ortadan kalktığını iddia etmez. Biyopolitik süreç, belki bedenleri doğrudan tehdit ederek ölüme maruz bırakmıyordur ama tam anlamıyla öldürme pratiklerini dışarıda bıraktığı da söylenemez.

Egemen iktidarın, gücünü açığa çıkarma yolunda geçmişten günümüze hiçbir değişimin söz konusu olup olmadığı bir diğer önemli sorunsaldır. Agamben’in ele aldığı biçimde, erken zamanlardan günümüze değin, hukuki-politik süreçlerde egemen iktidar alanı gerçekten hiçbir dönüşüme maruz kalmamış mıdır? (Lechte ve Newman 2013: 107). Anlaşılan o ki gerek egemen iktidar, gerek biyoiktidar birbirinden kopuk tek bir biçim olarak algılamaktansa, yaşamlarımıza farklı noktalarda nüfuz etmiş yönlerine bakarak, iç içe geçişleri olan bir bütün olarak da değerlendirilebilir. Bu değerlendirmenin yapılabilmesi için de, iktidarın kendi gücünü ortaya çıkardığı alanlara karşılıklı bakmak gerekir. Örneğin Foucault ve Agamben’de iktidarın öldürme pratiği nasıl ortaya çıkar sorusuna, Foucault cephesinde sadece ırkçılık konusunda, Agamben’de ise bunu hepimizin hayatını kapsadığını söylediği çıplak hayatta ortaya çıkmaktadır. III. Reich dönemi ile birlikte Nazilerin katliamı, toplama kampları, hukuk ve teoloji gibi konulara hiç vurgu

yapmadığını bildiğimiz Foucault'nun, ırkçılık üzerinden biyoiktidarın şiddet pratiğini kapsayacağını söylemesi önemlidir. Böylece biyoiktidar ile egemen iktidarın birbirinden keskin bir çizgiyle kopmadığını hatta yer yer içlediğini tekrar görmüş oluruz. Foucault'un ırkçılık analizi, daha ziyade biyolojik boyutlarda ortaya çıkmakla birlikte, düşman kavramının da biyolojik bir tehdide dönüştüğü görülür (Foucault, 2015: 256). Irkçılık, Foucault için öldürmeyi mümkün kılmanın ön şartı, yaşamın, nasıl yaşanmalı ve ölmeli sorusu üzerinden kontrol altında tutulmasıdır (Genel, 2006: 46-49). Dolayısıyla ırkçılık, sadece belirli grupların ve kimliklerin yok edilmesini hedef alan, militarist bir nitelikte sınırlanamaz, aynı zamanda biyolojik süreç ve pratikler de bu uygulamanın bir parçası halini alır. Düşman biyolojik bir nitelik kazanırken, iktidarın gücünde tamamlayıcı bir dönüşüm olduğu da görülmektedir.

Biyolojik süreçlerin, yukarıda anlatılanlar kapsamında, DNA, klonlama ve üst insan var etme fikri doğrultusunda iktidarın yönetim ve kontrol süreçlerinin uygulama alanı haline gelebileceği ve “distopik” bir ortama yol açabileceği göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Bu süreçlere dışarıdan bakıldığında, insan yaşamı önceliğinin gözetildiği ve öznelere yaşamın iyileştirilmesine yönelik hamleler olarak değerlendirilse, ileride bazı bireylerin hayatlarının kurtarılması ya da daha yaşanabilir kılınması gerçeği için kimi bireylerden vazgeçilebilir olacağı durumu artık bir korku senaryosu olmanın ötesine taşır. 2000'lerin başından itibaren yayımlanan bazı eserlerde de aynı konulara yoğunca temas edildiği görülmüştür. Bunlardan biri de Nobel ödüllü yazar Kazuo Ishiguro'nun (1954-) Türkçe de *Beni Asla Bırakma* (Never Let Me Go, [2005], 2007, 2011) ismiyle yayımlanan eseridir. Bu roman kurgusu itibariyle bir distopyadır ve romanın konusu önemli bir karakter olarak eserde karşımıza çıkan Kathy H.'ın ağzından anlatılır. Konu, Hailsham isimli yatılı okulda yaşanan anılar etrafında dönmektedir. Lakin eserin ilerleyen sayfalarından da anlaşılacağı üzere burası ne basit bir yatılı okuldur, ne de burada yaşanılanlar basit hatıralardan ibarettir.

Hailsham'da kalan çocuklar, dış dünyadaki çocuklardan oldukça farklıdır. Buradaki çocuklar birer “kopya”dır. Roman bu yönüyle bilimkurgu sınırlarını zorlayacak ölçüdedir. Klonlama teknolojisinin hayatın bir gerçeği olarak kurgulandığı ve buna bağlı olarak insan üretiminin gerçekleştirildiği bir dünya ve

gelecek olgusu ile romanda karşı karşıyayızdır. Esere toplumsal açıdan yaklaşıldığında ise, sağlık konusunda oldukça ileriye gitmiş, teknolojinin yardımıyla birçok sağlık problemi halledilerek insan yaşamının ölümcül hastalıklara feda edilmediği bir ortam söz konusudur. Kısaca sağlıklı bir toplum elde etmek konusunda Nirvana'ya ulaşılmıştır. Bir anlamda aslında yaşanan dünya ütöpik bir yerdir. Fakat eserin ilerleyen sayfalarında bu durumun sanıldığı gibi bir ütopya olmadığı hemen anlaşılır. Klon insanların, diğer klon olmayanların organ ihtiyacını karşılamak üzere birer damızlık olarak yetiştirildiği bir projede, korkunç sert bir distopyayla karşılaşılır. Potansiyel organ bağışçısı olan bu klon çocukların, bir aileleri, kendilerine ait yaşamları ve gelecekleri yoktur. Aslında birçok yönden insani özelliklere sahip olan bu kişilerin, nakil vakti geldiğinde organları nakli bekleyen hastalar için birer birer alınacak, en son nakilde ise hayatlarını kaybedeceklerdir. Ama bu süreçte istenmeyen bazı gelişmeler olur. Bu bağışçı klonlardan bir çift birbirine âşık olur ve o noktada bağışçıların duyguları ve insan olma durumu üzerinden romanda başka bir tablo çizilir. Çünkü dış dünyanın insanları bu bağışçı klonları birer insan olarak görmez ve sonuçta bu süreçten hiçbir klon sağ çıkmaz. Adeta misyonlarını tamamlayıp hayata veda ederler. Bunlar başka insanların biricik yaşamları için yetiştirilmiş klonlardır. Agamben'in kavramlarına dayanarak diyebiliriz ki, eserde bahsi geçen klonlar başka insanların kutsalı durumundadırlar. Klonların yaşamları özne olmaktan ve yaşamsal anlam içermekten oldukça uzaktır. Klonlanmış ve yaşamları önceden birileri tarafından belirlenmiş olan klonlar etraflarına örülen duvarları aşamazlar. Zorunlu kabullenilmişlik söz konusudur. Eser aslında içinde yaşadığımız dünyanın başka bir duruma evrilme aşamasını soğuk bir biçimde yüzümüze çarpar. Sağlıklı ve en iyi toplumu yaratabilmek adına tıpkı Foucault'un da vurguladığı gibi, nüfusun yaşamını ve geleceğini kontrol altına almaya çalışmanın geldiği üst boyut görülebilir. Bu açıdan eserin konusu itibarıyla iki şey çok çarpıcıdır. Bunlardan ilki, sağlığı önceleyen bir toplumda yaşam hakkını hakedenler ile ikinci olarak bu hakka sahip olmayıp başkaları için yaşamları feda edilenlerdir. Üstelik bu insanlar için tek bir unsur dışında onları koruyabilecek bir savunma mekanizması da yoktur. Bu savunma mekanizması da, tıpkı "insan gibi" duygularının olduğunu ispat edebilmeleridir. Fakat tıpkı diğer insanlar gibi bir şeyleri hissediyor olmaları da durumlarını iyileştirmeye, yaşama hakkını elde

etmelerine yeterli olmaz. Aynı zamanda birilerinin, diğerleri kadar değerli ve insan olduğunu ispatlama gereği son derece manidardır. Foucault'un bahsettiği anlamda biyopolitik süreçlerin, hayatın farklı yönlerine nasıl sızdığı bu eserde de görülür. Dahası biyoiktidar aynı yol üzerinden başkalarının hayatlarını "artık yaşam" haline getirebilmektedir. Söz konusu klon insanlar tıpkı Agamben'in bizlere eserleri boyunca anlattığı kutsal insan ve onun yaşamı gibi, insan olma özelliklerinden yalıtılmış görülmeyen ötekilerdir. Ve tıpkı kutsal insanın karşısında herkesin egemen olması gibi, klonların karşısında da herkes egemen durumdadır. Yaşamı değerli olanların egemen olduğu dünyada, geriye kalan herkesin hayatı bir klondan ibarettir. Bu noktada şu sorgulama ortaya çıkabilir : Yaşamayı hakedenlerin de yaşamı çıplak hayat çerçevesinde midir? Yani Agamben'in teorisi gerçek anlamda herkesi içine alan bir teori midir? Burada önemli olan, yaşamın yüksek derecesini elinde tutanların hayatında sorgulanmaya açık hale gelmiş olmasıdır. Yaşam ölümden ayrıştırılırcasına steril bir seviyeye hapsedilerek (yükseltilerek) ölümün sıfır noktasına indirildiği yerde, yaşamı hakedenlerin hayatı da kutsal klonlarınkinden farklı değildir. Hayat, salt biyolojik uzun bir yaşama süresine indirildiğinde, ölüm olgusunun olumsuzlanması yaşamı kendi anlamından soyutlar. Çünkü yaşam, ölümü de içleyen çifte bir yapıya sahiptir. Salt yaşam alanına geçebilmek için ölümü de askıya almak gerekir. Dolayısıyla ölüm ve yaşam olan bu çifte yapıda ölüm olgusunun da iptali üzerinden yaşam "teslim" alınmaktadır. Biyolojik olarak yükseltilmiş, teknolojiyle kuşatılmış ve bunun üzerinden salt bedene indirgenerek ölümsüzlük üzerinden değer yüklenmiş bir hayat, kendi varlık alanını sorgulamaya açar. Bu hayat aslında, Agamben'in dediği anlamda çıplaklığa indirgenmiş hayatı simgeler. Buna "yaşamsızlık" da denebilir. İktidar bu noktada gerçeğini çift yönlü olarak açığa çıkarır. Yaşamın optimizasyonu, özneleri bedene indirgeyerek kuşatırken, diğer taraftan ötekilerin hayatlarını gözden çıkartarak kutsallaştırır. Dolayısıyla günümüzde biyoiktidarın varlığının egemen iktidarı dışarıda bıraktığı düşüncesi eleştirel bir yorum tabidir. Bu konu, Agamben için önemli bir soyutlamaya dönüşmüş olan "kamp" ve "muselman" kavramları çerçevesinde de okunabilir. Keza Agamben Nazizm'in biyopolitik bir perspektiften anlaşılabilirliğini söylemiştir. Düşünür kamp soyutlamasını politik-hukuki zemin üzerinden düşünerek, kamptan sağ çıkanlar doğrultusunda "tanıklık" boyutuyla ele alır.

Tanık hafızanın da sembolü gibidir. Agamben'in tanıklık çerçevesinde kampı ele alması önemlidir çünkü, insanlık dışı uygulamaların merkezi olan toplama kamplarını yok etmek isteyen Naziler, aslında kazılı hafızayı silmek ister ama, asıl zemin sağ kaldığı sürece hep tanık olarak konuşur (Huberman, 2018: 63). Yani tanık hep var olacaktır. Agamben için “tanık” neyi ifade eder? Tanıktan hareketle, kamp olgusunu düşünen Agamben için kamplar, dört tarafı çevrili izole edilmiş getto bir mekân olmanın ötesinde, hukuki olarak istisnanın kural olduğu ve insanlığın teslim alındığı yer olarak görünür. İnsanlığından soyutlanmış müselmanlarıyla kamp, Agamben için bugün, bizlerin egemen tarafından kuşatılarak hukuki sınırların dışına bırakılmış hayatını tanımlayan büyük bir metafora dönüşmüştür. Düşünre göre insanlık, her ne kadar gettolarda hapsedilmemiş olsa bile, bir şekilde metaforik olarak gettoya çevrilmiş hayatın içindedir. Agamben bu cümleleriyle bizi çıplak gerçeklikle yüzleştirmeye niyetlenir. Kamp tam da gerçekliğin üzerindeki o görünmeyen örtüyü kaldırarak çıplaklığı ifade ettiği için, biyopolitik bir mekân olup hukukun iflas ettiği, içerisi ile dışarısının karıştığı politik bir uzam ve bölgedir. Kamp, siyasetin biyosiyasete dönüştüğü dehşetin mekânı olarak, insan olan ile insan olmayan arasındaki sınırın bulanıklaştığı yerdir ve aslında birer insansızlaştırma (de-humanisation) makinasını olarak çalışan Holokost'un ve egemenin yıkıcı gücünü deşifre eden, bu bağlamda istisnanın ve çağdaş politik durumun en somutlaştığı eşiktir (Agamben, 2010b: 38-41). Bu eşik bölge, istisnayı somutlaştırırken diğer taraftan soyut ve sınırlanamayacak bir anlam giyinir. Düşünürün yaklaşımında kamplardaki Yahudilerin hukuksal kimliklerini ve yurttaşlıklarını yitirmesi gibi, bugün bizlerde özne-birey-vatandaş üçgeninde var olup olamama sınırlarında dolanırız. Ayrıca, tıpkı kamp mâhkumlarının içine düştüğü vahşetin sorgulanmasındaki ikiye bölünmüşlük gibi, içinde bulunduğumuz yaşamsal şartları sorgulamamız da anlamsızdır. Çünkü Agamben ortaya çıkan insanlık dışı durumların aslında bir sonuç olduğunu, asıl sorgulanması gerekenin ise bu sonuca yol açan uygulama ve kararlarıyla iktidarın yapısı ve hukuksal süreçlerin temeli olduğunu ifade eder (Agamben, 2001: 222). Bu sorgulama onun gözünden bir bakıma içinde bulunulan durumdan çıkabilmek “yeni bir yol” arayabilmek adına da şart görünmektedir.

Düşünür, *Tanık ve Arşiv* eserinde müselman kavramına da önemle dikkat kesilir. Kamplarda kutsal insanın da bir biçimi olarak ortaya çıkan müselmanlar ise, kelime olarak kökensel anlamda nereye ait olduğu tam bilinmeyen ama özellikle yaşayan ölüleri tanımlamak için kullanılır.

Agamben için müselman “**homines sacri**” ifadesinin bir yansıması olarak yaşamın tüm değerlerinden sıyrılarak salt biyolojik süreçlere indirgenmiş kişiler için kullanılır. Kampta insanlığın ontolojik değerlerinden soyutlanmış kişiler için kullanılan “müselman” kelimesi “müslüman” ifadesinin karşılığı olarak kullanılmıştır. “*Tanık ve Arşiv*” (Agamben, 2010b: 44) kitabında müslümanı, Allah’ın koşulsuz şartsız tüm buyruklarına itaat eden kişi olarak değinen Agamben için bu kavram, egemenin tüm buyruklarına koşulsuz itaat eden müselmanın durumunu yansıması bakımından manidardır. Agamben bu kelimeyle ilgili iki tanımlama yapar. Müselman, insanlığından soyutlanmış ve bu yönüyle tanıklık edilemeyen canlı cenaze konumundaki esirlere verilmiş bir isimdir. Kelimenin tanımının koşulsuz Tanrı’ya boyun eğen anlamıyla “müslüman” kelimesinin tam karşılığı olduğunu belirtirken, bu kavramın aynı zamanda müselmanların zaman zaman bedenlen aldıkları pozisyonları gereği, müslümanların namaz kılariken aldıkları pozisyona da benzediğini de söyler. Düşünürün bu müselman-müslüman yaklaşımı özellikle Slavoj Žižek (1949-) tarafından ciddi eleştiriye tabi tutulur. Müselman ve müslüman birbirinin karşılığı olabilecek terimler midir? Žižek’e göre, düşünürün özellikle müselmanları insanlığından sıyrılmış kişiler noktasına indirgemesi, kendisinin aslında derinlerde bir noktada gayri ahlaki olarak müselmanları hiçeştirdiğini, ve dahası müselmanın yüz yüze kaldığı bu nitelemeler üzerinden egemenin yüceltilerek, onun gücünün daha pornografik hale getirildiğini söyler. (Žižek, 2013: 74-78-79) Žižek’e göre, Agamben’in müselmanları ile müslümanlar arasında analoji kurarak onları yaşayan ölü kişilere indirgemesi, düşünürün içten içe ırkçılık fikirlerine yakın olduğunu da işaretidir. Dahası, Žižek için, Agamben’in biyoiktidar ve egemen iktidarı, aynı düzlem üzerinde ele alması, olası siyasal bir öznenin doğumunu da sıfır noktasına indirgemesidir (Žižek, 2009).

Tanık ve Arşiv okunduğunda, Žižek’in Agamben’e yönelik olan ırkçı yorumunun oldukça sert olduğunu söylebiliriz. Fakat bununla birlikte, egemenin, tam da müselmanın sıfır noktasında oluşu üzerinden daha görünür haline geldiği

konusunda Žižek haklıdır. Žižek tam da buna karşı çıkar. Müselmanların içinde bulunduğu kötü durumu (bir hayvan bile daha fazla onura sahiptir, bu anlamda hayvani yaşamsallıklarını bile yitirmişlerdir.) daha fazla görünür kılarak sembolleştirmek, onların anlamlı bir hayat kurması yolunda büyük engeldir. Çünkü müselmanlar içinde bulundukları insanlığın alt noktasını kabul ettiklerinde farkında olmadan Nazilerin kendilerine dayattığı “insanlıktan yoksunluğu” kabul etmiş olurlar. Bu sebeple müselmanların insanlık özelliklerinden yalıtıldıklarını unutmadan, onların “insanlıkları” konusunda ısrarcı olmamızın önemli bir duruş olacağını vurgular (2013: 77).

Belirtmek gerekir ki, Agamben’in müslüman-müselman analojisinde işaret etmek istediği olgu ve ana fikir biraz daha farklıdır. Düşünür müselmanların durumunu ortaya koymak ister ve bu durumu ortaya koymanın egemen istisnanın deşifre olması açısından da önemli bulur. Çünkü, egemenin iç yüzünün deşifre edilmeksizin aşılabilecek bir olgu olmadığı fikrini kendi felsefesinde taşır. Diğer taraftan Agamben’in adı geçen bu çalışmasında da farkedileceği üzere, bir tanımlama olarak müselman kelimesinin Nazi kamplarında hangi bağlamda, hangi benzetmeler üzerinden kullanıldığını anlamaya çalışır (Agamben, 2010b: 44-45). Yani düşünür kavramın teorik üreticisi konumunda değildir.

“Muselmann teriminin kökeni hakkında tam bir görüş birliği yoktur. Her tür jargon için söz konusu olduğu gibi, bu terimin de eş anlamlıları yok değildir. Terim özellikle Auschwitz’de yaygın olarak kullanılıyordu, diğer kamplara da buradan yayılmıştı... Örneğin Madjanek’de bilinmiyordu. Oradaki canlı cesetlere “eşek” deniyordu; Dachau’daki adları “cüce”, Stuttho’da kötürüm Mauthausen’de yüzgeç, Neuengamme’de “deve”, Buchenwald’da yorgun şeyh’ti... Terimin en uygun açıklaması Arapça Müslüman sözcüğünün sözlük anlamında bulunabilir : Allah’ın iradesine kayıtsız şartsız boyun eğen kişi... Orta Çağ ’dan itibaren Avrupa kültürüne giren ve slam’a atfedilen kadercilikle ilgili efsanelerin kökeninde bu anlam yatar (terimin başışlanma talebi niteliğindeki bu anlamı Avrupa dillerinde, özellikle İtalyanca’da mevcuttur). Müslüman’ın tevekkülü, Allah’ın iradesinin her an için, en küçük olayda bile geçerli olduğu inancına bağlıyken, Auschwitz’in

Muselmann'ı bunun yerine her türlü irade ve bilincin toptan kaybıyla tanımlanabilir. Dolayısıyla, Kogon'un ifadesiyle kamplardaki "gerçek anlamda hayatta kalma iradesini uzun zamandır kaybetmiş, diğerlerine göre daha geni insan grubuna... 'Müslümanlar' -kayıtsız artsız kaderci insanlar- denirdi"(Kogon 1979: 284) Auschwitz'in Muselmann'ı bunun yerine her türlü irade ve bilincin toptan kaybıyla tanımlanabilir"(Agamben, 2010: 44).

Agamben müselmanın, insan olan ile insan olmayan arasındaki o eşik ve muğlak bölgenin her anlamda iç içe geçmiş özelliğini yansıttığını söyler (Agamben, 2010b: 47). Öyle ki, hiç kimse hatta onlardan ayrışan diğer mâhkumlar bile onlara merhamet duymaz. Varlıksal durumlarıyla onlar, insan olmanın ne demek olduğunu sorgulatan bir görünüme sahiptirler. Bu kapsamda tanık olgusuna ise Agamben, "kamptan sağ çıkanların tanıklıkları" boyutundan yaklaşır. Tanık, düşünüre göre tanıklık edemediği ölçüde ele alınabilecek bir kavramdır. Yani müselman tanıklık edemeyecek olandır. Öyleyse tanık olmak ve olmamak nasıl düşünülebilir?

Düşünür, kampın tanıkları bağlamında buradan sağ çıktıktan sonra anılarını kaleme alanlar üzerinden konuya yaklaşır. Tanık olmak bir bakıma iki yönüyle düşünülebilecek bir konudur: Hayatta kalanlar ve ölenler. Bunların ikisi de tanık olmanın imkânsızlığını bünyesinde taşır. Biri ölüdür ve istesede deneyimini aktarıp tanık olamaz. Diğerisi ise hayattadır ama yaşadıklarını dile getiremez ve aslında konuşacak çok şeyi olmasına rağmen konuşamayandır. Dahası insan olmayan, tanıklık edemeyecek biri nasıl olurda insanın tanığı olabilir? (2010b: 82-83) Agamben bu sebeple, hayatta kalanlar için, anlatacağı şeyi tahrip etmeden anlatamayacağını söyler (2010b: 145) Aslında hayatta olan, potansiyel tanık olma özelliğini taşır lakin yabancılaşıma halindedir ve bu yabancılaşıma hem kendine, hem hayatına, hem tüm yitirdiklerine (kendi insanlığı da dahil olmak üzere) yöneliktir. Düşünürün metinlerinde de sözü geçen ve kamptan sağ olarak çıkanlardan biri de Primo Levi'dir. (1919-1987) Levi sağ kaldığına sevinemeyenlerden, yaşanan korkunçluk ve onca acıdan sonra kampta ölenleri düşündükçe hayatta kalmayı ceza gibi gören biridir. Levi, anılarını *Periyodik Tablo (Il Sistema Periodico)*, [1975] 2014), *Boğulanlar, Kurtulanlar (I Sommersi e i Salvati)*, [1987] 2016) ve *Bunlar da mı İnsan? (Se questo e un uomo)*, [1947] 2012) eserlerinde ele alır ve aslında amacı

yazar olmak değildir. Yazar belkide bir görevi tamamlamak adına tüm yaşadıklarını kampın bir tanığı olarak dile getirmek ister. Nitekim kendisi eserlerini bitirdikten sonra yaşadıklarının da etkisiyle 1987 yılında intihar eder.

Agamben, Levi'nin bu tanıklık durumundan da yola çıkarak tanıklığın aslında tam olarak bir tanıklık olamayacağını, tanıklığın “tanıklık edememe” olgusunu içlediğini belirtir. Çünkü ona göre dil ve ifade, kamp deneyimini tam olarak ifade edebilmek için yeterli bir olgu değildir (Murray, 2013: 184). Bununla ilgili olarak aynı eserinde, kampta yaşanan bir olaydan bahseder. Olay, kampta esir olan ve üç dört yaşlarında olduğu tahmin edilen “Hurbinek” isimli çocuğun **mass-klo mastisklo** sözcüğünü tekrarlaması ama bu sözcüklerin ne anlama geldiğinin bir türlü bilinmemesidir. Bu örnekten yola çıkarak Agamben, dilin sınırlarıyla, anlatılamaz olanı tespit eder ve tam da bunun tanıklığın ifadesi olabileceğini söyler. Dil, sözcüklerin dile getirilemez ve ifade edilemez olana tanık olma yükümlülüğünü üstlenmiştir. Dil bu yönüyle söylenemeyene de tanıklık etmiştir ve Hurbinek örneğiyle şunu ifade etmektedir: Tanıklık edebilmek için tanıklık etmenin olanaksızlığını kavramak (Agamben, 2010b: 39). Düşünür tanıklığı, bizzat onun imkânsızlığı üzerinden kavrar, çünkü Agamben'in de yazdıklarından anlaşılaacağı üzere tanıklar her ne kadar kampta var olan diğerleriyle aynı acı dolu süreçten geçmiş olsalar bile, ölümün soğuk yüzüyle karşılaşmamış kurtulmuşlardır. Tanık insanlığı yok edilmiş biridir (2010b: 82-83). Dolayısıyla düşünöre göre hayatta kalıp tanık durumuna geçemeyenler ölenlerin deneyimlerini de aksettiremezler. Murray bu durumla ilişkili olarak Agamben'in teorisinde “tanık ve tanıklık etme” problemi ile karşı karşıya kalırız der (Murray, 2013: 182).

Tanıklık etmek, utancı sağlayan ve dolayısıyla özneliliği oluşturan bir deneyimsel süreç olarak da karşımıza çıkmaktadır (2013: 184). Utanç, yukarıda da bahsedildiği üzere Levi gibi kimselerin hayatta kaldıkları için duydukları utançtır ve bir noktadan sonra Agamben'in metinleri etik ve varoluşsal sorgulamaları beraberinde getirecek bir zemin kazanır. Burada doğru ve yanlış ekseninde şekillenen etik anlayıştan ziyade, “mutlu hayat”ı (happy life) keşfetme mevzusuna evrilmiş bir etik anlayış ve sorgulama söz konusudur.

Yaşananlara tanıklık edebilme durumu “yas” olgusuyla da düşünülebilecek bir konudur. Fakat Agamben'in yazılarında yas olgusuyla pek karşılaşılmaz. Ama

yine de yas ve tanıklık olgularının birbiriyle olan teması, Agamben'in çizdiği boyut üzerinden "tanıklık" mevzusuna daha derinlik kazandırabilir.

Bu noktada konuya daha farklı bir boyut getirilmesi adına iki Yunan tragedyasına başvurmak aydınlatıcı olabilir. Tanık ve yas kavramına, hayatta kalanın ölüleri için tuttuğu yas üzerinden boyut açılarak, kimin yasının tutulabileceği ve kiminkinin tutulamayacağı ikilemi üzerine değerlendirilebilir. Bu konuda iki eski Yunan tragedyası olan Aiskhülos'un *Eumenidler*'i (2016) ile Sophokles'in *Antigone*'si (2014) konuya derinlik verecek metinlerdir.

Eumenidler'de yas kavramı daha ziyade cinsiyet meselesi üzerinden şekillenir. Bu tragedyada Orestes, annesini öldürme suçu nedeniyle mahkeme karşısına çıkar. Mahkemede Apollon ve Erinysle karşı karşıya gelir ve savundukları şey birbirinin zıttıdır. Apollon'a göre babanın haklarını savunan onun soyu iken Erinysler ise, kandaşlık ve anasoyunu savunur. Yani Apollon, ataerkil bir zihniyete aittir. Mahkemenin hâkimi ise tarafsız noktada duran Athena'dır. Taraflar arasında uzlaşma olmayınca oylama yapılır, lakin oylamada taraflar arasında eşitlik olur. Bu noktadan son kararı Zeus alır ve Orestes suçsuz ilan edilir. Zeus'un bu hileli ve adaleti dışarıda bırakan kararının, günümüz sorunlarıyla da yakından ilişkisi vardır. Bu ilişki şudur : Yası tutulmaya değer olanları ve öldürülebilir olanları belirleyen yasa, hukukun temel yasası halindedir. Zeus'un verdiği karar, adalet kavramını biçimlendirecek şekilde kimi kapsayıp, kimin dışarıda bırakılacağını da anlaşılabileceği bir eşiği oluşturmuştur. Peki ölen kişinin durumu ne olacaktır? Onun yasını kim taşıyacaktır?

Diğer tragedya olan Sophokles'in *Antigone*'si ise, Kral Kreon'un egemen kararı etrafında döner. Oedipus'tan boş kalan taht için iki kardeş olan Eteokles ve Polyneikes kavgaya tutuşur. Nitekim tahta sırayla geçme kararı alırlar ve bu karara göre önce Eteokles, sonra Polyneikes tahta oturacaktır. Fakat görev süresi dolan Eteokles tahtı kaptırmak, yetkileri devretmek istemez. Eteokles'in iktidar hırsı ağır basmıştır. Polyneikes bunun üzerine haklı olarak ünvanı ister ve kardeşine meydan okur. Bu durum iki kardeş arasında savaş çıkmasına neden olur. Nitekim savaştan sağ çıkan olmaz ve iki kardeş birbirlerini öldürürler. Boş kalan tahta Kreon geçer. Kreon, Eteokles'in tam teşekküllü bir cenaze töreniyle gömülmesini isterken, Polyneikes'in vatan ihanet suçundan ötürü gömülmesini istemez ve cesedinin kurda

kuşa yem olacak şekilde açıkta bırakılmasını emreder. Bu tragedyanın önemli noktası tam da bu noktada başlar. Polyneikes gömülmeyi hakedebilecek midir? İnsan sayılmanın da bir ölçüsü olan cenaze töreni, Polyneikes için düzenlenebilecek midir? Polyneikes'in kız kardeşi olan Antigone'nin mücadelesi tam da bu haksızlığa boyun eğmeme üzerine kuruludur. Antigone, Kreon'un emrini ihlal eder ve bunun üzerine Kreon Antigone için idam kararı alır. Kreon'un oğlu, Antigone'nin de nişanlısı olan Haiman bu karara itiraz etse bile karar kesindir. Bunun üzerine Antigone kardeşinin mezarı üzerinde intihar eder. Arka arkaya yaşanan bu ölümler Kreon'un iktidarını zedeleyecektir...

Zaman zaman, farklı konularla da ilişkili olarak ele alınan bu tragedya, daha ziyade yas olgusu, yas tutma hakkı üzerinden de analiz edilir. Yas tutmak daha ziyade kadınların görevidir ve bu yas uluorta tutulamaz. Her iki tragedyada da yas kavramı üzerinden şu sorgulama alanı açılır: Kimlerin yası tutulabilir? Ve yası tutulmaya layık olanlar kimlerdir? Yas ve cenaze törenini hakedenler sadece iktidarın makbul vatandaşları mıdır? Bu iki tragedyada da görüldüğü üzere, yası tutulmayı değer olanları “güç” olgusu belirler. Aynı zamanda bu durum hukuk düzeninin de temelini oluşturur. Dahası ulu orta yas tutmak, her zaman, egemen güce savrulmuş bir tehdit niteliği taşır. Çünkü yas, her seferinde zulmün derecesini ortaya döken, çıplak olanı görünür kılan ve böylece egemenin meşruiyetini de düşündürten bir hal alır.

Agamben'in ele aldığı tanık konusu ise, kamptan sağ çıkan tanıklıklardır. Bu tanıklıklar yapılan zulümün unutturulmaması açısından önemli olmakla birlikte, ölen insanların yasının tutulması tam da bu yolla egemene direniş sergilenmesi açısından önemlidir. Fakat bazı tanıklar, uzun bir müddet konuşmak istememişlerdir. Kamptan kurtulma durumunun yarattığı suçluluk duygusu, belkide tanık olmaya ve yas tutmaya engel olmuştur. Hayattta kalmaktan ötürü duyulan yoğun suçluluk hissi insanları sessizliğe gömerken, diğer taraftan bu suçluluk hissi, diğerlerinin yasının tutulmasına engel oluşturmuştur. Müselman, mülteci gibi vatandaş olmanın uzağında, tüm insani haklardan mahrum bırakılan “ötekilerin” yaşamlarına karşı çoğu insanın sessiz kalışı, derinlerde yatan suçluluk duygusu ile ilintili olabileceği gibi, egemen iktidar karşısında bir direniş pratiği olarak yas ve hafıza olgusunun öneminin yeterince kavranamamış olmasıyla da alakalıdır. Bu bazen de egemen güce

eklemlenmek isteyenlerin sessizliğine dönüşür. Bu durum zaman zaman bazı kitlelerin kendisini egemenle birlikte görünür kılma yoludur.

Egemenin saf şiddetine maruz kalan müselmanlar Judith Butler'in (1956-) tanımıyla da yası tutulabilir olmaktan çıkarılmış kişilerdir (Butler, 2013: 35). Yası tutulabilir olmak, vatandaş olmak ve değerli bir yaşamı haketmiş olmakla eşdeğerdir. Yas, yaşanan acılarla yüzleşilebilmesi ve hayatını yitirenlerin gerçekliğinin anlaşılabilirliği açısından tamamlanması gereken bir olgudur. Bu durum yas sonrası sürece geçilebilmesi adına önemlidir. Butler *Kırılgan Hayat (Precarious Life)*, [2004] 2013) eserinde yas kavramına Freud üzerinden temas eder. Her iki kavramın ayrımı noktasında “yas ve melankoli” üzerine benzer dokunuşlar, Agamben'in “kayıp nesne” (Agamben, 2007) isimli makalesinde de rastlanılır.

Freud, yas ve melankoli konusuna özellikle bu iki kavramın birbirinden ayrılan yönleriyle dikkat çeker. (Freud, *Melancolia and Mourning*, [1914] 2014) Yas, ölüyü öldürme süreci ve gerçek anlamda sevilen bir nesnenin yokluğu üzerine açığa çıkan bir olgu iken, melankoli de illa ki bir kayıp gerekmez. Melankolide kişi ortada kayıp bir nesne olmasa bile kayıp hissi varmışçasına acı çeker. Melankolide zamanla kişinin kendine olan öz saygısında azalma olup tehlikeli bir boyut kazanabilirken, yas olgusunda böyle bir vaziyetle karşılaşılmaz. Freud'a göre yas sağlıklı bir süreç izlerse, bu durum öznenin kayıp olan nesnenin yerine bir başkasını koyarak süreci kabullenmesi biçiminde tamamlanır. Butler, Freud'un yas konusundaki yaklaşımını anlamsız bulur. Ona göre bu süreçte kayıp nesnenin yerine mutlaka başka bir unsurun alması gerekmez (Butler, 2013: 36-37). Freud açısından ise, kayıp nesnenin yerini başka bir olgunun almasıyla yasin son evresi başarılı tamamlanmış olur. Oysa ki yas, başarısız bir süreci takip ederse bu durumun melankoliye evrileceğini söyler. Freud yas sürecini sadece normal ölüm hallerinde ele alsa bile, olağanüstü kayıpları da (cinayet, intihar vb.) bu sürece dahil eder. Nitekim yas sonsuza dek sürmez. Fakat başarıyla tamamlanmamış yas süreci, hayatta kalanların yaşama tutunması, yaşananları anlamlandırması ve hem ölene hem yaşanan hayata yabancılaşmaması adına önemlidir.

Buradan yola çıkarak yası tutulmayanlar karşısındaki durumumuz melankoliyle ilişkilendirilebilir mi? Bu konuda belkide Benjamin'in yazdıklarına bakmak gerekebilir. *Tarih Üzerine Tezler* (Benjamin, 2016: 37-49) yazısında

Benjamin, Paul Klee'nin **Angelus Novus** tablosu ile meleğin bakışları üzerinden tarihin meleğini açıklamaya girişir. Bu melek, yüzünü geçmişe çevirerek ölüleri diriltmek ister. Geçmişte yaşananlar bütünüyle değerlendirildiğinde, aslında bugüne ulaşmanın zorunlu bir ön koşulu ve zemini, hatta bir deneyim olarak bile rasyonalize edilebilir. Fakat belli ki, tarihin meleği için aslında bu durum bir felakettir. Bunu Benjamin'in şu cümlelerinden anlarız: "Bizim bir olaylar zinciri gördüğümüz noktada o tek bir felaket görür ; yıkıntıları birbiri üstüne yığıp onun ayakları dibine fırlatan bir felaket" (2016: 42). Meleğin bakış açısı ile tarihi yorumlayanların bakış açısı ve tutumu bir değildir. Bu melek bir bakıma geçmişe yüzünü dönerek ve bu yolla parçalanmış olanları bir araya getirerek geçmiş kurtarmak, kefareti ödemek ister. Ama Benjamin deyimiyle fırtına serttir ve meleğin kanatlarına dolanarak onun geçmiş kurtarmasına izin vermez, dahası onu gelecek fikrine sürükler. Bu fırtınaya "ilerleme" denmiştir. Benjamin burada ilerleme olgusuna odaklanan modern dönem anlayışını eleştirirken, diğer taraftan tarihin meleği tarafından tutulmak istenen yasin nasıl tutulamadığını bize anlatır. Bu süreç sanki başarısız bir yas sürecinin yansımasıdır. Bu başarısız yas süreciyle Benjamin bize metninde şunu fısıldar: Geçmişte ölenlerin yası tamamlanmadıkça, biz bugün de özgür olamayacağız ve ilerlemenin fırtınasında kaybolacağız. Tutulmayan yas, tamamlanılmamlık Benjamin'de derin bir ahlaki isyana dönüşür. Nitekim Michael Löwy (1938-) onun bakış açısındaki ilerlemeci tarih anlayışının tersine çevirmeye dayalı olduğunu söyler (Löwy, 2007: 82). Öyleyse **angelus novus** bir tanık olarak değerlendirilebilir mi? Geçmişe dönük yüzüyle **angelus novus** tanık olarak düşünülse bile yine de bu durum şüphelidir.

Kamp ve tanık konusuna açıklama getiren Agamben'in, yas konusuna değinmemiş olması ilginçtir. Fakat tanıklığın imkânsızlığından bahsederken, böyle bir yas sürecinin başkaları için tutulamayacağını söylemeye çalışır. Dahası kayıp nesne makalesinde, yas ile melankolik süreçler arasına derin ayrımlar çizmez. Ona göre her ikisinde de kayıp nesne vardır. Çünkü kutsal bir beden olarak, hayatta kalanın da, kampta bıraktığı kendine de ait bir yaşamı vardır ve hayatta kalsa bile kendi hayatında yeri doldurulamayacak kayıp bir nesneyle karşı karşıyadır. Öyleyse hayatta kalanın yası kime ait olacaktır? Belkide kendi varlığının kayıp nesnesine hapsolmuşluğu ve yitirdiği hayatının bizzat kendi kayıp nesnesi haline gelmiş olması

nedeniyle ötekine tanık olması imkânsızdır. Hayatta kalan tanık, kayıp nesnenin bizzat kendisine dönüşmüştür. Kaybolan şey kendi benliğindedir ve tam da bu nedenle, ne kendisinin ne kamptaki ölenlerin yasını tutabilecek durumda değildir. Tanık, öncelikle kendi yitik varlığına ait yas sürecini tamamlamakla yükümlüdür.

Öyleyse ölenlerin yüzyüze kaldığı bu örgütlü kötülüğün karşılığı tam olarak nasıl teslim edilecektir? Agamben’de bu görüşün etrafında, hayatta kalanların yapacağı tanıklıkların “tanıklık olanaksızlığı” üzerinden şekilleneceğini belirtir. Kendine en büyük kötülüğü yapanı sürekli hatırlama durumu düşünüre göre olanaksız bir işe girişme meselesidir. Görünen o ki tanık olmak Agamben için imkânsızdır (Murray, 2013: 179). İşte tam bu noktada etik sorgulamaların bir yönüyle siyasi bir nitelik kazandığı görülür. Ölenlerin yası nasıl tutulacak, tüm yaşananların sadece yaşanmış kötü bir süreçle sınırlanmaması için nasıl düşünülmesi gerekecektir? Bu soruların yanıtları da, Agamben’de karşılığın bulabilecek bir yanıt taşımaz. Çünkü o politik olanı kurma yolunda, şimdiye ve gelmekte olana yüzünü dönmüştür. Mills, kamp metaforu ve tanık olma durumundan yola çıkarak, hukukun sıfır noktasını Agamben politik felsefesinde modern nihilizm olarak tanımlar (Mills, 2008: 192). Bu yorum Mills’in, Agamben politik felsefesinin hukuk odaklı olduğunun ön kabulünü de içerir. Belirtmek gerekir ki, düşünür farklı yorumculardan sürekli eleştiriler almıştır. Agamben politik felsefesi doğrultusunda en son noktada, hukukun ve siyasetin sil baştan inşa edileceği bir yöntem arayışında olduğunun da düşüncesini bizlere metinlerinde yansıtır. Etik olanı yeniden kurgulamak ve örgütlü kötülükle mücadele etmek adına düşünür yeni bir topluluğun potansiyelinden bahseder. Bunu “gelmekte olan ortaklık” (gelmekte olan toplum) olarak bize anlatacaktır.

3.3. Gelmekte Olan Ortaklık : Yeni Bir Siyaset Düşü

Mutlu yaşam fikri ile çerçelenmiş politik bir yaşam nasıl düşünülebilir ?

Agamben, politik felsefesi doğrultusunda çıplak olan hayattan, politik olan yaşama nasıl geçileceğine dair fikirlerini *Gelmekte Olan Ortalık* (Agamben, [1990] 2012) üzerinden ifade etmeye çalışır.

Düşünür, tüm çalışmaları boyunca bir bütün olarak istisna halinin hukuk ile girdiği ilişkiden ortaya çıkan gerçekliğin, kutsal insan olarak somutlaştığını belirtirken, biyopolitikanın adeta ölüm makinesi gibi çalışarak yaşamı çıplaklaştırdığından bahseder. Agamben'in küresel siyaset tanımlamak için çizdiği iç savaş hali, yaşadığımız hayatı, onun kullandığı metaforla “kamp”a dönüştürmüştür. Biyopolitik siyaset, düşünür açısından, hayatımızı toplama kamplarından farksız bir duruma getirmiştir. Nitekim Agamben'in hararetle üzerinde durduğu konular bir müddet sonra iç karartıcı bir tabloya dönüşerek adeta içinden çıkılamayacak kadar büyük bir kısır döngüye yer açıyor gibidir. Bu nedenle Agamben'in teori ve söylemlerinin yer yer kötümserlik ve nihilizme varan çalışmalar olduğu farklı düşünürler sıkça tarafından dile getirilir.

Özellikle nihilizm boyutundan ele alındığında Agamben, daha ziyade hukuk konusunda getirdiği eleştiriler üzerinden değerlendirir. Huysman, filozofun düşüncelerini yeni bir politikaya yer bırakmayacak kadar nihilizme vardığını söyler (Huysman, 2008 : 180-182). Diğer taraftan düşünürün teorilerini hem çok genelleyici bulanlar olduğu gibi, farklı olasılıklara olanak tanımayacak kadar dar bir çerçevede gezdiğini ima edenler de olur. Yine Laclau'da, Agamben'in kutsal insan konusunda çok genelleyici ama bu genelleme üzerinden de aslında son derece sınırlandırıcı bir tutum izlediğini belirtir. Laclau'ya göre kutsal insan, egemen ve istisna hali ilişkisinin ortaya çıkardığı durumları bütünüyle karşılayabilecek bir tanım değildir (Laclau, 2007).

Agamben'e yöneltilen nihilizm eleştirisi, filozofun hukuka ve modern batı siyasetinin temel değerleri olan demokrasi ve insan haklarına karşı tutumuyla yakından ilişkilidir. Düşünüre göre insan hakları ve demokrasi, günümüz batı siyaseti içinde kutsal insan üretmekten ve egemenin elini güçlendirmekten, onun saldırgan faaliyetlerinin üzerini hukuk perdesiyle örtmekten başka bir işe

yaramamaktadır. Dolayısıyla hukukun çoğu zaman **habeas corpus** gibi yapılarla bireyin bedensel özerkliğinin egemene karşı koruma altına alındığı fikrini reddeder. Çünkü **habeas corpus**'ta liberal sistemin bir uzantısıdır ve biyopolitik egemenliğin güçlü bir yansıması haline gelmiştir (Agamben, 2013: 148-149). Böyle bir sistemin içinde, sanıldığı gibi hak ve adaleti temin edecek bir yapının var olması düşünürün felsefesine göre mümkün değildir. İşte tam bu noktada, Agamben'in politik felsefesi, hukuki bir bakış açısından gözlemlendiğinde nihilizme vardığı düşünülür. Fakat Agamben için bu noktanın nihilizme varmaması adına, hukuk ve devletin aşılması sonrası kurulacak olan yeni bir siyasetin umudu düşüncelerinden taşmaktadır. O düşüncelerinden taşan yeni umuda “gelmekte olan ortaklık” demektir.

Düşünür için gelmekte olan siyasetin yeni gerçeği, siyasetin artık devletin denetimi ya da ele geçirilmesi için bir mücadele alanı değil, ancak devlet ve devlet olmayan (insanlık) arasında ortaya çıkacak bir mücadele alanı oluşudur. Bunu şu sözlerinden anlarız :

“Egemenlik olgusundan sıyrılmış mutlu yaşam biçimi (happy life) dünyevi bir yaşam olmalıdır. Bu yaşma biçimi bio ile zoe arasındaki ayrımın bittiği, bütünüyle barışçıl bir yaşam olup, kendi gücünün ve içkinliğinin farkında egemenliğin ötesinde yaşama denk gelen anlayışa sahip olmalıdır” (Agamben, 2000: 114-115).

Bu süreç düşünüre göre, tekillik ve devlet organizasyonu arasında üstesinden gelinemeyecek bir ayrışma olacaktır (Agamben, 2012: 110). Agamben'in hukuku toptan reddedişinin nedeni, hukukun egemen ile girdiği ilişkinin eninde sonunda şiddetin oluşumuna yer açacak olmasıdır. Düşünere göre hayatımızın, siyaseti ve özneyi gerçekten var eden mutlu bir yaşam üzerine kurulması bekleniyorsa, bu yeni yer kutsal insanların oluşmasına fırsat vermeyen bir zeminin varedilmesi, yani hukuk ve devletin aşılmasıyla olacağını söyler. Bu noktada Agamben'in fikirlerinin mesianizmle buluştuğunu, dolayısıyla Benjamin ve Heidegger'den yoğun olarak etkilendiğini görürüz. Keza Benjamin'de olağanüstünün olağanlaşması halinde gerçek bir istisna durumu üzerinden ilahi şiddetle mistik şiddet alanının kesileceğini ve yaşanan adaletsizliklerin son bulacağını belirtir. Agamben'in kaleme aldığı

Zamandan Artakalanlar, Benjamin'in tarih felsefesiyle birlikte birbirine paralel olarak okunabilir. Hatırlanacağı üzere ilahi şiddet yasayı ne koyan ne koruyan, tamamen ortadan kaldıran şiddettir. Hukukun reddine Benjamin'de de rastlanır.

Diğer taraftan Agamben'in bir dönem öğrencisi olduğu Heidegger'in moderniteye olan yaklaşımından da etkilendiği görülür. Heidegger'e göre, yeni bir sürecin başlaması için mutlak bir yıkım gerekmektedir. Ona göre modernitenin çocuğu niteliğindeki bu bilimsel çağ, hem bir takım tehlikeleri beraberinde getirir hem de kendi içinde aynı tehlikeleri bertaraf edecek çözüm yolları taşır. Bu düşünce etrafında denilebilir ki, yıkım kelimesi ürkütücü görünse bile aslında yeni bir yolun yaratılmasında tek umut kaynağı olabilir. Her kriz kendi içinde mutlak bir çıkış yolu taşımaktadır (Heidegger, 1993: 331, 1977: 3-35). Nitekim Agamben'de, öğrencisi olduğu ve okuduğu yazarlarında etkisiyle, küresel siyasetin istisna hali üzerinden içine düştüğü nihilizmi büyük bir çıkış noktası olarak tasavvur eder. Bu nokta artık sistemin kendi kendini bitirdiği bir nokta olarak belirecek, dolayısıyla büyük bir anlamsızlıkta aynı yerde var olacaktır. Bu noktada çıplak hayatın gerçek yüzü de ortaya çıkar. Hepimizin hayatında, küresel bir hükümlanlık süren iktidarın, hukukla ve istisna ile birlikte aslında "sürekli ölüm" dışında bir şey icat etmediğinin anlaşılacağı yer, tam da onun aşılabacağı yer olacaktır. Dolayısıyla hukuk, istisnai özelliklerini hem çıplak hayatla ortaya koyacak, ama aynı zamanda tüm anlamını bu muğlak yaşamın içinde yitirecektir. Hukukun anlamını kaybederek belirsizleştiği bu yerde Agamben, yeni bir politika inşasının yolunu çizmek adına mesianizme ilişkin düşüncelerini ortaya koyar.

Agamben'in mesianizmi belirtmek gerekir ki, salt yıkım, yapı söküm üzerine inşa olmamıştır. Çoğunlukla, düşünürün mesianik düşüncelerinin, yıkımla gelecek yeni politik inşa fikri arasında ve onun üzerine kurulduğu düşünülür. Agamben'e göre mesianizm iki türde ilerler. İlki melankoli üzerine kurulmuş bir mesianizm anlayışıdır. Bu mesianizm, asla ulaşılamayacak ve elde edilemeyecek olan ertelenmiş bir yaşam deneyimini anlatır. Diğer ise, tam da bu yaygın kanaatin devrilmesine dayanır (Agamben, 2005). Bu nedenle, Agamben için mesianizm bir yıkımdan ziyade hukukun pasifizasyonu, devre dışı bırakılmasıdır. Mesianizm düşünürün felsefesinde, apokaliptik zamanı ifade eden "kıyamet ve kurtuluş" fikrine dayanmaz. Nitekim *Zamandan Artakalanlar* eserinde Agamben, Paul

mesiyanizminden bahseder. Bu eser, ana hattına zaman meselesini oturtur ve şimdiki zamana göre mesiyanizmin ne zaman olacağını sorgular. Mesiyanik olan geldi mi? yoksa gelecek mi? ya da o süreç şuan işlemekte mi? ya da tamamlandı mı? Eser tam da bu sorgulama üzerinedir. Paul'un yani elçinin mektuplarının doğrultusunda şimdiki zamandan geleceğe seslendiğini söyler. Mesiyanik zaman bu yönüyle "geleceği"de ifade etmektedir ve mesiyanik çağrı Agamben için, insanın özgürleşmeye duyduğu derin özlemin çağrısı niteliğindedir. Paul, mesiyanizm düşüncesinde peygamber değil bir elçidir ve Paul'un kendisini neden elçi olarak tasvir ettiği Agamben için merak konusudur. Elçi ve peygamber farklı mıdır? Agamben, peygamber figürünün gelecek hakkında kulağımıza birşeyler fısıldadığını, gelecekle bir ilişki kurduğunu, havarinin ise gelmiş olanla ilgilendiğini belirtir. Yani elçi, mesih adına onunla konuşup gönderilmiş olandır (Agamben, 2005: 60-61). Düşünür peygamberin, mesihin gelişiyile ilgili olan mesajının henüz mevcut olmayan, geleceğe ilişkin bir zamanla alakalı olduğunu belirtir. Mesaj gelecek zamana aittir. Oysa elçi mesihin gelişinden söz ederek, mevcut olan bir zamana göndermede bulunur ve şimdiki zamana ait bir figürdür. Eğer ortada bir kehanet varsa, o kehanet zaten gerçekleşmiştir. Eskatolojik zaman, her ne kadar zamanın sonuna işaret ediyor olsa bile, Agamben'in eserinde "eskaton" zamanın sonunu tariflememektedir (2005: 62). Bu zamanın son günü, zamanın bittiği anı değil, kendisiyle bitmeye başlayan zamanı tarifler. Hatta sözedilen, zaman ile zamanın bitişi arasında kalan bir zamandır (2005: 62). Eserinin adı da bu sebeple gelecek olan ortaklık değil, gelmekte olan ortaklıktır. Düşünür, ne henüz gelmiş, ne de tamamlanmış bir zaman, aslında bu zamanın içine dahil ve yolda olan bir durumundan bahseder.

Hukukun pasifizasyonu konusunda ise Agamben'in tasavvur ettiği ortam, yasanın kendi yerine başka bir yasayı bıraktığı ya da hukukun basitçe olumsuzlandığı durumu tariflemeyi (Gulli, 2007: 232). Burada hukukun askıya alınışı da egemen istisnadakine benzer bir askıya alınış değildir. Mesiyanik anlamda hukukun askıya alınışı, sadece belirli bir süreyi kapsayan geçici bir pasifizasyon da değildir. Bu noktada Agamben'in Benjamin'in mesiyanizm ile ilgili olan fikirlerinden feyz aldığı görülür. İlahi şiddet de, mistik şiddeti keserek istisna hukukunu topyekün ortadan kaldıracak, adaleti sil baştan sağlayacak kansız bir şiddettir. Agambenin mesiyanizm

düşüncesinde de, yasanın yerine kurulacak başka bir yasanın izlerine rastlanmaz fakat, normatif yasaya karşı normatif olmayan yasa inşası fikrinin izleri görülür.

Düşünürün mesiyaniik düşüncesi iki noktadan ötürü önemlidir. Birincisi içinde bulunduğumuz halin değışeceği yer olarak, zamanın en kötü olacağı yere işaret etmektedir ve tam da böyle bir yerde mesiyaniik sürece geçilecektir. Ayrıca, tam da böyle bir zamanda hukuk ve devlet sonrası gelişecek siyaset tasavvurunda bulunur. Agamben devletin ve hukukun olmadığı yerde kurulacak “eylemler” alanından bahsetmektedir. Bu eylemler alanını soyut bir biçimde “ortaklık” (toplum) olarak betimler. Aslında “community-common” kelimesinin toplum kelimesindeki “ortak” olma durumuna içkin olduğunu görürüz. Fakat Agamben bu kavramla aynı ismi taşıyan eserinde, örgütlenme mantığının yansıması olacak şekilde bir toplum–topluluk-ortaklık anlayışından bahsetmez.

Düşünürün egemenlikten çıkış noktasında, egemenlik mantığının devre dışı bırakıldığı bir siyaset olgusuna kapı aralamaya çalışır. Bahsettiğı topluluk Agamben’in ifadesiyle her türlü kimlik ve aidiyet duygusunun reddedilerek, tekillikleri içleyen bir topluluktur. Agamben’e göre egemenliğin aşılması için onun oluşmasına imkân yaratan hukuk ve devlet gibi şiddeti bünyesine katmış yapıların aşılması gerekmektedir. Dolayısıyla kamp ve müselman meselesinde ifade ettiğı gibi, yaşanılanların korkunçluğunu değıl, asıl sebebini görerek ortadan kaldırmanın önemine inanır. Gelmekte Olan Ortaklık bize Terry Eagleton’un *İyimser Olmayan Umut* (*Hope without optimism*, [2015] 2017) isimli kitabında tariflediğı umut durumunu hatırlatır : “Umut, salt gelecek beklentisi değıl, geleceğın inşasında aktif rol oynayan bir güçtür” (Eagleton, 2017: 177). Dolayısıyla Agamben’in sadece hukuka yönelik tavrından dolayı peşinen pesimist olduğunu söylemek, onun gelmekte olan ortaklıkta taşıdığı umudu görememek demektir. Bu savın güçlü bir diğeryanı ise, totalitarizmin bizdeki gelecek duygusunu sahte demokrasi görüntüsü altında kuşatmasına karşın, Agamben’in ortaklık fikrinin, “şimdi ile gelecek” düşüncesini bizlere vermesidir. Fakat buna rağmen gelmekte olan ortaklık savı eleştiriye açılmalıdır. Nitekim Laclau’da tamamen uzlaşmış ve çatışmayı dışarıda bırakan toplumun mitine inanmaz. Tamamen uzlaşmış toplum fikri Laclau için politikayı dışarıda bırakmakla eşdeğertir. (Laclau, 2012: 82-83) Burada Laclau’nun siyaset anlayışında “çatışma” fikrini de öncelediğini görürüz. Laclau’nun bu

eleştirisinden bağımsız olarak ifade etmemiz gerekirse, kurulacak bu ortaklığın kendi yasasını ve kutsallarını yaratmayacağının garantisi yoktur. Dahası sistemin nasıl olacağına dair temel bir fikri düşünürün yazılarında bulamayız. Ortaklık düşüncesi, tekilliklerin asla dışarıda bırakılmadığı, çünkü tekilliklerin özne oluşumunda oldukça önemli görüldüğü bir ortaklık biçimidir. “İnsan kendi içindeki potansiyel olan temel kapasitesini, ancak içinde bütün gücün gerçekleşebileceği çokluk ile var edebilir” (Agamben, 2005). Tekillikler konusunda Arendt’in de Agamben üzerinde etkisi görülmektedir. Nitekim *Totalitarizmin Kaynakları : Totalitarizm* (The Origins of Totalitarianism [1951], 2014) eserinde Arendt bireyselliğin önemine vurgu yapar :

“Bireyselliğin imha edilmesi, insanın kendine özgü kaynaklarından hareketle, çevreye ve olaylara verdiği tepki temelinde açıklanamayacak yeni bir şeylere başlama gücünün yani kendiliğindenliğin imha edilmesi demektir” (Arendt, 2014: 274).

Agamben için tekillikler bizzat devletin düşmanıdır. Düşünür bu tekillikleri “yüz” olarak ifade eder. Yüz, bireyselleşmenin ve tekilliğin evrenselleşmesi mevzusudur. İnsan yüzü, ortak doğaya ait olan ve kendisine özgü olanın kesinlikle farksız olduğu bir yüzdür (Agamben, 2012: 45). Hatta düşünür bu durumun eşsiz olduğunu söyler. Çünkü bu yönüyle kişi kendisine bile ait olamayarak kusursuzca “ortak” olacaktır (2012: 45). Bu bize şunu ifade etmektedir : Gelen toplum anlayışının ortaya koyduğu şey, tekilliğin tüm özelliğini bünyesinde taşıyan ve tam da bu özgüllüğü ile ortaklaşabilen bir toplumdur. Bu nedenle Agamben’in ortaklık anlayışı, devlet ve hukukun ötesinde, bu yapılardan tamamen bağımsız olarak kurulacak yeni bir yapıdır.

Şimdiki zamana odaklanan Agamben’in aslında Nietzsche’nin bengi dönüş kavramının etkisinde olduğu da hemen farkedilir. Bengi dönüş sonsuz bir döngüyü ifade etmektedir ve bu çağ Agamben’e göre insanlığın ve tarihin sonu olduğunu düşündüğü bir çağ değildir. Aksine sonun başlangıcını ifade eden bir felsefenin içindedir (Agamben, 2009: 87). Hatta Nietzsche’nin “Tanrı Öldü!” (Nietzsche, 1995) cümlesinden de aldığı ilhamla “Tanrı ölmedi paraya dönüştü!” (Sava, 2012) diyecek kadar sürecin dönüşüm ve sürekliliğinin, dünyevi (profane) alanda olacağını ifade

eder. Agamben bu sebeple tarihin sonu olarak ortaya konan fikirleri safsata olarak değerlendirir. Bu fikri ortaya koyanlar düşünürü göre, kendileriyle tezatlık içine girercesine aslında çağın ve dünyanın her şeye rağmen devamına özlem duyarlar (Agamben, 2009: 88). Burada şöyle bir eleştiri de açığa çıkabilir : Eğer sürekli dönüş kaçınılmazsa yaşanan acılar ve korkunçlar da geri dönmeyecek midir? Bu fikirden yola çıkarsak Holokost'un tekrar olmayacağını nasıl garanti edebiliriz? Devleti ve egemeni aşmak isteyen bir düşüncede bu sorular yanıtsız olarak havada kalır.

Filozof gelmekte olan ortaklık fikrini inşa ederken Weil'in hukuk, hak, kutsal konularında söylediklerinin de etkisi altındadır. Weil'in *Kişi ve Kutsal* (La personne et le sacré, [?] 2018) eserinde sarf ettiği şu cümleler Agamben'in egemenden ve yıkıcı hukuktan bağımsız olarak kurgulanmış yeni siyaset anlayışının inşasındaki düşüncelerini anlamamız adına aydınlatıcıdır :

“Çağdaş yaşamda ruhları adaletsizlik, yalan ve çirkinlik altında ezen her şeyi sergileyip ortadan kaldırmaya yönelik başka kurumla icat etmek gerekir. Bu kurumları icat etmek gerekir, zira bunlar meçhuldür ama elzem olduklarından şüphe etmek imkansızdır” (Weil, 2018: 13)

Ayrıca düşünürün üzerindeki Weil etkisi, gelen topluluktaki tekilliklere vurgu yaparken de hissedilir. Weil kişisel olandan söz ederken, kolektif olandan kişisel olmayana geçiş olamayacağını söyler. Çünkü ona göre kişisel olmayana yani Agamben deyimiyle ortaklığa ulaşmak için, öncelikle bir topluluğun ayrı kişilerde erimesi gerekir (2018: 25). Ayrıca Weil'a göre kolektiflik, hukuki bir mülkiyet sürecinden bağımsız olarak, insani ortamın üyeleri arasındaki duygularla tanımlanmaktadır.

Biyopolitik bir özellik sergileyen çıplak hayatta, yeniden yapım sürecini tetikleyecek yeniden oluşum önemseniyorsa, burada bazı açmazlarla yüz yüze gelinir. Mesih'in gelmesi için şartların gittikçe kötü olması, olağanüstünün olağanlaşması ve bu durumdan kurtuluş için gerçek olağanüstü halin kurulması gerekir. Agamben düşüncesinde de yıkım süreci, tam da egemen şiddetin ortamı teslim aldığı insanlık dışı durumun ortaya çıkacağı zamandır. Dolayısıyla Agamben mesih'in gelişiyi

kastettiği şey “şimdiye” işaret eder. Onun için gerçek mesiyanik zaman şimdinin zamanıdır. Öyleyse şu soru merak uyandırır : Gerçek bir politika için eğer mutlak bir son ve yapısöküm gerekiyorsa, mesihin gelişine kadar geçen sürede egemen şiddete yönelik olarak verilen her türlü aktif mücadele, mesiyanik sürecin gelişini hep bir sonraya mı erteleyecektir? Dolayısıyla mesiyanizm bizleri ister istemez pasif bir duruşa mecbur mu ediyor? Öyleyse yaşadığımız bu zaman diliminde, içinde olduğumuz yaşamsal şartların iyileştirilmesi için yürütülen hukuk ve adalet arayışı, hak ve özgürlük mücadelesi, egemenin elinin güçlendirmekten, bireyi kuvvete bağlamaktan başka bir işe yaramıyor, beklenilen o yeniden inşa sürecinin gelmekte olan zamanını erteliyor mudur? Nitekim Agamben, Weil’in hak konusunda söylediklerinden, Arendt’in ulus devletinin çöküşü ve insan haklarının sonu hakkındaki yazdıklarından ve göçmen sorununun günümüzde daha da çıplaklaşmasından yola çıkarak, hak talebinin gerçekte varlıksal olarak güçlenmesini sağlayan ve onu dik tutan bir kuvvete bağlandığını söyler. Eğer politik alanda verilen her türlü mücadele sebebiyle, yeni bir politikanın inşasına olanak açan unsurlar mesiyanik zamanın gelişini erteliyorsa, öyleyse sistemin iyileştirilmesine, gidişatın farklı bir yere doğru yön değiştirmesine yönelik verdiğimiz her türlü aktif direnişle aynı zamanda devamlı olarak kendi kutsallarımızı mı yaratmış oluruz. Fakat unutulmamalıdır ki, umutla beklenen mesiyanik bir zaman varsa, böylesine bir zaman içinde kötü gidişatın değişimine verilemeyen her tepki, egemene teslim edilmiş kendi kutsallarımızı yaratmamıza sebep olur. Bu da bir nevi totalitarizme göz kırpmak değil midir? Agamben’in mesiyanik bekleyişi şimdiye ait olsa bile, bu bekleyiş kendi içinde kötülüğe karşı koymadan, mevcut yeni bir doğumu beklemeye eş değerdir. Nitekim Arendt’te bu düşüncenin tam karşısındadır :

“Kötülükten iyi bir şeylerin çıkacağı batıl inancına yaslanan safsatacı –diyalektik siyaset yorumlarını sona erdirmede dehşete uğramış tahayyülün büyük bir avantajı vardır. Böylesi diyalektik cambazları, olabildiğince uzun bir süre insanın insana musallat ettiği en kötü şeyin cinayet olduğunu en azından meşrulaştırmışlar gibi yapabildiler” (Arendt, 2014: 252).

Sistem kaçınılmaz bir biçimde sürekli kendi kutsallarını yaratacaktır.(Aksoy, 2016: 55) Ama daha da önemlisi, gerçek bir ortaklık var etme sürecini beklerken pasifte kalışımızdan ötürü yitirilen yaşamların yasının tutulamayacak bir zamana hapsolmasıdır. Agamben'in mesiyанизmi bize şu cevabı vermez : Hangi olası mutlu yaşam inşası için bugünün yaşamı ve özneleri gözden çıkartılabilir. Her halükarda mesiyanic düşünce kendi içinde kutsallarını yaratan egemen bir rol giyinme tehlikesi ile karşı karşıyadır.



SONUÇ

Bu tez çalışması, kavramsal tüm detayların yanı sıra en genelde istisna hali kavramının egemenlik ve hukuk ile girdiği ilişkiyi ve bu kavramın hukuk içinde yaratmış olduğu yasadışı uzam, boşluk ve kurmaca halden bahsetmeye, bunu yaparken de, Agamben'in bahsettiği önemli kavramları, yine onun politik felsefesi kapsamında düşünmeye çalışmıştır. Metin boyunca Agamben'in sözü edilen, çıplak hayat, kutsal insan, kamp, potansiyellik ve dil gibi kavramları egemenlikle girdiği ilişki üzerinden sorgulanmış bu kavramlar üzerinde düşünen diğer düşünürleri de dışarıda bırakmamıştır. İstisna hali bir taraftan hukukun içinde yer alan ve yasal düzenle ilişkisi olan “yasasız bir bölge” olarak yansırken, diğer taraftan aynı yolla hukuk alanının dışında da konumlanmıştır. Agamben'in bu kavrama yaptığı özgün katkı ise, istisna halinin tam bir anomi bölgesi olduğuna işaret ederek, kavramın hukukla olan bağlantısını ve hukuki bir alana yerleştirilmesini temelde eleştirmesidir. İstisna hali, ya da hukukun içinde yer aldığı ismiyle olağanüstü halin hukuk içinde yer verilerek, nasıl meşru bir zemine oturtulmaya çalışıldığının ve bunun egemenliğin temeline nasıl yerleştiğinin üzerindeki perdeyi aralamaya çalışır. Agamben bir diğer ifadeyle, egemenliğin yapısını açıklığa çıkarmaya da çalışmaktadır.

Düşünür, egemenlik kapsamında teslim alınmış bir yaşam olarak işaret ettiği çıplak yaşam ise, **zoe-bios** kavram tartışmaları bir kenara konulursa, hem mevcut olan hayatın hem de politik olarak atfedilenin görülmesi adına önemli bir soyutlamadır. Çıplak hayat söz konusu olduğunda temas edilen diğer önemli iki kavram olan biyopolitika ve kamp konusunda da görülmektedir ki, günümüz dünyası Foucault'un bahsettiği gibi sadece biyopolitik egemenlik süreçlerine indirgenemez. Kutsal insan, Agamben'in Eski Roma'dan aldığı biçimle sadece öldürülebilen bedenler üzerinden kavranmamalı, ölüm olgusu, ölüm ve yaşam ikiliğinde, sivil ölüm, yaşamın yükseltilmesi ve ölümün değersizleştirilmesi, ölümün yaşamdan soyutlanması gibi olgular üzerinden düşünülmelidir. Ancak bu zemin üzerinden düşünüldüğünde biyoiktidar ve egemen iktidarın iç içe giren özelliği gözlemlenebilir.

Bu nedenle küresel dünya klasik egemenlik anlayışının terk edilmediği, aksine biyopolitikayla iç içe geçen pratikleri de barındırdığı siyasete sahne olmaktadır.

Diğer yandan özellikle kutsal insan ve onun yaşamı üzerinden modern Batı siyasetinin de özde bir kamp olduğuna işaret eden Agamben'in bakış açısından, modernite krizinin örtük yansımaları izlenmeye çalışılmıştır. Bu siyasetin özü, "belirsizlik ve güvensizlik" olarak görünmektedir. Ayrıca bu siyasetin özü Agamben'in anlayışı izinden yürürsek "egemen kuşatılmışlığı" üzerinden de kendini göstermektedir. Düşünür, bu kuşatılmışlığın bir yansıması olarak kutsal insan ve çıplak hayattan bahseder. Agamben'in siyaseti ve iktidarı böylesine geniş bir çapta düşünürken totalleştirme tehlikesine düşebileceği ihtimali de, kimi eleştiriler ve yorumlar eşliğinde gözden kaçmamıştır. Düşünür, kutsal ve çıplak olandan bahsederken egemenin bu hayatları varetmesi üzerinden kendi meşruiyetini nasıl ortaya koyduğunu göstermiş, fakat aynı zamanda kutsalın politik olma durumunu da bize düşündürmüştür. Filozofun düşüncelerine kısmen şüpheyile yaklaşıldığında, kutsal olanın da egemen ile girdiği ilişki üzerinden politik olacağına yönelik bir sorgulamanın kapısını aralayabiliriz. Agamben'in dediklerinden yola çıkarak, egemen, hayatı her ne kadar kuşatıyor görünse bile, yine kutsallar üzerinden kristalize olan bir yapıya sahiptir.

Hukuk içinde yer verilen istisnai boşlukla, sadece anayasal süreç askıya alınmamakta, aynı zamanda gerçek demokrasi, huzur ve özgürlüğün bu yolla oluşacağına dair egemen-söylemsel bir dönüşüm de yaşanmaktadır. Demokrasinin anayasasızlık, -yasadışı bir yasalılık- haliyle bir tutulduğu bu ortamda iktidar, demokrasi bilincini farklı bir biçimde toplum nezdinde sil baştan inşa etmeye çalışmakta, bu anlamda yaralı bir demokrasi bilinci oluşturulmaktadır.

Agamben'in en temelde kendisine yöneltilebilecek eleştiri, egemeni ve devleti aşmaya çalışırken, egemeni her şeyin üzerinde konumlandıran ve özneleri etkisiz bir alana yerleştiren tutumudur. Tam da bu nedenle düşünür, temelde devletin ve siyasetin içinde bulunduğu durumunu aşmaya yönelik yeni bir siyaset olgusu yaratma derdindedir. Onun temel gayreti aslında, kavramlar üzerinden büyük genellemeler yapmaktan ziyade, mevcut durumun çıplaklığını anlayabilme meselesidir. Anlamak, şüphesiz düşünürün felsefesinde oldukça önemlidir. Fakat mevcut durumu anlamamanın yolunun her zaman çift yönlü olabileceği de açıktır. Bu

kapsamda, içinde bulunduğumuz siyasetin niteliğini gördükten ve deneyimledikten sonra, buna karşı geliştirilecek eylemsel hamleler nasıl olacak sorusu açığa çıkar. Eğer Agamben'in işaret ettiği anlamda bir kuşatılmışlık söz konusuysa eğer, bu durum karşısında özneler kendilerini politik özne olarak nasıl kuracaklardır? Çünkü filozofun yaklaştığı biçimiyle "anlama" olgusu özneleri eyleme de itebilir, pes de ettirebilir. Egemeni bu kadar merkeze oturtan bir tavır, özneleri kendi potansiyelliklerinin içinde sonsuz bir bekleyişe de itebilir. Bu durum zamanla insanın kendi dünyası içinde tükenme halini de getirebilir.

Egemen istisnadan da açıkça görülmektedir ki, Agamben kavramları geçmişe dönerek analiz etmekte ve kapsamlı bir anlama sürecine tabi tutmaktadır. Düşünür, politik felsefeye sunduğu kavramları, siyasetin ve öznelerin içine düştüğü durumu tariflemeye yarayan ve her kapıyı açması beklenen birer anahtar kavram olarak görmekten ziyade, kavramların anlamsal yoğunluklarına dikkat edilmesi düşünürün vurguladığı düşünsel ana hatların kavranması adına önemlidir. Diğer yandan, Agamben'in kullandığı kavramların zaman içerisinde beraberinde getirdiği dönüşümü göz ardı ettiği gerçeği de önümüzde durmaktadır. Fakat onun üzerinde düşündüğü asıl nokta şiddet ekseninde olduğu için, şiddetin zamansal süreçte değişimsiz politik hukuk ve egemen üçgeninde ortaya çıkışına temas etmektedir. Tam da bu noktada egemeni anlayabilmek adına şiddetin hukukla girdiği teması, Benjamin ve Schmitt üzerinden okur. Bir taraftan Schmitt'in tezine Benjamin okumalarıyla karşılık vermek isterken, diğer taraftan aslında kendi kurucu politik anlayışla nispeten Benjamin'i de aşmaktadır. Egemeni anlamlandırması bakımından Schmitt'in teorilerini gözardı etmemesi, karşıt fikirlere kendi felsefesinde yer açarak yeni bir yol araması bağlamında önemlidir. Agamben, karşıt fikirleri ilk etapta yerme yoluna gitmez. Tam da bu nedenle farklı kişiler tarafından Heideggeryen ya da Schmittyen düşüncelerinin peşine düştüğüne dair bir tavır almakla itham edilir. Oysa Agamben bu düşüncelerden yeni bir yol oluşturma derdindedir. O ne Benjamin gibi egemenliğin son noktasını ilahi şiddet kapsamında düşünür ne de Schmitt gibi egemenliğin hukukla ilişkiye girdiği ilk noktayı merkeze alır. Benjamin ve Schmitt onun egemenlik konusunda asıl fikirlerini oluşturmada önemli kaynaklık eder. Onun politik felsefesi temelde, yasa ve şiddetin bağını kesme düşü üzerinden yükselecek olan egemen ve devleti aşmaya yöneliktir. Ancak bu şekilde hukukun

yarattığı şiddet dalgası ve onun ürettiği çıplak hayat ve kutsal insan üçgeninden çıkılabilecektir.

İlk etapta Agamben'in egemeni işlevsizleştirme arzusu, Benjamin'e benzer bir tavır gibi görünse bile, Benjamin'in ilahi şiddeti yeni bir kurucu iktidar fikrine göz kırpar. Yeni politik özneler Benjamin'de, ezilenler üzerinde kurulacaktır (Kardeş, 2012: 351). Ama Agamben bunları aşan "ortaklık" fikrine yoğunlaşır. Agamben'in söylediği ortaklığa cüret etmek önemlidir. Çünkü bu ortaklık, tekilliğin eritilmediği bir topluluk olup ona göre halen yoldadır. Bu yüzden gelmekte olarak tarif edilir. Fakat hemen akla şu soru gelir ki, Agamben'in gelmekte olan ortaklığı kendi içinde yeni bir egemenlik alanının oluşmasına izin vermeyecek güçte ve olanakta bir yapı mıdır? Son derece soyut olan bu kavram, bu sorunun olası yanıtı hakkında bize bir ipucu taşımaz ve tam da bu nedenle, düşünürün diğer soyut kavramlarına nazaran daha zayıf bir özellik gösterir. Dahası böyle bir ortaklık hiç olmaya da bilir. Agamben'in yaptığı gibi, bütünü görmek ve mevcut durumu anlamaktan ziyade, herkes kendi anlam dünyasında bir anlam yaratma peşine de düşebilir. Dahası Agamben'in mevzuu büyük resimden görme çabası, durumu genelleştiren bir tavır içine girmesi ve yorumlarının devlet ve hukuk merkezli olarak değerlendirilmesi nedeniyle çekimser kalınabilir. Fakat diğer taraftan bu anlama meselesi nerede olduğumuza dair bir perspektif de sunar. Eğer Agamben'in dediği kadar kendimizi kuşatılmış görmüyorsak ve aslında yeterince özgürsek, neden somut bir eylemsellik içine giremiyoruz? Ya da, bu eylemsellik alanını Agamben'in potansiyel de kalma fikrinden bağımsız olarak nasıl kurabiliriz? Dolayısıyla Agamben'in anlama ve anlamlandırma çabası artı ve eksileriyle önemlidir.

Diğer yandan Agamben'in gelmekte olan ortaklık ve egemen iktidar bağlamında bizi düşünmeye sevk ettiği bir takım sorular ortaya çıkabilir. Bu onun metinlerinin soru ve sorunsal üretmesi bağlamında da zenginliğine işaret eder. Bu sorulardan bazılarını formülize edersek: Egemenliğin işlevsiz kılındığı politik bir ortam mümkün müdür? Yoksa bu sadece ütöpik bir arzu olmanın ötesine geçmez mi? Agamben'in bahsettiği ortaklık otoriteden bağımsız mıdır? ve böyle bir ortaklıkta otorite zorunlu mudur? Dahası böyle bir ortam gerçek özgürlük alanı sağlar mı? Eğer bu soruların yanıtı filozofu okuduğumuzda nispeten boşlukta kalıyor ise, Agamben'in bir gözle küresel kapitalizmin ve egemenliğin yaşayan ölüleri olan kutsal insan ve çıplak hayatın,

egemenliğin aşıldığı noktada varolacak olan “ortaklık” zemininde tekrar gündeme gelmeyeceğine yönelik ısrarlı bir söyleme mesafelenilmelidir.



KAYNAKÇA

- Agamben, Giorgio: **Açıklık : İnsan ve Hayvan**, 3. Baskı, Çev. Meryem Mine Çilingiroğlu, İstanbul, YKY, 2015a
- Agamben, Giorgio: **“Bartleby or Contingency” Potentialities: Collected Essay in Philosophy**, Stanford, Stanford University Press, 1999, s. 243-275
- Agamben, Giorgio: **Çıplaklıklar**, Çev. Suna Kılıç, İstanbul, Alef, 2017
- Agamben, Giorgio: **Çocukluk ve Tarih : Deneyimin Yıkımı Üzerine Bir Deneme**, Çev. Betül Parlak, İstanbul, Kanat, 2010a
- Agamben, Giorgio: **Gelmekte Olan Ortaklık**, Çev. Betül Parlak, İstanbul, Monokl Yayınları, 2012
- Agamben, Giorgio: **Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life**, Çev. Daniel Heller Roazen, California, Stanford University Press, 1998
- Agamben, Giorgio: **“Kayıp Nesne”, Cogito “Melankoli”**, Yaz, Sayı 51, İstanbul, YKY, 2007
- Agamben, Giorgio: **Kutsal İnsan : Egemen İktidar ve Çıplak Hayat**, 2.Basım, Çev. İsmail Türkmen, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2013

- Agamben, Giorgio: **The Kingdom and The Glory : For a Genealogy of Economy and Government**, Çev. Lorenza Chiesa, Stanford, Stanford University Press, 2011
- Agamben, Giorgio: **Language and Death : The Place of Negativity**, Çev. Karen E. Pinkus-Michael Hardt, Minneapolis, Minnesota Press, 2006
- Agamben, Giorgio: **L'uomo Senza Contenuto**, [The Man Without Content, 1999], Milan Rizzoli, 1970, 1994
- Agamben, Giorgio: **Means Without End : Notes on Politics**, Çev. Vincenzo Binetti-Cesare Casarino, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2000
- Agamben, Giorgio: **Nesir Fikri**, Çev. Fırat Genç, İstanbul, Metis Yayınları, 2009
- Agamben, Giorgio: **“On Potentiality” Potentialities: Collected Essay in Philosophy**, Stanford, Stanford University Press, 1999, s. 177-185
- Agamben, Giorgio: **Olağanüstü Hal**, Çev. Kemal Atakay, İstanbul, Varlık, 2008
- Agamben, Giorgio: **Opus Dei : An Archaeology of Duty**, Çev. Adam Kotsko, Stanford, Stanford University Press, ([2012]) 2013.

- Agamben, Giorgio: **Stanze: La Parole e Il Fantasma Nella Cultura occidentale**, Einaudi, Piccola Biblioteca, 2011
- Agamben, Giorgio: **Stasis : La Guerra Civile Come Paradigma Politico**, Turin, Bollati Boringhieri, 2015
- Agamben, Giorgio: **Tanık ve Arşiv: Auschwitz'den Artakalanlar**, Çev. Ali İhsan Başgöl, Ankara, Dipnot, 2010b
- Agamben, Giorgio: **Time that Remains : A Commentary on the Letter to the Romans**, Çev. Patricia Dailey, Stanford, Stanford University, 2005
- Agamben, Giorgio: **Il regno e la Gloria : Per Una Genealogia Teologica Dell'Economia e Del Governo. Homo sacer**, La quarta Proza, 2007
- Agamben Giorgio: **Use of Bodies**, Çev. Adam Kotsko, Stanford, Stanford University Press, 2016
- Agamben Giorgio: **What is a Commandment? : Buyruk nedir?**, Çev. Murat Erşen, Londra, Kingston University, 2011, <https://backdoorbroadcasting.net/2011/03/giorgio-agamben-what-is-a-commandment/> erişim tarihi: 18 Ağustos, 2018
- Agamben, Giorgio: “Yaşam-Biçimi”, **İtalya’da Radikal Düşünce ve Kurucu Politika**, Çev. Sinem Özer-Selen Göbelez, İstanbul, Otonom Yayıncılık, 2005, s. 319-327

- Agamben, Giorgio: “Gazete Karınca: **Yüz**”, Çev. Murat Erşen
www.gazetekarınca.com/2017/06/yuz-giorgio-agamben, 27 Haziran 2017, erişim tarihi: 16 Temmuz 2017
- Aiskhülos: “**Eumenidler**”, Çev. Yılmaz Onay, **Eski Yunan Tragedyaları 11**, 2. Basım, İstanbul, Mitos Boyut, 2016
- Aksoy, Mete Ulaş: “Giorgio Agamben : Mesihçi Bir Siyaset Felsefesinde Kutsal İnsan ve İstisna”, **Kaygı: Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi**, Sayı 27 Güz, 2016
- Arendt, Hannah: **İnsanlık Durumu**, 7. Baskı, Çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul, İletişim Yayınları, 2013
- Arendt, Hannah: **Totalitarizmin Kaynakları /3 : Totalitarizm**, Çev. İsmail Serin, İstanbul, İletişim Yayınları, 2014
- Aristoteles: **Fizik**, 6. Basım, Çev. Saffet Babür, İstanbul, YKY, 2014
- Aristoteles: **Metafizik**, 3. Basım, Çev. Y. Gurur Sev, İstanbul, Pinhan, 2017
- Aristoteles: **Politika**, 6. Baskı, Çev. Mete Tunçay, İstanbul, Remzi, 2014
- Attell, Kevin: **Giorgio Agamben : Beyond the Threshold of Deconstruction**, New York, Fordham University Press, 2015

- Attell, Kevin: **Potentiality, Actuality, Constituent Power, Diacritics**, 39, Cilt 3, 2009
- Baştürk, Efe: “Bir Kavram İki Düşünce: Foucault’dan Agamben’e Biyopolitikanın Dönüşümü”, **Alternatif Politika**, Cilt 5, Sayı 3, Aralık 2013, s. 242-265
- Belge, Murat: **Yazıcı Bartleby : Bir Wall Street Öyküsü**, Çev. Murat Belge, **Yazıcı Bartleby**. Herman Melville, İstanbul, İletişim Yayınları, 2015
- Benjamin, Walter: “Eleştiri Üzerine Notlar”, Çev. Oğuz Tecimen, **Notos Öykü**, Sayı 59, Ağustos-Eylül 2016, s. 64-67
- Benjamin, Walter: “Franz Kafka”, **Selected Writings, Volume 2, Part 2: 1931-1934**, The Belknap Press of Harvard University Press, 1999
- Benjamin, Walter: “Goethe’s Elective Affinities”, **Selected Writings, Volume 1: 1913-1926**, The Belknap Press of Harvard University Press, 2002
- Benjamin, Walter: “On the Program of the Coming Philosophy”, **Selected Writings, Volume 1: 1913-1926**, Ed. by. Marcus Bullock, Michael W. Jennings, Harvard University Press, 2004
- Benjamin, Walter: **Pasajlar**, 12. Baskı, Çev. Ahmet Cemal, İstanbul, YKY, 2016

- Benjamin, Walter: **Son Bakışta Aşk**, Çev. Nurdan Gürbilek, İstanbul, Metis Yayınları, 2014
- Benjamin, Walter: “Şiddetin Eleştirisi Üzerine”, **Şiddetin Eleştirisi Üzerine**, Çev. Ece G. Çelebi, Haz. ve Sunuş. Aykut Çelebi, İstanbul, Metis Yayınları, 2010, s. 19-42
- Benjamin, Walter: “Tarih Kavramı Üzerine Tezler”, **Pasajlar**, 12. Baskı, Çev. Ahmet Cemal, İstanbul, YKY, 2016, s. 37-41
- Benjamin, Walter: “The Task of the Critic”, **Selected Writings, Volume 2: 1927-1934**, Harvard University Press, 1999
- Butler, Judith: **Biziz, Halk! : Toplanma Özgürlüğü Üzerine Düşünceler**, Çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul, Koç Üniversitesi Yayınları, 2018
- Butler, Judith: **Kırılğan Hayat : Yasın ve Şiddetin Gücü**, 2. Basım, Çev. Başak Ertür, İstanbul, Metis, 2013
- Cerf, Juliette: Telerama : **Idées: Le philosophe Giorgio Agamben** “Lapensée, c’est le courage du désespoir”, <https://www.telerama.fr/idees/le-philosophe-giorgio-agamben-la-pensee-c-est-le-courage-du-desespoir,78653.php>, 16.03.2013, erişim tarihi: 18 Temmuz 2017
- Colatrella, Steven: “Nothing Exceptional : Against Agamben”, **Journal of Critical Education and Policy Studies**, Cilt 9, Sayı 1, 2011, s.97-125

- Derrida, Jacques: “Yasanın Gücü : Otoritenin Mistik Temeli”, **Şiddetin Eleştirisi Üzerine**, Çev. Ece G. Çelebi, Haz. ve Sunuş. Aykut Çelebi, İstanbul, Metis Yayınları, 2010
- Dickens, Charles: **İki Şehrin Hikayesi**, Çev. Aslıhan Kuzucan, İstanbul, İthaki Yayınları, 2016
- Doğan, Rifat: “habersoL: **Çanakkale’de Köylüden Duran Adam Eylemi**”, <http://everywheretaksim.net/tr/habersol-canakkalede-koyluden-duran-adam-eylemi/24>, 24 Ekim 2013, erişim tarihi: 25 Ağustos 2018
- Durantaye De La Leland: **Giorgio Agamben: A Critical Introduction**, California, Stanford University Press, 2009
- Eagleton, Terry: **İyimser Olmayan Umut**, Çev. Emine Ayhan, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2016
- Esposito, Roberto: **Bios : Biopolitics and Philosophy**, Çev. Timothy C. Campbell, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2008
- Finlayson, James G: “Bare Life ad Politics in Agamben’s Reading of Aristotle”, **The Review of Politics**, Cilt 72, 2010, s.97-126
- Freud, Sigmund: **Totem ve Tabu**, Çev.Kamuran Şipal, İstanbul, Say Yayınları, 2012

- Freud, Sigmund: **Yas ve Melankoli**, Çev. Aslı Emirsoy, İstanbul, Telos Yayıncılık, 2014
- Foucault, Michel: **Cinselliğin Tarihi**, Çev. Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul, Ayrıntı, 2007
- Foucault, Michel: **Güvenlik, Toprak, Nüfus**, Çev. Ferhat Taylan, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013
- Foucault, Michel: **Özne ve İktidar**, Çev. Osman Akınhay, **Özne ve İktidar içinde**, İstanbul, Ayrıntı, 2011
- Foucault, Michel: **The Birth of Politics**, Çev. Graham Burchell, New York, Palgrave, 2008
- Foucault, Michel: **Toplumu Savunmak Gerekir**, 7. Baskı, Çev. Şehsuvar Aktaş, İstanbul, YKY, 2015
- Genel, Katia: “The Question of Biopower : Foucault and Agamben”, Çev. Craig Carson, **Rethinking Marxism**, Cilt 18, Sayı 1, Londra, Routledge, 2006
- Gnolio, Antonio: Religious Theory : **Philosophy As Interdisciplinary Intensity. A Interview Giorgio Agamben** <http://jcrt.org/religioustheory/2017/02/06/philosophy-as-interdisciplinary-intensity-an-interview-with-giorgio-agamben-antonio-gnoliodo-govrin/> 6 Şubat 2017 erişim tarihi : 16 Mart 2017)
- Grumley, John: “Hannah Arendt”, **Agamben’s Philosophical Lineage**, Ed. By. Adam Kotsko, Carlo Salzani, Edinburg, Edinburg University Press, 2017, s. 101-108

- Gulli, Bruno: “The Ontology and Politics of Exception: Reflections of the Work of Giorgio Agamben”, **Giorgio Agamben : Sovereignty and Life**, Ed. Matthew Calarco-Steven DeCaroli, 2007, s. 291-242
- Heidegger, Martin: **Question Concerning Technology and Other Essay**, Çev. William Lovitt, New York, Garland Publishing, 1977, s. 3-35
- Heidegger, Martin: “Question Concerning Technology”, **Martin Heidegger: Basic Writings**, Ed. David Farrell Krell, New York, Harper Prensial Modern Classics, 1993, s. 307-34
- Horner, A.: **The Wish For Power and The Fear of Having it**, Northvale, NJ: Aranson, 1995
- Huberman, Georges Didi: **Kabuklar**, Çev. Elif Karakaya, İstanbul, Lemis Yayın, 2017
- Huysman, Jef: The Jargon of Exception : On Schmitt, Agamben and The Absence of Political Society, **International Political Sociology**, Cilt 2, No.2, 2008, s.165-183
- Ishiguro, Kazuo: **Beni Asla Bırakma**, 6. Baskı, Çev. Mine Haydaroğlu, İstanbul, YKY, 2011
- Kafka, Franz: **Dava**, 3.Basım, Çev. Tanıl Bora, İstanbul, İletişim Yayınları, 2017

- Kardeş, Ertan: **Schmitt’le Birlikte Schmitt’e Karşı : Politik Felsefe Açısından Carl Schmitt ve Düşüncesi**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2015
- Kantorowicz, Ernst: **Kralın İki Bedeni**, Çev.Ümit Hüsrev Yolsal, İstanbul, Bilgesu Yayıncılık, 2018
- Kotsko, Adam: “Los Angeles Review of Books : **How to read Agamben**: <https://lareviewofbooks.org/article/how-to-read-agamben/> 4Haziran, 2013, erişim tarihi: 20 Kasım 2016
- Köksal, Gürsel: Bianet: **10 Aydır Duruyorlar**, <http://everywheretaksim.net/tr/bianet-10-aydir-duruyorlar/29/>, 29 Mart 2014, erişim tarihi: 25 Ağustos 2018
- Küçük, Mustafa: Hürriyet : **Başbakan: Yüzde 50’yi Evinde Zor Tutuyorum**, <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/basbakan-yuzde-50-yi-evinde-zor-tutuyorum-23429709> , 04 Haziran 2013, erişim tarihi : 10 Ağustos 2018
- Laclau, Ernesto: “Bare Life and Social Indeterminacy?”, **Giorgio Agamben: Sovereignty and Life**, Ed. Matthew Calarco-Steven DeCaroli, Stanford, Stanford University Press, 2007, s. 11-23
- Lechte, John ve Newman, Saul: **Agamben and The Politics of Human Rights : Statelessness, Images, Violence**, Edinburg, Edinburgh University Press, 2013

- Lemke, Thomas: **A Zone of Indistinction, A Critique of Giorgio Agamben's Concept of Biopolitics**, Outlines, Cilt, Sayı 1, 2005
<https://tidsskrift.dk/outlines/article/view/2107> erişim tarihi: 25 Ekim, 2016
- Lemke, Thomas: **Biyopolitika**, 2. Baskı, Çev. Utku Özmakas, İstanbul, İletişim, 2014
- Lemm, Vanessa: "Michel Foucault", **Agamben's Philosophical Lineage**, Ed. By. Adam Kotsko, Carlo Salzani, Edinburg, Edinburg University Press, 2017, s. 51-62
- Levi, Primo: **Boğulanlar Kurtulanlar**, Çev. Kemal Atakay, İstanbul, Can Yayınları, 2016
- Levi, Primo: **Bunlar da mı İnsan**, 4. Baskı, Çev. Zeyyat Selimoğlu, İstanbul, Can Yayınları, 2012
- Levi, Primo: **Periyodik Tablo : Hayatta Kalma Öyküleri**, Çev. Feza Özemre, İstanbul, Kırmızı Kedi Yayınları, 2014
- Löwy, Michael: **Walter Benjamin: Yangın Alarmı Tarih Kavramı Üzerine Tezlerin Bir Okuması**, Çev. U. Uraz Aydın, İstanbul, Versus Kitap, 2007
- McQuillan, Colin: **The Real State of Emergency : Agamben on Benjamin and Schmitt, Studies in Social Political Thought**, Cilt 18, Kış, 2010
- Melville, Herman: **Yazıcı Bartleby**, Çev. Murat Belge, İstanbul, İletişim Yayınları, 2015

- Mesnard, Philippe: “The Political Philosophy of Giorgio Agamben: A Critical Evaluation”, **Totalitarian Movements and Political Religions**, Cilt 5, Sayı1, 2004, s.139-157.
- Mercan, Sibel: “Otoriteye Susamak: Mario Puzo’nun Baba Adlı Romanı Üzerine”, **Baba İşlevi**, 2. Baskı, Der. M. Işıl Ertüzün, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2014
- Mills, Catherine: **The Philosophy of Agamben**, Montreal, McGill-Queen’s University Press, 2008
- Murray, Alex: **Giorgio Agamben**, Çev. Abdurrahman Aydın, Ankara, Phoenix, 2013
- Nancy, Jean-Luc: “Abandoned Being”, **The Birth to Presence**, Çev. Brian Holmes, vd., Stanford, Stanford University Press, 1993
- Nietzsche, Friedrich: **Böyle Buyurdu Zerdüşt**, Çev. A. Turan Ofazoğlu, İstanbul, Cem Yayınevi, 1995
- Norris, Andrew: “The Exemplary Exception: Philosophical Decisions in Giorgio Agamben’s Homo Sacer”, **Politics, Metaphysics, and Death : Essays on Giorgio Agamben’s Homo Sacer**, Ed. Andrew Norris, North Carolina, Duke University Press, 2005, s. 262-283
- Norris, Andrew: “Sovereignty, Exception and Norm”, **Journal of Law and Society**, Cilt 34, Sayı 1, 2007, s. 31-45
- Ojakangas, Mika: “Potentia Absoluta et Potentia Ordinata Dei: On the

Theological Origins of Carl Schmitt's Theory of
onstitution", **Continental Philosophy Review**, 45 (4),
2012

Özmkas, Utku: **Biyopolitika: İktidar ve Direniş Focault, Agamben,
Hardt-Negri**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2018

Sava, Peppe: "Ayrıntı Dergi: **Tanrı Ölmedi Paraya Dönüştü :
Giorgio Agamben ile Söyleşi**. Çev. Abdurrahman
Aydın, [http://ayrintidergi.com.tr/tanri-olmedi-paraya-
donustu-giorgio-agamben-ile-soylesi/](http://ayrintidergi.com.tr/tanri-olmedi-paraya-donustu-giorgio-agamben-ile-soylesi/) 2012, erişim
tarihi: 15 Ekim 2016

Rancière, Jacques: **Demokrasi Nefreti**, Çev.Utku Özmkas, İstanbul,
İletişim, 2014

Ross, W.D.: **Aristoteles**, Çev. A. Arslan, İstanbul, Kabalcı
Yayınları, 2011

Ross, Alison: **The Agamben Effect**, Ed. Alison Ross, North
Carolina, Duke University Press, 2008

Salzani, Carlo: "Walter Benjamin", **Agamben's Philosophical
Lineage**, Ed. By. Adam Kotsko, Carlo Salzani,
Edinburg, Edinburg University Press, 2017, s.27-39

Seçme Yazılar: **Walter Benjamin Kitabı : Seçme Yazılar**, Haz.ve
Çev. Tunç Tayanç, Ankara, Dipnot Yayınları, 2018

- Schmitt, Carl: **Dictatorship**, Çev. Michel Hoelzl-Graham Ward, Cambridge, Polity Press, 2014a
- Schmitt, Carl: **Siyasal Kavramı**, 3. Basım, Çev. Ece Göztepe, İstanbul, Metis, 2014b
- Schmitt, Carl: **Siyasi İlahiyat : Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm**, Çev. A. Emre Zeybekoğlu, Ankara, Dost Kitabevi, 2016
- Siisiäinen, Lauri: “Hristiyanlık ve Biyopolitika Üzerine : Foucault’ya Dair Eleştirel Bir Tartışma”, **Biyopolitika : Planton’dan Arendt’e Biyopolitikanın Felsefi Kökenleri**, Ed. Onur Kartal, Cilt I, Ankara, Nota Bene, 2016, s.83-104
- Türk, H. Bahadır: “Potansiyeli Tahayyül Etmek: Agamben’in Bartleby’si”, **Kilikya Felsefe Dergisi**, (1), 2017, s. 61-74
- Weil, Simone: **Kişi ve Kutsal**, Çev. Murat Erşen, İstanbul, Vakıfbank Kültür Yayınları, 2018
- Yalçinkaya, Ayhan: **PAS : Foucault’dan Agamben’e Sıvılaşmış İktidar ve Gelenek**, Ankara, Phoenix, 2005

Žižek, Slavoj:

**Biri Totalitarizm mi dedi? : Bir Nosyonun (kötüye)
Kullanımına Beş Müdahale**, 3. Basım, Çev. Halil
Nalçaoğlu, İstanbul, Epos, 2013

Žižek, Slavoj:

“İnsan Hakları’nın Bayağılığı: Bir Semptom Olarak
Şiddet”, Çev. Emre Koyuncu, **Tesmeralsekdiz**, Sayı 4,
Ankara, 2009