

**T.C.
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE YÜKSEK LİSANS PROGRAMI
YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**GIORGIO AGAMBEN: İSTİSNA HALİ VE EGEMENLİK
KAVRAMLARI ÜZERİNE BİR İNCELEME**

Velat EDİŞ

**Danışman
Doç. Dr. Özlem Duva Kaya**

İZMİR-2020

YÜKSEK LİSANS
TEZ ONAY SAYFASI

Üniversite : Dokuz Eylül Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Adı ve Soyadı : VELAT EDİŞ
Öğrenci No : 2018800133
Tez Başlığı : Giorgio Agamben: İstisna Hali ve Egemenlik Kavramları Üzerine Bir
İnceleme
Savunma Tarihi : 24/08/2020
Danışmanı : Doç.Dr. Özlem Duva KAYA

JÜRİ ÜYELERİ

<u>Ünvanı, Adı, Soyadı</u>	<u>Üniversitesi</u>	<u>İmza</u>
Doç.Dr. Özlem Duva KAYA	- Dokuz Eylül Üniversitesi	
Prof.Dr. Hakan ÇÖREKÇİOĞLU	- Dokuz Eylül Üniversitesi	
Doç.Dr. Aylin ÇANKAYA	- Celal Bayar Üniversitesi	

VELAT EDİŞ tarafından hazırlanmış ve sunulmuş olan bu tez savunmada başarılı bulunarak oy birliği () / oy çokluğu () ile kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Erkan GÖKSU
Müdür V.

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum "Giorgio Agamben: İstisna Hali ve Egemenlik Kavramları Üzerine Bir İnceleme" adlı çalışmanın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

Tarih

.../.../.....

Velat Ediş

İmza

ÖZET

Yüksek Lisans Tezi

Giorgio Agamben: İstisna Hali ve Egemenlik Kavramları Üzerine Bir İnceleme Velat EDİŞ

Dokuz Eylül Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

Felsefe Yüksek Lisans Programı

Bu çalışmada Giorgio Agamben'in politika felsefesinde önemli bir yer işgal eden istisna hali ve egemenlik kavramları arasındaki ilişki üzerinde durulacaktır. Agamben bu kavramlar aracılığıyla Antik Yunan'dan günümüze süregelen Batı siyaset ve hukuk geleneğinin tarihsel arka planını, egemenliğin doğasında yatan temel unsurları ve aporetik durumları anlamaya çalışmış; modern demokrasi, hukuk, insan hakları gibi temel kavramların içine düştüğü açmazları veya krizleri incelemeye gayret etmiştir. Agamben'in içinde bulunduğu gelenekle ilişkisi, eklemlendiği tartışmalara katkısı, kendi argümanlarının içeriği ve dayanağı bu çalışmanın başlıca temaları olacaktır. Bu çalışma aynı zamanda Agamben'in biyopolitika, nekropolitika, çıplak yaşam, homo sacer, muselman gibi kavramsallaştırmaları, demokrasi ve totalitarizm ilişkisine bakışı, Foucault ve Arendt gibi düşünörlere yönelttiği eleştirileri, istisnai bir mekân olan kampın etik-politik analizi ve alternatif bir politikanın olanağı üzerinde durarak günümüz sosyo-politik meseleleri anlamayı ve analiz etmeyi hedeflemektedir.

Anahtar Kavramlar: İstisna hali, Egemenlik, Homo Sacer, Çıplak Hayat, Kamp, Gelmekte Olan Toplum, Hukuk

ABSTRACT

Master's Thesis

Giorgio Agamben: An Examination On The Concepts of State of Exception and Sovereignty

Velat Ediş

Dokuz Eylül University

Graduate School of Social Sciences

Department of Philosophy

Philosophy MA Program

This study was conducted the relationship between 'state of exception' and 'sovereignty' terms which are of capital importance in the political philosophy of Giorgio Agamben. Agamben have tried to understand historical background of Western politics and law tradition which is obtaining from Ancient Greece to today, and main elements and aporetic situations of sovereignty's inherent property, via these terms. Also Agamben have tried to analyse dilemmas and crises of basic concepts such as modern democracy, law, and civil liberty. Agamben's relationship with current tradition, his contributions to his articulated discussions, context and basis of self arguments are going to be major themes in this study. Also, Agamben's conceptualisations such as biopolitics, necropolitics, bare life, homo sacer, muselman; perspective of relationship between democracy and totalitarianism; critiques directed to some philosophers like Foucault and Arendt; ethical and political analysis of the camp as an exceptional space, and opportunity of an alternative politics will be discoured and in conjunction with this, understanding and analysing today's socio-political cases is targeted in this study.

Key Words: State of Exception, Sovereignty, Law, Homo Sacer, Bare Life, Camp, The Coming Community

GIORGIO AGAMBEN: İSTİSNA HALİ VE EGEMENLİK KAVRAMLARI ÜZERİNE BİR İNCELEME

İÇİNDEKİLER

TEZ PROJE ONAY SAYFASI	ii
YEMİN METNİ	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	v
İÇİNDEKİLER	vi
KISALTMALAR	vii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

GIORGIO AGAMBEN: HUKUK VE SİYASET ARASINDA BİR BOŞLUK OLARAK İSTİSNA HALİ

1.1. GIORGIO AGAMBEN VE SİYASAL ONTOLOJİSİ	6
1.2. İSTİSNA HALİ KAVRAMI	15
1.2.1. İstisna Hali'nin Kuramsal Çerçevesi	16
1.3. İSTİSNA HALİ, EGEMENLİK VE ŞİDDET	24
1.3.1. Karşılaştırmalı Bir Okuma: Walter Benjamin-Carl Schmitt	25
1.4. İSTİSNA İKİ FİĞÜR	30
1.4.1. Homo Sacer ve LGBTİ+ Bireyler	31

İKİNCİ BÖLÜM

GIORGIO AGAMBEN: İSTİSNA HALİ VE BİYOİKTİDAR

2.1. YAŞAMIN SİYASALLAŞTIRILMASI	39
2.1.1. Zoe ve Bios Tartışması	40

2.2. İSTİSNAİ BİR MEKAN OLARAK KAMP	51
2.2.1. Kampın Etiko-Politik Analizi	52
2.3. ALTERNATİF BİR POLİTİKA DENEMESİ	62
2.3.1. Potansiyellik ve Bartleby Stratejisi	63
2.3.2. Gelmekte Olan Siyaset	71
2.4. AGAMBEN'İN GÜNCEL POLİTİKADAKİ YERİ	76
 SONUÇ	 81
KAYNAKÇA	89



KISALTMALAR

Bkz.	Bakınız
s.	Sayfa No
ss.	Sayfadan sayfaya
vb.	Ve Benzeri
vs.	Vesaire
çev.	Çeviren
Ed.	Editör



GİRİŞ

Son zamanlarda Giorgio Agamben'in politik düşünce sistemi, çağdaş siyasette hem Batı siyasal geleneğini ele alırken yaptığı kritik tespitler hem de kullandığı yöntem ve disiplinler arası bağlantı kurma biçimi açısından önemli tartışmalara neden olmuştur. Bu tartışmaların odak noktası onun politika felsefesinin önemli iki kavramı olan istisna hali ve egemenlik arasında kurduğu ilişkide yatmaktadır. İstisna hali ve egemenlik arasında var olan ilişkinin önemi, Agamben açısından günümüzde istisna halinin bir yönetim paradigması haline gelmesidir. İstisna halinin egemen iktidarın bir yönetim taktiği haline gelmesi, günümüzde önemli hukuksal ve siyasal sorunların ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Agamben'in önemi ise bu sorunların açığa çıkması noktasında yaptığı kritik tespitlerde yatmaktadır. Bu kritik tespitlerin en başında kuşkusuz egemenin istisna haline karar verip anayasayı askıya alarak hukukta ve politikada oluşturduğu boşluklar ve krizler gelmektedir. Bu çalışmanın da en temel amacı, Agamben'in istisna hali ve egemenlik kavramları arasında kurduğu ilişkiden ve yaptığı tespitlerden hareketle günümüzde içinde olduğumuz politik problemlerin veya krizlerin bir analizini yapmaktır.

İstisna hali; en temelde acil bir durum karşısında yani ekonomik kriz, iç savaş, terörle mücadele, salgın, ayaklanma kısacası bir kaos halinde normal düzeni tekrar sağlayabilmek adına devreye sokulan bir önlem olarak tanımlanmaktadır. Burada Agamben, Carl Schmitt'in *Siyasi İlahiyat* adlı kitabında "olağanüstü hale karar veren egemendir"¹ şeklinde formüle ettiği önermesine atıfta bulunarak istisna hali ve egemen ilişkisinin normatif boyutunda meydana gelen temel krizin izini sürmektedir. En temel kriz Agamben açısından hukukun, kendi içinde kendisini yok edebilecek bir yapıyı nasıl barındırabildiğidir. Başka bir ifadeyle, "hukuk dışı bir hukuksallık temelde bir paradoks oluşturmaz mı?" sorusu çağımızın önemli sorunlarından birine işaret etmektedir ve Agamben tam da burada söz alarak bize, istisna halinin belirsiz olan topografik konumunun belirlenmesi gerektiğini

¹ Carl Schmitt, **Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm**, Çev. Emre Zeybekoğlu, Dost Kitabevi, Ankara, 2005, s.13.

söylemektedir. Agamben'in yaptığı bu sorgulamanın sonucunda, istisna halinin demokratik devletlerin ürünü olduğu şeklinde bir saptama ortaya çıkar ve bu saptama politik çevrelerde çok tartışmalı bir zemine işaret etmektedir. Bunun yanı sıra istisna hali ve egemenlik ilişkisinin, şiddet ve hukuk arasında var olan diyalektiğin belirlenmesi veya tespit edilmesi noktasında da önemli bir konumda bulunduğunu söylememiz gerekmektedir. Tabi burada Agamben'in, Walter Benjamin ve Carl Schmitt gibi önemli iki düşünürün analizlerinden etkilendiğini görmekteyiz. Bu yüzden çalışmamız Agamben'in bu düşünürlerin şiddet ve hukuk tartışmalarına ilişkin yaptığı analizleri de göz ardı etmeyecektir.

Agamben, yaptığı her çalışmada olduğu gibi istisna hali ve egemenlik ilişkisini ele alırken bunun tarihsel yönüne dikkat çeker. Agamben, Roma dönemi hukukundan modern hukuk devleti süreci ve sonrasına kadar istisna hali veya diğer ismiyle olağanüstü hâl uygulamalarının yarattığı boşlukları veya krizleri ve günümüz siyasal yönetim biçimlerinde yarattığı değişim ve dönüşümleri bazı tarihsel örnekler üzerinden de değerlendirmiştir. Nitekim olağanüstü hâl uygulamalarının en iyi örneklerinden biri, on iki yıllık bir süreyle Nazi Almanyası'nda üçüncü Reich döneminde gerçekleşmiştir.² Bunun yanı sıra daha yakın bir tarihte hem Türkiye'de hem de dünyanın birçok yerinde zaman zaman devreye sokulan istisna hali, Batı siyasal geleneğinin temel değerlerini tekrar sorgulamamız gerektiğini bize hissettirmektedir. Aynı zamanda Agamben'in tespitini de bize hatırlatmaktadır: İstisna hali günümüz siyasetinde bir kural haline gelmiştir.³

Bütün bunlardan hareketle Agamben, istisna hali kavramını Schmitt'ten farklı olarak biyopolitik bir uzama bağlayarak kuramsal bir çerçeveye yerleştirmek istemektedir. Öncelikle Agamben hem istisna hali kavramını hem de biyopolitika ve biyoiktidar kavramlarını Antikiteye uzanan bir temelden ele almaktadır. Söz konusu biyopolitika ve biyoiktidar olduğunda Agamben, *zoe* ve *bios* ayırımından hareketle Antik Yunan'ın siyasal dünyasından bu yana politikanın *biyopolitika* ve iktidarın da *biyoiktidar* olduğunu söyler. Bu anlamda Foucault'dan ayrı olarak Agamben, yaşam ve siyaset ilişkisi açısından modern ile klasik dönem arasında bir kopuştan ziyade süreklilik söz konusu olduğunu öne sürer. Baştürk'ün ifadesiyle, "Agamben için

² Giorgio Agamben, **İstisna Hali**, Ayrıntı Yayınları, Çev. Kemal Atakay, İstanbul, 2018, s.11

³ Agamben, **İstisna Hali**, 2018, s.9

mesale hukuki-politik bir bağlamdadır; ona göre Batı uygarlığının politik mahiyetinde biyopolitika, her daim saklı bulunan bir unsurdur.”⁴ Günümüzde bir kurala dönüşen istisna hali ise, biyoiktidarın denetim ve tahakküm alanlarını daha da güçlendirmektedir. Bu anlamda Agamben, siyaset felsefesine kattığı *homo sacer*, *muselmann*, *kamp* gibi önemli figürler ve kavramlarla ilişkili olarak biyoiktidar ve istisna hali arasında bir bağlantı kurmaya çalışmaktadır.

Toplamda iki bölümden oluşan çalışmamızın birinci bölümünde, ilk olarak Agamben’in kısa bir biyografisine yer verilecek ve ardından Agamben’in politika felsefesinin kavramsal çerçevesi incelenecektir. Siyaset felsefecileri ve hukukçular istisna hali kavramı üzerine incelemelerde bulunurken, genellikle terimin hukuk ile siyasetin iç içe geçtiği belirsiz bir alanda konumlandığı noktasında hemfikirdir⁵ Kavramın hukuka mı yoksa siyasete mi daha çok yakın olduğu konusunda ortaya çıkan belirsizlik, kavrama ilişkin tanımlamaları da zorlaştırmaktadır. Bu belirsizliklere açıklık getirmek adına, ikinci olarak Agamben’in *istisna hali* kavramına ilişkin değerlendirmeleri ele alınacak, istisna haline geçişte var olan hukuksal ve siyasal düzenin ne şekilde ve kim tarafından belirlendiği tartışılacaktır. Dolayısıyla, Agamben’in istisna halinin topolojik konumuna ilişkin yorumları tarihsel örneklerden hareketle analiz edilecektir. Üçüncü olarak, istisna hali kavramının terminolojik analizi yapıldıktan sonra kavramın şiddet ve egemenlik olgularıyla olan ilişkisi tartışmaya açılacaktır. İstisna hali ve şiddet ilişkisi söz konusu olduğunda; bir taraftan Schmitt, şiddeti egemen kararın zorunlu sonucu olarak ele alırken, diğer taraftan Benjamin saf bir şiddetin imkânı üzerinden meselenin çözümünü gerçek istisna halini yaratmakta bulmaktadır. Dolayısıyla bu iki düşünür arasındaki tartışma, Agambenci perspektifle karşılaştırmalı olarak incelenecektir. Dördüncü olarak, Agamben’in Arkaik Roma döneminden alıp günümüze ulaştırdığı *homo sacer* (Kutsal İnsan) figürü incelenecektir. *Homo sacer*, temelde bütün hukuki doktrinlerden dışlanmış istisnai bir figürdür. *Homo sacer*’in yaşamı, öldürülebilir ama öldürülmesi cinayet sayılmamak şartıyla çıplaklaştırılabilir bir varlığın yaşamıdır. Hukukun dışına atılan ama aynı zamanda toplumun içinde

⁴ Efe Baştürk, “Biyopolitika ve Savaşım: Foucault ve Agamben Arasındaki Ayrımın Kavramsal İçeriği”, **Marmara Üniversitesi Siyasal Bilimler Dergisi**, Cilt 5, Sayı 2, İstanbul, 2017, s.3.

⁵ İstisna hali kavramını hukuk geleneklerinin içinde görenler, Santi Romano, Haurioi, Mortati gibi düşünürler iken, Biscaretti, Balladore- Pallieri, Carre de Malberg gibi düşünürler ise hukuk geleneklerinin dışında görmektedirler. **Bkz.** Giorgio Agamben, **İstisna Hali**, ss.34-35.

kalan bu şahsiyete yönelik her türlü şiddet meşru görülmüştür. Agamben'in bu figürü kullanma amacı, egemenliğin mantığını ve en çıplak halini gözler önüne sermektir. *Homo sacer*'in yapısı, günümüzde benzer bir yapıya sahip olması özelliğiyle LGBTİ+ bireyleri hatırlatmaktadır. LGBTİ+ bireyler, günümüz koşullarında tıpkı *homo sacer* gibi tüm hukuki ve siyasi alanlardan ihraç edilmiş, bu yönüyle şiddetin öznesi haline getirilmiştir. Dolayısıyla, benzer politik ve hukuki konumlarından dolayı *homo sacer* üzerinden LGBTİ+ bireylerin sorunlarına ilişkin genel bir çerçeve sunmak maksadıyla bir okuma denemesi yapılacaktır.

Çalışmamızın ikinci bölümünde ise ilk olarak, Agamben'in geliştirdiği *zoe* ve *bios* tartışmasından hareketle, Antik Yunan kavrayışında var olan özel-kamusal ayırımına değinilecektir. Bu ayırım üzerinde dururken Agamben'in Aristoteles ve Hannah Arendt gibi düşünürlerin etkisinde kaldığını görmekteyiz. Burada biyolojik yaşamın siyasal yaşamdan dışlanması sonucu yaşam çıplaklaştırılmıştır. Çıplak yaşam, iktidar ve iktidar pratiklerinin temel öznesi haline gelmiştir. Dolayısıyla çıplak hayat üzerinden iktidarın yaptığı şey, "yaşayan insanın insanlığına karar vermektir."⁶ Bu bağlamdan hareketle Agamben'in, Arendt ve Foucault'nun felsefelerine yönelik eksik bulduğu noktalar ele alınacaktır. İkinci olarak, Agamben bu iki düşünürün eksik yanlarını çıplak hayat üretim mekanları olarak kamp pratiği üzerinden tamamlamaya çalışmaktadır ve bu anlamda kampın etik-politik analizleri yapılacaktır. Kampın politik analizi söz konusu olduğunda Agamben için kamp hem istisnai hem de biyopolitik bir mekâna işaret eder. Meselenin etik analizi ise, Auschwitz kampında olup bitenler üzerinden ve tanıklık kavramı çerçevesinde ele alınacaktır. Burada kamp alanında göze çarpan *Muselmann* figürü ile *homo sacer* arasında kurulan ilişkiye de değinilecektir. Tüm bunlardan hareketle Agamben'in, yine çok tartışmalı bir tespiti olan "Bugün, Batı'nın temel biyopolitik paradigması şehir değil; kamptır"⁷ tespitinin ne anlama geldiği tartışılacaktır. Batı dünyasının politik geleneğinin baştan sonra problemlerine değinen Agamben, yeni bir siyasetin yollarını aramaktadır ve bu siyaset onun deyimiyle gelmekte olan siyasettir. Üçüncü olarak gelmekte olan siyasetin zeminini hazırlayan bütün kavramsal ve kuramsal

⁶ Giorgio Agamben, **Açıklık: İnsan ve Hayvan**, Yapı Kredi Yayınları, Çev. Meryem Çilingiroğlu, İstanbul, 2009, ss.22-23.

⁷ Giorgio Agamben, **Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat**, Ayrıntı Yayınları, Çev. İsmail Türkmen, İstanbul, 2013, s.214.

çerçeveye değinilecektir. Bu anlamda potansiyellik kavramı ve Herman Melville'in Kâtip Bartleby öyküsünde Bartleby'in eylemi arasında bir bağlantı kurulacaktır. Diğer taraftan, Agamben'in Benjamin'den ödünç aldığı mesiyaniik düşünce biçimiyle gelmekte olan siyaset arasında bir bağlantı kurulacaktır. Dördüncü olarak, Ernesto Laclau, Thomas Lemke ve Antonio Negri'nin Agamben'in politika felsefesine ilişkin değerlendirmeleri ve eleştirileri ele alınarak, Agamben'in güncel politikadaki yeri değerlendirilecektir.

Bir parantez daha açmak gerekirse, çalışmamız boyunca, Aristoteles, Arendt, Foucault, Derrida, Benjamin, Schmitt, Negri ve Laclau gibi düşünürlerin fikirlerine zaman zaman yer verilecek ve mültecilik, LGBTİ+ sorunları, son zamanlarda içinde bulunduğumuz salgın süreci gibi güncel bir takım politik meselelere de derinlikli olmasa bile alan açılacak ve atıfta bulunulacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

GIORGIO AGAMBEN: HUKUK İLE SİYASET ARASINDA BİR BOŞLUK OLARAK İSTİSNA HALİ

1.1. GIORGIO AGAMBEN VE SİYASAL ONTOLOJİSİ

Giorgio Agamben⁸, 22 Nisan 1942 tarihinde Roma’da doğan ve yaptığı çalışmalarla felsefeye değerli katkılarda bulunmaya devam eden önemli bir Kıta Avrupa Felsefecisidir. Agamben’in eğitim ve öğretim durumuna baktığımızda dünyanın önde gelen eğitim kurumlarında eğitimini tamamladığını, şu anda ise isminden söz ettiren önemli üniversitelerde hala dersler vermekte olduğunu görüyoruz. Agamben, lisansüstü eğitimini Roma La Sapienza Üniversitesi’nde gerçekleştirir, 1966’da doktora tezinin konusunu Simone Weil’in felsefe düşünceleri olarak seçer ve lisansüstü eğitimini başarıyla sonlandırır. 1988-1992 yılları arasında İtalya’da Macerata Üniversitesi’nde, 1993-2000 yılları arasında ise Verona Üniversitesi’nde profesörlük yapmıştır. Halihazırda İtalya’da, Fransa’da ve İsviçre’de halen profesörlük yaparak öğrencileriyle buluşmaktadır. Bunların yanı sıra, ABD ve Almanya gibi dünyanın eğitim alanında önemli bir yerde konumlanan iki ülkesinde misafir profesörlük yapmaya devam etmektedir. Agamben, felsefi alanın ötesine geçerek kendi felsefe anlayışını ortaya koymak amacıyla sinema alanında da karşımıza çıkmaktadır. Nitekim *Get Ride Of Yourself* (Kendini Ortadan Kaldır) adını taşıyan filmde başrol oynamış, Pier Paolo Pasolini’nin *Matta’nın İkinci İncili* filminde ise *Havari Filip* olarak karşımıza çıkmıştır.

Agamben, 1966-1968 yılları arasında Freiburg’da Martin Heidegger tarafından verilen Herakleitos ve Hegel felsefeleri üzerine yapılan *Le Thor* seminerlerine katılıp katkıda bulunmuştur.⁹ 1970’li yıllarda dilbilim, filoloji, şiir sanatı ve Ortaçağ kültürü konuları üzerine çalışma yapmıştır. Felsefe tarihinde isimlerine sık sık rastladığımız iki önemli düşünür olan, Martin Heidegger ve Walter Benjamin, Agamben’in felsefi düşüncesinin şekillenmesi noktasında azımsanmayacak şekilde etkin bir rol oynamışlardır. Agamben, 1996’da Benjamin’in

⁸ Agamben’in bu kısa biyografisini, Kevin Attell’in **Giorgio Agamben Beyond the Threshold of Deconstruction** adlı kitabının introduction kısmından yararlandık.

⁹ Kevin Attell, **Giorgio Agamben Beyond the Threshold of Deconstruction**, Fordham University Press, New York, 2015, s.1.

yazmış olduğu bütün kitapları toplayarak, hem İtalyancaya çevirmiş hem de editörlüğünü yapmıştır. Ve Benjamin'in felsefesini Attell'in deyiimiyle, "Heidegger'in çok güçlü tesirine karşı bir panzehir olarak görmüştür."¹⁰ Agamben, 1981'de Fransa'da Benjamin'in birçok eserinin müsveddelerini bulmuştur. Bu müsveddeler arasında bulunan Benjamin'in yazmış olduğu bir denemesi Agamben'in üzerinde büyük bir etki yaratmış ve genel olarak Agamben felsefesine baktığımızda Benjamin'in etkisinde kaldığını anlamaktayız. Burada amacımız Agamben'in biyografisini yazmaktan ziyade, daha çok kronolojik olarak Agamben'in politika felsefesinin temel hatlarının nasıl oluştuğuna dair bilgi vermek ve onun politika felsefesinin nasıl bir etki yarattığını anlamak olduğundan bu konuda daha fazla ayrıntıya girilmeyecektir.

Agamben'in genel bir felsefi panoramasını çizmek istediğimizde çok geniş bir spektruma sahip olduğunu görmekteyiz. Onun felsefesinin geniş boyutluluğunu Murray şu şekilde özetler:

"Kıta Avrupa felsefesinden şiire, Yahudi Soykırımı'na ilişkin literatürden Kitab-ı Mukaddes'in metinsel eleştirilerine, sinema çalışmalarından Ortaçağ yazılarına, hukuk felsefesinden -hem antik hem de modern haliyle- dil felsefesine, İtalya ve dünya siyaseti üzerine yorumlardan dostluk teorilerine, sanat ve estetikten felsefe tarihine ve fragman biçimini kullanan spekülative eleştirel yazına kadar, son derece geniş bir alana yayılmaktadır."¹¹

Agamben'in felsefesinin böyle geniş alana yayılması endişe edici gözükabilir fakat biz burada Agamben'in sadece genel bir siyasal ontolojisini tüm yönleriyle ele alarak, politika felsefesine kazandırdığı "istisna hali" ve "egemenlik" kavramlarını analiz etmeye çalışacağız. Agamben'in politika felsefesinde bu iki temel kavramın önemi büyüktür. Düşününün bütün politika ve hukuk felsefesinin ana hatları neredeyse istisna hali ve egemenlik kavramları arasındaki ilişki üzerinden şekillenir. Bunun yanı sıra, Agamben'in siyasal ontolojisini belirleyen veya şekillendiren *homo sacer*, *zoe*, *bios*, *çıplak hayat*, *eşik*, *belirsizlik*, *biyoiktidar*, *şiddet*, *hukuk*, *potansiyel*, *edimsel*, *dil*, *mesihyanik zaman*, *gelmekte olan felsefe*, *çağdaşlık*, *kamp*, *muselmann*, *tanık*, *arşiv*, *açıklık*, *tarih* gibi birçok kavramın anlamını ve işlevini ortaya koyarak

¹⁰ Attell, **Giorgio Agamben Beyond the Threshold of Deconstruction**, ss.2-3.

¹¹Alex Murray, **Giorgio Agamben**, Phoneix Yayınları, Çev. Abdurrahman Aydın, Ankara, 2013, ss.11-12.

bütün bu kavramları birbiriyle olan ilişkisini temellendirmeye çalışacağız. Bu yüzden Agamben'in genel bir siyasal ontolojisinin oluşturuca parçalarını incelemek hem çalışmamızın ilerleyişini daha da hızlandırmak hem de istisna hali ve egemenlik kavramlarını daha iyi anlamak açısından önemli görünmektedir.

Agamben, öncelikle günümüz politik sorunlarını anlamaya çalışırken çağdaşlık fikrinin ne anlama geldiğini bilmemiz gerektiğini düşünmektedir. Çağdaşlık ya da çağdaş olmak düşüncesi Agamben açısından geleneksel tanımlamalardan farklı bir tanımlama teşkil etmektedir. Peki Agamben açısından çağdaşlık fikri ne demektir? Çağdaş olmanın gereklilikleri nelerdir? Çağdaş insan nasıl bir insan olmalıdır? Daha genel bir ifadeyle, çağdaşlık içinde yaşadığımız geleneğe ayak uydurmak mıdır yoksa çağın sorunlarıyla mücadele etmek midir? Agamben, çağdaşlık fikrini "Çağdaş Nedir?" adlı bir seminer dersinde şu sözlerle açıklar:

*"Çağdaşlık, birisinin, kendisine bağlı olduğu ve aynı zamanda ona olan mesafesini koruduğu kendi zamanıyla kurduğu tekil bir ilişkidir. Daha açık söylemek gerekirse, bu ayrışma ve anakronizm aracılığıyla bağlı olunan zamanla kurulan bir ilişkidir. Çağıyla iyi bir biçimde uyuşanlar, ona her bakımdan tamamen bağlı olanlar, tam da onu nasıl göreceklerini bilemediklerinden, ona bakmayı beceremediklerinden dolayı çağdaş olamazlar."*¹²

Agamben'in bu paragrafından da anlaşılacağı üzere çağdaşlık, kişinin kendi zamanıyla kurduğu ilişki biçiminde açığa çıkar. Yani çağdaş kişi zamanın bütün uğraklarından geçip, inşa edilmiş olanı yıkan ve parçalayan, eleştirel olmayı veya sorgulamayı kendi yaşamının dinamiklerine sokmayı başaran kişidir. Agamben'in sözleriyle ifade edersek, "çağdaş, zamanın karanlığını kavramış olan kişidir ve tam da bu deneyimle ilgilidir, hiçbir şey onun karanlığa bağlanmasını engelleyemez."¹³ Burada önemli bir noktaya değinmek gerekiyor; Agamben düşüncesinde çağdaşlık sadece şimdiki zamanı imleyen bir deneyim değildir. Aksine, "çağdaşlık her şeyden çok arkaik olanı işaretleyerek kendisini şimdiki zamanın içerisine yazar. Yalnızca en modern ile en yeninin içindeki arkaik olanın belirtilerini ve işaretlerini duyumsayan

¹² Giorgio Agamben, "Çağdaş Nedir", **Kampfplatz Dergi**, Phoneix Yayınları, , Sayı:2, Çev. Utku Özmakas, 2013, s.96.

¹³ Agamben, "Çağdaş Nedir", **Kampfplatz Dergi**, Şubat 2013, s.99.

kimse çağdaş olabilir.”¹⁴ Dolayısıyla, Agamben’e göre, günümüzde önemli hukuksal ve politik sorunları anlamamızın yolu geçmişten, geçmişin içinden geçmekle mümkündür. Zaten Agamben, politika felsefesinde incelediği kavramların veya günümüze ilişkin var olan politik sorunların kaynağını soruştururken, onların tarihsel arka planını gözlemleyerek analiz etmeye çalışmaktadır. Agamben’in politika felsefesinin temel kavramlarına baktığımızda, istisna hali, egemenlik, *homo sacer*, *kamp*, *bios*, *-zoe* gibi birçok önemli kavramı tarihteki kullanımlarına ve uygulamalarına bakarak dönüştürmeye çalıştığını görürüz. Bu açıdan çağdaşlık düşüncesinin Agamben’in politika felsefesindeki önemi büyüktür.

Agamben, günümüz dünyasında birçok önemli politik sorunu, *egemenlik*, *istisna hali* ve *homo sacer* kavramlarıyla açıklamaya çalışmaktadır ve bu üç kavramın gelişimini 1995’te başlayıp hala devam etmekte olan bir proje halinde sunmaktadır. Bu proje aynı zamanda Agamben’in siyasal anlayışının iskeletini oluşturmaktadır.

Agamben, politika kavrayışında egemenliği, *istisna* ve *hukuk* kavramlarıyla ilişkili olarak analiz etmektedir. Düşünür, *İstisna Hali* ve *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat* adlı kitaplarında egemenlik kavramının tarihsel olarak paradoksal mantığını ve doğasını analiz etmeye çalışır. Agamben, “egemenliğin paradoksunun içerdiği topoloji üzerinde düşünürsek, hukuk düzeninin sınırlarını ne düzeyde egemenliğin belirleyip belirlemediği sorusuna da bir cevap bulabileceğimizi söyler.”¹⁵ Bu yüzden “istisna” kavramının ontolojik yapısı ile egemenlik-hukuk ilişkisi Agamben’in politika felsefesinde üzerinde durduğu en temel konulardır. Agamben, “istisna” ve “egemenlik” kavramlarına ilişkin analizlerini yaparken Alman hukukçu Carl Schmitt’in *Siyasal Kavramı*, *Siyasi İlahiyat* ve *Diktatörlük* adlı kitaplarından önemli ölçüde yararlanmışır. İstisna (exception), Agamben için genel kuraldan dışlanan tekil bir durumu ifade eder. Fakat istisna olarak dışlanan herhangi bir şey veya kişi, kuralın dışına atıldığından dolayı kuralla olan ilişkisi kesilmemiştir. “Tam aksine istisna olarak dışlanan şey, kuralla olan ilişkisini, kuralın askıya alınması olarak devam ettirmektedir.”¹⁶ İstisna, nasıl ki hukuksal düzenin içinde yer alıp aynı zamanda hukukun dışında kalıyorsa, egemen

¹⁴ Agamben, “Çağdaş Nedir”, **Kampfplatz Dergi**, Şubat, 2013, s.103.

¹⁵ Agamben, **Kutsal İnsan**, s.25.

¹⁶ Agamben, **Kutsal İnsan**, s.28.

de aynı şekilde hem hukuk sınırlarının içinde hem de dışında kalmaktadır. Bu yüzden Agamben kitabın birçok yerinde “egemen istisna” kavramını kullanmayı tercih etmektedir. Dolayısıyla egemen iktidarın işleyiş mantığı, istisna üzerinden bir yasaklama mantığına dönüşmektedir. Agamben, istisna-egemenlik-hukuk ilişkisini şu şekilde ifade eder:

“Hukuku yaratan tek şey, sadece exceptio’nun içleyici ve dışlaması aracılığıyla içine alabildiği şeylerdir. Hukuk istisnalardan besleniyor; istisnasız hukuk battıdır. Bu anlamda hukuk aslında tek başına var olmayan, insanların hayatıyla birlikte var olan bir şeydir. Egemenin kararı, dışarı ile içeri, dışlama ile içleme, nomos ile pyhsis, arasındaki bu belirsizlik eşiğini belirliyor ve bu eşiği zaman zaman yeniliyor. Hayat bu eşikte ta en başından beri hukukun istisnası olan bir şeydir.”¹⁷

Agamben’in politika felsefesinin bir diğer kilit kavramı *homo sacer* kavramıdır. *Homo sacer* çalışması, Agamben’in çalışmalarının politika felsefesindeki en büyük sıçramayı gerçekleştirdiği, Hannah Arendt’in totalitarizm ve Foucault’un biyopolitika konularındaki çalışmalarına karşıt olarak geliştirdiği çalışma olarak kabul edilmektedir. Alex Murray bu kavramın onun düşünce çizgisi içerisindeki gelişim sürecini şu cümlelerle ifade etmiştir: “Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat kitabının İngilizcesi 1998’de yayınlandı. Bir yıl sonra, bunu dört ayrı kitap takip etti ve Agamben’in varlığı kısa bir sürede bir dizi alanda kendini hissettirdi.”¹⁸

Daha önce belirttiğimiz gibi, Agamben’in politik kavrayışında egemen, istisna haline karar vermekte ve hukuku askıya alarak yaşam ve özne üzerinde denetim ve kontrol mekanizmasına sahip olmaktaydı. Agambenci kavrayışta, öznenin egemen karşısındaki konumunu açığa çıkaracak olan kavram da tam da istisnai bir figür olarak *homo sacer* kavramıdır. *Homo sacer* kavramı, Agamben çalışmalarının gittikçe biyopolitik çalışmaların temelini de hazırladığını bize göstermektedir. *Homo sacer* kavramının bir soykütüğünü çıkarmaya çalışan Agamben, arkaik dönemlerden günümüze değin bu kavramın izini sürer. Çünkü *homo sacer* kavramı, özünde yani hukuksal doktrinlerde öldürülmesinin meşru bir

¹⁷ Agamben, **Kutsal İnsan**, ss.38-37.

¹⁸ Murray, **Giorgio Agamben**, s.201.

varlığa işaret etmesi bakımından, günümüzde var olan iktidar pratiklerini, politik süreçleri anlamak açısından da önemli bir kavramdır. *Homo sacer*'in bedeni çifte bir istisnaya maruz bırakıldığı için bu kutsal insanın yaşamı da çıplak hale gelmiştir. Bu yüzden Agamben'e göre, *çıplak yaşam* 'ın öznesi *homo sacer*'dir. Peki *çıplak yaşam* nasıl bir yaşamı ifade etmektedir?

Agamben'in bir diğer önemli kavramı da *çıplak yaşam* 'dır. Agamben, bir yandan çıplak yaşam'daki çıplaklık formülasyonunu politik bir dolayım ile ele almakta, diğer taraftan da o, çıplak yaşamın politik yanını çıplaklık ile iktidar pratikleri arasında var olan bir ilişki üzerinden kurmayı amaçlamaktadır. Bu yüzden düşünür, çıplak yaşamın arkaik dönemlerdeki -Roma ve Yunan- kavrayış biçimine bakmaktadır. Agamben, geçmişten günümüze yaşamın nasıl bir dönüşüme uğradığını veya yaşamın iktidar-kültür karşısında nasıl ikincil bir duruma indirgendiğini anlamaya çalışır. Buna göre Agamben, çıplak yaşamı belli türden bir yaşam biçimi (form of life) olarak tanımlamaktadır. Yani, "yaşam, -şimdi norm haline gelen istisna durumunda- her bağlamda yaşam biçimlerini kendi yaşam biçimlerinden bir yaşam biçimine ayıran çıplak yaşamdır."¹⁹ "Sosyal, hukuki kimlikler olarak (seçmen, işçi, gazeteci, öğrenci, HIV pozitif, travesti, porno yıldız, yaşlı, ebeveyn, kadın) hepsi çıplak yaşama dayanmaktadır."²⁰ Bunun yanı sıra çıplak yaşam, *bios* ve *zoe* arasında kalan -özel alan ile kamusal alan- bir belirsizlik alanına işaret etmektedir.

Agamben, Antik Yunan döneminde var olan bu karşılıklı Aristoteles'in *Politika*, *Nikomakhos'a Etik*, *Metafizik* ve *De Anima* adlı kitaplarından hareketle analiz etmeye çalışmaktadır. Bu anlamda Agamben'in, Aristoteles çalışmalarından da önemli ölçüde etkilendiğini söyleyebiliriz.

Agamben'e göre yaşam Antik Yunan döneminden beri siyasallaştırılmıştır. Burada yaşamın siyasallaştırılması kavramsallaştırmasına olumlu bir anlam yüklememek gerekiyor. Burada siyasallaştırma kavramına pejoratif bir anlam yüklenmiştir; yani, hayatın siyasallaştırılması demek en başından beri yaşamın biyoiktidarın kontrol ve denetim nesnesi haline gelmesi anlamını taşımaktadır. Bu yüzden çıplak hayat üretme mekanları da Agamben açısından toplama kamplarıdır.

¹⁹ Giorgio Agamben, **Means Without End: Notes Politics**, Çev. Vincenzo Binetti-Cesare Cesarino, University of Minnesota Press, Minneapolis, Minneapolis, 2000. s.6

²⁰ Agamben, **Means Without End: Notes Politics**. s.7

Kamp, Agamben'in siyasal düşüncesinin olmazsa olmaz anahtar kavramlarından biridir. O, kamp ve kampa için diğer bütün mefhumları (mülteci, tanıklık, muselmann) *Auschwitz'den Artakalanlar: Tanık ve Arşiv* adlı kitabında etik-politik yönleriyle incelemektedir. Bu incelemenin Agamben'in politik kavrayışındaki önemi ise şudur; "Agamben, toplama kampında, tamamlanmamış bir biyo-siyasal uzamın karakterize edici bütün işaretlerini, egemen istisnanın siyasal özneleri bütünüyle yok etmek ve onların yerine bütüncül bir fiziksel ve biyolojik denetim biçimine koymak için yarattığı nihai noktayı görür."²¹

Egemen karar, kampı yaratırken hukuku askıya almakta ve yaratılan bu yasadışı bölgede yaşamı bütünüyle kesintiye uğratmaktadır. Agamben'e göre, egemen istisna, çıplak yaşamı üretirken, istisnai bir mekân olan kampın içinde mülteciyi ölüm nesnesi haline getirmektedir (bu biçimiyle mülteci *homo sacer*'dir). Kampın içinde üretilen çıplak yaşamların politik ve hukuki mahiyeti üzerine Agamben derinlikli çalışmalar yapmıştır. Ve Agamben'in bu yöndeki çalışmaları birçok çalışma alanı için; hukuk, politika, sosyoloji ve göçmenlik çalışmaları alanlarında çalışanlar için ilham kaynağı olmuştur.

Burada önemli olan bir diğer nokta da hayatta kalan mültecinin yaptığı tanıklıktır. Agamben'e göre, "tanıklık, tanıklık etmenin iki olanaksızlığı arasındaki ayrışma noktasıdır; yani, dil tanıklık edebilmek için, tanıklık etmenin olanaksızlığını gösterebilir diye yerini dil-olmayana bırakmalıdır."²² Düşününün bu ifadesinden anlaşılacağı üzere, tanıklık bütün dilsel içerimleriyle beraber hukuksal, politik ve etik gibi alanlarla ilişkili bir biçimde incelenebileceğini söyleyebiliriz. Tanık, Agamben'in kavramsal terminolojisinde *Muselmann* olarak geçmektedir. *Muselmann*, Agamben'in kamp analizindeki en çarpıcı özellik olarak görülür. *Muselmann*, egemenin çıplak hayat üretme biçimlerini somutlaştırmaktadır. Agamben'in bu yöndeki çalışmalarının aslında yeni bir etik-politik dil bulma girişimleri olduğunu da söyleyebiliriz.

Alex Murray'a göre, Agamben'in politika felsefesinin en önemli uğraklarından biri dil olgusudur. Murray, Agamben felsefesinin temelinde dil olgusu

²¹ Murray, **Giorgio Agamben**, s.106.

²² Giorgio Agamben, **Tanık ve Arşiv: Auschwitz'den Artakalanlar**, 2. Baskı, Dipnot Yayınları, Çev. Ali İhsan Başgöl, Ankara, 2004, s.41.

yattığını iddia eder ve dilin Agambenci politik imgelemin içinde nasıl bir işleve sahip olduğunu şöyle ifade eder: "Dil iktidarda olanlar tarafından manipüle edilir ve bu nedenle siyasetin nesnesidir. Gerçekte, dil kullanımının formları dışında siyaset yoktur."²³

Alex Murray'in de belirttiği gibi burada Agamben, egemenin ve hukukun kendi iktidamlarını inşa etmek, korumak ve sürdürmek için dili nasıl kullandığını ve aynı zamanda dilin söz konusu iktidar olgusunu tehdit edebilecek stratejik bir araç olabileceğini incelemeye çalışmaktadır. Bu nedenle dilin, Agamben'in politika ve hukuk çalışmalarında önemli bir yerde konumlandığını söyleyebiliriz. Agamben'in çeşitli metinlerde dil olgusunu ön planda tutmasının Heidegger felsefesi ile yakın bir ilişki halinde olduğunu anlamaktayız. Nitekim Agamben, *Dil ve Ölüm* adlı eserinde Heideggerci bir yaklaşımla insanı dil ve ölüm yetilerine sahip bir varlık olarak tanımlayan bir alıntıyla başlamaktadır. Dolayısıyla kitabın başından sonuna kadar Hegel ve Heidegger üzerinden dil olgusunu merkeze alarak bir Batı metafiziği eleştirisi yapmaya çalışmaktadır. Agamben, *Dil ve Ölüm*'ün sonlarına doğru dil ve varlığın olumsuzluğuna ilişkin analizin ötesine geçebilecek bir felsefi yöntem arayışına girmektedir. Bu arayış Agamben'in *Çocukluk ve Tarih* adlı eserinden başlar, *Gelmekte Olan Toplum*'a kadar sürer.

Agamben'in *Çocukluk ve Tarih* kitabı, çocukluk ile deneyim kavramlarına ilişkin bir incelemeden hareketle, politik anlamda nelerin olabileceğini sorgulamaya açmaktadır. Ayrıca Agamben'in *çocukluk* kavramını incelerken, dil merkezli anlayışın yeni bir tarih anlayışına dönüşme yollarını da aradığını görmekteyiz. Agamben, *çocukluk* kavramı ile deneyimin yıkımı arasında bir ilişki kurmaya çalışmaktadır. Buradaki *çocukluk* ile kastedilen sıradan gündelik yaşamımızda anladığımız biçimiyle çocukluk değil, dile ilişkin deneyimdir. *Deneyimin yıkımı* ise, özellikle İkinci Dünya Savaşından sonraki süreçte çağdaş öznenin gündelik yaşamı deneyime dönüştürememesidir. Deneyim ve çocukluk, dil ve iktidar arasında var olan ilişkiyi dönüştürmeye çalışan Agamben, benzer yönleriyle Jacques Derrida ile yakın bir ilişki içinde olduğunu da göstermektedir. Derrida, çağdaş dönemin en önemli düşünürlerinden biridir kuşkusuz. Kendi geliştirdiği yapısöküm kavramı ile

²³ Murray, **Giorgio Agamben**, s.17.

bütün Batı metafiziğinin söz-logos merkezli yapısına meydan okumuştur. Derrida'ya göre, Platon'dan beri Batı düşüncesinde söz, yazıya öncel tutulmuş, bütün Batı geleneği ikili karşıtlıklar üzerine kurulmuştur. Derrida'nın amacı, bu ikili yapıyı, politikadan metafiziğe, edebi metinlerden fenomenolojik okumalara kadar yapısöküm politikası ile deşifre etmektir. Agamben ise, Derridacı yöntemi keşfetmeye çalışmaktadır. Agambenci yöntemin, "Derrida'nın yapısökümüyle benzerlikleri olsa da geleceğin topluluğu biçimindeki siyasi ödevle ilgili ve bu ödevle içkin olan zamansallık bakımından ondan ayrılır."²⁴

Agamben'in, 1970'li yılların başından 1990 yılında yazdığı, yani *Gelmekte Olan Toplum* adlı eserine kadar yaptığı dilsel analizlerin çoğu onun bu eserinin zeminini oluşturduğunu söyleyebiliriz. *Gelmekte Olan Toplum* eserinden sekiz yıl sonra yazmaya başladığı *Homo sacer* projesini de bu eseri yazma gerekçesi olarak düşünebiliriz. Daha önce belirttiğimiz gibi *homo sacer* projesinin en temel kavramları istisna hali ve egemenlik kavramlarıdır. Agamben'e göre, bu iki temel kavramın ilişkisi günümüzde var olan politik sorunların kaynağını oluşturmaktadır. Bu anlamda, Agambenci siyasal düşünümde bu tür sorunların bir çözümüne yönelik gösterilebilecek en temel alternatif politika *Gelmekte Olan Toplum* eserinin içinde var olan politikadır. *Gelmekte Olan Toplum*'u anlamak için dilsel analizlerin yanında, Agamben'in *Potansiyel*, *edimsel*, *mesiyanizm* gibi kavramlarına ve *Kâtip Bartleby* okumasına aşina olmak gerekmektedir.

Tüm bunlardan hareketle Agamben'in politik düşüncesinin özgün tarafı, Batı siyasetinin oluşturduğu tüm problemleri arkeolojik bir yöntemle analiz etmiş olması ve buradan hareketle çağdaş dünyanın -şimdinin- politik sorunlarına karşı alternatif bir siyaseti düşünmüş olmasıdır. Agamben'in politik metinlerini okurken dikkat edilmesi gereken en önemli hususlardan biri hem metinlerarası ilişkide hem de kavramlar arası ilişkide onun düşüncelerini bütüncül bir yaklaşımla ele almaktır. Agamben kullandığı bütün kavramları ve metinleri birbiriyle ilişkili bir şekilde incelemektedir. Yine metinlerarası incelemelerinde, edebi metinlerden yola çıkarak politik meseleler üzerinde derin analizler de yapmaktadır. Örnek vermek gerekirse, Franz Kafka'nın *Taşralı Adam* öyküsünden ve *Dava* romanından hareketle hukuk

²⁴ Murray, **Giorgio Agamben**, s.54.

olgununun temel krizlerini ve şiddet mefhumuyla olan ilişkisini anlamaya çalışmaktadır. Bu anlamda sanat, edebiyat ve şiir Agamben açısından politik meseleleri anlamak ve analiz etmek açısından mükemmel birer araçtır. Bunun yanı sıra Agamben, kullandığı ve analiz ettiği kavramları incelerken bu kavramların Arkaik Yunan ve Roma döneminden modern döneme ve günümüze kadar tarihsel arkaplanını da incelemektedir. Bunun en açık örneğini demokrasi, egemenlik, biyopolitika ve istisna gibi kavramları inceleme biçiminden anlayabiliriz. Agamben, bu incelemeleri yaparken ve kendi siyasal kuramını oluştururken felsefe tarihinde Aristoteles, Walter Benjamin, Martin Heidegger, Carl Schmitt, Michel Foucault, Hannah Arendt, Judith Butler, Georges Bataille, Jacques Derrida, Franz Kafka, Herman Melville, Gilles Deleuze, Alain Badiou ve Jean-Luc Nancy gibi birçok önemli düşünürden yararlanmış ve etkilenmiştir. Fakat belirtmek gerekir ki Agamben'in politika felsefesi -özellikle *Homo Sacer* projesinden itibaren- Ernesto Laclau, Michael Hardt, Antonio Negri, Thomas Lemke ve Slavoj Žižek gibi düşünürler tarafından, yeni bir siyasetin önünü tıkaması ve nihilist bir politikanın önünü açtığı yönünde çok radikal bir biçimde eleştirilmiştir.

1.2. İSTİSNA HALİ KAVRAMI

“Bir gün insanlık hukukla oynayacaktır, çocukların kullanılmayan nesnelerle oynadıkları gibi, o nesnelere kuralların öngördüğü kullanımları yeniden kazandırmak için değil, onları böyle bir kullanımdan kesin olarak kurtarmak için.”²⁵

Giorgio Agamben

İstisna hali kavramı, hem siyaset ve hukuk arasında var olan ilişkinin anlaşılması noktasında hem de günümüzde egemenliğin doğasını ve mantığını anlamak ve açığa çıkarmak bakımından önemli bir kavramdır. Giorgio Agamben, siyaset felsefesinde önemli bir yere sahip olan istisna hali kavramı aracılığıyla, Antik Yunan'dan günümüze kadar var olan Batı felsefesinin siyaset yapma biçimini açıklamaya çalışmış, modern siyasal iktidarın en çıplak halini göz önüne sererek

²⁵ Agamben, *İstisna Hali*, 2018, s.10.

demokrasinin ve hukukun açmazlarını, karşılaştığı sorunları anlamayı hedeflemiştir. İçinde yaşadığımız çağın siyasal dünyasında, egemen iktidar bir taraftan istisna haline karar vererek hukuku askıya almakta; diğer taraftan hukukun askıya alınmasıyla beraber hukukta boşluklar yaratılarak demokrasi, insan hakları, hukuk devleti gibi kavramların içi boşaltılmaktadır. Bu yönüyle baktığımızda, Agamben'in göstermeye çalıştığı şey, istisna halinin egemenliğin temelinde yatan en temel unsur olduğudur. Agamben, istisna hali ve egemenlik paradigmasını, temelde bir kitap serisi halinde olan ve *homo sacer* olarak bilinen ve hala devam etmekte olan bir proje halinde sunar. Bu eserler sırasıyla, *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, *Tanık ve Arşiv: Auschwitz'den Artakalanlar*, *Bedenlerin kullanımı (L'usage des corps)* ve *İstisna Hali (State of Exception)* kitaplarıdır. Bu proje boyunca Agamben'in, egemenin mantığını anlamaya ve aşmaya çalışarak, istisna hali paradigmasının karmaşık yapısını analiz etmeye çalıştığını görmekteyiz.

1.2.1. İstisna Hali Kavramının Kuramsal Çerçevesi

Giorgio Agamben'in, "istisna hali adlı eserini kaleme alışı, George Bush'un 11 Eylül saldırıları sonrası küresel çapta başlattığı teröre karşı mücadele doktrini ile, buna paralel olarak 2003'te Irak'a demokrasi ve barış getirmek adına BM Güvenlik konseyinin iznini almaksızın yürüttüğü Irak'ı özgürleştirme operasyonuna denk gelir."²⁶ Agamben söz konusu eserinde, istisna hali kavramının, Antik kavrayışlardan günümüze kadar tarihsel bir analizini yaparak terimin Batının hukuk ve siyaset geleneklerini ne ölçüde etkilediğinin bir reçetesini çıkarmaktadır. Yakın bir tarihte gerçekleşmiş bazı politik olaylar ve bu olaylardan kaynaklı başlatılan olağanüstü hal uygulamalarının yaratmış olduğu tahribatlar, Agamben için bu kavramın derinlikli yönlerini araştırmanın ve kuramsal bir analizini yapmanın yolunu açmıştır. Dolayısıyla Agamben'in istisna hali kavramını ele almasının en temel nedeni, tüm bunlardan hareketle kavrama ilişkin kuramsal bir çerçeve çizmektir. Çünkü ona göre kavrama ilişkin henüz kuramsal bir analiz mevcut değildir.

²⁶ Bakır, Sevgi. **Giorgio Agamben'in Politika Felsefesi Bağlamında İstisna Hali ve Egemenlik Üzerine İnceleme**, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2019, s.39.

Agamben istisna hali kavramını incelemesinin diğerk bir nedeni, onun ifadeleriyle, “kamu hukuku ile siyasal olgu arasındaki ve hukuk düzeni ile yaşam arasındaki bu ara bölgeyi irdelemektir.”²⁷ Ona göre, bu ara bölgenin veya belirsiz mntıkanın aydınlatılması, hukuk ve yaşam arasında var olan ilişkinin dinamiklerini de anlamak noktasında önemlidir. Agamben, hukuki olan ile politik olanın iç içe geçtiğı belirsiz bir mntıkada yer alan istisna hali kavramının anlaşılması için “Siyasi olarak hareket etmek ne demektir?” Sorusunun cevaplanması gerektiğini söyler.

“Anayasaya dayalı modern demokrasilerde -modern- istisna hali, hukuk içinde kalarak hukukun askıya alınmasını ya da hukuk dışı olanı hukuk içinde kalan egemenin karar verdiği belirsiz bir ara bölgeyi ifade eder.”²⁸ Bu sürece karar veren kişinin, hukuki ve siyasal meşruiyetini nereden aldığı, istisna haline hangi koşullarda ve nasıl geçildiğı, istisna haline geçiş sağlandıktan sonra var olan hukuksal ve siyasal zeminin ne şekilde etkileneceğı gibi soruları açıklığa kavuşturmadan önce, kavrama ilişkin modern anlamda ilk analizi yapan ve Agamben’in de büyük ölçüde referans gösterip düşüncelerini dönüştürdüğü Alman hukukçu Carl Schmitt’in istisna hali üzerine yaptığı analizlerini incelemek gerekmektedir.

Carl Schmitt, istisna hali kavramı üzerine temel tezlerini çoğunlukla, *Diktatörlük* (1921) ve *Siyasi İlahiyat* (1922) isimli kitaplarında kavramsallaştırmaya çalışmıştır. Schmitt, Diktatörlük kitabında istisna halini bir diktatörlük mefhumu aracılığıyla sunar. Schmitt terminolojisinde diktatörlük, hukukun askıya alınması olarak ortaya çıkan bir istisna halini betimler. İstisna hali kavramını diktatörlüğün bağlamına bu şekilde yerleştiren Schmitt, diktatörlüğü iki farklı biçimde ele alır: İlk olarak “temsili diktatörlük”, anayasayı yetkileri çerçevesinde korurken -ki bütün yetki onun elindedir-, ikinci olarak “egemen diktatörlüğü” ise, temsili diktatörlüğün uç noktasına ulaşan, kendi içinde istisnayı barındıran diktatörlüktür. Temsili diktatörlük, anayasanın varlığını korumak amacıyla hukuku askıya alma işlevini yerine getirmektedir. Egemen diktatörlüğü ise, istisna halini hukuki bir bağlama yerleştirmeye imkân veren, anayasayı temsil eden bir güç olarak karşımıza çıkar.²⁹ Agamben, Schmitt’in bu ayrımı ile beraber, yaklaşık bir yıl sonra yayınladığı *Siyasi*

²⁷ Agamben, *İstisna Hali*, 2018, s.10.

²⁸ Feysel Taşçier, “Hukukun “Yok Yeri”: Giorgio Agamben ve İstisna Hali Üzerine”, *Felsefelogos Dergisi Yayınları*, sayı: 32, 2007, İstanbul. s.7.

²⁹ Agamben, *İstisna Hali*, 2018, s.44.

İlahiyat adlı eserinde, “diktatörlük” ve “kuşatma hali” terimlerinin ortadan kalktığını ve böylelikle Schmitt’in paradigmasında, diktatörlük ve kuşatma hali tanımlarının yerini “istisna hali” kavramının aldığını belirtir.

Carl Schmitt, *Siyasal İlahiyat* adlı eserine şu çarpıcı cümleyle giriş yapar: “Egemen, olağanüstü hale karar verendir.”³⁰ Schmitt açısından bu tanımın, istisna hali kavramı ile egemenliğin hukuki tanımı ve hukuki mantığıyla bağdaşan bir temeli vardır. Bu tanım en temelde çalışmamızın hangi kavramlar üzerinde ilerleyeceğini de göstermektedir. Egemenlik nedir? Egemenin verdiği “karar” mefhumu tam olarak neyi ifade etmektedir? Egemenin olağanüstü hale karar verme sürecini, koşullarını ve yetkisini belirleyen temel ölçütler nedir? Olağanüstü halin hukuksal ve siyasal boyutu nasıldır? Son olarak bütün bu soruların kaynağını oluşturan olağanüstü hâl, yani bizim çalışmamızda isimlendireceğimiz şekilde, istisna hali nedir? Carl Schmitt’in üzerinde durduğu bu soruları analiz etmek, Agamben’in istisna hali kavramı ve bu kavramın egemenlik, yaşam, hukuk ve siyaset gibi kilit kavramlarla nasıl bir ilişki kurduğunu daha iyi anlamamıza da yardımcı olacaktır.

Schmitt’e göre, olağanüstü hâl, her türlü siyasal belirsizlik, ekonomik kriz, devlet güvenliği gibi ciddi ve acil karışıklık durumlarında, egemenin kararı ile devreye giren bir sınır-kavramdır. Schmitt için bu kavram, devlet kuramının genel bir kavramı olarak karşımıza çıkar. Çünkü istisna hali kavramının, egemenliğin hukuki ve siyasi doğasına içkin bir ilişkisi vardır. Bu anlamda Schmitt’e göre, istisna haline ilişkin verilen karar, tam anlamıyla karardır. Burada tartışılan mesele, egemenin verdiği kararın soyut bir kavrama karşılık geldiği bir sorun değildir, aksine tam da somut ve pratik bir uygulamadan bahsedilmektedir. Yani Schmitt’in ifade ettiği gibi, egemen karar, bir kriz halinde kamusal güvenliğin nasıl korunacağına ve bunun için ne yapılması gerektiğini belirleyen bir karardır. Schmitt’e göre, acil bir durumun veya siyasi bir belirsizliğin ne zaman ve nasıl ortaya çıkacağı kesin olarak bilinemeyeceğinden; istisna halinde, anayasa sadece hukuku askıya alma kararının veya müdahale etme yetkisinin kimin denetiminde olduğunu belirtebilir. Dolayısıyla egemen, istisnai durumların olup olmadığına ve bu durumlarda ne yapıp yapılmayacağı noktasında karar sahibi olan kişidir. Schmitt’in sözleriyle ifade edersek: “O, normal durumda geçerli olan hukuk düzenin dışında olmakla birlikte

³⁰ Schmitt, *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, s.13

yine de bu düzene aittir çünkü anayasanın tümüyle askıya alınmasına karar vermeye yetkilidir.”³¹

Schmittyen kavrayışta egemen, hukuku askıya almanın meşru dayanağını devleti korumak, kamu güvenliğini sağlamak gibi prensiplerden almaktadır. Buradaki durumları göz önüne aldığımızda, istisna halinden bahsedebilmek için mevcut hukuki düzenin bütünüyle askıya alınması gerekmektedir. Fakat, Schmitt’e göre istisna hali, kaos ve anarşiden farklı bir durum olmakla beraber istisna hali sürecinde, hukuksal boyutta hala bir düzenden bahsedebilmek mümkündür. Dolayısıyla, devletin ve siyasal iktidarın varlığı, hukuki normun işlevselliği karşısında üstün bir konumda durmaktadır. Böylelikle Schmitt, hukuki düzenin iki önemli kurucu kavramı olan “norm” ile “karar” kavramlarını, belirleyici ve keskin bir şekilde birbirinden ayırarak bu iki kavramın birbirinden tamamen farklı olduğunu olağanüstü hal kavramı aracılığıyla açıklamaya çalışır.

Genel olarak, Schmitt için istisna hali onun hem *Diktatörlük* hem de *Siyasi İlahiyat* adlı eserinde hukuki bir gereklilik olarak görülür ve aynı zamanda hukukun sınırları içerisindeki bir durumu ifade eder. Dolayısıyla Agamben’e göre, Schmitt’in her iki kitabı arasındaki ilişki, “istisna halinin hukukun bünyesine katılması” şeklinde analiz edilmelidir. İstisna haline ilişkin, genellikle Schmitt’ten referans alan ve kendi özgün değerlendirmelerini yapan Agamben ise, kavramı şu şekilde sorunsallaştırır:

*“İstisnai önlemler, siyasal kriz dönemlerinin ürünü iseler ve bu nitelikleriyle hukuki-anayasal alanda değil, siyasal alanda anlaşılacak zorunda iseler; bu önlemler, hukuk düzleminde anlaşılacak hukuki önlemler gibi paradoksal bir durumda konumlanırlar ve istisna hali yasal biçimi olamayan şeyin yasal biçimi halini alır. Öte yandan, eğer istisna, hukukun onun aracılığıyla yaşama gönderme yaptığı ve kendini askıya alarak yaşamı bünyesine kattığı özgün araç ise, o zaman bir istisna hali kuramı, canlıyı hem hukuka bağlayan, hem onu terk eden ilişkinin tanımlanması için önkoşuldur.”*³²

Siyasal literatüre bakıldığında, istisna hali sürecinde, yürütme erkinin yasamadan ayrı olarak karar verdiği görülmektedir. Egemenin “olağan dışı” olarak karar verip ilan ettiği bu süreç, olağan dönemlerdeki hukuk yasalarının devre dışı bırakılması durumunu ifade eder. Sözgelimi egemen, acil durum halini gerekçe

³¹ Schmitt, *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, Kitabevi, s.15.

³² Agamben, *İstisna Hali*, Ayrıntı Yayınları, s.10.

göstererek hukukun içine dahil edemeyeceğimiz durumların meşru ve yasal zeminini oluşturur. Günümüzde pek çok devlet politikasında, özellikle İkinci Dünya Savaşından sonraki politik süreçte, istisna halinin yaratmış olduğu belirsiz mıntikanın hukuk içinde yasallaştığı veya normalleştiği görülmektedir. Tam da bu noktada Agamben önemli bir tespitte bulunur: "Küresel iç savaş olarak tanımlanan durumun durdurulamaz ilerleyişi karşısında, istisna halinin çağdaş siyasette egemen yönetim paradigmasına dönüşme eğilimi her geçen gün artmaktadır."³³

Düşünüre göre, birçok hukuk doktrinin de -hukuk geleneklerinin birbirinden farklılığını dikkate alarak- istisna halini, hukuk düzeninin içinde ve dışında, başka bir ifadeyle, istisna halini, hukukla normun örtüştüğü ve hukuk alanının normu aştığı bir olgu olarak görenler arasında ikiye bölünmüştür. Bu iki karşıt gelenek içinde yer alan bazı düşünürler istisna halini, devletin kendisini koruması için anayasal, hukuki bir hak olarak görürken, bazıları da istisna halini ve onun temelini oluşturan "zorunluluk halini" hukuk dışı fiili bir öge olarak görürler. Agamben'e göre, bu iki hukuk geleneğinin ima ettiği karşıtlığı yani, hukukun içinde/dışında olma durumunu açıklama noktasında yetersiz kalmaktadır. Kavrama ilişkin bu biçimiyle bir gerilimin açığa çıkması, beraberinde birtakım sorunları da doğurmaktadır. Eğer istisna hali, hukukun askıya alınması gibi temel bir niteliğe sahip ise, nasıl olur da hem hukuk düzeninin içinde kalabilir hem de yasal bir olgu olarak işlev görebilir? Nasıl olur da hukuk olgusu, kendi içinde bir yasadızlığa (istisna hali) yer vererek kendi kendisini yok etme tehlikesiyle karşı karşıya bırakır?

Agamben açısından "istisna hali, hukuki düzenin ne dışında, ne de içindedir ve istisna hali tanımı sorunu, tam olarak, iç ile dışın birbirini dışlamadığı, tersine birbirini belirlediği bir eşik bir ne o, ne bu bölgesi ile ilgilidir."³⁴ Burada tartışılan temel sorun, istisna halinin bulunduğu yer veya yersizlik sorunudur. Agamben, eğer bu topografik karşıtlık sorununu doğru belirleyebilirsek, hem egemenliğin mantığını hem de bununla paralel olarak hukuki problemleri veya krizleri anlamamızın da kolaylaşacağını belirtir. Çünkü, O'na göre, normun askıya alınması, onu yok etmek demek değildir veya norm, hukuk düzeniyle bağlantısız bir ilişki içinde değildir. Peki, istisna hali kavramının hukukta belirsiz bir yerde konumlanması ne anlama

³³ Agamben, *İstisna Hali*, 2018, s.11.

³⁴ Agamben, *İstisna Hali*, 2018, s.35.

gelmektedir? Bu soru bizi istisna halinin, zorunluluk haliyle olan ilişkisine götürmektedir.

Agamben'e göre, hukuk düşüncesinde sık rastlanılan görüşlerden biri, istisna halinin temeline zorunluluğun yerleştirilmesi düşüncesidir. İstisna halinin yapısını ve anlamını irdelemek için zorunluluk halinin hukuki boyutunu sorgulamamız gerekmektedir. Peki, burada zorunluluk halinden kast edilen nedir? Zorunluluk hali, hukukta herhangi bir yasanın yürürlükte olamayacağı fikrine dayanır. Zorunluluk halini olağan hallerden ayırt eden temel etmen bu tarz yasasızlık durumundan kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla, istisna hali, zorunlu durumların kontrolünü sağlamak için bir yasasızlık hali olarak anlam kazanmaktadır. İstisna hali, "yasasızlık -yasal boşluk hali- halini ifade eden bir yönetim paradigması" olarak, kendine yasal olmayan bir yasallık yaratır: *Zorunluluğun yasası yoktur*. Agamben, Gratianus'tan aldığı bu ifadeyi şu şekilde açıklar: "Bir şey zorunluluktan ötürü yapılıyorsa, yasal olarak yapılıyor demektir, çünkü hukukta zorunluluk yasal olmayana yasal hale getirir. Keza zorunluluğun yasası yoktur."³⁵ Zorunlulukla ilgili yapılan bu açıklama, zorunluluğun, istisnaya bir alan açarak, istisna haline geçişin olanağını ifade etmektedir. Başka bir deyişle, zorunluluk kuramı esasen istisna kuramına indirgenmiştir. Fakat Agamben'e göre, zorunluluk hali, herhangi bir hukuk zeminine işaret etmez, aksine hukukun tesirsiz kılındığı bir uzama tekabül eder.

Agamben'e göre, modern dönemle beraber, Ortaçağ'daki zorunluluk hali farklı bir biçim almış, zorunluluk bir güvenlik gerekçesi haline getirilerek yasal düzenin nihai temeli olarak sunulmaya başlanmıştır. Taşçier'in ifadelerine başvurursak, "öyle ki yasa hükmündeki kararnameler, olağanüstü hâl durumlarının tanındığı geçici alanların ilan edilmesi, ulusal güvenliğe ve çıkarlara aykırı olarak tanımlanabilecek birçok siyasi tutum karşısında hukuka gerektiğinde istisna haline geçişin olanaklarını açacak yok yerler eklemiştir."³⁶ Burada önemli olan nokta şudur: Acil ve güvensizlik durumlarında bir gereklilik olarak ortaya çıkan hukuk zorunluluktan doğmuştu, fakat şu an tam tersine zorunluluk hali bahane edilerek hukuk askıya alınmaktadır. Dolayısıyla, egemenin verdiği her karar herhangi bir

³⁵ Agamben, *İstisna Hali*, s.36.

³⁶ Taşçier, "Hukukun 'Yok Yeri': Giorgio Agamben ve İstisna Hali Üzerine", *Felsefelogos Dergisi*, 2007, s.19.

yasaya tabi olmamakla beraber, zorunluluğun olduğu durumlar, egemene meşru ve yasal olmayanı uygulama hakkı tanımaktadır.

Agamben, istisna hali kavramını analiz ederken, tarihsel örneklem alanını çok geniş tutmaya özen gösterir. Söz konusu istisna hali kavramının temel niteliği, hukukun askıya alınması ise, askıya almanın işaret ettiği temel sorunları daha iyi aydınlatabilmek ve günümüzde hala işlevselliğini koruduğunu görebilmek için, Agamben'in üzerinde durduğu pratik örnekleri incelemek gerekli görünmektedir. İstisna halinin bu özgül niteliğini göz önünde bulundurursak, Agamben açısından, tarihin derinliklerinde rastlayabileceğimiz veya kavramın ilk örneğini oluşturabilecek politik bir "önlemi" incelemek istediğimizde, Roma hukukuna kadar geri gitmemiz gerekmektedir. Yine Agamben'e göre, birçok kamu hukuku kuramcısının ve hukuk tarihçisinin, Roma hukukunda gözden kaçırdıkları veya dikkatlerini çekememiş bir kurum vardır: *İustitium*.³⁷ Agamben, modern istisna kuramının çözemediği açmazları çözmek adına "minyatür bir model" biçiminde bu kavrama başvurur.

Roma Senatosu, Cumhuriyetini tehdit eden herhangi bir acil durumla karşı karşıya kaldığında, devletin güvenliğini sağlamak ve buna yönelik bir önlem almak amacıyla bir "son senato kararı" çıkarmaktadır. Son senato kararı, bir çok farklı durum karşısında gerek halktan gerekse yöneticilerden devletin içine düştüğü krizden kurtulması için birtakım yardım ve önlemler talep eder. Ve yine senatonun kararıyla, acil durumlar karşısında bir önlem olarak *İustitium* ilan edilir. Böylelikle *İustitium*, hukuki düzenin tamamen dondurulmasına veya askıya alınmasına yol açıyordu. Peki bu noktada, *İustitium* esnasında hukukun askıya alınmasıyla bağlantılı olarak işlenen eylemlerin niteliği nedir? Agamben'e göre, "bunlar yasal boşlukta uygulandığı andan itibaren, yasal anlamı olmayan saf olgular olarak düşünölmeleri gerekir."³⁸ Söz gelimi, *İustitium* esnasında, bir hâkim tarafından ölümlle cezalandırılan bir yurttaşın, *iustitium* bittikten sonra yurttaş öldüren hâkimin, cinayet suçuyla yargılanıp yargılanmayacağı gibi önemli bir soru açığa çıkmaktadır. Agamben'e göre, "İustitium sırasında eylemde bulunan hâkim, bir olağanüstü hâl görevlisi gibidir: Yasaları ne uygular ne de ihlal eder, tıpkı yeni bir yasa yaratma sürecinde olmaması

³⁷ *İustitium* terimi, sözlükte *iūs*'u, yani yasal düzeni askıya alma, durdurma" anlamına gelir. Romalı dilbilgisi uzmanları bu terimi şu şekilde açıklıyorlardı: "yasanın durma noktası, tıpkı güneşin durması, yani gündönümü gibi." **Bkz.** Giorgio Agamben, "Olağanüstü Hal", *Şiddetin Eleştirisi*, Metis Yayınları, İstanbul, 2010, Çev. Ferit Burak Aydar, s.170.

³⁸ Agamben, "Olağanüstü Hal", *Şiddetin Eleştirisi*, s.171.

gibi.”³⁹ Dolayısıyla, istisna halinde bu eylemleri hiçbir hukuki bağlama yerleştiremediğimizden, bu eylemler bir ‘yok yere’ karşılık gelmektedirler.

Burada Agamben, modern istisna hali ile İustitium arasındaki benzerliğe dikkat çekerek, İustitium kurumunun, modern istisna hali için de geçerli olduğunu söyler. Örnek vermek gerekirse, Nazi Almanyası’nda, Hitler iktidara gelir gelmez, olağanüstü hâl ilan ederek, Weimar Anayasasının, hak ve özgürlükler ile ilgili maddelerini askıya aldı. Bu karar, on iki yıl boyunca yürürlükten kaldırılmadı. Ancak Agamben, burada önemli bir ayrımdan söz ederek, istisna hali ile diktatörlük rejimlerinin karıştırılmaması gerektiğinden söz eder.⁴⁰

Agamben’in İstisna hâli kavramına ilişkin yaptığımız bu incelemede, Agamben her ne kadar Schmitt’i referans alsada aralarındaki farklılık önemli ölçüde göze çarpmaktadır. Agamben, istisna halini, hukuki düzenin askıya alındığı oranda, her türlü yasal düzenlemenin dışında tutarken, Schmitt, hukuki sınırların içine istisna halini dahil ederek yasal bir düzlemde ele almıştır. Schmitt, istisna halini belirleyen kişinin egemen özne olduğunu ve hukuk ile siyasetin iç içe geçtiğini söyler. Bu yüzden, Schmitt, egemenin, hukuksal düzenin içinde ve dışında olduğunu belirtir ve istisna hali teriminin merkezine egemenliği koyar. Bu sebeple istisna hali, bir sınır kavramı olarak tesis edilir. Agamben ise, istisna hali ve istisna hali uygulamalarını hukuk sisteminin ne içinde ne de dışında olduğunu belirtir. Böylece Agamben, Schmitt’in istisna hali ve egemenlik kavramlarını ele alma biçimiyle bir hesaplasmaya girerek, günümüzde egemenliğin stratejik bir yöntemi haline gelen istisna halinin mantığının, biyopolitik paradigmalarda daha fazla görünür hale geldiğini öne sürmektedir. Bu açıdan Agamben, esas olarak istisna halinin biyopolitik anlamını -ki çalışmamızın varacağı yer tam da burasıdır- ortaya koymayı amaç edinmektedir.

İstisna halinin Schmitt için egemen karar ile ilgili oluşu, Agamben’in politik kavrayışında eleştirel bir boyut kazanır. Agamben’e göre, bütün ilişkiler, bir iç ve dış dikotomisi aracılığıyla egemenliğin alanına dahil oluşu, bütün yaşamsal faaliyetlerin

³⁹ Agamben, “Olağanüstü Hal”, **Şiddetin Eleştirisi**, s.171.

⁴⁰ Modern kamu hukukunda, I. Dünya Savaşı’ndan sonra demokrasilerin krizinden doğmuş totaliter devletleri diktatörlükler olarak tanımlama alışkanlığı yaygınlık kazanmıştır. Bu yüzden gerek Hitler’le Mussolini, gerek Franco’yla Stalin, ayırım gözetmeksizin diktatör olarak sunulurlar. Ama teknik açıdan ne Mussolini, ne Hitler diktatör olarak tanımlanabilir. Mussolini, hükümet başkanıydı ve bu göreve yasal olarak kral tarafından getirilmişti, keza Hitler Reich Şansölyesiydi ve Reich’in meşru cumhurbaşkanı tarafından bu göreve atanmıştı. **Bkz.** Agamben, **İstisna Hali**, 2018, s.63.

kesintiye uğramasına neden olur. Çünkü egemen, istisna hali aracılığıyla, kendisini hem hukuksal alanın içine hem de dışına konumlandırarak her türlü şiddetin önünü açmaktadır. Dolayısıyla, istisna hali, egemenliğe gereken yasal ve meşru zemini hazırlayarak, egemenliğe içkin olan şiddeti -gerek performatif gerekse fiziksel anlamda- görünür hale getirmektedir.

1.3. İSTİSNA HALİ, EGEMENLİK VE ŞİDDET

İstisna hali siyaset, hukuk ve egemenlik gibi birbiriyle ilişkili pek çok soruna içkin bir sürece işaret ettiği biçimde, çağdaş siyaset felsefesinin ve felsefecilerinin üzerinde durduğu önemli meselelerden biri olan şiddet olgusuyla da ilişkili önemli bir sürece işaret etmektedir. Söz konusu şiddet mefhumunun, her an siyasal ve hukuksal alanda ortaya çıkma durumunun kaçınılmaz olduğunu pek çok zaman görmekteyiz. Nitekim hem hukuk hem de egemenlik, kendi varlığını şiddet üzerinden kurmakta olduğu tezini kabul edersek, bu anlamda, istisna hali ve şiddet arasındaki bağlantıyı soruşturma konusu yapmak, çalışmamız açısından gerekli görünmektedir.

Agamben, istisna hali ve şiddet arasında var olan ilişkiyi açıklamaya çalışırken, temel görüşlerini iki düşünürün tespitlerine yaslayarak incelemektedir. İlk olarak, bir önceki bölümde analiz ettiğimiz gibi Carl Schmitt'in *Siyasi İlahiyat*'ta geliştirdiği egemenlik doktrini iken, ikinci olarak Walter Benjamin'in *Şiddetin Eleştirisi* ve *Tarih Üzerine Tezler* adlı çalışmalarıdır. Agamben, bu iki düşünür üzerinden istisna hali, egemenlik ve şiddet ilişkisine yönelik karşılaştırmalı bir okuma denemesi yapmaktadır. Agamben'e göre, bu iki düşünür arasındaki "tartışmanın başlangıç noktası Benjamin'in 1923 yılında *Siyasi İlahiyat*'ı okuması ve *Alman Tragedyasının Kökeni* isimli eserinde, Schmitt'in egemenlik kuramından bir dizi alıntı yapmasıdır."⁴¹ Bu karşılaştırmalı okuma denemesinde, Agamben'in Benjamin'den yana taraf aldığı sezilmektedir. Düşünürün amacı, "mutlak olarak hukukun dışında ve ötesinde olan ve bu niteliğiyle 'hukuku kuran şiddet ile hukuku

⁴¹ Agamben, "Olağanüstü Hal", *Şiddetin Eleştirisi*, s.172.

koruyan şiddet' arasındaki diyalektiği parçalayabilecek olan bir şiddetin olanaklılığını güvence altına almaktır."⁴²

1.3.1. Karşılaştırmalı Bir Okuma: Carl Schmitt-Walter Benjamin

Şiddet ile hukuk arasındaki ilişki bizi önemli bir soruyla karşı karşıya bırakmaktadır: şiddet, amaç ve araç ilişkisinin içine yerleştirilmeden, yeni bir şiddete olanak tanımadan ve egemen güçten bağımsız olarak bir hukuk biçimi oluşturulabilir mi?

Benjamin'in kavrayışında şiddet kavramı, bir taraftan hem "hukuk koruyan" hem de "hukuk koyan" bir unsur olarak anlaşılmakta, diğer taraftan hukuku yıkması için bir araç olarak görülmektedir. Walter Benjamin'in *Şiddetin Eleştirisi* adlı çalışması, tam da şiddet ile hukuk ilişkisini birbirine bağlayan bu kritik ayrım üzerine odaklanır. Benjamin analizinde bu ayrım, hukuk koyan şiddet ile hukuk koruyan şiddet arasındaki diyalektik ilişki biçimine dayanmaktadır.⁴³ Bu iki şiddet türü arasındaki diyalektik ilişkiyi kırmanın yolu olarak üçüncü bir şiddet türünün gerekliliği ön görülmektedir. Benjamin çalışmasının stratejisi üzerine yapılacak bütün yorumların sorunsalı, Benjamin'in 'ilahi şiddet' olarak isimlendirdiği bu üçüncü şiddetin tanımlanmasıdır. Dolayısıyla, Benjamin'in kavramsallaştırdığı ilahi şiddetin ne olduğunu ve nasıl mümkün olacağını göstermek için öncelikle, hukukun amaç-araç ilişkisi içinde şekillendiği, hukuk koyan şiddet ile hukuk koruyan şiddet arasındaki bütünlüklü ilişkiyi incelememiz gerekmektedir.

Benjamin'e göre, bir şiddet analizi yapmanın en önemli avantajlarından biri, şiddetin hukuk ve adalet arasında var olan bağlantının paradoksal yönlerini açığa çıkarmasıdır. Burada Benjamin açısından temel odak nokta, hukuk ve adalet ilişkisinin şiddetin iki farklı işlevsel boyutu üzerinden şekillenmesidir. Şiddet bir taraftan egemen güç ile hukuku birbiriyle bütünleştirirken, diğer taraftan bu bütünleştirici ilişkiyi parçalayabilecek bir işlevi de kendi içinde barındırabilmektedir. Bu nokta Benjamin açısından önemlidir; çünkü Benjamin'in stratejisi şiddeti, amaç-araç düzleminde çıkarma noktasında kritik bir konumda bulunmaktadır. Bu nedenle

⁴² Agamben, *İstisna Hali*, 2018, s.70.

⁴³ Walter Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi", *Şiddetin Eleştirisi*, Metis Yayınları, çev. Ece Göztepe, İstanbul, 2010, s.28.

Benjamin, öncelikle şiddetin amaçlar ve araçlara dair ayrımını ortaya çıkarmak ister. Ve bu ayrımın temellerini, “doğal hukuk” ve “pozitif hukuk” arasındaki farklılığa dayandırır. “Böylelikle doğal hukuk mevcut hukuku yalnızca amaçlarının eleştirisi yoluyla yargılayabilirken, pozitif hukuk da oluşmakta olan hukuku yalnızca araçlarının eleştirisi aracılığıyla yargılayabilir.”⁴⁴ Bu ayrım Benjamin için problemlili bir ayrımdır; çünkü hem “doğal hukuk” hem de “pozitif hukuk”, amaç-araç ilişkisi üzerinden şekillenir.⁴⁵ Dolayısıyla, ona göre, bütün hukuk biçimleri, şiddetin hiçbir şekilde ortadan kalkmasına engel olamamıştır. Hukuk sisteminde şiddet, egemen tarafından devralınarak, bireyin doğal amaçları kısıtlanır ve egemen gücün bir aracı haline gelerek hukukun kurucu parçasına dönüşür. Böylelikle şiddet, hukukun kendisi olmakta, hukuk düzeni şiddetin varlığına yaslanarak kurulmaktadır.

Benjamin’e göre, şiddet ile hukuk ilişkisinin kritik noktası, şiddetin hukuk koyması ve bununla beraber hukuku kurmasıdır. Dolayısıyla, şiddet yasa koyarken aynı zamanda yasayı muhafaza etmek için araçsallaşır. Benjamin bu durumu şöyle ifade eder: “Hukuksal iktidarın varlığını tek bir kader tayin eder: mevcut olan ile bilhassa tehdit eden, ayrılmaz bir şekilde hukuksal iktidarın parçasıdır. Çünkü hukuku koruyan şiddet, tehdit eden şiddettir.”⁴⁶ Benjamin’e göre, hukuk kurmak her zaman bir güç gerektirir, dolayısıyla şiddet, iktidar adı altında hukuk biçiminde açığa çıkar. Benjamin, bu bahsedilen her iki şiddetin de modern devletin kolluk gücünde mevcut olduğunu söyler. Ona göre, kolluk gücünün yetkilerini kullanmasına ancak istisnai durumlarda izin verildiği için, bu kurum içinde hukuk kuran ve hukuk koruyan şiddet ayrımı da silikleşmeye başlamaktadır. Dolayısıyla, böyle bir durumda Benjamin, iktidardan arınmış, hukukun ötesinde ve dışında, hukukun amaçları ve araçlarıyla bağdaşmayan saf bir şiddetin olanağını sorgulamaya başlar. Çünkü saf şiddeti yöneten yasa, zaman içerisinde hukuk koruyan şiddeti ve bu şiddetin içinde temsil edilen hukuk kurucu şiddeti dolaylı bir biçimde bizzat zayıflatacağı fikrine dayanır. Peki, “Saf şiddet” tam olarak neyi ifade eder?

⁴⁴ Benjamin, “Şiddetin Eleştirisi”, **Şiddetin Eleştirisi**, s.20.

⁴⁵ “Hukuka uygun ve hukuka aykırı şiddet ayrımının anlamı, hiç de o kadar açık değildir. Ayrımın anlamının haklı/adil ve haklı olmayan amaçlar için kullanılan şiddette yattığını düşünen doğal hukuk anlayışı ise kesinlikle reddedilmelidir. Daha önce de belirtildiği gibi, pozitif hukuk şiddetin her türüsünden, belli koşullarda hukuka uygunluğunu, olumlanmışlığını belgeleyen, tarihsel kökenini gösteren bir kanıt talep eder.” **Bkz.** Benjamin, “Şiddetin Eleştirisi”, **Şiddetin Eleştirisi**, s.22.

⁴⁶ Benjamin, “Şiddetin Eleştirisi”, **Şiddetin Eleştirisi**, s.27.

Benjamin'e göre saf şiddet, -metinde 'ilahi şiddet' veyahut 'devrimci şiddet' olarak da geçmektedir- "hukuk koyan şiddet" ile "hukuk koruyan şiddet" arasındaki ilişkiyi parçalayan bir şiddettir. Burada "saf" kavramını doğru anlamak gerekir. Benjamin'e göre "saflık, kendi başına şiddet içeren eyleme ait tözsel bir özellik değildir."⁴⁷ Yazının başında belirttiğimiz gibi, saf şiddetin belirleyici ölçütü onun hukukla olan ilişkisinde yatmaktadır. Benjamin, bu şiddetin nasıl meydana gelebileceğine yönelik herhangi bir ölçüt sunmamaktadır, hatta bazı durumlarda bir tanımın yapılmasına bile karşı çıkmaktadır. Bu şiddetin kendine has niteliği, hukuku kurması veya hukuku koruması değil, hukuku alt üst etmesidir. Agamben, şiddetin bu öteki görünümüne ilişkin söylenebilecek en keskin analizi şu şekilde yapar:

*"Hukukun hiçbir durumda katlanamayacağı şey, hukukun uzlaşılması olanaksız bir tehdit olarak algıladığı şey, hukukun dışındaki bir şiddetin varlığıdır; bunun da nedeni, böyle bir şiddetin amaçlarının hukukla bağdaşmaz olması değil, varlığının hukuk dışı olması gibi yalın bir gerçektir."*⁴⁸

Agamben, Benjamin'in 1920 yılında bu *Şiddetin Eleştirisi* üzerinde çalıştığı sıralarda, Schmitt'in *Siyasal Teoloji*'sini henüz okumadığını iddia eder.⁴⁹ Bu yüzden Benjamin, metninde istisna hali teriminden söz etmemektedir. Fakat Agamben, Schmitt'in kullandığı teknik bir terim olan karar mefhumunun, Benjamin metninin bir yerinde geçtiğini söyler. Burada Agamben, Benjamin'in yasa koruyan ve yasa koyan şiddet ayrımının, Schmitt'in *Siyasi İlahiyat*'ta geliştirdiği karar olgusuna birebir karşılık geldiğini düşünür. Dolayısıyla, Agamben, Schmitt'in *Siyasi İlahiyat*'ta geliştirdiği egemenlik doktrini üzerinden Benjamin'in *Şiddetin Eleştirisi* metnini okumaya çalışır. Daha önce belirttiğimiz gibi Benjamin, saf , kuralsız veya belirlenimci olmayan bir şiddet biçimini gündeme getirmeye çalışırken, Schmitt böyle bir şiddeti hukuki veya yasal bir zemine yerleştirmeye çalışmaktadır. "Schmitt'e göre, saf, yani mutlak olarak hukuk dışı bir şiddet var olamaz, çünkü istisna halinde, şiddet kendi dışlanması aracılığıyla hukuka katılmıştır."⁵⁰ Yani

⁴⁷ Agamben, *İstisna Hali*, 2018, s.78.

⁴⁸ Agamben, *İstisna Hali*, 2018, s.70.

⁴⁹ Agamben, *Kutsal İnsan*, s.82.

⁵⁰ Agamben, *İstisna Hali*, 2018, s.71.

olağanüstü hal, egemen güç tarafından ilan edildiğinde, şiddet meşru ve yasal bir zeminde gerçekleşmeye başlar.

Siyasi İlahiyat'ta egemen şiddet, Benjamin stratejisinde hukuku askıya alan bir durum olarak ilahi şiddete karşılık gelmektedir. Dolayısıyla, istisna hali ile ilahi şiddet arasındaki benzerlik görünür hale gelmektedir. Fakat, Benjamin, Schmitt'in "egemen karar" olarak tanımladığı kavrayışı "dışlama" kavramıyla yer değiştirir. Yani iktidar, istisna haline karar vererek onu hukuki düzenin içine sokmaktan ziyade, istisna halini hukuki bağlamdan dışlamalıdır. Agamben'e göre, "istisna durumunda uygulanan şiddet ne yasayı koruyor ne de sadece yasa koyuyor; bunun yerine, yasayı askıya almak (rafa kaldırmak) suretiyle muhafaza ediyor ve kendisini bunun dışında tutarak yasa koymuş oluyor."⁵¹ Bu noktada Agamben, saf şiddet ile egemen şiddetin birbirine karıştırılmaması gerektiğini söyler: "gerçekte ilahi şiddetin tanımlamasını daha kolay kılan şey, tam da, istisnai durum ile ilintilendirilmesidir. Egemen şiddet, yasa ile doğa, dışarı ile içeri ve şiddet ile hukuk arasında bir belirsizlik mıntıkası yaratıyor."⁵² Öte yandan Benjamin'in saf şiddet olarak tanımladığı şiddet ise, istisna ile kuralın iç içe geçtiği ve muğlaklaştığı bir mntıkada yer alıyor. Yani, saf şiddet, hukuk ile bağlantılı olan bütün şiddet biçimlerini ortadan kaldıran kansız ve yıkıcı bir şiddet biçimine dayanmaktadır. Böylelikle, Schmitt-Benjamin arasında istisna haline ilişkin tartışma, Benjamin tarafından yapılan gerçek istisna hali ve kurmaca istisna hali ayrımıyla yeni bir boyut kazanır. Benjamin, *Tarih Kavramı Üzerine Tezler* adlı çalışmasının sekizinci tezinde, istisna halini, bazen "tehlike anı" bazen de "olağanüstü hâl" olarak adlandırmaktadır. Söz konusu çalışmanın üzerinde durduğu sorunsal, olağanüstü halin olağanlaştığı bir siyasal sürecin içinde egemenliği kesintiye uğratmaktır. Çalışmanın sekizinci tezinde şöyle yazmaktadır:

*"Ezilenlerin geleneği, bize içinde yaşadığımız 'olağanüstü hal'in gerçekte kural olduğunu öğretir. Yapmamız gereken, bu duruma uygun düşecek bir tarih kavramına ulaşmaktır. O zaman gerçek anlamda olağanüstü hal'in oluşturulması, gözümüzde bir görev niteliğiyle belirecektir; böylece de faşizme karşı yürütülen kavgadaki konumumuz, daha iyi bir konum olacaktır. Faşizmin bir şansı da, faşizme karşı olanların onu ilerleme adına tarihsel bir kural saymalarıdır."*⁵³

⁵¹ Agamben, *Kutsal İnsan*, s.82.

⁵² Agamben, *Kutsal İnsan*, s.83.

⁵³ Walter Benjamin, "Tarih Kavramı Üzerine", *Pasajlar*, YKY, Çev. Ahmet Cemal, , İstanbul, 1995, s. 37.

Agamben'e göre, istisna halinin kural haline gelmiş olması sadece hukuk ve yaşam arasında bir belirsizlik alanını değil, aynı zamanda Schmitt'in istisna haline biçtiği işlevi de yerine getirmediğini göstermektedir. Çünkü Schmitt'e göre, hukuki düzenin işlemesi bir düzenlemeye yani, yasayı askıya alıp normal düzeni tekrardan sağlayabilecek olan bir istisna haline dayanmaktadır. Fakat Agamben, "eğer Benjamin'in tespitini göz önünde bulundurursak, Schmitt'in bahsettiği düzenlemenin artık işlerliğini kaybettiğini ve Schmitt'in istisna hali kuramının yerle bir olacağını söyler."⁵⁴

Bu bakış açısından hareketle, Benjamin'in gerçek istisna hali ile kurmaca istisna hali arasında yaptığı ayrımı okumak mümkün hale gelmektedir. Bu ayrımı Schmitt'in kuramında da görmekteyiz, nitekim "Schmitt, hukuk devletine ilişkin ısrarlı eleştirisinde bireysel hakları ve özgürlükleri bir ölçüde güvence altına almak amacıyla yasa yoluyla düzenlenebilecek olan bir istisna halini kurmaca olarak adlandırır."⁵⁵ Yani, Schmitt için gerçek bir istisna hali, normal düzeni tekrar sağlayabilmek adına hukuksal sistemin tamamıyla durdurulması gerekmektedir. Benjamin, istisna halini tekrar formüle ederek, gerçek istisna halinin egemen karara indirgenemeyeceğini, egemenin aracı olarak düzenin korunması amacına yönelik bir hizmette bulunamayacağını ifade eder. Dolayısıyla, istisnanın kural haline geldiği egemenlik sahnesinde, siyasal sistem ölü bir aygıt dönüşür.⁵⁶ Böylelikle şiddet ile hukuk arasındaki ilişkiye yönelik bütün kurgusal bağlar ortadan kalkar ve saf şiddetin egemen olduğu bir yasasızlık bölgesinden başka bir şey kalmaz.

Artık Benjamin ile Schmitt arasındaki diyalog daha anlaşılır hale gelmiştir. Schmitt, şiddeti her zaman hukuki düzenin içine yerleştirmeye çalışırken, Benjamin ise, buna karşıt bir hamleyle, şiddeti (saf şiddet), hukuku veya egemen gücü tesirsiz bırakacak bir pratik olarak görür. Dolayısıyla, Agamben'e göre, tartışma, bir taraftan hukuk ile olan ilişkisi içinde tutulmakta, diğer taraftan hukuki ilişkilerden özgürleştirilmektedir. Yani, "yasasızlık bölgesinde söz konusu olan, şiddet ile hukuk arasındaki ilişkidir; son tahlilde, insan eyleminin bir şifresi olarak şiddetin konumu

⁵⁴ Agamben, "Olağanüstü Hal" **Şiddetin Eleştirisi**, s.173.

⁵⁵ Agamben, **İstisna Hali**, 2018, s.76.

⁵⁶ Agamben, Olağanüstü Hal, **Şiddetin Eleştirisi**, s.173.

söz konusudur.”⁵⁷ O halde, Agamben, şiddetin bu formülasyonuna yönelik şu ifadelerle tartışmayı bitirir:

*“Benjamin’in ‘saf’ bir dilden ve ‘saf’ bir şiddetten söz ettiği anlamda ‘saf’ bir hukuku karşımızda bulacağız. Zorlayıcı olmayan, ne buyuran, ne herhangi bir şeyi yasaklayan, yalnızca kendi kendisini söyleyen bir söze, bir amaçla ilişkisi olmaksızın yalnızca kendi kendisini gösteren saf araç olarak bir eyleme karşılık gelecektir.”*⁵⁸

Şiddetin konumunun belirlenmesi meselesi, bilhassa hukuk-yaşam ilişkiselliği ve öznenin eylem alanının belirlenmesi gibi önemli meselelere de işaret etmektedir. Bu anlamda Agamben ve Benjamin, şiddet üreten bir hukuk mantığının önüne geçmek istemektedirler. Benjamin, şiddet ile hukuk arasındaki bağlantının sonucunu “çıplak hayat” şeklinde formüleştirebilir. Nitekim Agamben, bu kavramı Benjamin’den devralarak çıplak hayatın öznesi ve aynı zamanda istisnai bir figür olan *homo sacer*’in hayatını inceleme konusu yapar.

1.4. İSTISNAİ İKİ FIGÜR

Homo sacer kavramsallaştırması Agamben’in politik çalışmalarında merkezi bir yere sahiptir. Agamben’in istisna hali ve egemenlik kavramları söz konusu olduğunda, bu kavramların ilişkisinden açığa çıkan önemli istisnai bir figür olarak *homo sacer* görünür hale gelmektedir. Agamben’in, *homo sacer* figürünü kullanmasındaki amacı egemenliğin modern özne üzerinde kurduğu tahakkümü en şeffaf haliyle göstermektir. Dolayısıyla, “bir siyaset felsefecisi, var olan iktidar ilişkilerinin iç yüzünü anlamak istiyorsa, sözleşme, temsil, meşruluk ve yasallık gibi kavramları bir kenara bırakmalı ve farklı zaman ve coğrafyalarda farklı biçimler alan egemenlik ilişkilerinin neden olduğu *homo sacer*’leri tespit etmelidir.”⁵⁹ Nitekim Agamben’e göre egemenlik, sürekli olarak *homo sacer* üreten bir mantığın ötesi değildir. Düşünür, bu kavramın politik bağlamını incelemekle kalmayıp, antropolojik ve tarihi gözlemlerden de yararlanmaktadır. Bu yüzden Agamben’in tespitlerinin, günümüzün

⁵⁷ Agamben, *İstisna Hali*, 2018, s.76.

⁵⁸ Agamben, *İstisna Hali*, 2018, s.111.

⁵⁹ Mete Ulaş Aksoy, “Kutsal İnsan: Giorgio Agamben’in Egemenlik Anlatısında Kurbansal Durum”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 2016 Güz, Cilt, Sayı:22, s.16.

politik sorunlarını anlamak ve yeni bir perspektif edinmek noktasında çok etkili bir rol oynadığını söylemek mümkün görünmektedir.

1.4.1. Homo Sacer ve LGBTİ+ Bireyler

Homo sacer'in anlamına baktığımızda önemli bulgulara rastlamaktayız ve bu gizemli kişiliğin anlamı tarihten beri çok tartışılmaktadır.⁶⁰ Agamben bu kavramı, Pompeis Festus'un *Sözcüklerin Anlamı Üzerine (On the Significance of Word)* adlı çalışmasından alıp, politik bir bağlam içine yerleştirerek siyaset felsefesine önemli bir katkıda bulunmuştur. Böylelikle, Pompeius Festus, Arkaik Roma hukukunda önemli bir figür olan, genellikle Türkçe'de "Kutsal İnsan" olarak adlandırılan bu şahsiyetin günümüze ulaşmasını sağlamıştır. Öncelikle Agamben, *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat* adlı eserinde bu figürün önemli çelişkilerini, egemen istisna, şiddet, hukuk ve yaşam ile olan bağını gün yüzüne çıkarma peşindedir. Bu eserin büyük bir bölümü, *homo sacer* figürünün günümüze kadar izini sürmek yoluyla, çıplak hayatın bir soykütüğünün çıkarılmasına ayrılmıştır. Biz de Agamben'in izinden giderek bu kişiliğin politik alanda bize ne ifade ettiğini anlamaya çalışacağız. En temelde Agamben'e göre, "kutsal insan, bir suçtan dolayı halk tarafından yargılanan kişidir. Bu kişinin kurban edilmesine izin verilmez. Fakat bu kişiyi öldüren birisi cinayet işlemiş sayılmaz."⁶¹ Roma hukukuna baktığımızda gerçekten görmekteyiz ki Tribuna⁶² hukukunun ilk maddesinde şöyle bir ibare geçmektedir: Birisinin halk oylamasına göre öldürülmesi cinayet sayılmamaktadır. Hem kutsal olup hem de öldürülmesinin meşru olması gibi ontolojik çelişkiler, çok eskiye dönük tartışmalara neden olmaktadır. Bu tartışmaların toplandığı ortak nokta, bir yandan bir insanın kutsallığı teyit edilirken, diğer taraftan bu insanın öldürülmesinin meşru olduğu bir tartışma zeminine işaret etmektedir. Burada, kutsallığın anlamı üzerine arkeolojik bir araştırma zemini oluşturmak gerekir. Yani, *homo sacer* figürüne açıklık getirmek adına, kutsal kavramını bütün ayrıntılarıyla beraber incelemek ve *homo sacer* ile olan ilişkisini belirlemek gerekmektedir. Peki, kutsallıktan kast edilen şey nedir? Bu kutsal insanın kutsallığı neye dayanıyor?

⁶⁰ Agamben, *Kutsal İnsan*, s.90.

⁶¹ Agamben, *Kutsal İnsan*, s.90.

⁶² Roma Cumhuriyeti ve İmparatorluğunda halk temsilciği anlamına gelen bir kurumdur.

Kutsal kavramının terminolojik belirsizliği bir takım kafa karışıklığına sebep olmaktadır. Agamben'e göre, bu belirsizliğe ilişkin, arkaik Roma dönemi düşünürleri ile modern düşünürlerin yorumları örtüşmektedir. Yani *homo sacer*'in öldürülmesinin suç sayılamaması ve kurban edilebilmenin anlamsızlığı bu kavramının anlamını iyice karmaşıktırmaktadır. Fakat her durumda da temel problem, 'kutsal' kavramının belirsizliğinden kaynaklanmaktadır.

Bu terminolojik belirsizlik, sosyal bilimlerde de *Kutsal*'a ilişkin birtakım çalışmaların ortaya çıkmasına vesile olmuştur. 19. ve 20. Yüzyıllarda Antropoloji, Sosyoloji ve Psikoloji gibi alanlarda kutsalın bu iki boyutlu anlam karmaşası üzerine, Freud, Smith, Durkheim, Caillois ve Bataille gibi düşünürlerin çalışmalarına rastlamak mümkündür. Bu düşünürlerin yapmış olduğu okumaların ortak dayanak noktası, *sacer* kavramının hem saflık hem de kirlilik gibi anlamlara sahip olmasına dayanmaktadır. Nitekim Sigmund Freud'un *Tabu ve Rüya* kitabının yayınlandığı sıralar tam da bu tartışmaların boy gösterdiği döneme denk gelmektedir. Agamben'e göre, bu kitabın yayınlamasıyla beraber, kutsalın müphemliğine ilişkin tartışmalar dilbilim alanına da geçmiştir. Fakat Agamben, sosyal bilimlerde ortaya çıkan bu okumaların temelde şiddet unsurunu gölgelemekten öteye gidemediğini belirterek sosyal bilimlerin bu kavrayışının karşısında yer almaktadır.

Burada Agamben, *homo sacer* figürünün anlamını incelerken, dinsel ile hukuksalı, kutsal ile profanı belirsizleştiren veya muğlak bir konuma sokan bütün etnolojik veya kültürel anlayışlara başvurmak yerine, *homo sacer*'i otonom bir şahsiyet olarak analiz etmeye çalışmaktadır.⁶³ Dolayısıyla, burada önemli olan mesele, bu şahsiyetin siyasal ve hukuksal alandaki konumunun tespit edilmesi ve bize pratik alanda sağlayacağı herhangi bir yararın olup olmaması meselesidir. Buna göre, Agamben, *homo sacer*'in çifte bir istisna içerisinde bulunduğunu ifade eder: "Eğer bu doğru ise, o zaman *sacratio* bir çifte istisna biçimine giriyor: hem *ius humanus*'un hem de *ius divinum*'un istisnası, hem profan alanın hem de dinsel alanın istisnası"⁶⁴ olarak karşımıza çıkar. *Ius humanus*, Roma hukukunda beşerî hukuka karşılık gelirken, *ius divinum* ise, ilahi hukuka karşılık gelir. *Homo sacer* hem ilahi hukuktan hem de beşerî hukuktan ihraç edilmiştir. Her iki alandan ihraç edilen *homo*

⁶³ Agamben, **Kutsal İnsan**, ss.92-93.

⁶⁴ Agamben, **Kutsal İnsan**, s.102.

sacer, tam anlamıyla hukuksuz bir alana terk edilmiş ve lanetlenmiştir. Her tür hukuksal temsilin dışında tutulan *homo sacer*, yaşam ile ölümün sınırında veya belirsizliğinde kalmaktadır. "Böylelikle, Agamben'de 'kutsal' terimi, tam da dışlama için gerekli olan işleme işlevini yerine getiren terim olarak belirlemektedir."⁶⁵ Yani, Agamben'e göre, kutsal insanın yapısı, -hem beşeri hukuktan hem de ilahi hukuktan dışlanması- ikili bir istisna yapısıdır. Bu da egemen istisnanın yapısına oldukça benzemektedir. Agamben'in sözleriyle:

*"Nasıl ki hukuk, egemen istisna durumunda, istisnai durum için, artık geçerli olmamakla ve bu durumdan çekilmekle geçerli oluyor; aynen bunun gibi homo sacer de, kurban edilemezliğiyle Tanrı'ya ait oluyor ve öldürülebilir olmasıyla da topluma dahil ediliyor. Kutsal hayat, kurban edilemeyen fakat öldürülebilen hayattır."*⁶⁶

Burada, *homo sacer*'in tanımına ilişkin esas önemli olan detay, bu figürün içine atıldığı ikili dışlanmanın sonucunda maruz bırakıldığı şiddettir. Bu biçimiyle şiddet, ne ilahi hukukun içinde bir kurban edilmedir ne de hukuksal düzende bir cinayettir. Agamben açısından hem ilahi hem de beşerî hukukun arasında bir belirsizlik yaratan bu şiddet, yeni bir eylem alanı yaratmaktadır. Düşünün de anlamaya çalıştığı şey tam da bu belirsizliğe tekabül eden, istisna halinin yarattığı sınırsal insani eylem alanına benzer olan bu alandır. Daha önce analiz ettiğimiz gibi, istisna halinde bu alan, hukuku askıya alan, hukuk ve yaşam arasında bir eşik yaratan egemen karar alanına tekabül etmekteydi. "Homo sacer, ilk olarak hukuk (profan) alandan dışlanarak içlenir ve ardından ilahi olanın dışına itilerek ilahi hukukun istisnası olur. Her iki alanda da yasaların askıya alınması yoluyla dışarıya -belirsizlik mntıkasına- bırakılır."⁶⁷ Dolayısıyla, siyasal egemenlik alanı, kurban edilme ile katledilme arasında var olan belirsizlik mntıkasında bir çifte dışlama aracılığıyla oluşturuluyor. Yani, Agamben'in sözleriyle ifade edersek, "egemenlik alanı, cinayet işlemeksizin ve kurban etmeksizin adam öldürmenin meşru olduğu alandır ve kutsal hayat -yani öldürülebilen ama kurban edilmeyen hayat- da bu alanda zapt edilen

⁶⁵ Abdurrahman Aydın, "Giorgio Agamben: Etten İbarete İnsan ve Biyopolitika", **Biyopolitika (2.Cilt): Foucault'dan Günümüze Biyopolitikanın izdüşümleri**, Notabene Yayınları, Ankara, 2016, s.9.

⁶⁶ Giorgio Agamben, **Kutsal İnsan**, s.103.

⁶⁷ Didem Dutlu, **Biyo-politika: Foucault ve Agamben Karşılaştırması**, Yüksek Lisans Tezi, 2018, s.79.

hayattır.”⁶⁸ Egemen tarafından zapt edilen hayat, egemen yasağın denetiminde olan hayatı ifade eder ve kutsal kavramının politik anlamda karşılık geldiği şey, bu hayat formunun hem bir egemen iktidarın kontrol mekanizmasına bağlı olmasına hem de mutlak bir terk edilmeye maruz bırakılmasına gönderme yapar. Nitekim, Jean-Luc Nancy’ın belirttiği gibi, “kişi her zaman bir hukuka terk edilir.” Terk edilmiş kişinin, yani hukukun dışında kalan kişinin mahrumiyeti, maruz bırakıldığı hukukun sınırsız şiddetiyle ölçülebilir. Buradan hareketle, Agamben’in siyaset felsefesinde, egemenliğe ve çıplak hayatın öznesine ilişkin önemli bir tespiti ortaya çıkmaktadır: “egemenliğin ortaya koyduğu ilk etkinlik çıplak hayat üretme işidir.”⁶⁹ Bu tespit, Agamben’in *homo sacer* ile egemen arasında kurduğu analojinin önemini de göstermektedir. Hem egemen hem de *homo sacer* hukuksal düzenin kapsamında değildir.⁷⁰

Egemen, hukukun ötesinde olan, hukukun üstüne çıkan varlığıyla asla hukukun öznesi olamamıştır. Öte yandan, *homo sacer* ise, bütün hukuksal sistemlerin dışına atılmıştır. Böylelikle, Agamben analizinde, hukuksal düzenin iki farklı ucunda olan bu iki figürün, Batı siyasal tarihinin derinliğine konumlandığını gösteren en basit ifade şudur: “Egemen, karşısında bütün insanların potansiyel *homines sacri* olduğu kişi, *homo sacer* ise, karşısında bütün insanların egemen kesildiği kişidir.”⁷¹ Bu durum, Agamben’in politik kavrayışında en önemli ve kritik olan tespitini açığa çıkarmaktadır. Yani, hukuk sisteminin içerisinde bulunan bütün öznelerin, egemen tarafından siyasal veya kamusal alandan içlenerek dışlanma stratejisine maruz bırakıldığı bir konumda bulunmasıdır. Bu konum, Batı politik geleneğinin çerçevesini çizen bir konumdur. Dolayısıyla Agamben, egemenlik ile *homo sacer* arasında var olan bu simetrinin, en yeni egemenlik araştırmalarına da ışık tuttuğunu söylemektedir. Böylece, Agamben’e göre, “*homo sacer* tabiri, ‘siyasal’ ilişkiye benzer bir şeyin, yani, egemenin hükmünün/kararının nesnesi olarak içleyici bir dışlama içinde işleyen çıplak hayatın adıdır.”⁷²

Düşününürün *homo sacer*’e yönelik bu ilgi çekici analizi, günümüzde var olan pek çok sorunu anlamamızda yardımcı olabilmektedir. Günümüzde yaşanan en

⁶⁸ Agamben, *Kutsal İnsan*, s.104.

⁶⁹ Agamben, *Kutsal İnsan*, s.104.

⁷⁰ Agamben, *Kutsal İnsan*, s.105.

⁷¹ Agamben, *Kutsal İnsan*, s.105.

⁷² Agamben, *Kutsal İnsan*, s.106.

önemli sorunlardan bir tanesi kuşkusuz cinsiyet kimliği meselesidir. Cinsiyet kimliği meselesinin önemli politik, kültürel, dinsel, toplumsal arka planları vardır. Meselenin politik arka planına baktığımızda belirleyici olarak açığa çıkan noktanın şiddet olgusu olduğunu görmekteyiz. Burada, Agambenci bir perspektifle baktığımızda, LGBTİ+ (Lezbiyen, Gey, Biseksüel, Trans, İnterseks) bireyler ile *homo sacer* arasındaki yapısal benzerlik görünür hale gelmektedir. Başka bir ifadeyle, Agamben'in politika felsefesinde önemli bir yerde konumlanan *homo sacer* figürü üzerinden LGBTİ+ bireylerin problemlerini, hukuksal, siyasal ve dinsel alanda maruz kaldıkları şiddeti ve politik alandaki yerlerini/yersizliklerini analiz etmenin mümkün olduğunu söyleyebiliriz.

LGBTİ+ bireylerin siyasal ve hukuksal konumunu incelemek istediğimizde, bu bireylerin her türlü hukuksal ve siyasal prosedürlerin dışında tutulduğunu görmekteyiz. Aslında LGBTİ+ bireyler, birer yurttaş olarak bütün hukuksal ve siyasal temsillerin içinde bulunmasına rağmen yasaklı veya Agamben'in ifadesiyle kutsal olarak damgalanmakta ve toplumda içlenerek dışlanmaktadır. LGBTİ+ bireylerin hak ve özgürlük sorunlarına ilişkin yapılan çalışmalarda bu durumun en temel sebebinin heterenorm bir aklı temele alan iktidar ve iktidar pratiklerinden kaynaklandığı gözlemlenmiştir. Bunun yanı sıra, LGBTİ+ bireyler, cinsel kimlik veya tercihlerinden dolayı her türlü baskı, hakaret, yaralama, öldürme, gasp, taciz ve tecavüz gibi homofobik tutumun hedefi haline gelmekte, hukuksal ve siyasal sistemlerde örtük bir şekilde şiddetin özneleri durumuna düşmektedirler. Gündelik yaşamlarımızda yukarıda saydığımız bütün bu problemlerle sık sık karşılaşmaktayız. LGBTİ+ bireylerin içinde bulunduğu bu vahim durumun temel sebepleri arasında çoğunlukla egemen iktidarın politik söylemleri ile dinsel ve kültürel tabular gibi etmenler yer almaktadır. Peki, LGBTİ+ bireylerin toplumsal, hukuksal ve yaşamsal haklarını (iş, okul, özgürlük, ifade, sağlık, barınma vs.) düşündüğümüzde, bu bireylerin yaşamları ne düzeyde, nasıl ve kim tarafından belirlenmektedir? LGBTİ+ bireyler hukuksal alanda (ilahi hukuk ve beşerî hukuk) nasıl bir konuma sahiptir? Bu bağlamda, *homo sacer* ile LGBTİ+ bireyler arasında nasıl bir ilişki kurulabilir? *Homo sacer* figürünün, LGBTİ+ bireylerin hem gündelik yaşamda hem de hukuksal alanda karşılaştıkları sorunları anlamamızda nasıl bir yararı olacaktır?

Dünyanın bir çok ülkesinin hukuki doktrinlerinde, iş veya ceza kanunlarında LGBTİ+ bireylerin temel yaşam haklarına dair hiçbir yasa bulunmamaktadır. yani bu bireylere karşı yapılan damgalanma ve dışlanmanın suç olduğu herhangi bir ifade görülmemektedir. Bu nedenle, tanıdığı veya tanımadığı herhangi birinden gelecek olumsuz davranışlar karşısında LGBTİ+ bireyi hukuki alanda çaresiz bırakılabilmektedir. Bu durum genellikle heteronormatif bir aklın dışına çıkan cinsiyet farklılıklarına yönelik önyargılardan, kültürel veya toplumsal kodlardan ve iktidar pratiklerinden kaynaklanan temel sorunlara işaret etmektedir. Dolayısıyla, cinselliğin heteroseksist bir yasayla belirlendiği bir toplumda belirlenenin dışında kalan cinselliklerin yok edilmeye çalışılması çok da sıra dışı bir durum olarak görülmemektedir.

Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi* (2007) adlı kitabında, cinselliğin tarihsel süreç içerisinde farklı iktidar mekanizmaları tarafından denetim altına alındığından söz eder. Foucault'ya göre, iktidar, hayatın iliklerine kadar sızmıştır, iktidar mekanizmalarının hayat ile ilintisi, kesmek-öldürmek değil, "yaşatma veya ölüme atma" arasındaki fark üzerinden işler."⁷³ Elbette ki tarihsel süreç içerisinde bakarsak en büyük toplumsal denetim mekanizmalarından biri de din olmuştur. "Bütün dinler belirli kurallarla bireyin hem özel hem de toplumsal yaşamına dair önerilerde, yasaklamalarda ve kısıtlamalarda bulunmuştur."⁷⁴ Bu bağlamda, dinsel kurallar, neyin günah olup olmadığı, neyin yasak olup olmadığı veya neyin kutsalın doğasına uygun olup olmadığı noktasında çizilen sınırlarla belirlenmiş, bu işlevselliğiyle kutsal olanın da odak konularından biri olmuştur. Kuşkusuz beşerî hukukta olduğu gibi dini hukukun da belirlediği, yasakladığı durumlardan biri LGBTİ+ bireylerin yaşam alanıdır. Buradan hareketle, Agambenci perspektif, *homo sacer* figürü ile LGBTİ+ bireylerin kolayca özdeşleşebileceğini göstermektedir. *Homo sacer* figürünün istisnai durumunu düşündüğümüzde, LGBTİ+ bireyleri de belirleyen "genel kurala anlam ve içerik veren, heteroseksüel bir ayrıcalık olan istisnadır."⁷⁵

⁷³ Michel Foucault, **Cinselliğin Tarihi**, Ayrıntı Yayınları, Çev. Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul, 2007., s.102.

⁷⁴ Leyla Yıldırım, **Sosyal Dışlanma Karşısında Eşcinsel Kimliğin Kurulumu**, Yüksek Lisans Tezi, Karamanoğlu Mehmet Bey Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bolu, 2016, s.67.

⁷⁵ Anthony C. Infanti, **Homo Sacer, Homosexual: Some Thoughts Waging Tax Guerilla Warfare**, 2019 (https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=891788). s.8.

Agamben perspektifinden baktığımızda, LGBTİ+ bireyler, *homo sacer* figüründe olduğu biçimiyle çifte bir dışlamayla çifte bir istisnaya maruz bırakılmıştır. Bir yandan, hukuki alanda ‘yasal boşluk’ şeklinde ifade edebileceğimiz, sınırları belirsiz, yoruma açık beyanlarla -kamu ahlakını bozma, genel ahlaka aykırılık- hukukun dışına atılırken, öte yandan, İlahi hukuk alanında da eşcinsellik günah olarak gösterilmiş -özellikle İslamiyet, Hristiyanlık ve Musevilik gibi tek tanrılı dinlerde bu daha belirgin olmuştur⁷⁶- tanrı tarafından ilahi hukuktan yasaklanarak ilahi hukukun sınırları dışına bırakılmıştır. Her iki durumda da LGBTİ+ bireyler ne ilahi hukukun ne de beşerî hukukun öznesi olamamıştır. LGBTİ+ bireyler hem “beşerî hukuk”un hem de “ilahi hukuk”un istisnası, yani hem dinsel alanın hem de profan alanın istisnasıdır. Dolayısıyla, “insan hayatı burada bir paradoksun içine hapsedilir, aynı zamanda hem bir içleme hem de bir dışlama sürecine maruz bırakılır, hem ölümüne bir iktidara hem de sonu gelmez bir terk edilme sürecine tabi tutulur.”⁷⁷ Terk edilme sürecine tabi tutmak edimi, hukuksal düzenin hem içine hem de dışına yani bir eşığe bırakılmak anlamına gelir. Çifte bir dışlama ve içleme süreciyle bir belirsizlik mıntukasına bırakılan bu bireylerin yaşamı çıplaklaştırılmıştır. Ne dünyevi hukukta ne de ilahi hukukta bu bireylerin haklarını koruyan bir yasa veya varlığına saygı duyulacak bir ibare bulunmamaktadır. Bu bireylerin her iki alanda da şiddete maruz kalmaları olağanüstü bir durumu göstermemektedir. Öyleyse, “Öldürülebilen fakat kutsal sayılamayan” bu iki figür arasında var olan bu analojinin birçok önemli meseleye ışık tuttuğunu söyleyebiliriz. Agambenci yaklaşımla düşündüğümüzde her iki figürün hukuksal, siyasal ve dinsel alandaki konumlarının belirlenmesi günümüzde modern öznenin egemen iktidar karşısındaki konumunu da açığa çıkarmaktadır. Dolayısıyla egemen iktidar karşısında, hepimiz potansiyel birer LGBTİ+ birey veya *homo sacer*’iz. Agamben’e göre, modern devlet ve demokrasi kutsal hayatı ortadan kaldıramamıştır, aksine

⁷⁶Kur’an da Lut kavminin hikayesine referansla eşcinselliğin tanrı tarafından yasaklandığı savunulmaktadır. Buradan hareketle özellikle erkek eşcinselliğine yönelik bir tepki geliştirilmiştir. Burada anal ilişki “livata” olarak adlandırılırken bu tarz ilişkilerde bulunanlar “luti” olarak adlandırılmıştır. Sodom’un yok edilmesiyle eşcinsellik arasında kurulan ilişki Yahudilik dini içerisinde de geçerli olmuştur. “Sodomi günahı” olarak adlandırılan eşcinsel ilişki Tanrı’nın yasakları arasında gösterilmiştir. Ayrıca Eski Ahit’te erkeklerle birlikte olan erkeklere ve kadınlarla birlikte olan kadınlara ölüm cezasının verileceği bazı bölümlerde belirtilmiştir. **Bkz. Leyla Yıldırım, Sosyal Dışlanma Karşısında Eşcinsel Kimliğin Kurulumu, s.68**

⁷⁷ Onur Kartal, “Giorgio Agamben”, *Siyaset Felsefesi Tarihi: Platon'dan Zizek'e, Agamben'e*, ss.835-850, Doğu Batı Yayınları, 2013, Ankara. s.841.

kutsal insanı sürekli üretmeye devam etmektedir. Böylelikle egemen, kutsal hayatı politik krizlerin nesnesi/öznesi haline getirmektedir. Bu durum, Agamben açısından "çağımız siyasetinin tamamen biyopolitikaya dönüşmesinden" kaynaklanmaktadır. Başka bir ifadeyle Agamben'e göre, çıplak hayatın üretimi, özellikle Birinci ve İkinci Dünya Savaşlarından sonra son bulmamıştır, aksine daha yoğun, kuşatıcı ve kontrolcü bir şekilde günümüzde hala etkisini sürdürmektedir.

Peki, Agamben'in bakış açısıyla, hepimizin hayatı siyasi alanın dışında olup sadece egemen gücün belirlediği alan dahilindeyse, bugün *homo sacer*, LGBTİ+ bireyler, mülteciler, kısaca egemen iktidar karşısında "öteki" olarak konumlanan tüm gruplar veya bireylerin mücadelesi ve özgürlük talepleri anlamsız mı kalacaktır? Böyle bir durumda, egemenin yaptırımlarına yönelik bir eylem alanı ve pratiği oluşturulacaksa, buna imkân sağlayacak yeni bir strateji veya mücadele etme taktiği ne şekilde belirlenmelidir? Bu sorulardan hareketle, bir sonraki bölümde, yalın yaşam ile siyasal yaşam *-bios* ve *zoe-* arasında kurulan ilişki bağlamında, Agamben'in biyopolitika anlayışı, "biyopolitikanın paradigması" diye tanımladığı istisnanın kurala dönüştüğü istisnai bir mekân olarak "kamp" pratiği ve mülteci sorunu ele alınacak, buna yönelik Agamben'in önerdiği alternatif "yeni siyasetin" olanakları detaylı bir şekilde tartışılacaktır. Ve son olarak Agamben'in politika felsefesine yöneltlen eleştirilerden hareketle Agamben'in güncel politikadaki yeri değerlendirilecektir

İKİNCİ BÖLÜM

İSTİSNA HALİ VE BİYOİKTİDAR

2.1. YAŞAMIN SİYASALLAŞTIRILMASI

Giorgio Agamben, hayatın siyasallaştırılması (çıplak hayat), *zoe* ve *bios* kavramları üzerine tartışırken genellikle bu kavramların tarihsel arka planına bakarak sorgulamaya açmaktadır. Düşünür aynı zamanda Aristoteles, Hannah Arendt, Walter Benjamin, Carl Schmitt, Michel Foucault gibi filozofların felsefelerinin içine girerek bu kavramları analiz etmeye çalışır. Agamben, *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat, Means Without End: Notes On Politics* adlı eserlerinde ve kısmen de *Çıplaklıklar* adlı kitabında bu kavramları Aristoteles'ten ödünç alıp analizini yaparak, bu kavramların günümüze kadar olan kavrayışını yeniden düzenlemeye ve dönüştürmeye çalışmaktadır.

Agamben'in bu kavramlar arasındaki ayrımın üzerinde durmasının en önemli nedenlerinden biri, Antik kavrayıştan farklı olarak, modern dönemle beraber egemenlik alanının daha da genişlemesi sonucunda, ortaya çıkan politik dönüşümün yaşam üzerindeki etkisini iyi anlamak ve bundan sonraki süreçte ortaya çıkabilecek olası bir politik sorun karşısında nasıl bir önlem veya mücadele pratiği geliştirmeyi önceden bilmektir. Yani, Agambenci yaklaşımla hayatın siyasallaştırılmasının, “modernliğin belirleyici olgusunu oluşturduğunu ve klasik düşüncenin (Arkaik Roma ve Antik Yunan) siyasal-felsefi kategorilerinin keskin bir dönüşümüne işaret etmektedir.”⁷⁸ Dolayısıyla, yalın hayatın siyasal alandan dışlanması -bu aynı zamanda bir işleme işlevini de görmektedir- ele almak, Agamben'in politika felsefesinin temel üç kavramı olan istisna hali, biyoiktidar ve kamp kavramlarını anlamak açısından son derece önemlidir. Agamben'in, Arkaik Roma döneminde *Vitae Necisque Potestas*⁷⁹ kavrayışından Antik Yunanlılarda *zoe-bios* ayrımına ve

⁷⁸ Agamben, *Kutsal İnsan*, s.13.

⁷⁹ Roma hukukundaki anlamı hem hayatın hem ölümün gücü, hem hayat verme hem de öldürme gücü olarak geçmektedir. Roma hukukunda *Vita* (hayat) hukuksal bir kavram değil; Latince'deki sıradan kullanımıyla (Latinler bu kavramla *Zoe* ve *Bios*'un anlamını tek bir terimde topluyorlardı), yalın yaşama gerçeğine ya da belli bir yaşam biçimine işaret eden bir kavramdı. *Vita* sözcüğünün teknik bir terime dönüştürüldüğü ve hukuksal bir anlama kavuştuğu tek yer işte bu *vitae Necisque Potestas* ifadesiydi. **Bkz.** Agamben, *Kutsal İnsan*, ss.108-109.

“modern dönemdeki”⁸⁰ tartışmalara kadar süregelen bu ayrımın belirleyici etkisi üzerinde durmasının diğer önemli sebebi, günümüzde var olan egemenlik, iktidar, özne, yaşam, hukuk, demokrasi, insan hakları, gibi kavramların içsel çelişkisini, krizini anlamak ve yeni alternatif bir siyaset oluşturma yolunda bir zemin hazırlamak olduğunu söyleyebiliriz. Zaten Agamben, İstisna hali ve Egemenlik kavramları üzerine yaptığı analizlerin temellendirmesini tam da *zoe-bios* ayrımının yaratmış olduğu “belirsizlik”⁸¹ alanında ortaya çıkan problemler üzerinden okumaya çalışmaktadır. Bu okumayı yaparken Agamben, ilk olarak düşüncesinin yönünü Antik Yunan dönemine çevirmektedir.

2.1.1. Zoe ve Bios Tartışması

Agamben’e göre, Antik Yunanlılarda “hayat” sözcüğünün anlamını tam olarak karşılayan herhangi bir sözcük bulunmadığından dolayı, Antik Yunanlılar, birbirinden farklı iki kavram kullanmışlardır: *Zoe* ve *bios*.⁸² *Zoe*, yaşamın, canlılığın bizzat kendisini oluştururken, *Bios* ise, “bu temelden türeyen bir şeydir. İnsanlar olarak bizler *zoe*’nin ötesine geçer ve *zoe*’nin ötesinde bir hayatı, kolektif ve nitelikli bir hayatı oluşturma girişiminde bulunduğumuz *bios*’un alanına ulaşırız.”⁸³ Böylelikle *bios*, Antik Yunan demokrasisinin siyasal uzamı olan *polis*’e (kamusal alan), *zoe* ise, oikon’a (ev hanesi) işaret etmektedir. Antik Yunan kavrayışında, şehir devletleri denilen siyasi örgütlenme biçimlerinin kurulmasıyla beraber kamusal alan ve ev/özel alan olarak adlandırılan iki farklı yaşam alanı açığa çıkmıştır. Kamusal alan özgür yurttaşların beraber yapıp ettikleri ve ortak kurdukları alandır. Özel alan ise, bireylerin sahip olduğu ev yada hane hayatını temsil etmektedir. Antik düşünürlerin en temel argümanı, *zoe*’nin “kendisini akıl ve dil yoluyla iyi hayata” (*bios*) dönüştürmesidir. Bunun en açık halini Aristoteles’te metinlerinde görmek mümkündür. Aristoteles *Politika*, *Nikomakhos’a Etik* ve *Metafizik* adlı eserlerinde bu iki farklı yaşam biçimi üzerinde önemli ölçüde durmaktadır.

⁸⁰Bu ayrımın tartışmalarını Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı* adlı kitabında, Michel Foucault, kısmen *Cinselliğin Tarihi*’nde ve Hannah Arendt, *İnsanlığın Durumu* isimli kitabında inceler.

⁸¹Agamben, “belirsizlik” kavramını politik anlamda birden çok nesnenin iç içe geçtiği ve artık birbirinden ayırt edilemez bir hal aldığı bölge olarak tanımlar. **Bkz.** Agamben, **Kutsal İnsan**, s.13.

⁸² Agamben, **Kutsal İnsan**, s.9.

⁸³ Murray, **Giorgio Agamben**, s.96.

Aristoteles, *Politika* adlı eserinin I. Kitabının hemen başında analizlerine “iyi yaşam” vurgusu yaparak başlar. Aristoteles’e göre, insanlar eylemde bulunduklarında en iyiyi amaç edinmeye çalışırlar ve tek tek bireyler en iyi olanı amaç edinmeye başladığında, “toplulukların en üstünü ve hepsini kapsayanı da en iyiyi amaç edinecektir.”⁸⁴ Aristoteles, bu örgütlenmenin bütününe devlet ismini verir. Siyasal topluluğu, iyi olanı amaç edinen topluluk olarak formüleştiren Aristoteles, siyasal topluluğun ilk toplumsal birliğini aile olgusu ile açıklamaktadır. Ona göre, ilk sosyal birlik olan aile kurumunu “köy” aşaması takip etmektedir. Köy burada birçok küçük haneden oluşan bir ortaklığı meydana getirmektedir. Aristoteles için ilk sosyal topluluk olan köy içinde yaşıyor olmak insan olmanın nitelikleri açısından yetersizdir. Aksine bu durum, Aristoteles’e göre, insan ve hayvan yaşamının ortak paylaştığı bir durumu ifade eder. Dolayısıyla, insan-hayvan türünün doğal, yalın yaşamı, Agamben açısından “biyolojik yaşam gereklerinin dayattığı bir sınırlama” olarak görülür. Aristoteles, insanların bu sınırlamanın ötesine geçip, kendilerini bir insan olarak kurmalarının dayanaklarını son birlik olarak adlandırdığı, polis dediği siyasal birlikte bulmuştur. Nitekim Aristoteles için “insan, arının ya da topluluk içinde (sürü halinde) yaşayan başka herhangi bir hayvanın olmadığı anlamda bir siyasal hayvandır.”⁸⁵ Bu yüzden, Aristoteles için şehir veya devlet kurumu, aileden veya herhangi bir bireyden öncel bir yapıya sahiptir. Buraya kadarki analizden hareketle Aristoteles’in, kendi döneminin politik yapısını yansıtan, “siyasal yaşam” ve “yalın yaşam”ı net bir şekilde ayırdığını görmekteyiz. Agamben’e göre, Aristoteles, “batının siyasal geleneği için kanun haline gelecek olan sözleriyle mükemmel toplumun amacını tanımlarken, tanımını yalın yaşama olgusu (to zen) ile siyasal nitelikli hayat (to eu zen) arasındaki karşıtlığa oturtuyordu.”⁸⁶ Burada Agamben’in çözümlemesinde, üzerinde durulması gereken nokta, “iyi hayat” karşısında konumlandırılan “yalın yaşam” anlamındaki zoe’nin siyasal olanla ilişkilendirilme biçimidir. Agamben, Antik kavrayışta var olan bu ayrımı şu şekilde eleştirir: “klasik dünyada yalın doğal hayat polis’ten kesin bir biçimde dışlanıyor ve - sadece üreme hayatı olarak- oikos’un alanına, ‘ev’e hapsediliyordu.”⁸⁷ Böylelikle

⁸⁴ Aristoteles, **Politika**, Remzi Kitabevi, Çev. Mete Tunçay, İstanbul, 2017. s.9.

⁸⁵ Aristoteles, **Politika**, s.12.

⁸⁶ Agamben, **Kutsal İnsan**, s.11.

⁸⁷ Agamben, **Kutsal İnsan**, s.10.

Agamben, Aristoteles'in yaşam ve iyi yaşam arasında yaptığı ayrımın üzerinde durarak, Antik dünyanın zoe'yi, bios'un alanından içleyerek dışlanmasını sorunsal haline getirir. Onun ifadelerine başvurursak:

“Batı Siyasetinin kendisini oluşturmak için neden öncelikle çıplak hayatı dışladığını (ki bu aynı zamanda bir içlemedir), yani neden en başında ev hayatı ile şehir hayatını birbirinden ayırdığını sormalıyız. Eğer hayat, kendisini, dışlanarak içlenen bir şey olarak sunuyorsa, bu halde siyaset ile hayat arasında nasıl bir ilişki vardır?”⁸⁸

Agamben, zoe ve bios ayrımı konusunda Antik kavrayıştan farklı düşündüğünü ve bu ayrımın dinamiklerini merak ettiğini görmekteyiz. Düşünür, zoe'nin polis'ten içlenerek dışlanmasının sonucunu, yani yalın yaşamın siyasallaştırılarak bir belirsizlik alanına terk edilmesini “çıplak yaşam” olarak kavramsallaştırır. Çıplak yaşam, zoe ve bios arasında kalan belirsiz alanın, iç içe geçmişliğin alanı olarak karşımıza çıkmaktadır. Tabi burada belirsiz kalan bir durumu açıklığa kavuşturmak gerekir; çünkü Agamben'in kavrayışında çıplak yaşam ile zoe sürekli birbiriyle karıştırılmaktadır. Agamben, bu iki kavramı bazen birbirinden ayırarak bazen de özdeşleştirerek kullanmaktadır. Agamben'in çıplak yaşam ile özellikle anlatmaya çalıştığı şey, insan hayatının ölüme terk edildiği, bireyin yaşamının bir içleme-dışlama stratejisiyle politikleştirildiği (çıplaklaştırıldığı) bios ve zoe arasındaki sınır bölgedir. Böylelikle, Agamben çıplak yaşam kavramını merkeze koyarak, Hannah Arendt ve Michel Foucault'nun bu soruna ve bu sorunun doğurduğu sonuçlara ilişkin bakış açılarını birleştirmeye çalışmaktadır. Dolayısıyla, Agamben hem Foucault'un hem de Arendt'in felsefelerinde var olan eksikleri analiz ederek bu eksikleri tamamlamayı hedeflemektedir. Agamben, bu iki düşünürün, - üzerinde durduğumuz bu soruna ilişkin- felsefelerini eksik bulmasının nedenini, bu sorunun zor bir sorun olmasından kaynaklı olduğunu düşünmektedir. Çünkü düşünüre göre, politika ve yaşam, politik alandan içlenerek dışlanan çıplak yaşam kavramında çok sıkı bir şekilde iç içe geçmiştir ve bunların birbirinden ayrılması hiç de kolay değildir.

Öncelikle, Hannah Arendt *İnsanlık Durumu* adlı eserinde, klasik dönemde ortaya çıkan özel alan-kamusal alan ayrımını inceleyerek kendi siyaset felsefesini

⁸⁸ Agamben, **Kutsal İnsan**, s.16.

oluşturmayı hedeflemiştir. Bütün siyaset düşüncesini "insanlık durumu" tanımlamasıyla *vita activa* (aktif yaşam) kavramı üzerine inşa eden Arendt, totalitarizm, şiddet, devrim, insan hakları gibi kavramları da *vita activa* kavramından hareketle analiz etmeye çalışmıştır. Arendt, Siyasal eylem nedir? Siyasal eylemin koşulları ve eylemleri nelerdir? Siyaset nedir? gibi soruları temele alarak, günümüz dünyasının politik dinamiklerini eylem kavramı üzerinden anlamak ve değiştirmek istemiştir. Eylem odaklı bu "yeni siyasetin" politik kavramsallaştırmasını Arendt, *vita activa* olarak adlandırmaktadır. Arendt'in *vita activa*'yı politika felsefesinin temeline yerleştirmesinin sebebi, onun açısından bu kavramın, "*vita contemplativa*"nın eylemsizliğinin ve sessizliğinin tam karşısında yer almasından"⁸⁹ kaynaklanmaktadır.

Hannah Arendt, yeni bir siyaset oluşturma girişiminin temel işlevleri olan siyaset yapma ve siyasete katılma edimleri üzerinde düşünürken, fikirlerini Sokratesçi düşünce geleneğine dayandırmaktadır. Sokrates, hakikat üzerine yaptığı bütün konuşmalarda, hakikatin ne keskin bir şekilde mutlak ne de öznel bir deneyim olduğunu söylemektedir. Hakikat kavrayışı, Sokratesçi anlamda karşılıklı düşünme ve konuşma edimlerinin bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Karşılıklı konuşmak ve düşünmenin kendini bulduğu alan ise polistir. Poliste karşılıklı düşünmek ve konuşmak bir eylemin vuku bulduğu alana tekabül etmektedir. Dolayısıyla Arendt, Sokratesçi bir kavrayışla siyasetin üretiminin, özgürce düşünmek ve konuşmaktan (söz) yani, eylemekten geçtiğini vurgulamaktadır. Arendt için, "en genel anlamıyla eylemek; inisiyatif almak, başlamak, bir şeyleri harekete geçirmek demektir."⁹⁰ Böylece Arendt, siyaset yapma veya siyasete katılma edimlerinden bahsederken kamusal alanı kuran "eylem" etkinliğine gönderimde bulunmaktadır. Fakat Arendt'in *İnsanlık Durumu* adlı çalışmasında üzerinde durmaya çalıştığı en temel argüman, Antik Yunan kavrayışında polisi kuran bir etkinlik olarak "eylem"in yerini modern dönemle beraber "davranış"a bırakmasıdır

Arendt, öncelikle Antik Yunan kavrayışına dönerek polisi, kararların söz ve ikna yoluyla alındığı siyasal bir alan olarak ele almakta, politik eylemin en üst pratik biçiminin bu alanda ortaya çıktığına inanmaktadır. Çünkü, klasik kavrayışta "polis, özgürce seçilmiş, çok özel bir siyasi örgütlenme biçimini ifade eder."⁹¹ Dolayısıyla

⁸⁹ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, İletişim Yayınları, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul, 1994. s.6.

⁹⁰ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s.242.

⁹¹ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s.26.

Arendt'e göre, özel alandan çıkıp kamusal alanda politika yapmak, özgürleşmek anlamına gelmektedir. Fakat özel-kamusal alan ayrımında Arendt'i Antik kavrayıştan ayıran temel birtakım insan etkinlikleri olduğu görülmektedir: *emek*, *iş* ve *eylem*. Bu üç etkinlik arasında hiyerarşik bir yapı kuran Arendt, insanı hayvandan ayıran temel etkinliğin *eylem* olduğunu vurgulamaktadır. *Emek*, hayati zorunlulukların karşılandığı ve "insanın biyolojik yaşam sürecini" oluşturan etkinliktir; hayatını sürdürmek ve üretim yapmak insanın *animal laborans* özelliğine işaret etmektedir. *İş*, "doğal çevreden farklı, yapay bir şeyler dünyasını meydana getiren"⁹² bir etkinlik olarak karşımıza çıkmaktadır. "Bedenimizin emeğinden farklı olarak elimizin işi -emek harcayarak şeyleri birbirine ekleyen *animal laborans*'tan farklı olarak yapan ve kelimenin tam anlamıyla (malzemeyi) işleyen *homo faber*-, bir araya gelerek insan eseri (dünyayı) oluşturan şeylerin sonsuz çeşitliliğini meydana getirir."⁹³ Fakat, düşünür, modern toplumla beraber, eylem yerini davranışa bırakmıştır. Bu, şu anlama gelir; emek ve iş etkinlikleri, bütün toplumsal alanı kapsamaya başlamasıyla beraber, üretim ve tüketim ilişkilerinde büyük bir değişim meydana gelmiştir. Üretim alanında üretilen nesnelerin bolluğu, Baudrillard'ın deyimiyle tüketimi, bir ihtiyaçtan ziyade bir arzu makinesine dönüştürmüştür. Tüketim alanında yaşanan bu akışkan süreç, tüketimi insanlar için bir hakikat olarak dayatmaktadır. Böylece eylem, özgürlük ve eşitlik, insanların ne kadar tükettiğiyle paralel olarak tahayyül edilmeye başlanmıştır. "Sonuç olarak, toplumsalın bu yükselişi hanedeki hiyerarşik ilişkilerin kamusal alana taşınması ve onu dejenere etmesi ile sonuçlanmıştır. Bu bağlamda siyaset alanı tek bir kişinin ya da grubun yönetimine total itaatın, şiddetin, radikal kötülüğün ve insanların insanlar olarak gereksiz kılınmasının alanı haline gelmiştir."⁹⁴

Agamben'e göre, Arendt *İnsanlık Durumu* adlı çalışmasında "modern toplumlardaki siyaset alanının dönüşüm ve çöküşünü (dekadansını), doğal hayatın siyasal eylem üzerinde ulaştığı bu önceliğe yüklüyordu."⁹⁵ Bu eşsiz çalışmanın Agamben açısından eksik olan tarafı, biyopolitik bir perspektiften yoksun olmasından kaynaklanmaktadır. Agamben açısından bir diğer önemli nokta,

⁹² Arendt, *İnsanlık Durumu*, ss.186-187.

⁹³ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s.187.

⁹⁴ Gülmelek Doğanay, Siyaset Alanını Arındırma: Hannah Arendt'i Yeniden Düşünmek, **DEU Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Cilt: 20, Sayı: 2, 2018. s.218.

⁹⁵ Agamben, *Kutsal İnsan*, s.12.

Arendt'in *İnsanlık Durumu* adlı çalışmasındaki sorgulamaları totaliter rejimlere ilişkin yaptığı yorumlar arasında hiçbir ilişki kurmamasıdır.⁹⁶ Bu yüzden Agamben, Foucault'nun biyoiktidar kavrayışına ilişkin saptamaları üzerinden bu eksikleri tamamlamaya çalışarak, modern demokrasinin açmazlarını ve biyoiktidar pratiklerinin günümüzde yarattığı problemleri incelemeye çalışmaktadır. Dolayısıyla, Foucault'un biyoiktidar ve biyopolitika kavrayışına bakmak gerekmektedir. Çünkü, Agamben'e göre, günümüzde var olan ve hala çözülmekte olan sorunların çözülebileceği tek alan, biyopolitik paradigmasının ve biyoiktidar pratiklerinin açığa çıktığı alandır. Agamben'in sözleriyle:

*"Karşıtlıkları modern siyasetin temelini -ve bugün artık gerçek bir belirsizlik muntikasına girme noktasına doğru çözülmeye devam eden- kategorilerin (sağ-sol, özel-kamusal, mutlakıyetçilik-demokrasi vb.) eninde sonunda yok olup olmayacaklarına ya da eğer ortadan kalkmayacaklarsa, bu biyopolitika ufkunda yitirdikleri anlamlarına en sonunda yeniden kavuşup kavuşmayacaklarına karar verebileceğimiz yer yine biyopolitik bir ufuktur. Bugün artık siyasal (olan)ı saklandığı delikten çıkarabilecek ve aynı zamanda da düşünceyi pratik uğraşlarına iade edebilecek olan tek şey, Foucault ve Benjamin'in izinden giderek, çıplak hayat ile siyaset arasında var olan ve görünüşte birbirinden çok farklı modern ideolojileri gizlice yöneten ilişkiyi sorgulayan bir düşüncüdür."*⁹⁷

Foucault'nun asıl derdinin felsefe tarihinin içinde olduğunu söylemekle başlamak yanlış olmaz. Özmakas'a göre, "Descartes ile başlatılan modern felsefe tarihinde insanın dünyanın merkezine gelmesi, Kant'ın akıl tasarımıyla da bunun perçinlemesi Foucault'nun asli ilgi alanını oluşturur."⁹⁸ Bu kavrayıştan uzun bir dönem sonra Foucault, insan merkezli bir yapıyı özne, iktidar ve bilgi ilişkiselliği bağlamında bir sorgulamaya tabi tutmaya çalışır. Yani, öznel deneyim ve özneleşme süreci meselesi, felsefi anlamda Foucault'dan çok öncesine dayansa da bu sürecin kurumsal ve söylemsel iktidar biçimleriyle olan ilişkisini sorgulayan ilk düşünür Foucault'dur diyebiliriz. Bu çerçevede Foucault'nun çalışmalarında önemli bir yere sahip olan iktidarın nasıl biyo-iktidara dönüştüğünü ve politikanın biyo-politikaya nasıl evrildiğini anlamaya çalışacağız. En temelde "Biyoiktidar nedir?" "Biyopolitika Nedir?" "Bu iki kavramın tarihsel süreç içerisinde bilgi, cinsellik ve özne ile olan

⁹⁶ Agamben, **Kutsal İnsan**, s.12.

⁹⁷ Agamben, **Kutsal İnsan**, s.13.

⁹⁸ Utku Özmakas, "Foucault: İktidardan Biyoiktidara", **Cogito Dergisi**, Yapı Kredi Yayınları, Sayı: 70-71, 2012, s.54.

ilişkisi nasıl kurulmaktadır?” “Foucault’nun biyopolitika kavramını dönüştürmeye çalışan Agamben, biyoiktidar ve istisna hali arasında var olan ilişkiyi hangi temelde ele almaktadır?” soruları üzerinden Agamben’in politika felsefesinde Foucault’ya yönelttiği eleştirileri ve eksik bulduğu noktaları, siyasetin yapılış tarzına ilişkin tarihsel bir analizini inceleyeceğiz.

Agamben’in hukuk, biyoiktidar, çıplak yaşam ve istisna hali arasında kurduğu ilişkinin dönüşümlerini ve günümüzde demokrasinin girdiği açmazları hatta politika felsefesinde var olan karşıtlıkları parçalayabilecek stratejik bir hamlenin nasıl mümkün olabileceğine dair girişimi bu perspektif üzerinden çözümlemek, Agamben-Foucault tartışmasını ve Agamben’in biyoiktidar-istisna hali ilişkiselliğine dair analizlerini ve istisna halinin biyopolitik bir sürece dönüşümünü anlamamızda yardımcı olacaktır. Çünkü Foucaultcu yaklaşım, Agamben’in “hayatın siyasallaştırılması”nın yani, öznenin egemen iktidarın denetim-kontrol pratikleri ile disipline edilmesinin nasıl bir boyut kazandığını açıklığa kavuşturması açısından önemlidir. Ve kuşkusuz ki bu iki düşünür arasında var olan metodolojik benzerlik çalışmamızın ilerleyişi açısından da önemli görünmektedir.

Michel Foucault, Arendt’in *İnsanlık Durumu* adlı eserinde yaptığı – Agamben’in ifadesiyle, biyopolitik bir yaklaşımdan yoksun olan- analizlerinden yirmi yıl sonra biyopolitika çalışmalarını başlatmıştır. Foucault’nun biyopolitika ve biyoiktidara ilişkin çalışmalarının tarihsel sürecine baktığımızda, 1960-1980 yılları arasında, “*Delilik ve Uygarlık*” ile “*Disiplin ve Ceza*” gibi çalışmalarında daha çok modern egemenlik, psikiyatri, hapisane kurumlarına dair tarihsel bir inceleme yaptığını görmekteyiz. Modern psikiyatri ve ceza kurumlarına dair yapılan bu çalışmalarda, iktidar cezalandırma, kapatma veya tedavi etme pratikleriyle ‘normal’liğin dışına çıkamayacak bir özne tasarlayan, bedeni disipline ve kontrol eden bir girişim olarak sunulmaktadır. Fakat Foucault, biyoiktidar kavramını ilk olarak, *Cinselliğin Tarihi*’nin birinci cildi olan *Bilgi İstenci*’inde kullanmıştır. Foucault, *Cinselliğin Tarihi* çalışmasında, Batı siyaset tarihinde, iktidar mekanizmalarının -klasik dönemden günümüze kadar olan süreçte- büyük bir değişim ve dönüşüm geçirdiğini iddia etmektedir.⁹⁹ Modern siyasal iktidar biçimiyle beraber, iktidar mekanizmaları ölüm ve yaşam üzerinde karar sahibi olmaya

⁹⁹ Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, s.100.

başlamıştır. Yani, Foucault'ya göre, "iktidar bu bağlamda her şeyden önce el koyma hakkıydı; bu hak, yaşamı ortadan kaldırmak için onu ele geçirme ayrıcalığıyla doruk noktasına ulaşıyordu."¹⁰⁰ Yaşam ve ölüm üzerinde kurgulanan bu hak, artık yaşamı olumlayan, yöneten, çoğaltan ve Foucault'nun ifadesiyle, "yaşam üzerinde kesin denetimler ve bütüncül düzenlemeler" yapan iktidar pratiği haline gelmiştir. Artık, mesele devletin güvenliğini tehdit edenleri yok etmek değil, herkesi denetim altına alma ve kontrol etme meselesidir. Dolayısıyla Foucault'ya göre, "egemen iktidarın simgelediği eski öldürme gücü, yerini artık titizlikle bedenlerin yönetimine ve yaşamın hesapçı bir biçimde işletilmesine bırakır."¹⁰¹ İktidar pratiklerinde yaşanan bu değişim, "toprağa dayalı devlet"ten "nüfus devleti"ne doğru bir kaymayı içermektedir. Bu durumu Foucault şu şekilde özetler:

*"Klasik çağ boyunca hızla farklı disiplinler -dil, okullar, kolejler, kışlalar, atölyeler- gelişir ve aynı zamanda siyasal pratikler ve iktisadi gözlemler alanında doğurganlık, uzun yaşama, kamu sağlığı, konut, göç sorunları belirir; yani bedenlerin boyun eğmesi ve nüfusların denetimini sağlamak üzere çeşitli ve çok sayıda tekniğin pıtrak gibi bitmesine tanık olunur. Böylece bir biyoiktidar çağı başlar."*¹⁰²

Foucault açısından, biyoiktidarın, modern tıp, psikiyatri, aile, okul, hapisane, kışla, hastane gibi kurumlar üzerinden bir beden politikası geliştirmesinin önemli sonuçlarından biri, yaşamı daha çok önemseyip, yaşam üzerinde mutlak bir denetleme ve dönüştürme politikası oluşturuyor olmasıdır. İktidar artık, hukuksal öznelerle değil, canlı varlıkların bedenleriyle ilgilenecek ve böylelikle bizzat yaşamın kendisiyle muhatap olacaktır. Bu yüzden Foucault, "yaşam ve yaşam mekanizmalarını açık hesaplar alanına sokan ve bilgi-iktidarını insan yaşamının dönüşümünün bir failine dönüştüren"¹⁰³ siyaseti, biyopolitika olarak isimlendirmektedir. Dolayısıyla, Foucault'nun, Aristoteles'in "zoon politikon" formülasyonuna göndermede bulunması tam da böyle bir durumdan kaynaklanmaktadır. Foucault'ya göre, "biyoiktidarın bu şekilde gelişmesinin bir başka sonucu da, norm oyununun, hukuksal yasa sisteminin zararına kazandığı

¹⁰⁰ Foucault, **Cinselliğin Tarihi**, s.100.

¹⁰¹ Foucault, **Cinselliğin Tarihi**, s.103.

¹⁰² Foucault, **Cinselliğin Tarihi**, s.103.

¹⁰³ Foucault, **Cinselliğin Tarihi**, s.105.

önemdir.”¹⁰⁴ Kısacası Foucault iktidar analizinde, iktidarın her yerde kendini farklı bir temelde gösterdiğini, sadece hukuksal alanda değil, hastane, hapishane, tımarhane, okul, ordu, fabrika gibi bir çok alanda söylemsel pratiklerle yaşamın içine sızdığını söylemektedir. Bu anlamda iktidar, “bireyi yalnızca baskı, boyun eğdirme, gibi negatif işlevleriyle değil, üretim, eğitim, ahlak ve yaşam koşullarının yüceltilmesi gibi pozitif işlevleriyle disipline eden bir yapıya sahiptir.”¹⁰⁵

Daha önce belirttiğimiz gibi Arendt ve Foucault’nun yaşamın politikleştirilmesi üzerine yaptığı analizleri birleştirmeyi hedefleyen Agamben, bu iki düşünürün düşünce sistemindeki boşlukları doldurmaya çalışmaktadır. Agamben ilk olarak, “egemen iktidar ve biyolojik yaşam arasındaki bağ konusunda Foucault’dan farklı bir yol izleyerek, bireyin bedensel ya da biyolojik yaşamının bugün için önemini modern dönemle, antik çağ arasında bir karşılaştırma üzerinden gösterir.”¹⁰⁶ İkinci olarak, Agamben yukarıda bahsettiğimiz, Foucault’nun “hukuksal-kurumsal iktidar modeli ile biyopolitik iktidar modeli”¹⁰⁷ arasında yaptığı ayrımı birleştirmeye çalışmaktadır. Çünkü O’na göre:

*“Bu iki analizi birbirinden ayırmak imkansızdır ve egemen iktidarın -saklı da olsa- orijinal çekirdeğini oluşturan şey, çıplak hayatın siyaset alanına sokulmasıdır. Hatta şunu bile diyebiliriz: Egemen iktidarın ortaya koyduğu ilk etkinlik, biyopolitik bir beden yaratmaktır. Bu anlamda biyopolitika, en azından egemen istisna (sovereign exception) kadar eski bir olgudur.”*¹⁰⁸

Agamben’in burada kastettiği, aslında Foucaultcu biyoiktidar ve biyopolitika kavrayışının yeni bir durum olmadığı, aksine en başından, antik kavrayıştan beri politikanın biyopolitika, iktidarın ise biyoiktidar olduğudur. Ona göre, sadece köken olarak egemenlik ve biyopolitika, modern dönemle beraber daha geniş bir alana yayılmaya başlamıştır. Bu anlamda Agamben, Foucault’nun biyoiktidar analizinde biyoiktidarın bireyi bireyselleştirirken aynı zamanda bütünselleştirdiğine ve bu

¹⁰⁴ Artık söz konusu olan egemenlik alanında ölümü öne sürmek değil, değer ve yararlılık alanında yaşam dağıtmaktır. Böylesi bir iktidar nitelemek, ölçmek, değerlendirmek, hiyerarşiye sokmak durumundadır, öldürücü canlılığıyla ortaya çıkmak değil; onun işi itaatkâr uyruklarla hükümdarın düşmanlarını birbirinden ayıran çizgiyi çizmek değil, normlar çerçevesinde dağıtımlar yapmaktır. **Bkz.** Foucault, **Cinselliğin Tarihi**, s.106.

¹⁰⁵ Onur Kartal, **İktidarın Bireyin Yaşamı Üzerinde Kurduğu Tahakkümde Hukukun Rolü**, İstanbul Barosu Yay, HFSA (20. Kitap), İstanbul, 2010. s.211.

¹⁰⁶ Kartal, **İktidarın Bireyin Yaşamı Üzerinde Kurduğu Tahakkümde Hukukun Rolü**, s.218.

¹⁰⁷ Agamben, **Kutsal İnsan**, s.16.

¹⁰⁸ Agamben, **Kutsal İnsan**, s.15.

bireyselleştirme teknikleri ile bütünselleştirme tekniklerinin buluştuğu noktanın son derece muğlak kaldığına ilişkin bir eleştiride bulunmaktadır. "Foucault'nun aksine Agamben, bireyin toplumsal yaşamının ortadan kaldırılmasını ve bu yolla biyolojik yaşama indirgenmesini amaçlayan, temel etkinliği biyosiyasal bir beden üretmek olan bir egemen anlayışını görür."¹⁰⁹ Bu temelde, Agamben, Foucault'nun tezinin düzeltilmesi gerektiğini söyler. Burada Agamben için önemli olan şey şudur:

"Bütün istisnaların kural olması sonucunu veren süreçle birlikte çıplak hayat alanı (ki bu aslında siyasal düzenin marjinlerinde konumlanmış olan bir alandı) gün geçtikçe siyasal alanla örtüşmeye başlıyor ve (dolayısıyla da) dışlama ile işleme, dışarı ile içeri, bios ile zoe ve hak ile olgu indirgenemez bir belirsizlik muntıkasına giriyor."¹¹⁰

Buradan hareketle Agamben, çıplak yaşam formülasyonunu hukuksal bir merkezden okumaktadır. İktidar, bir istisna hali ile hukuk dışı bir alan yaratarak yaşamı askıya almaktadır. Bir önceki bölümde incelediğimiz bir şiddet figürü olarak *homo sacer* figürünü bu temelde okumak gerekmektedir. Burada *homo sacer*, egemen iktidar tarafından kuşatılmış, çıplak yaşamı anlatan ve sembolize eden bir figürdür. "Bunun içindir ki bugün egemen iktidar, bir değersizlik olarak hayattan başka bir değer tanımaz. Ve burada hukuk, iktidarın insan yaşamında zoe'nin ortadan kaldırılmasının ve bu yaşamın bios'a indirgenerek çıplak hayatın yaratılmasının ve bu yaşam biçiminin genele yaygınlaştırılmasının aracı haline gelir."¹¹¹ Agamben'e göre, hukuk, bireyin yaşamından ilişkisiz göremeyeceğimiz gibi bütün yaşamın içlendiği bir kurum haline gelir. Bununla birlikte Agamben bu sürecin, modern demokrasinin başlangıcına işaret ettiğini belirten saptamada bulunmaktadır. Artık insan, iktidarın bir nesnesi olmaktan ziyade, onu değiştirip istediği biçime sokan bir özne haline gelmiştir. Bu perspektiften bakıldığında Agamben, modern demokrasi ile klasik demokrasi arasında var olan ayrımın ortaya çıktığını ve bu ayırmadan hareketle modern demokrasinin içine düştüğü kriz durumunu da bu açıdan okuyabileceğimizi söylemektedir: "Modern demokrasi, insanların özgürlük ve mutluluklarını, insanların bağımlılıklarının ve boyun eğmelerinin sergilendiği mekânda -çıplak hayatta-

¹⁰⁹ Kartal, *İktidarın Bireyin Yaşamı Üzerinde Kurduğu Tahakkümde Hukukun Rolü*, s.212.

¹¹⁰ Agamben, *Kutsal İnsan*, s.18.

¹¹¹ Kartal, *İktidarın Bireyin Yaşamı Üzerinde Kurduğu Tahakkümde Hukukun Rolü*, s.212.

arıyor.”¹¹² Agamben, klasik demokrasinin ilk ortaya çıktığı dönemden bu yana, bireyin temel hak ve özgürlüklerinin askıya alınmasının kökeninde, zoe’nin politik alanın sınırlarına dahil edilmesi durumunun yattığını söylemektedir. Dolayısıyla, Agamben modern demokrasiye şöyle bir eleştirel refleks geliştiriyor:

*“Modern demokrasinin, göz kamaştırıcı post-demokratik toplumdaki çöküşü ve gittikçe totaliter devlete doğru kayışının (ki bu süreç Alexis de Tocqueville’le açığa çıkmaya başladı ve nihai olarak da Guy Debord’un analizleriyle kesinleşti) kökünde, pekala, bu çıkmaz bulunabilir; ki bu çıkmaz modern demokrasinin başlangıcına işaret ediyor ve onu en azılı düşmanıyla suç ortaklığına zorluyor.”*¹¹³

Bu yüzden Agamben, demokrasinin, çıplak hayatı siyasetin ana ilkesi haline getirilmesini içeren çelişkileri çözüme kavuşturmadan, Nazizm ve faşizm gibi ideolojik biçimlerin yansımalarının da hayatımızdan asla çıkamayacağını belirtmektedir. Agamben, hayatın siyasal olanın nesnesi haline gelmesi sonucu olarak, günümüzde önemli ölçüde yaşamların çıplaklaştırıldığı mekanların yani, toplama kamplarının ortaya çıktığını söylemektedir. Kamp, biyoiktidarın biyopolitik paradigmasını oluşturmaktadır. Bu anlamda, Foucault ve Arendt’e yönelttiği en önemli eleştiriyi de kamp pratiği çerçevesinde birleştirmeye çalışmaktadır. Agamben’e göre, Arendt, totaliter devletler ile kamplar arasında bir bağlantı kurmuştur fakat siyasetin, istisnai bir mekân olan kampa (çıplak hayata) dönüştüğünü gözden kaçırmıştır, öte yandan Foucault ise, her ne kadar iktidar pratiklerinin işlev gördüğü hapishane, hastane ve tımarhane gibi mekanları incelemiş olsa da, “modern biyosiyasetin örnek mekanları, yani toplama kampları ve yirminci yüzyılın büyük totaliter devletlerinin yapısı üzerinde hiç durmamıştır.”¹¹⁴ Agamben bu noktada, toplama kamplarından hareketle göçmen figürünü ve bu kamplardaki tutukluları siyasetin sınır noktasını oluşturduğunu belirterek, kamp olgusunu bütün içerimleriyle beraber etiko-politik bir temelde sorgulamaya açmaktadır. Böylece Agamben, “Batılı siyaset geleneğinin bir soykütüğünü ya da karşı-tarihini sunma

¹¹² Agamben, **Kutsal İnsan**, s.19.

¹¹³ Agamben, **Kutsal İnsan**, s.19.

¹¹⁴ Agamben, **Kutsal İnsan**, s.12.

olanağı bulur ve bizden, ‘iyi hayat’ı, kendileri aracılığıyla gerçekleştirmeye giriştiğimiz kurumların geleceğini sorgulamamızı ister.”¹¹⁵

2.2. İSTİSNAİ BİR MEKAN OLARAK KAMP

*“Muselmann’dan daha kötü ne var?
Yaşamaya bile hakkı var mı?
Çiğnenmeyi, itilip kakılmayı, dövülmeyi beklemiyor mu orada
Başboş bir köpek gibi geziniyor kampta.
Herkes kovalıyor onu, ama kurtuluşu krematoryumda.
Kamp reviri kaldırır onu ortadan!”¹¹⁶*

Bronislaw Goscinski

Günümüzün politik dünyasında, iktidarın “yaşamı siyasallaştırılarak” şiddeti olağanlaştırdığı mekanları sorgulamaya açmak istediğimizde, kuşkusuz bu mekanlar arasında şiddetin ve çıplaklığın en trajik boyutunu görebileceğimiz yerlerden biri kamptır. Kamp olgusu aynı zamanda, politika felsefesinde üzerinde çok durulmamış -bu Agamben’in Foucault ve Arendt’i eleştirdiği en önemli bağlamlardan biridir- politik mekanlardan biridir. Giorgio Agamben’in kamp mefhumu üzerinde durmasının en önemli sebeplerinden biri, politika felsefesinde bu denli önemli bir konunun çok tartışılmaması ve buna paralel olarak kampın biyoiktidar pratiklerinin uygulandığı “biyopolitik bir paradigma” olmasıdır. Peki, kamp nedir? Agamben, kamp pratiğine hangi bağlamlar ve temellerde yaklaşmaktadır? Kamp, Agamben açısından, metaforik bir betimlemeyi mi ifade ediyor yoksa olgusal bir zemine mi işaret ediyor? İstisna hali ve egemenlik ilişkisini göz önüne aldığımızda, kampın siyasal-hukuksal ve etik yapısı hangi bağlamlarda ele alınabilir ve hangi argümanlarla değerlendirilebilir? Kampın içinde nasıl bir hukuksal sistem vardır ki korkunç deneyimler yaşanabilmiştir? Son olarak, kampta bir işleme/dışlama stratejisine maruz bırakılan *Muselmann* figürü ile benzer bir yapıya sahip olan yani, öldürülebilen fakat kurban edilmeyen *homo sacer* figürü arasında nasıl bir bağlantı

¹¹⁵ Murray, **Giorgio Agamben**, s.95.

¹¹⁶ Agamben, **Tanık ve Arşiv: Auschwitz’ten Artakalanlar**, s.178.

kurulabilir? Bu sorular, kamp nosyonunu ele alırken üzerinde duracağımız temel sorulardır. Bu sorular ışığında, Agamben'in politik bir sorun olarak gördüğü kampı nasıl ele aldığını ve hangi argümanlarla desteklediğini çalışmamızla ilişkilendirerek etiko-politik analizlerle değerlendirmeye çalışacağız. Agamben kampa ilişkin değerlendirmesine, *What is Camp, Tanık ve Arşiv: Auschwitz'den Artakalanlar, Kutsal İnsan: Çıplak Hayat ve Egemen İktidar* adlı çalışmalarında yer vermektedir. Agamben'in *What is Camp* çalışması, *Means Without End: Politics Notes* adlı kitabında altı sayfalık bir başlık olarak ele aldığı, kampın ne olup olmadığına ilişkin yaptığı kısa bir tarihsel-olgusal ve teknik değerlendirmeyi içermektedir. *Tanık ve Arşiv: Auschwitz'den Artakalanlar* çalışmasında ise, o Auschwitz'de bir tutuklu olan Primo Levi'nin çalışmalarından hareketle, *Muselmann* ve daha genel anlamda Mülteci gibi figürlerle, toplama kamplarında yaşanan insanlık dışı faaliyetleri "tanıklık" kavramı çerçevesinde etik izdüşümleriyle incelemeye çalışmaktadır. *Kutsal İnsan: Çıplak Hayat ve Egemen İktidar* çalışmasının son bölümünde de, biyoiktidar, istisna hali ve *homo sacer* kavramlarıyla ilişkili bir biçimde kampın politik içerimlerini ele almaktadır. Dolayısıyla yukarıda bahsettiğimiz çalışmaların Agamben açısından ortak noktası şudur; istisnai bir mekân olarak kamp, öznenin iktidar karşısında toplumsal, yaşamsal, politik ve etik konumunu, hukukun paradoksal yönünü ve demokratik yönetimlerin gittikçe totaliterleştiği bir uzamı açığa çıkarmaktadır.

2.2.1. Kampın Etiko-Politik Analizi

Agamben, her şeyden önce, kampın tarihsel arka planını inceleme konusu yaparak başlamaktadır. Agamben'e göre, "Tarihçiler kampların ilk ortaya çıkışı, 1896'da Küba'daki İspanyolların koloni halkının ayaklanmasını bastırmak için icat ettiği *Compos de concentraciones* ile mi, yoksa yirminci yüzyıl başlarında İngilizlerin Boerleri topladığı toplama kamplarıyla mı (*concentration camps*) ilişkilendirilmeli hususunda tartışmaktadırlar."¹¹⁷ Bu tartışmanın Agamben açısından önemli tarafı, "kolonyal bir savaş ile ilişkili bir istisna halinin" tüm nüfusa

¹¹⁷ Giorgio Agamben, "Kamp Nedir?", *Teorik Bakış Dergisi*, Sel Yayınları, çev. Özge Karlık, , Sayı: 4, İstanbul, 2014. s.59.

yayılmasından kaynaklanmaktadır. Bu yüzden Agamben açısından “kamplar, sıradan/mutat hukuktan değil (ya da ileri sürebileceği gibi, ceza hukukunun dönüştürülmesinden ve gelişiminden hiç değil); bir istisna durumundan ve sıkıyönetimden doğmuştur.”¹¹⁸ Agamben, bu durumun en iyi örneğini Nazi Almanyası’ndaki toplama kamplarında görebileceğimizi söylemektedir. Nazi kampları ikinci dünya savaşı esnasında, Almanyası’da ve başka birçok farklı bölgede topluma faydası olmayan bireyleri çalıştırmak için kurulmuştur. Yahudiler başta olmak üzere, akıl hastalarından eşcinsellere, Romanlardan Slav ırklarına kadar birçok kişi ve etnik grup bu kamplarda öldürülmüş, şiddete, işkenceye maruz bırakılmış ve ölüme terk edilmiştir. Fakat Agamben, aslında Almanyası tarihinde ilk toplama kamplarının Nazi döneminde değil, Sosyal Demokrat hükümeti döneminde gerçekleştiğini söylemektedir. “Bunlar, 1923 yılında Schutzhaft¹¹⁹ temelinde binlerce komünist militanı tutuklamış ve ayrıca da *Cotbuss-Sielow’daki Konzentrationslager Für Ausländer*’i (yabancılar için toplama kampı) kurmuşlardı.”¹²⁰ Düşünüre göre, Nazi rejimi kamp uygulamasında, Sosyal Demokrat rejiminden farklı bir yeniliği içeriyordu; söz konusu anayasanın 48. maddesine dayanan istisnai durum anlamına gelen Nazi kararnamesinin hiçbir yerinde istisna hali yasası bulunmuyordu. Dolayısıyla, istisna hali geçici bir sürecin ötesine çıkıp, hukukun içinde yasal bir zemine dönüşüyor. İstisnai durum, hukukun temeline yerleştirilip hukuken yasal bir denetim haline geldikten sonra kamplarda yaşanan bütün insanlık dışı eylemler de meşru bir zemine oturtulmaya başlanmıştır. Böylelikle Agamben, kamp’ın topolojik yapısı ile istisnai durum arasında önemli bir ilişki saptamaktadır ve bu kurucu bağın tam olarak anlaşılması açısından bu ilişkinin yapısı üzerinde özenle durmamız gerektiğini, kampın doğasını da doğru anlamamız gerektiğini söylemektedir.

Agamben’e göre, “*kamp, istisna hali kural olmaya başladığında açılan mekandır.*”¹²¹ Yukarıda istisna hali kavramını incelerken, istisna halinin hukuku

¹¹⁸ Agamben, **Kutsal İnsan**, s.199

¹¹⁹ *Schutzhaft*’ın hukuksal temeli, kuşatılma ya da istisna durumunun ilanı ve ardından da Almanyası anayasasının kişisel özgürlükleri garanti eden maddelerinin askıya alınmasıydı. Weimar Anayasası’nın 48. maddesinde şöyle deniyordu: “Reich’in (devlet) başkanı, kamu güvenliği ve düzenine derin bir huzursuzluk/kargaşa ve tehdidin yönelmesi durumunda, kamu güvenliğinin yeniden tesisi için gerekli kararları, gerekiyorsa da silahlı kuvvetlerin yardımıyla alır. Bu doğrultuda anayasanın 114, 115, 117, 118, 123, 124 ve 153. Maddelerinde sayılan temel hakları geçici olarak askıya alabilir. (Bkz. Agamben, **Kutsal İnsan**, s.200.

¹²⁰ Agamben, **Kutsal İnsan**, s.200.

¹²¹ Agamben, “What is Camp”, **Means Without End: Politics Notes**, s.40

geçici bir süreliğine askıya aldığı bir sürece işaret ettiğinden bahsetmiştik. Bununla beraber, istisna halinin mekânsal düzenlemeyi içeren bir sistem olduğunu ve bu düzenlemenin de normal bir sistemin dışında kaldığını söylememiz gerekmektedir. Dolayısıyla, kamp yapısal olarak istisnai bir mekân olarak karşımıza çıkmaktadır. Agamben ifadeleriyle:

“Olağanüstü mekan olarak kampın paradoksal konumu üzerinde düşünmemiz gerekiyor: Kamp normal hukuk sisteminin dışına yerleşmiş olan, bununla beraber sadece dışsal bir mekandan ibaret olmayan bir küçük alandır. Kampta dışlanan, exception (excapere) sözcüğünün etimolojik anlamına göre, dışarı alınan, dışlanması sayesinde içeriye alınandır. Ancak her şeyden önce bu biçimde sisteme dahil edilen olağanüstü halin ta kendisidir.”¹²²

Kamp, hukuksal sistemde dışlanan ama dışlanması sayesinde içeriye alınan bir toprak parçasını ifade etmektedir. Bu yönüyle, kamp anlam ve içerimleriyle beraber istisna halinin bizzat kendisine denk gelmektedir. Yani, “kamp, olağanüstü halin kalıcı bir biçimde gerçekleştiği yapıdır.”¹²³ Kampın istisna haliyle olan benzer yapısı itibarıyla, yani hukukun tamamıyla askıya alındığı bir sürece işaret ettiği biçimiyle, kampta yaşanabilecek en korkunç şeyler bile mümkün hale gelmektedir. Kampta her şeyin mümkün hale gelmesinin tek nedeni Agamben’e göre, “gerçek ile hukukun iç içe geçtiği istisnai bir mekân” olmasından kaynaklanmaktadır. Kampın içinde olan bireyler ise, iç ile dış, istisna ile normal, meşru ile gayrı-meşru durumları arasındaki belirsizlik mıntıkasında yer almaktadırlar. Belirsizlik, kampın hukuki yasanın olmadığı ama aynı zamanda hukukun sınırlarına da dahil olduğu bir paradoksal duruma işaret etmektedir. Kampın içinde olan herkes, “yersiz bir yerleştirme”yle yaşam ve ölümün belirsizleştiği bir alana terk edilir. Burada “biyo-iktidarın en öncelikli hedefi insan bedeninde yaşayan ve konuşan, zoe ve bios, insan-olmayan ve insan arasındaki ayrımı yani ‘hayatta kalışı’ üretmektir.”¹²⁴ Dolayısıyla, temel hukuki-siyasi ve yaşamsal haklar tamamıyla anlamını yitirmektedir. Bu yönüyle kampları, tarihin görebileceği en korkunç hukuk dışı mekanlar olarak tarif etmek yanlış olmaz. Çünkü burada olup bitenlere ilişkin hiçbir hukuki-siyasi bir

¹²² Giorgio Agamben, “Toplama Kampı Nedir”, **Felsefelogos Dergisi**, Etki Yayınları, çev. Ferda Keskin, , Sayı: 2, İstanbul, 1998. s.105

¹²³ Agamben, “Toplama Kampı Nedir”, **Felsefelogos Dergisi**, s.105

¹²⁴ Agamben, **Kutsal İnsan**, s.156

güvenceye yer verilmemektedir. Böylece Agamben açısından “kampta olup bitenlerin yasal olup olmadığı yolundaki bütün sorular anlamsızdır. Kamp, bu iki terimin birbirinden ayrılamaz hale geldiği hukuk-gerçek melezi bir yerdir.”¹²⁵ Tüm bunlardan hareketle Agamben, kampların modern siyasal aklın tesis ettiği en mutlak “biyopolitik” mekanlar olduğunu şu ifadelerle vurgulamaktadır:

*“İçindekilerin her türlü politik statüden arındırılıp tümüyle çıplak yaşama indirgenmiş olmaları yüzünden kamp, aynı zamanda bugüne kadar görülen en mutlak biyopolitik mekandır; burada iktidarla yüz yüze kalan şey, hiçbir aracı olmadan, salt biyolojik yaşamın kendisidir.”*¹²⁶

Agamben açısından kamp, politikanın biyopolitika ve kampta olan insanların da *homo sacer*’e dönüştüğü biyopolitik bir paradigmayı tarif etmektedir. Kampı, biyopolitik bir paradigma ve biyoiktidar ilişkileri üzerinden açıklayan Agamben’in, kampı somut bir mekândan çok soyut bir mekân olarak gördüğünü söyleyebiliriz. Agamben’in ifadeleriyle:

*“Bilhassa toplama kampları ile metaforik kamp arasındaki ayrım dikkatli vurgulanmalıdır: toplama kampları biyo-siyasal makinenin doğrudan nekro-politika ile iç içe geçtiği mekanlardır; oysa betimsel bir mekân olarak kamp, biyopolitikanın işleme biçimine göndermede bulunur ve bu anlamda nekro-politikadan daha geniş bir anlama tekabül eder.”*¹²⁷

Agamben, metaforik kamp derken, sistematik olarak çıplak hayatın üretildiği her mekanı kastetmektedir. Burada sorgulanması gereken, kampta yaşanan korkunç faaliyetler değil, aksine bizzat kampı ortaya çıkaran hukuksal uygulamalar ve iktidar pratikleri arasındaki ilişkidir. Peki, “bu nasıl bir hukuksal düzen ve nasıl bir iktidar dağılımıdır ki insanların her türlü hak ve ayrıcalıkları tamamen ellerinden alınıyor ve bu insanlara yapılan hiçbir hareket suç sayılmıyor?”¹²⁸ Bu soru bizi, Agamben’in kamp ve çıplak hayat-siyasal beden arasında kurduğu bağlantıya götürüyor. Çıplak yaşam daha önce ifade ettiğimiz gibi, siyasal yaşam ile biyolojik yaşamın iç içe geçtiği bir eşige yerleşmektedir. Siyasal beden ise, “gerçek ile hukukun tamamen ve

¹²⁵ Agamben, **Kutsal İnsan**, s.203

¹²⁶ Agamben, **Toplama Kampı Nedir**, s.105

¹²⁷ Efe Baştürk, “Biyopolitika ve Savaşım: Foucault ve Agamben Arasındaki Ayrımın Kavramsal İçeriği”, **Marmara Üniversitesi Siyasal Bilimler Dergisi**, Cilt: 5, Sayı: 2 İstanbul, 2017. s.18.

¹²⁸ Agamben, **Kutsal İnsan**, s.204.

ayrılmaz bir biçimde iç içe geçtiği belirsizlik mıntıkasında işleyen egemen siyasal bir kararın mekanıydı.”¹²⁹ Böylelikle Agamben, çıplak hayat ve kamp arasındaki bağlantıyı esas itibariyle Schmittçi siyasal formülasyon üzerinden yeniden düzenlemeye çalışmaktadır.

Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı* adlı eserinde, siyasala ilişkin kavrayışı formüle ederken kategorik bir ayırım yapmaktadır. Schmitt açısından, “siyasal kavramının tanımı ancak siyasal kategorilerin keşfi ve saptanmasıyla mümkündür.”¹³⁰ Yani, eğer estetik (güzel-çirkin), ahlak (iyi-kötü) ve ekonomi (yararlı-zararlı) gibi alanlar belirli karşıtlıklar üzerinden şekilleniyorsa, “siyasal” kavramı da bağımsız bir alan olarak dost-düşman ayrımı üzerinden şekillenir. Schmitt, dost-düşman ayrımının diğer alanlardan bağımsız bir şekilde, onlara gerek kalmaksızın var olduğunu belirtir. Bu yüzden, Schmitt terminolojisinde “dost ve düşman ayrımının işlevi, bir bağın ya da ayrılığın, bir birleşme ya da ayrışmanın en uç yoğunluk derecesini ifade etmektir.”¹³¹ Agamben, yaşadığımız yüzyılın politik pratiklerinin, siyasal olana ilişkin kavrayışı artık Schmittçi bir bağlamda düşünmemize imkan tanımadığını söylemektedir. Agamben açısından “Batı siyasetinin temel ikiliği dost-düşman ikiliği değil; çıplak hayat-siyasal varoluş, *zoe-bios*, dışlama-içleme ikilikleridir.”¹³² Yani, günümüz politikasının üzerinde kurulduğu bu karşıtlıkları kamp meselesi üzerinden şu şekilde açıklayabiliriz: kamp, hukuk sisteminin ne içinde ne de dışında bir mekanı betimler. Egemen, istisna halini devreye sokarak, hukuku askıya alır ve bireyin biyolojik yaşamı ile kamusal yaşamı arasındaki bağlantıyı keser. Bu açıdan düşündüğümüzde kamp, siyasal olan ile doğal olan, gerçek ile hukuk, kural ile istisna arasında belirsiz bir bölgeyi oluşturan mekân haline gelir. Gerçekten de kampı, Agambenci bir perspektifle derinlemesine çözümlemeye çalıştığımızda onun, egemenliğin biyopolitik uygulamalarının işlediği bir düzlem olduğunu rahatlıkla görebiliriz.

Agamben, kampın politik içerimlerine ilişkin keskin analizlerini yukarıda ele aldığımız gibi analiz etmektedir. Fakat meselenin boyutu sadece politik arka planıyla sınırlı değildir. Agamben için meselenin etik ile olan ilişkisi de önemli bir gerçeği

¹²⁹ Agamben, **Kutsal İnsan**, s.204.

¹³⁰ Carl Schmitt, **Siyasal Kavramı**, Metis Yayınları, Çeviren: Ece Göztepe, İstanbul, 2012. s.56.

¹³¹ Schmitt, **Siyasal Kavramı**, s.57.

¹³² Agamben, **Kutsal İnsan**, s.17.

yansıtmaktadır. Buna göre Agamben, *Tanık ve Arşiv: Auschwitz'den Artakalanlar* adlı kitabında Auschwitz kampında yaşananlardan yola çıkarak kampa ilişkin deneyimlerin ve tanıklıkların etik çerçevesini ele almakta ve politik olanla ilişkilendirmektedir. Başka bir ifadeyle Agamben, *Tanık ve Arşiv* çalışmasında kampta yaşanan korkunç deneyimlerden hareketle, yani kamp deneyimini yaşayan tanıklar vasıtasıyla "tanıklık" kavramını ve tanıklığın etik içerimlerini inceleme konusu yapar. Agamben'in bu çalışması etik içerimler noktasında çoğunlukla "Levinasçı/Derridacı etik düşüncenin temellerini oluşturan ve bunların soykırımla ilişkilerinin sessiz bir eleştirisi durumundadır."¹³³ Agamben öncelikle etik ile hukuksal kategorilerin ayrımı üzerine odaklanır. O'na göre, şu ana kadar yapılan en büyük yanlışlardan biri, etik kategoriler ile hukuksal kategorilerin birbirine karıştırılmasıdır. Agamben bu iki alanın örtük bir şekilde karıştırılması meselesini sorumluluk kavramı üzerinden şu şekilde açıklamaya çalışır:

*"Sorumluluk üstlenmek gerçekte etik değil, hukuksal bir davranıştır. Bu asil veya saygın bir şeyi değil, basitçe yükümlülüğü (Taahhüdü) ifade eder; yasal borç senedinin sorumlu kişinin cisminde içkin olduğunun kabul edildiği bir bağlamda kişinin bir borca kefil olmak için kendisini tutuklu olarak tevdi etme eylemidir. Bu haliyle sorumluluk, en geniş anlamında zararın isnat-edilebilirliğini ifade eden culpa (kusur, ihmal) kavramıyla iç içe geçmiştir... dolayısıyla, sorumluluk ve suç, hukuki isnat edilebilirliğin iki yönünü ifade eder yalnızca; ancak sonradan içselleştirip hukukun dışına taşınmışlardır. Bu yüzden, bu kavram üzerine kurulduğunu iddia eden bütün etik öğretiler yetersiz ve muğlaktır."*¹³⁴

Agamben'e göre, hukuk adaletten bağımsız olarak yargı dağıtan, kesin hüküm üreten ve yargının gücünü kendi içinde barındıran bir olgudur. Fakat hukukun en temel amacını oluşturan yargı, Agamben açısından ne cezalandırmayı ne de yüceltmeyi, ne adaleti ne de hakikati ortaya koymayı amaç edinir.¹³⁵ Etik ise, hukukun aksine herhangi bir sorun karşısında yargı dağıtan veya yargıya mahkûm eden değil, herhangi bir kişinin uğradığı en büyük adaletsizlik karşısında, o kişiyi hatırlamak, temsil etmek ve tasarımılamak ile ilgili imkânsız olanın deneyimini veya görevini içeren bir meseledir. Agamben'in sözleriyle ifade edersek, "etik ne suçluluğu ne de sorumluluğu tanıyan bir alandır; Spinoza'nın da kavradığı gibi etik,

¹³³ Murray, **Giorgio Agamben**, s.182

¹³⁴ Agamben, **Tanık ve Arşiv**, s.23.

¹³⁵ Agamben, **Tanık ve Arşiv**, s.19.

mutlu hayat öğretisidir. Suçu ve sorumluluğu üstlenmek -kimi zaman gerekli olabilir- etiğin alanından çıkıp hukukun alanına girmek demektir.”¹³⁶ Agamben’in etik sorgulaması kamp pratiğine taşındığında ise, etik anlayış insan utancının temelini anlamaya yönelik bir duruma dönüşür ve bu dönüşüm dile dair temel bir probleme işaret eder. Auschwitz’den sağ çıkanların deneyimlerini ve tanıklıklarını bu tarz etik bir çerçeveden hareketle analiz etmeye çalışan Agamben, “tanıklık etmenin aslında bir tanıklık edememe durumu” olduğunu, dolayısıyla etiğin hukuksal bir sorundan ziyade bir dil sorununa işaret ettiğini söyler. Yani, “tanıklık edememe” gibi dilsel bir problemin içeriği, kampta ölenler ve kamptan sağ çıkanlar olmak üzere birbirinden farklı iki durumdan oluşmaktadır. İlk olarak kampta ölenler, deneyimlerini anlatıp tanık olamaz. İkinci olarak hayatta kalanlar ise, asla deneyimlerinin tamamını ve doğrusunu anlatamayacaklardır. Kampta hayatta kalanlar tanık olma potansiyeline sahip olsalar bile, dilin veya sözün kamp deneyimini iletme noktasındaki başarısızlığı buna engel olmaktadır. Fakat Auschwitz’den sağ çıkanlardan biri Primo Levi’dir. Levi, hayatta kalmasının en önemli nedeninin tanıklık etmek olduğunu söylemesine rağmen kendi hayatta kalışını da sorunlu hale getirir. Levi’nin deneyimlerine kulak veren Agamben, Levi’nin tanıklık yapabilmek adına yazdığı iki roman ve birçok sayıda öyküsünden yola çıkarak “tanıklık” kavramının “tanıklık edememe” durumunu nasıl içlediğini Levi’nin perspektifinden bakarak analiz etmektedir. Auschwitz’de gerçekleşen bir olayı inceleyen Agamben, Primo Levi’den alıntı yaparak olayı şu şekilde aktarıyor:

*Hurbinek hiç-kimseydi, ölümün çocuğu, bir Auschwitz çocuğuydu. Yaklaşık üç yaşında görünüyordu, kimse onun hakkında bir şey bilmiyordu, çocuk konuşamıyordu ve bir adı da yoktu; o tuhaf Hurbinek adını ona bizler takmıştık, belki de kadınlardan biri bebeğin arada sırada ağzından çıkan anlaşılmas seslerden birini bu hecelerle ona bu adı takmıştı.*¹³⁷

Hurbinek adı verilen bu çocuğa ilişkin hikâyenin kritik tarafı, *Hurbinek*’in kampta kimsenin anlam veremediği *mass-klo* veya *matisklo* diye bir sözcüğü sürekli tekrar etmesiydi. Kampta tüm Avrupa dillerini bilenler olmasına rağmen *Hurbinek*’in söylediği inatla bir sır olarak kalır.¹³⁸ Levi tarafından aktarılan anlamı belirsiz olan

¹³⁶ Agamben, **Tanık ve Arşiv**, s.25.

¹³⁷ Agamben, **Tanık ve Arşiv**, s.39.

¹³⁸ Agamben, **Tanık ve Arşiv**, s.40.

bu sözcük, Agamben için tanıklık edememenin dil biçimsel olanaksızlığını göstermektedir. Peki, tanıklığın olanaksızlığı ne anlama geliyor? “Bu demektir ki tanıklık, tanıklık etmenin olanaksızlığı arasındaki ayrışma noktasıdır; yani, dil tanıklık edebilmek için tanıklık etmenin olanaksızlığını göstermeli ve yerini dil olmayana bırakmalıdır.”¹³⁹ Öyleyse, Agamben tanıklığı kavramın olanaksızlığı üzerinden kavrayarak, olanaksızlık durumunun bizzat kendisinin tanıklığı ifade ettiğini ve bu tarz paradoksal bir durumun en iyi izah etme biçimini kampta yaşayan *Muselmann*¹⁴⁰ figürünün suretinde görebileceğimizi söylemektedir. Ona göre, her şeyden önce bir ölüm kampından daha fazlası olan Auschwitz’i anlamak için *Muselmann*’ları anlamamız gerekmektedir. Çünkü insan olmanın en muğlak ve sınır biçimi yani Agamben’in ifadesiyle “yeniden hayvan olmuş insanlık” durumu *Muselmann*’ın bedeninde ve tanıklığında somutlaşmaktadır.

Agamben’e göre, tanıklık edilemez veya tanıklık edilmemiş olanın kamp dilinde açığa çıkmış hali *der Muselmann*’dır. Yani, *Muselmann* Agamben perspektifinde kusursuz bir tanıklık örneğini teşkil etmektedir. *Muselmann*, kampta hem tutukluların hem de efendilerin görmezden geldiği ve aşağıladığı, tamamen duygusuzlaşmış, belleğinin kalmadığı sessiz sedasız ve dilsiz bir varlıktır. Kamp içerisinde herkes tarafından aşağılanan, yetersiz beslenmeden kaynaklı büyük problemler yaşayan, zihinsel işlevleri zarara uğramış olan *Muselman*’lar “kampın yaşayan ölüleridir.” Agamben’e göre *Muselmann*, “ölüm ve hayat, insanca-olma ve insanca-olmama arasındaki uç-eşiğe”¹⁴¹ denk gelen “insanın hayvanlığı ile insanlığı arasındaki çatışmanın” en uç duruma taşındığı eşiği belirten bir figürdür:

İster tıbbi bir vaka veya etik bir kategori, ister politik bir sınır veya antropolojik bir kavram olsun, Muselmann belirsiz bir varlıktır; onda yalnızca insanlık ve insanlığa-ait olmayan değil, bitkisel hayat ve ilişki, fizyoloji ve etik, tıp ve politika, yaşam ve ölüm de sürekli iç içe geçer. Muselmann’ın “üçüncü

¹³⁹ Agamben, **Tanık ve Arşiv**, s.41.

¹⁴⁰ “*Muselmann* teriminin kökeni hakkında tam bir görüş birliği yoktur. Her tür Jargon için söz konusu olduğu gibi, bu terimin de eşanlamlıları yok değildir. Terim özellikle *Auschwitz*’de yaygın olarak kullanılıyordu. Diğer kamplara da buradan yayılmıştı... terimin en uygun açıklaması Arapça Müslüman sözcüğünün sözlük anlamında bulunabilir: Allah’ın iradesine kayıtsız şartsız boyun eğen kişi. Orta Çağ’dan Avrupa kültürüne giren ve İslam’a atfedilen kadercilikle ilgili efsanelerin kökeninde bu anlam yatar (terimin bağışlanma 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.” **Bkz.** Agamben, **Tanık ve Arşiv**, s.46-47.

¹⁴¹ Agamben, **Tanık ve Arşiv**, s.50.

*alanı'nın, kampın yani bütün disipliner bariyerlerin çöktüğü ve tüm setlerin sular altında kaldığı o yok-yerin kusursuz şifresi olmasının nedeni budur.*¹⁴²

İnsan ve hayvan, ölüm ve hayat, politika ve etik gibi bütün karşıtlıkların sınırında kalan *Muselmann*, Agamben'in ifadesiyle "inatla insan olarak karşımıza çıkan insan olmayandır." Peki insan olmayan varlık nasıl olurda insanın tanığı olabilir? Başka bir ifadeyle, tanımı gereği tanıklık edemeyecek biri nasıl "tam tanık" olabilir? Agamben, Levi'den hareketle insanlığı yok edilmiş birinin "tam tanık" olabileceğini söyler. İlk bakışta bu tanım bize bir paradoks şeklinde gözükmektedir. Fakat Agamben, bu durumun paradoksal niteliğini "öznenin yok edilişinin öznesi olmak" şeklinde etik bir özne çerçevesinde dilin veya konuşmanın potansiyelsizliği ile potansiyeli arasındaki sınır duruma yerleştirmektedir. Yani Agamben'e göre, hayatta kalan, Auschwitz'e değil de bizzat *Muselmann*'a tanıklık ediyorsa ve konuşmanın, dilin olanaksızlığını kavrayarak konuşabiliyorsa tanıklık inkâr edilemez olur ve işte o zaman Auschwitz tam anlamıyla kanıtlanmış olur. Başka bir deyişle, *Muselmann*'ı hayatta tutabilecek şey tanıklıktır. Agamben açısından "Tanığın insan-olmayanı hayatta tutuşu, *Muselmann*'ın insan olanı hayatta tutuşunun bir işlevidir. Sonsuzca yok edilebilen şey, sonsuzca hayatta tutulabilen şeydir."¹⁴³ Burada düşünür, Foucaultcu biyoiktidar analize geri dönerek kamp pratiğinin etik yönünü, biyosiyasal bir perspektifle ilişkilendirir. Hatırlanacağı üzere Foucault, biyoiktidar modelinin yapısını, "özneyi ölüme terk etmek ve yaşamasına izin vermek" gibi bir formülle tanımlıyordu. *Muselmann* figürünü bu perspektiften okuduğumuzda, Nazi biyoiktidar sistemini ve kampların biyopolitik işlevini anlamak mümkün hale gelmektedir. "Kamplar sadece ölüm ve imha yerleri değildir; yanı sıra ve her şeyden önce, biyolojik süreklilikte tecrit edilecek nihai biyo-politik töz olan *Muselmann*'ın üretim yerleridirler."¹⁴⁴ Bu yönüyle *Muselmann* ile *homo sacer* arasındaki analogi görünür hale gelmektedir. Agamben için yaşamın tüm değerlerinden koparılacak salt biyolojik sürekliliklere indirgenmiş *Muselmann* figürü, *homo sacer*'in bir yansıması şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla artık *Muselmann/homo sacer* figürleri modern biyopolitikanın ve gündelik hayatın ideal biçimleri haline gelmiştir. Ve mülteciler, gazeteciler, LGBTİ+ bireyler, akademisyenler, HIV hastaları, VP'ler,

¹⁴² Agamben, *Tanık ve Arşiv*, s.50.

¹⁴³ Agamben, *Tanık ve Arşiv*, s.158.

¹⁴⁴ Agamben, *Tanık ve Arşiv*, ss.89-90.

klonlar, bütün azınlık gruplar, öğrenciler kısaca modern özne *Muselmann/homo sacer* figürlerinin bedeninde somutlaşmaktadır.

Öyleyse, çıplak yaşam ile siyasal yaşamın sınırında kalan, istisnai bir mekân olarak kampın hem politik mantığı hem de etik mantığı arasındaki bütünlüklü kavrayış iki önemli işlevsel çıkarım ile değerlendirilebilir. Birinci çıkarım kampın, hukuk ve siyasetin işleyişi konusundaki değerlendirmeyi mümkün kılar ve kampın oluşum ve işleyişi ile ulus-devlet anlayışının¹⁴⁵ dayanak noktasını açığa çıkarır. İkinci çıkarım, kampın etik yönünün paradoksal mantığını ifşa eder. Agamben bu durumu şu şekilde açıklıyor;

Hukuksal siyasal düzenin geçici olarak askıya alınması anlamına gelen istisnai durum, artık, gün geçtikçe daha da bu düzene kazınamaz hale gelen çıplak hayatı içine alan yeni ve daimî bir mekân düzenlemesi (yerleştirme) oluyordu. Günümüz siyasetinin karşı karşıya kaldığı yeni gerçek, doğum (çıplak hayat) ile ulus-devletin giderek birbirinden ayrılmasıdır ve işte bizim kamp dediğimiz şey bu ayrışmadır.¹⁴⁶

Bu perspektiften bakıldığında Agamben çok çarpıcı bir şekilde modern siyasete ilişkin temel bir saptama da daha bulunur: "Bugün artık şehrin göbeğine iyice yerleşen kamp, yeryüzünün yeni biyosiyasal *nomos*'udur."¹⁴⁷ Bu tespitin önemi şurada yatmaktadır: istisna halinin kural haline gelmesi sonucu modern siyaset bir toplama kampına dönüşmüştür. Aksoy'a göre, "Agamben bu tezinin tasdikini, terörle mücadele için kurulmuş olan Guantanamo'da, mülteci kamplarında ve günlük hayat içerisinde azınlıkların maruz kaldığı şiddette bulmaktadır."¹⁴⁸ Yani Agamben'e göre, artık modern dönemin politik mekanları şehirler değil, kamplardır. Bizler, artık kamusal alanda veya poliste değil, kamplarda yaşayan, şiddetin en temel özneleryiz.

Agamben'in, Batı siyasetini istisna hali, *homo sacer*, hayatın siyasallaştırılması, kamp, ölümün ve şiddetin siyaseti gibi birçok kavram üzerinden değerlendirirken çok kötümser bir tablo ortaya koyduğunu görmekteyiz. Gerçekten de Agamben'in şu ana kadar incelediğimiz tespitleri olumsuz bir tablo ve kötümser

¹⁴⁵ "Kamplar, kesin bir yerleştirme (ülke) ile kesin bir düzen (Devlet) arasındaki işlevsel bağ üzerine bina edilen ve hayatın kaydı (doğum ya da ulus) için ise otomatik kurallara dayanan modern ulus-devletin siyasal sisteminin daimî bir krize girdiği ve Devletin de ulusun biyolojik hayatının gözetimini asli görevlerden biri olarak üstlendiği bir zamanda ortaya çıktı." Bkz. Agamben, **Kutsal İnsan**, s.208.

¹⁴⁶ Agamben, **Kutsal İnsan**, s.209.

¹⁴⁷ Agamben, **Kutsal İnsan**, s.210.

¹⁴⁸ Aksoy, **Giorgio Agamben: Mesihçi Bir Siyaset Felsefesinde Kutsal İnsan ve İstisna**, s.54.

bir motivasyon dışında elde bir şey bırakmıyor gibi gözükmektedir. Fakat Agamben'in amacı sadece Batı siyasetinin ürettiği sorunları ve krizleri tespit etmek değil, aynı zamanda bu sorunları anlamak ve gelecek siyasete dönük bir zemin hazırlamaktır. Bu noktada Agamben, modern özneyi her türlü egemen şiddetin pençelerinden kurtaracak ve yeni bir politik eylem alanı açabilecek yeni bir siyaset yapma biçimi önermektedir. Yani, Agamben alternatif bir politikanın izlerini sürerek bize yeni bir fırsat sunduğunu söyleyebiliriz. Sonraki bölümde "gelmekte olan siyasetin" zeminini oluşturan temel argümanları ve "gelmekte olan siyasete" ilişkin Agamben'in temel önerilerini inceleyeceğiz.

2.3. ALTERNATİF BİR POLİTİKA DENEMESİ

Agamben'in politika felsefesinin en kritik uğraklarından biri "gelmekte olan siyaset görevi" olarak bilinen siyaset biçiminin zeminini hazırlayan ve bizzat bu siyasetin içeriğini oluşturan uğraktır diyebiliriz. "Gelmekte olan siyasetin" görevini ve içeriğini oluşturan en temel etik-politik çerçeve, "potansiyellik", "gelmekte olan topluluk" ve "mesiyanizm" adı verilen üç temel anahtar kavramın birbiriyle olan bağlantısında ortaya çıkmaktadır. Bu kavramlar, Agamben'in alternatif politika düşüncesinin temel perspektifini oluştururlar, "fakat bunlar birer 'hedef', elde edilmesi gereken bir şeyler değil, aksine, işleve sokuldukları zaman siyaseti ve etiği kavramsallaştırma konusunda yeni yollar için gerekli uzamı açacak süreçler ve pratiklerdir."¹⁴⁹ Peki Agamben, "gelmekte olan siyaset" ile neyi kastetmektedir? Gelmekte olan siyasetin politika felsefesi açısından önemi nedir? Agamben'in bu "yeni siyaset" olarak tanımladığı siyasetin temel çerçevesini oluşturan potansiyellik ve mesiyanizm gibi kavramların politik anlamda işlevsel yönü ve birbiriyle olan ilişkisi nedir? Bu temel soruları hareket noktası kabul ederek, Agamben'in düşünce sisteminde önemli bir yerde konumlanan bu yeni siyaseti anlamaya çalışarak, bu yeni siyasetin avantajlarının ve dezavantajlarının olup olmadığını yani, bizim için yeni stratejik politik eylem alanları ve "ortak fırsatlar" noktasında birtakım kolaylıklar sağlayıp sağlayamayacağını sorgulamaya çalışacağız.

¹⁴⁹ Murray, **Giorgio Agamben**, s.55.

Agamben bu yeni siyasetin zeminini hazırlarken, felsefe tarihinde önemli bir yerde konumlanan, Aristoteles, Walter Benjamin, Martin Heidegger ve Simone Weil gibi düşünürlerin etkisinde kaldığını söyleyebiliriz. Söz gelimi Agamben, potansiyellik kavramını Aristoteles'ten ödünç alır ve bu kavramın içeriğini politik olanla ilişkilendirerek dönüştürür. Potansiyellik kavramını genel hatlarıyla *Potentialities (Potansiyellik)* adlı kitabında derinlemesine bir incelemeye tabi tutar. Bu incelemenin çalışmamız açısından önemli politik tarafı, siyasal eylem alanı oluşturma ve iktidar pratiklerini kesintiye uğratma yani, edimsel alana geçmenin olanağına ve egemenlik paradigmasının eleştirisine bağlandığı noktaya işaret etmesidir. Bu noktada Agamben, Herman Melville'in Kâtip Bartleby öyküsünü devreye sokarak potansiyel ve edimsel ilişkisinin temel politik yönlerini incelemeye çalışır. Bunun yanı sıra, *The Coming Community (Gelmekte Olan Topluluk)* ve *The Time That Remains (Zamandan Artakalanlar)* adlı çalışmalarında ise, yeni siyasetin en temel bağlantılarını ve süreçlerini inceler. Agamben, *Gelmekte Olan Topluluk* adlı kitabında "gelmekte olan varlık"ın veya Onun deyiimiyle "her ne ise o olan varlık"ın ne olduğuna ilişkin temel savlarını Heideggerci bir perspektifle ve en güncel politik haliyle incelemektedir. *The Time That Remains* adlı çalışmasında ise, mesihçi siyasetin görevlerine ve mesihanik zamana ilişkin sorgulamalarından doğan temel saptamalarında Walter Benjamin'in etkisinde kaldığını ve mesihanizm kavramını da Benjamin'den ödünç aldığını görmekteyiz. Kısacası bu çalışmaların Agamben'in alternatif politika düşüncesinde bağlandığı ortak bağlam, hukukun, biyopolitik makinenin ve tüm iktidar biçimleri ve pratiklerinin geçersiz kılındığı bir politik uzama tekabül etmesidir. Bu politik uzama giden yolda potansiyel kavramının önemi büyüktür. Çünkü Agamben'in "gelmekte olan toplum" veya "ortaklık" siyasetini anlamının yolu potansiyel kavramının anlaşılmasından geçmektedir. Dolayısıyla, ilk olarak potansiyel nosyonuna odaklanmamız gerekiyor.

2.3.1. Potansiyellik ve Bartleby Stratejisi

"Agamben'in, potansiyel nosyonuna yaklaşımında önemli bulduğu noktaları tartışırken işaret ettiği temel metin Aristoteles'in *Metafizik* kitabıdır."¹⁵⁰ Agamben,

¹⁵⁰ Hasan Bahadır Türk, "Potansiyeli Tahayyül Etmek: Agamben'in Bartleby'si", **Kilikya Felsefe Dergisi**, Cilt:0, Sayı:1, 2017, s.63.

bu metnin belirli pasajlarına işaret ederek, kendi potansiyel yorumunu, Aristoteles'in potansiyel ve edimsel arasında inşa ettiği farklılığın üzerinde temellendirir. Aristoteles, potansiyel ve edimsel (kuvve ve fiil) konusunu çoğunlukla *Metafizik* adlı kitabında kapsamlı bir şekilde tartışmaya açsa da bu konu, *Fizik*, *Nikomakhos'a Etik* ve *De Anima* (Ruh üzerine) adlı kitaplarında da kısmen üzerinde durduğu bir konudur. "Aristoteles hem *Fizik*'te hem de *Metafizik*'te potansiyelliği (kuvveyi), edimselliğe (fiile), diğer ifadeyle *dynamis*'i, *energeia*'ya karşıt olarak kullanmaktadır."¹⁵¹ Buna göre Agamben, Aristoteles'in üzerinde durduğu bu karşıt kullanımın önemli olduğunu vurgulayarak Aristotelesçi potansiyel ve edimsel kavramları arasındaki farklılığın Batı felsefesine bir egemenlik paradigmasını miras bıraktığını düşünmektedir. Ve Aristotelesçi potansiyel kavrayışını dönüştürme yolunda önemli bir perspektif sunma olanağı bulmaktadır. Agamben'in özellikle üzerinde durduğu temel noktalardan biri, potansiyel ve güç arasındaki ilişkidir. Agamben bu ilişkiyi şöyle ifade eder:

*"Egemenliğin bütün tanımlarında içkin bir potansiyellik ilkesi vardır. Bu anlamda Gerard Mairet şunu söylüyordu: Egemen devlet, her iktidar da var olan iki unsurun...potansiyel ilkesi ve bunun uygulama biçiminin yeniden birleştirilmesine dayanan bir potansiyel ideolojisi üzerine inşa ediliyor."*¹⁵²

Burada potansiyellik, "yapma, yapmama" potansiyellerinin otorite ve kontrol mekanizmalarını kesme yolunun bir stratejisi olarak karşımıza çıkar. Çünkü Agambenci potansiyellik kavrayışında, "iktidar insanları kendi potansiyellerinden ayırır ve onları bu şekilde iktidarsız yapar"¹⁵³ ve ayrıca iktidar insanların yapabileceği şeylerden çok yapamayacağı şeyler üzerine stratejiler geliştirir. Bu anlamda Agamben, Herman Melville'in *Kâtip Bartleby* hikayesinin önemini burada yattığını belirterek, hikâyenin merkezine potansiyel kavramını yerleştirir. Bu hikâyeyi örnek göstermesinin nedeni, siyasal iktidarı ve iktidar pratiklerini nasıl kesintiye uğratacağımızın bir reçetesini sunduğundan kaynaklandığını söyleyebiliriz. Hikâyenin Agambenci perspektifteki önemi, yeni bir siyasal eylem alanı oluşturma

¹⁵¹ Giorgio Agamben, **Potansiyellik Üzerine**, ViraVerita Dergi (Disiplinlerarası Karşılaştırmalar), çev. Serhat Celal Birdal, (<https://viraverita.org/yazilar/potansiyellik-uzerine>), Yayın Tarihi: 24.02.2014.

¹⁵² Agamben, **Kutsal İnsan**, s.63.

¹⁵³ Giorgio Agamben, **Çıplaklıklar**, Alef yayınları, çev. Suna Kılıç, İstanbul, 2017, s.57.

çabasından ileri gelmektedir. Buradaki "yapma" ve "yapmama" potansiyellerinin oluşturduğu yeni siyasal eylem alanı, Agamben'in söz ettiği "gelmekte olan topluluğun" zeminini oluşturur.

Öncelikle Aristoteles, potansiyel kavramına yaklaşımında *De Anima (Ruh Üzerine)* adlı kitabında potansiyel kavramını duyu yetilerimizin kendilerine dair herhangi bir duyumu olmamasıyla ilişkili bir açmaz üzerinden açıklamaya çalışır. Ona göre, "dışsal nesnelerin yokluğunda duyularımızın hiçbir duyuma sahip olmamasının"¹⁵⁴ nedeni, duyumsallığın edimsel olana işaret etmesinden ziyade potansiyel oluşuyla ilgilidir. Agamben, Aristoteles'in bu saptamasına ilişkin herhangi bir yetiye "sahip olmanın" veya "olmamanın" nasıl bir şeye tekabül ettiğini anlamaya çalışır. Burada Agamben, potansiyel ile ilgili temel çıkarımı şöyle açıklar: "esas olan nokta şu ki potansiyellik basit bir yokluk ya da yoksunluk olarak değil ama daha ziyade varolmayanın varoluşu, bir yokluğun mevcudiyeti olarak anlaşılmalıdır; yeti yada güç olan şey tam da budur."¹⁵⁵ Peki, yokluğun mevcudiyeti ile anlatılmak istenen nedir? Veya bir yokluk nasıl mevcut olabilir? Agamben'e göre, Aristoteles'in potansiyele ilişkin ilgilendiği temel mesele burada yatmaktadır. Agamben, Aristoteles'in yokluğun nasıl mevcut olduğuna ilişkin iki farklı potansiyel tanımı yaptığını çok dikkatli bir şekilde fark eder; buna göre, ilk tanım herhangi bir kişinin bir şeyi "yapma" potansiyeli ile ilişkilidir. Örneğin bir çocuğun dili öğrenme potansiyeline sahip olması veya bir kişinin doktor olma potansiyeline sahip olması gibi. İkinci tanım veya "Aristoteles'in ilgilendiği potansiyel tanımı ise, bir bilgi ya da beceriye sahip olanın taşıdığı potansiyelliktir."¹⁵⁶ Buradaki potansiyellik türünün önemi, söz gelimi bir mimarın bir binayı inşa etme veya tasarlama potansiyeline sahip olmasında yatmaktadır. Peki bu iki potansiyel türü arasında nasıl bir ayrım vardır? Agamben'e göre, ilk potansiyel tanımında çocuğun dili edinebilme kabiliyeti veya yeteneği vardır; fakat, mimar hem bir binayı "yapma" hem de "yapmama" potansiyeline sahiptir. Burada Aristoteles'in *Metafizik* kitabının sekizinci bölümünde yaptığı kritik tespit ön plana çıkar: " var olma gücüne sahip olan her şey var olabilir veya olmayabilir. O halde aynı şey hem var olma hem de olmama gücüne

¹⁵⁴ Aristotle *De Anima*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, Translated: W.S. Hett, 1986, 417a 2-5; s.94

¹⁵⁵ Agamben, *Potansiyellik Üzerine*, ViraVerita Dergi.

¹⁵⁶ Giorgio Agamben, "On Potentiality" *Potentialities: Collected Essay in Philosophy*, Stanford University Press, Edited and Translated: Daniel Heller-Roazen, California, 1999, s.179.

sahiptir.”¹⁵⁷ Yani buradan en açık ifade ile çıkarılabilecek sonuç şudur; her bir potansiyellik aynı zamanda bir potansiyelsizliktir. Agamben’e göre, bu tarz insani potansiyeli belirleyen şey, her potansiyelin olmak-olmamak, yapmak-yapmamak gibi çift yapıllı bir değerliliğe sahip olmasıdır. Peki, her bir potansiyellik bir potansiyelsizliğe karşılık geliyorsa, yani bir kişinin gitar çalabilme potansiyeli aynı zamanda çalmama potansiyeline denk geliyorsa; o halde potansiyelsizlik durumunun gerçekleşmesi nasıl sağlanabilir? Agamben’in İfadelerine başvurursak, “düşünmeye dair bir potansiyelin edimselliği şu ya da bu şeyi düşündürmektir; peki ya düşünmeme potansiyelinin edimselliği nedir?”¹⁵⁸ Agamben açısından potansiyelsizlik, kendi başına bir edimi içerir ve bu edim hiçbir şeyin durağan veya sabit kalmadığı bir uzama işaret eder. “Eğer her güç hem olma hem de olmama gücü ise, eyleme geçiş ancak kendi olmama gücünü eyleme taşıyarak (Aristoteles “kurtararak” demektir) mümkün olur.”¹⁵⁹ Agamben, potansiyel ve edimsel ilişkisine yani hem “yapma” hem “yapmama” potansiyeline dair soruşturmasını Herman Melville’in Kâtip Bartleby hikayesiyle somutlaştırmaya ve politik olana bağlamaya çalışmaktadır. Hikâye kısaca şu şekilde geçmektedir:

Kâtip Bartleby hikayesi, New York’un Wall-Street caddesinde bir hukuk bürosunda geçmektedir. Hikâye, büronun sahibi olan avukatın/anlatıcının kendi anısını anlatması şeklinde okuyucuya aktarılır. “Eserde büro Wall-Street’in mikro evreni olarak resmedilir. Büronun düzeni, caddenin adının çağrıştırdığı bürokratik bir zihin modelini temsil eder.”¹⁶⁰ Büronun sahibi olan avukat belirli bir sistem dahilinde işlerini yürütmektedir. Bartleby daha işe başlamadan önce onun emrinde iki yazıcı ve babası tarafından hukuku öğrenmesi için gönderilen bir odacı çocuk çalışıyordu. İlki hindi, ikincisi cımbız, üçüncüsü de zencefil. Bu isimler aslında çalışanların kendi aralarında birbirine taktıkları isimlerdir. Hindi, altmışlı yaşlardadır ve sabahları çok seri, verimli çalışır, öğleden sonra ise çalışma hızı yavaşlar ve verimsiz çalışır. Cımbız ise, yirmi beşli yaşlarda, hırslı ve agresif, ara ara asabi davranışlar sergileyen bir kişiliğe sahiptir. Aynı zamanda hindinin aksine cımbız sabahları gergin ve yavaş

¹⁵⁷ Aristoteles, **Metafizik**, Sosyal Yayınlar, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, 1996, 1050b 5-10, s.412.

¹⁵⁸ Agamben, **Potansiyellik Üzerine**, ViraVerita Dergi.

¹⁵⁹ Giorgio Agamben, **Gelmekte Olan Ortaklık**, Monokl Yayınları, Çev: Betül Parlak, İstanbul, 2012, s.53.

¹⁶⁰ Hakan Çörekçioğlu, **Deleuze: Yaşamla İlişkisinde Felsefe ve Edebiyat**, Minör Yayınları, İstanbul, 2017, s.138

çalışır, öğleden sonra çok hızlı ve temiz bir biçimde işlerini halleder. Böylece avukat bu yöntemle işlerin eksik kalan yanlarını tamamlamaktadır. On iki yaşındaki zencefil ise, hafta da bir dolar karşılığında getir götür işlerini yapar ve bir taraftan da hukuksal prosedürleri öğrenmeye çalışır. Her şey böyle sistematik bir şekilde yolunda ilerlerken, avukat mühürdarlık görevini de üstlenir ve işlerin yoğunluğundan dolayı yeni bir iş ilanı verme kararı alır. Bu iş ilanı hikâyenin Bartleby kısmının başlamasına vesile olur:

Verdiğim ilandan sonra, yaz günü olduğu için açık duran büro kapısının önüne genç bir adam geldi, kapı eşiğinde öylece dikilmiş duruyordu. Bugün bile o görüntü capcanlı gözlerimin önünde. Rengi atmış soluk giysiler içinde ama derli toplu, acınası ama saygıdeğer, devasız ve naçar! Bartleby buydu işte.¹⁶¹

Anlatıcının da hikâyede betimlediği biçimde Bartleby, derli toplu, disiplinli, yüzünde soluk bir hüznün, acınası ama aynı zamanda saygıdeğer bir görünümü olan, gereksiz konuşmayan, çalışkan biridir. Bartleby'nin bu ilgi çekici tavrı, tuhaf ve merak uyandıran görünümü avukatın ilgisini çeker ve nihayetinde Bartleby işe alınır. Bartleby'nin bürodaki görevi belgeleri kopyalamaktır. İlk başlarda Bartleby, aralıksız bir şekilde çalışır, çok sayıda yazı yazar ve avukatın verdiği belgeleri hızlı bir şekilde, eksiksiz ve tam zamanında bitirir. İşe her zaman herkesten önce gelir ve en son o kalır. Bir gün avukat, rutin bir şekilde kopyalama işine devam eden Bartleby'den, kopyalama işini bırakıp kendisiyle beraber bir belgeyi gözden geçirmesini istediğinde, Bartleby sakin ve kararlı bir ses tonuyla, hüznü ve herhangi bir sinirlilik hali, öfke belirmeyen görünümüyle, masasından bile kalkmadan, -hala entelektüel camiada son derece popüler olan çığır açıcı bir replikle- karşılık verir: "Yapmamayı tercih ederim."¹⁶² Bartleby'nin bu cevabı karşısında dehşete kapılan avukat, hiçbir karşılık vermeden, hatta nasıl karşılık vereceğini bile bilmeden, şaşırmış bir şekilde olduğu yerde hareketsiz kalır. Bartleby hiçbir şey olmamış gibi önüne bakıp işine devam ederken avukat büyük bir sessizlikle odasına döner. Bartleby'nin bu tavrına karşı avukatın içinde öfke ve kovma isteği oluşsa da Bartleby'nin aşırı sakin hali, kendinden emin duruşu ve verdiği ilginç cevap

¹⁶¹ Herman Melville, **Kâtip Bartleby**, Dost Kitapevi Yayınları, Çev: Jorge Luis Borges, Ankara, 2000. s.28.

¹⁶² Melville, **Kâtip Bartleby**, s.30.

nedeniyle avukatın zihninde bir belirsizlik yaratır ve mesele bir vicdan muhakemesine dönüşür. Daha sonraki zamanlarda avukatın her talebi karşısında Bartleby aynı cevabı verir: yapmamayı tercih ederim, gitmemeyi tercih ederim, almamayı tercih ederim. Avukat aldığı her cevap karşısında Bartleby’i kovmak istese de bunu bir türlü başaramaz. Zamanla Bartleby’nin kullandığı dil ve söylem (tercih sözcüğü) avukat da dahil olmak üzere bürodaki bütün çalışanların diline de bulaşmıştır. Artık Bartleby verdiği bir kararla yazma işini de tamamen bıraktığını avukata bildirir. Son tahlilde avukat bütün gücünü ve cesaretini toplayarak gayet sakin ve nazik bir dille Bartleby’i işten kovar. Fakat Bartleby yine aynı sakin tavrıyla ve aynı cevap ile büroyu terk etmemeyi tercih ettiğini söyler. Bartleby karşısında çaresiz kalan avukat, nihayet büroyu başka yere taşımaya karar verir. Bartleby ise eski büroda kalmayı tercih eder. Büroya yeni taşınan kiracılar Bartleby’i gördüklerinde bu durumdan rahatsız olmaya başlar ve Bartleby’i ofisi terk etmesi gerektiği konusunda uyarırlar. Fakat Bartleby, yine o cevabı tekrarlar: “Yapmamayı tercih ederim.” Aradan uzun bir süre geçtikten sonra avukat, Bartleby’nin kaldığı binanın sahibinden bir not alır; notun yazarı polise başvurduğunu ve Bartleby’nin serserilik suçuyla tutuklanıp Tombs Hapishanesi’ne atıldığını haber veriyordu.”¹⁶³ Hapishanede de yapmamayı-yememeyi tercih etme eylemini sürdüren Bartleby, bazı gardiyanlar tarafından hapishanenin avlusunda, duvarın dibinde dizlerini kendine çekmiş bir şekilde, soğuk taşlar üzerinde ölü olarak bulunuyor ve hikaye anlatıcısının Vah Bartleby! Vah insanlık! sitemiyle son bulur.

Giorgio Agamben, *Bartleby, or On Contingency* başlıklı yazısında, Bartleby’nin eyleminin temel anlamı ve işlevi üzerinde durmaktadır. Yukarıda belirttiğimiz biçimiyle Agamben iktidarın, insanların potansiyellerini değil, potansiyelsizliklerini hedef aldığını, başka bir ifadeyle, iktidarın insanların yapamayabileceği eylemler üzerine politik stratejiler geliştirmeye çalıştığını söyler. Potansiyel kavramının politik anlamı veya iktidar ile ilişkisi noktasında Bartleby’nin stratejik, deyim yerindeyse pasif direniş eylemi son tahlilde meseleye önemli bir boyut kazandırmaktadır. Bu noktada Agamben’in, Gilles Deleuze’nin Bartleby okumasından etkilendiğini görüyoruz. Bilindiği üzere Deleuze, *Kritik ve Klinik* adlı kitabının *Bartleby ya da Formül* başlıklı bölümünde, Bartleby’nin “yapmamayı tercih

¹⁶³ Melville, *Kâtip Bartleby*, s.69.

ederim" (*I would prefer not to*) söylemini bir "formül"¹⁶⁴ haline getirerek meseleyi iki farklı açıdan yani dilin hem gramatikal hem de edimsel işlevi bağlamında değerlendirir. Deleuze'e göre, "yapmamayı tercih etmek" formülü gramatik olarak doğru ve sözdizim kurallarına uygun bir önermedir.¹⁶⁵ Bartleby'nin bu ifadesi, tam olarak yasanın -avukatın- talebini ne reddeder ne de kabul eder. "Formül, evet ve hayır, tercih edilebilir ve önlenemez arasında bir belirsizlik bölgesi açar."¹⁶⁶ Deleuze, tercih etmek formülünün bu anlamda yıkıcı bir özelliğe sahip olduğunu belirtir. Formül, dilde boşluklar ve belirsizlikler yaratarak, dilin hem gramatikal yapısını hem de edimsel yapısını bozar. "Böylece formül dilin kurduğu iktidar ilişkilerinden bir kaçış çizgisi yaratır ve muhatabını şaşkınlığa sevk eden bir sözceleme dönüşür."¹⁶⁷ Bartleby stratejisinin Deleuze açısından diğer önemli tarafı dili yersiz-yurtsuzlaştırarak, Batı siyasal geleneğinin üzerine konumlandığı dikotomik yapıyı alt-üst etmesidir. Dilin yersiz-yurtsuzlaşması durumu önemlidir; Nitekim Deleuze'e göre, Bartleby'nin edimi, dilin politik işlevini bozarak kimlik, ideoloji, ahlak, din gibi modern dönemin ürettiği statik, belirlenimci, durağan kavramlarını yıkar ve mutlak bir oluş politikasını başlatır. Bu anlamda, "dili yersiz-yurtsuzlaştıran"¹⁶⁸ Bartleby, hikâyede otoriteyi veya iktidarı sembolize eden avukatı da yersiz-yurtsuzlaştırmış ve yerinden etmiştir. Deleuze'nin ifade ettiği biçimiyle, "yersizyurtsuz dava vekili atlı arabasının içinde ne tuhaf bir kaçış yaşar..."¹⁶⁹

Agamben, Deleuzecü Bartleby okumasına katılmakla beraber, Deleuze'den ayrıldığı birtakım noktaların olduğunu da söylemek mümkün görünmektedir. Agamben öncelikle potansiyel kavrayışını ve aynı zamanda iktidar veya iktidar pratiklerini, iktidarın söylem ve söylem biçimlerini, iktidar karşısında konumlanan öznenin eyleme geçme ve özgürleşme potansiyelliğini veya potansiyelsizliğini

¹⁶⁴ "Deleuze'e göre, "*I PREFER NOT TO*" formülün tuhaflığı sözcüğün kendisini aşıyor: Kuşkusuz dilbilgisi açısından doğrudur, sözdizim açısından doğrudur, ama reddettiği şeyi belirsiz kılan bir dobralıkta olan sonu, *NOT TO*, ona radikal bir karakter, bir tür sınır-işlevi verir. Yinelenebilirliği ve üstlenmesi onu bütünüyle daha da alışılmadık kılar. Yumuşak, sabırlı vurgusuz bir sesle mırıldanan formül, tane tane söylenmeyen bir blok, tek bir nefes oluşturarak bağışlanmazlığa erişir. Bu açılardan, dilbilgisine aykırı bir formülle aynı kuvvette, aynı role sahiptir." **Bkz.** Deleuze, **Kritik ve Klinik**, s.88

¹⁶⁵ Gilles Deleuze, **Kritik ve Klinik**, Norgunk yayıncılık, Çev: İnci Uysal, İstanbul, 2017, s.87.

¹⁶⁶ Agamben, **Potentialities**, s.255.

¹⁶⁷ Çörekçiöğlu, **Deleuze: Yaşamla İlişkisinde Felsefe ve Edebiyat**, s.141.

¹⁶⁸ "Dil, temelde yersiz yurtsuzdur, kolektiftir, kabiliyete aittir ve tek bir bedenden veya konuşucudan kopuktur. Yersiz yurtsuzlaştırma göstergeyi tek bir kökenden özgürleştirerek konuşmamızı mümkün kılar; böylece, iletişimde bulunabilir ve kolektif bir toplulukta konuşucu olabiliriz." **Bkz:** Claire Colebrook, **Gilles Deleuze**, Doğubay Yayınları, çev. Cem Soydemir, İstanbul, 2013, s.125.

¹⁶⁹ Deleuze, **Kritik ve Klinik**, s.96.

açıklığa kavuşturmak adına Bartleby'nin ifadesine başvurur. Bu noktada Bartleby, Agambenci kavrayışta potansiyelin merkezi bir figürünü temsil eder. "Bartleby'nin tepkisi bir reddediş değil, basitçe bir tercihtir. Bartleby istese verilen işlerin sorumluluğunu üzerine alır, fakat yapmamayı tercih etmektedir."¹⁷⁰ Agamben'e göre, Bartleby'in stratejisi, "yapmak" ve "yapmamak" potansiyelleri arasında bir belirsizlik mıntıkasında konumlanır. Bu noktada Agamben ile Deleuze arasında bir benzerlik görmekteyiz; fakat, hatırlanacağı üzere, Deleuze, formülün bir belirsizlik yaratarak politik anlamda yıkıcı bir etkiye sahip olduğunu söylüyordu. Agamben ise, tercih etmek ifadesinin iktidar mantığını ve pratiklerini yıkmaktan ziyade "kesintiye" uğrattığını ve "tesirsiz kıldığını" belirtir. Nitekim hikâyede Bartleby'nin "yapmamayı tercih etme" ifadesi avukatı oldukça şaşırtmış ve hareketsiz bırakmış ve böylece eylemin kesintiye uğramasına neden olmuştur. Bartleby ne itaat etmiştir ne de ayaklanıp karşı çıkmıştır. Sadece "tercih ederek" kendi potansiyelinin sınırları içerisinde kalmıştır. Agamben'e göre, insanın potansiyelini -yapma, yapmama- gerçekleştirme aynı zamanda onun özgürlük alanını oluşturması açısından da önemli ve gereklidir. Potansiyelin içeriğini kendisi belirleyen birey, var olan kurumsal yapılardan, cemaatlerden, iktidar ilişkilerinden toplumsal ve hukuksal normlardan, her türlü üstyapı ve ideolojik biçimlerden uzaklaştıkça potansiyelin akışkan evrenine girmiş olur. Dolayısıyla Agamben, Bartleby'nin bu ilişkilerden koparak düşüncenin veya potansiyelin gizil gücü haline geldiğini söyler. "Elbette bu noktada, Agamben'in gizil güç kavramı ile Deleuze'ün virtüel kavramı arasındaki benzerlik dikkat çekicidir."¹⁷¹ Fakat Negri, Cesare Cesarino ile yaptığı bir söyleşide, Agamben'in *Bartleby, or Contingency* yazısını kendisini "çileden çıkaracak" düzeyde sinir bozucu ve yorucu bulduğunu ve Deleuze'ün Bartleby üzerine söylediklerinin Agamben'in analizlerine aykırı olduğunu belirtir.¹⁷² Negri ve Hardt, *İmparatorluk* adlı kitabında Bartleby'nin tutumunu şu şekilde analiz ederler: "Saf edilgenliği ve her türlü tikeli reddedişiyle Bartleby bize genel bir varlık figürü, kendi içinde varlık, başka hiçbir şey olmayan varlık örneği sunuyor."¹⁷³ Yani Bartleby, yalnız bir figür

¹⁷⁰ Murray, **Giorgio Agamben**, s.78.

¹⁷¹ Çörekçiöğlu, **Deleuze: Yaşamla İlişkisinde Felsefe ve Edebiyat**, s.154.

¹⁷² Cesare Cesarino ve Antonio Negri, "In Praise of The Common", **A Conservaiton on Philosophy and Politics**, University of Minnesota Press, London, 2008, s.155.

¹⁷³ Michael Hardt ve Antonio Negri, **İmparatorluk**, Ayrıntı yayınları, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul, 2008, s.218.

olarak, kendi başına bir reddin politikasını oluşturur ve Bartleby'nin reddedişi aynı zamanda bir özgürlük politikasının önünü de açmaktadır. Ancak Hardt ve Negri, bu red politikasının başlı başına yeterli olmadığını, bu reddin ötesinde yeni bir hayat tarzı ve yeni bir politik uzamın veya alternatif bir politikanın üretilmesi gerektiğini belirtirler. Agamben ise, Bartleby ifadesi ile potansiyellik kavramı arasında kurduğu derin ilişkiyi ontolojik düzlemde politik olana bağlamaktadır. Bu anlamda, Agamben'in Bartleby kavrayışı ile Deleuze, Hardt ve Negri'nin Bartleby kavrayışlarının birbirine yakın durduğu nokta, Bartleby'nin ifadesini politik bir eylem biçimi olarak okumuş olmalarıdır diyebiliriz.

Toparlamak gerekirse, "mevcut okuma stratejilerindeki potansiyeli eleştirel bir perspektiften açığa çıkarmak çabası ile işe başlamak, potansiyeli siyasal bir mesele olarak tahayyül etmek iyi bir başlangıç noktası sayılabilir."¹⁷⁴ Bu başlangıç noktası Agamben'in gelmekte olan siyaset olarak adlandırdığı yeni siyasetin önünü açmaktadır. Bu yeni siyaset kavrayışı Agamben açısından yeni bir ufuk görünümü olarak açığa çıkar.

2.3.2. Gelmekte Olan Siyaset

Agamben düşüncesinde potansiyellik kavramının ve Bartleby stratejisinin politik anlamda somutlaştığı yer "gelmekte olan siyaset" kavrayışıdır. Agamben, gelmekte olan siyaset veya gelen siyaset kavrayışını, anlaşılması oldukça zor metinlerden veya pasajlardan oluşan *Gelmekte Olan Topluluk* (Türkçeye "Gelmekte olan Ortaklık" olarak çevrilmiştir) adlı kitabında ele almaktadır. Bu kitap, Berlin Duvar'ının yıkılmasından hemen sonra 1990 yılında yayınlandı. Durrantaye'ye göre, Agamben'in bu kitabının yayınlandığı sıralar, politik meseleler ve jeopolitik olayların istisna hali kavramını yaşadığı dönemle yakından bağlantılı olmasının yanı sıra, o dönemde yaşanan "topluluk fikri tartışmalarının"¹⁷⁵ devamına da bir

¹⁷⁴ Hasan Bahadır Türk, "Potansiyeli Tahayyül Etmek: Agamben'in Bartleby'si", *Klikya Dergisi*, s.72-73.

¹⁷⁵ "Bu tartışmanın merkezinde Georges Bataille'in topluluk anlayışı ve deneyimleri vardı. 1983 yılında Blanchot, 'The Inavowable Cominity' adlı bir kitap yayınladı. Aynı yıl Agamben'in arkadaşı Jean Luc Nancy, Bataille'den ödün aldığı bir başlık ile bu kavram ve deneyimler üzerine The Inoperative Community adlı bir makale yayınladı. Yine aynı yıl içerisinde Blanchot, Nancy'nin makalesine bir yanıt verdi: Blanchot'un kitabı Bataille'den bir epigراف taşıyordu: 'Topluluğu olmayanların topluluğu.' Ve Blanchot, Bataille'in bu başlığını açıklıyor ve katılıyor gibi

yanıt niteliğindedir.¹⁷⁶ Peki Agamben topluluk fikri veya gelmekte olan topluluğun siyaseti ile neyi kastetmektedir? Veya gelmekte olan toplumun siyaseti nasıl bir siyasettir? Eserin isminden de anlaşılacağı üzere, "*Gelmekte Olan Topluluk*" (*The Coming Community*) ifadesindeki "coming" sözcüğünün kullanımı daha çok "gelen" veya gelmesi potansiyel olarak şimdi de mevcut bulunan ama henüz gerçekleşmemiş olana işaret etmektedir. Yani "Agamben'e göre bu, sürekli bir geliş süreci içinde olan bir toplumdur, şimdide mevcuttur fakat henüz potansiyeli yakalanamamıştır."¹⁷⁷ Bu yönüyle gelmekte olan topluluk fikri, Derridacı yapı sökümün öne sürdüğü "sonsuz erteleme" fikrine benziyor olabilir, fakat Agambenci kavrayıştaki potansiyellik kavramını düşündüğümüzde gelmekte olan topluluğun sonsuz bir erteleme zemininden ziyade her an ortaya çıkma potansiyelini kendi içinde barındırdığını veya hem şimdiyi hem de gelecek zamanı kendi içinde barındıran bir sürece işaret ettiğini unutmamız gerekmektedir. Bu yüzden Agamben'in gelmekte olan topluluk fikri, ütopyacı geleneğin bir gelecek kurgusu veya gelecek vaadi vermesi gibi bir durum olarak düşünülmemelidir. Topluluk fikri en temelde yaşamda ortaya çıkabilecek potansiyel bir hareketi barındırır.

Burada üzerinde durulması gereken başka önemli durum "topluluk" fikrinin Agamben açısından ne ifade ettiğidir. Üyeleri olmaktan başka hiçbir şey paylaşmayan bir topluluk düşünmek mümkün müdür? Ve eğer öyleyse, böyle bir ortaklık nasıl oluşabilir? Öncelikle topluluklar, aidiyet ölçütlerine sahip olan ve genellikle ulusal, coğrafi, ırksal, dini veya başka kriterler etrafında örgütlenen gruplar olarak tanımlanır.¹⁷⁸ Fakat Agamben topluluk fikrini analiz ederken "tekillik" kavramı üzerinden ele alır ve topluluğu belirlenmiş veya tesis edilmiş değerler üzerinden herhangi bir örgütlenme biçimi olarak tasarlamaz. Tekillik ortak bir özelliğe veya kimliğe (Fransız, Müslüman, kırmızı vs.) sahip bir aidiyet biçiminden

görünüyor. Blanchot'un spekülasyonlarının amacı topluluk fikrini reddetmek değil, topluluk fikri için yeni formlar bulmaktır. Bu tartışmaların olduğu zemine karşı Agamben, daha az umutsuzca *Gelmekte Olan Topluluk* adlı kitabını yayınladı. Bundan kısa bir süre sonra Benedict Anderson'ın *Hayal Edilmiş Topluluklar*'ı ve Derrida'nın *Dostluk Politikaları* adlı çalışmaları ortaya çıktı ve bu çalışmalar Blanchot ve Nancy'nin çalışmalarıyla ortak kaygıyı paylaşıyordu. Kısaca tüm bu düşünürlere, toplulukların her zaman aidiyet ölçütlerine sahip olduklarını belirterek başladı." **Bkz.** Leland De La Durantaye, **Giorgio Agamben A Critical Introduction**, Stanford University Press, Stanford, 2009, ss.157-158.

¹⁷⁶ Durantaye, **Giorgio Agamben A Critical Introduction**, s.157.

¹⁷⁷ Murray, **Giorgio Agamben**, s.81.

¹⁷⁸ Durantaye, **Giorgio Agamben A Critical Introduction**, s.159.

veya ortak bir kümeye dahil olmaktan ziyade kendisine ait olmanın dışında hiçbir şeye ait olmayan "her ne ise o olan varlık"a veya "gelmekte olan varlık"a karşılık gelir. Agamben'in "gelmekte olan varlık" ile kastettiği şey, herhangi kolektif bir varoluşa indirgenmeyecek olandır veya "her durumda önem arz eden varlıktır." Agamben ayrıca *Yüz* başlıklı kısa yazısında ortaklığı oluşturabilecek tekillikleri "yüz" olarak ifade eder: "Yüz ortaklığın (communaute) tek yeri, mümkün yegane sitedir."¹⁷⁹ Yüz, tüm biçimleriyle ve nitelikleriyle kimliği, özdeşliği, aidiyeti kısaca inşa edilmiş bütün değerleri parçalayan eşiği ifade eder. Dolayısıyla kendisi dışında hiçbir şeye ait olmayan bu tekilliklerin veya yüzlerin oluşturduğu topluluk da kimliksiz veya özdeşsiz bir topluluk olacaktır. Yani, "aidiyetin ortak biçimlerine 'ilgisiz' bir biçimde var olmak ve özdeşliğin/kimliğin tekilliğine de tümelin boşluğuna da düşmemek, gelmekte olan toplulukta açılacak olan varlığın koşuludur."¹⁸⁰ Gelmekte olan toplulukta açılacak bu varlığın veya tekilliğin yeniden kavramsallaştırılması, parça ve bütün, bireysellik ve topluluk, özgüllük ve evrensellik gibi karşıtlıklar arasında yeni bir ilişki gemisi tasarlayacak. Agamben, bu yeni ilişki biçiminin oluşmasını sağlayacak olan en temel şeyin tekilliklerin iletişimi olduğunu söyler. "Gelmekte olan topluluğun dili ya da daha önemli olarak iletişimi (çünkü iletişim linguistik olmak zorunda olmayacaktır) anlamı iletiştiren, belirli değerler hakkında konuşan bir konumda olmayacaktır."¹⁸¹ Bu noktada Agamben, Guy Debord'un *Gösteri Toplumu* adlı çalışmasına referansta bulunmaktadır. Debord'a göre, gösteri günümüzde içinde yaşadığımız siyasettir. Yani, gerçek dünyanın bir imgeye, imgelerin ise gerçeğe dönüştüğü, üretimin yaşam üzerinde mutlak bir denetim kurduğu bir yerde, iktidar ve iktidar pratikleri, insanlar arasında ortak iletişimi keserek, kolektif bilinci ve toplumsal belleği istediği gibi kontrol edebilmektedir.¹⁸² Fakat bu durum, "gezegenin küçük burjuvazisinin" kendi yıkımını gerçekleştireceği noktadır. Agamben açısından Debord'un mirasından almamız gereken şey, ortak bir iletişim ve deneyim biçimi olarak dilin bizzat kendisidir. Yani, "insanın kendi iletişimsel yapısının yeniden farkına varması, üretim döngüsünün özsel bir unsuru haline geldiğinden her şeyi dile

¹⁷⁹ Giorgio Agamben, *Yüz* (1995), çev. Murat Erşen, (<https://gazetekarinca.com/2017/06/yuz-giorgio-agamben/>), 22.06.2020.

¹⁸⁰ Murray, *Giorgio Agamben*, s.82.

¹⁸¹ Murray, *Giorgio Agamben*, s.83.

¹⁸² Guy Debord, *Gösteri Toplumu*, Ayrıntı Yay, çev. Ayşen Ekmekçi-Okşan Taşkent, İstanbul, 1995, s.13

getirip hiçbir şey söylemeyen iletişimi yeniden diriltmesidir.”¹⁸³ Agamben’in Gelmekte olan ortaklığının siyaseti, bu dil deneyimini barındırmaktadır. “Ve bu deneyim gezegenin her yerinde gelenekleri ve inançları, ideolojileri ve dinleri, kimlikleri ve ortaklıkları yerinden eder ve boşaltır.”¹⁸⁴ Dolayısıyla Bartleby’nin “yapmamayı tercih ederim” stratejisi tekilliklerin iletişim biçimine hem bir örnek hem de çıplak hayatın üretiminin karşısında bir direniş taktiği olarak okunabilir. Veya son zamanlarda dünyaya büyük bir korku salan Coronavirüs salgını, teknik ismiyle Covid-19 sürecinde yaşanan durumlardan kaynaklı küresel çapta karantinalar ve istisna hali uygulamaları devreye sokuldu. Fakat burada egemenliğin koyduğu sokağa çıkma yasakları, karantina süreçleri veya olağanüstü hal uygulamaları dışında, insanların bireysel olarak “dışarı çıkmamayı tercih ederek” evde kaldıklarını gözlemledik. “Dışarı çıkmamayı tercih etme” edimi kuşkusuz ki tekilliklerin ortak bir dilde iletişim sağladıkları bir “ortaklık” veya “topluluk”un zemini olarak yorumlanabilir. Yapılan bu ortak dayanışmanın ve iletişimin anlamını, “birilerinin eline güç vermekten ziyade tüm açıklamaların ve yorumların da üstünde olarak birbirimizin yaşam alanlarını savunmak ve korumak için bireysel kararımızla kurulmuş bir ‘ortaklık’”¹⁸⁵ şeklinde düşünebiliriz. Peki, tekilliklerden oluşan gelmekte olan topluluğun veya ortaklığın siyaseti nasıl olabilir? Agamben, gelmekte olan topluluğun siyasetine ilişkin şöyle bir saptamada bulunmaktadır:

*“Gelmekte olan siyasetin yeni gerçeği bu siyaseti artık devletin denetimi ya da ele geçirilmesi için bir mücadele olmayacağı ancak devlet ve devlet-olmayan (insanlık) arasında bir mücadele olacağıdır, herhangi tekillikler ve devlet organizasyonu arasında üstesinden gelinemeyecek bir ayrışma olacaktır. Bu durumun toplumsal olanın devlete karşı sıradan talepleriyle hiçbir ilgisi yoktur, ve son yıllarda pek çok kez muhalif harekette ifadesini bulmuş bir durumdur.”*¹⁸⁶

Agamben’den alıntıladığımız bu pasajdan anlaşılabileceği üzere, gelmekte olan topluluğun siyaseti en temelde Batı siyaset geleneğinin ürettiği egemenlik, hukuk, devlet, insan hakları, demokrasi, gibi değerleri ortadan kaldıracak bir siyaset umudunu taşımaktadır. Çünkü Agamben’e göre, bu kavramlar egemen iktidarın

¹⁸³ Kartal, **Giorgio Agamben**, s.846.

¹⁸⁴ Agamben, **Gelmekte Olan Ortaklık**, s.107.

¹⁸⁵ Sevgi Bakır, **Covid-19 ve İzolasyon: Bir İstisna Hali mi? Ortaklık mı?** 28 Nisan 2020, (<https://www.birikimdergisi.com/guncel/10058/covid-19-ve-izolasyon-bir-istisna-hali-mi-ortalik-mi>)

¹⁸⁶ Agamben, **Gelmekte Olan Topluluk**, s.110.

şiddeti meşrulaştırma araçlarına dönüşmüştür. Dolayısıyla gelmekte olan topluluk, egemenlik ve istisna hali ilişkisinde ortaya çıkan temel şiddet ve ötekileştirme politikalarının aşılmasına da vesile olacaktır. Peki böyle bir durum nasıl mümkün olacaktır? Agamben'e göre, modern politikanın içinde bulunduğu bu kriz kendi sonunu getirecektir. "Olağanüstü halin daimi ve olağan hale gelmesi, mevcut siyaseti ve hukuku ayakta tutan kavramların gerçek yüzlerini ortaya çıkaracak, bu siyasal düşüncemize anlamını veren ayrımların hepsi ortadan kalkacaktır."¹⁸⁷ Başka bir ifadeyle, istisna hali, modern politikanın bütün çelişkilerini ifşa ederek, sistemin kendi kendisini bitirmesine neden olacaktır. Burası artık hukukun tamamen ortadan kalktığı veya devre dışı bırakıldığı bir siyasetin başlama noktasıdır. Bu noktada Agamben, Benjamin'den çekip aldığı ve dönüştürmeye çalıştığı "mesiyanizm veya mesihçilik düşüncesine"¹⁸⁸ başvurmaktadır. Hatırlanacağı üzere Benjamin, ilahi şiddetin, "yasa koyan" ve "yasa koruyan şiddet" arasındaki bağlantıyı parçalayan veya ortadan kaldıran bir şiddet olduğunu söylemekteydi. Burada Benjamin'in ilahi şiddet ile, hukuku veya şiddet üreten tüm otorite biçimlerini ve pratiklerini askıya alan, yaşamdan söküp çeken veya devre dışı bırakan bir şiddet türünü anlatmak istemektedir. Hukukun askıya alındığı bu süreç Benjamin açısından mesiyaniğe zamandır. Agamben, *The Time That Remains* adlı kitabında, Benjamin'in bu düşüncesinden hareketle mesiyaniğin ve mesiyaniğin zamanın doğasını, siyasal boyutunu ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır. Ayrıca mesiyaniğe, Agamben'in gelmekte olan topluluk siyasetinin önemli bir uğrağını da oluşturur. Peki mesiyaniğe nedir? Mesiyaniğin zaman veya mesiyaniğin çağrı Agamben'in gelmekte olan siyasetinde neyi ifade etmektedir?

Mesiyaniğin düşünce en temelde geleneksel anlatılarda veya inanış biçimlerinde apokaliptik bir temelden ele alınan ve "kıyamet" fikrine dayanan bir düşünce biçimidir. Fakat Agamben açısından mesiyaniğin yıkım veya yıkma üzerine kurulu değildir, aksine bizzat yaşadığımız çağın sorunlarının içinden açığa çıkan,

¹⁸⁷ Mete Ulaş Aksoy, **Giorgio Agamben: Mesihçi Bir Siyaset Felsefesinde Kutsal İnsan ve İstisna**, s.54.

¹⁸⁸ Benjamin, tarih anlayışının merkezine mesiyaniğin düşüncesi koymaktadır. Ona göre, Kurtarıcı olarak mesihhin geleceği yer bugündür. Böylece kurulan bugün kavramı içinde mesiyaniğin zaman kırıntılarının uçtuğu 'şimdi'nin zamanı'dır. Kurtarıcının (devrimci sınıfın) müdahale edeceği bugün, tarihsel süreklilik anlayışını parçalayan bir zaman anlayışını zorunlu kılar. (Bkz: Bora Erdağı, Mehmet Evren Dinçer, **Benjamin, Tarih Felsefesi Üzerine Tezler ve Tarih Yazımı**, <https://docplayer.biz.tr/21775072-Benjamin-tarih-felsefesi-uzerine-tezler-ve-tarih-yazimi.html>, 25.06.2020, ss.13-14.

ortaklığın veya topluluğun siyasetini oluşturabilecek olan bir politik düşünceye dayanmaktadır. Burada muğlak kalan temel bağlam mesianik zamanın ne zaman geleceğidir. Düşünürü göre, "mesianik çağrı, içkinliğin bir hareketidir, ya da dilerseniz, bu dünya ile gelecek dünya arasında, içkinlik ile aşkinlik arasında mutlak bir ayrımsızlık bölgesidir."¹⁸⁹ Yani, mesianik zaman gelecek ile şimdi arasında konumlanan, henüz gerçekleşmemiş veya tamamlanmamış fakat potansiyel olarak şimdide bulunan bir zamandır. Agamben'in ifadeleriyle söylersek, mesianik zaman, "hiçbir zaman gerçekleşmemiş olan- insanlığın tarihsel ve bütünüyle yurdudur."¹⁹⁰ Bu bağlamda Agamben, gelecek olan veya gelmiş olan bir siyaseti değil, gelmekte olan bir siyaseti tarif eder. Agamben ve Benjamin'in bir araya geldikleri yer, şimdinin içinde yeni bir geleceği açığa çıkarma olanağını barındıran bu mesianik düşüncedir.¹⁹¹

Toparlamak gerekirse Agamben, gelmekte olan topluluğun siyasetinde bir umut görmektedir. Ve ona göre, "bizim kuşağımızın veya neslimizin politik görevi"¹⁹², bu umudun hayatta kalmasını sağlayacak özellikleri seçmektir. Bu politik görevin getireceği yenilik ve fırsatlar insanlık açısından elzem görünmektedir. Gelmekte olan topluluğun en temel çerçevesi mutlu yaşamı icra etmek üzerine kuruludur. Mutlu yaşam, kutsal olmayan ancak yine de kendi kendisine yeten, egemen iktidarın üzerinde hiçbir hükmünün olmadığı gibi kendi gücünün kusursuzluğuna da erişen yaşamdır.¹⁹³

Yani mutlu yaşam, hukuk, egemenlik, demokrasi, istisna hali gibi kavramların alt-üst olduğu bir yaşamdır. Agamben'in gelmekte olan topluluğu, geleneksel politikanın en temel kavramları olan, son derece problemli ve şiddet üretici temel kategorilerin olmadığı bir ortaklığı sunmaktadır.

¹⁸⁹ Giorgio Agamben, **The Time That Remains**, Stanford University Press, Stanford, California, 2005, s.25.

¹⁹⁰ Agamben, **Potentialities**, s.159.

¹⁹¹ Murray, **Giorgio Agamben**, s.196-197.

¹⁹² Agamben, **Gelmekte Olan Ortaklık**, s.85.

¹⁹³ Agamben, **Means Without End: Notes On Politics**, s.114.

2.4. AGAMBEN'İN GÜNCEL POLİTİKADAKİ YERİ

Agamben'in politika kavrayışı, özellikle istisna hali ve egemenlik ilişkisinden kaynaklanan temel politik sorunları anlama, açığa çıkarma veya tespit etme noktasında son derece önemli bir perspektif sunmaktadır. Agamben'in biyopolitika, biyoiktidar, kamp, *homo sacer*, *muselmann*, demokrasi, insan hakları gibi kavramlar üzerine yaptığı analizler politik çevrede önemli tartışmalara yol açmış ve Batı siyasal geleneğinin krizlerini bu kavramların soykütüğünü çıkararak önemli tespitler üzerinden analiz etmiştir. Alternatif bir politikanın çerçevesini de sunan Agamben, entelektüel camiada önemli eleştirilere de maruz kalmıştır. Bu eleştiriler aynı zamanda Agamben'in güncel politikadaki yerini veya konumunu da belirsiz kılmaktadır. O halde Agamben'i hangi politik konumda ele alabiliriz? Veya Agamben'in politika felsefesindeki yerini nasıl belirleyebiliriz? Veyahut Agamben'i herhangi bir siyasal geleneğin içine koyabilir miyiz? Bu sorular ve entelektüel camiadan gelen eleştiriler veya analizler ışığında Agamben'in politik düşüncesinin konumunu değerlendireceğiz. Bu değerlendirmenin amacı eleştirilere cevap vererek Agamben'i bir savunma pratiğine girmekten ziyade, Agamben'in siyasal düşüncesini daha iyi kavrayabilmek, analiz etmek ve onun politik düşüncesinin konumu hakkında bir değerlendirmede bulunmaktır.

Öncelikle, "Ernesto Laclau'nun Agamben'i okuma biçimi, Agamben'in siyasal konumuna ilişkin olarak son on yıl boyunca dolaşıma girmiş bulunan çoğu eleştirinin semptomatiği durumundadır."¹⁹⁴ Laclau, Agamben'in politika felsefesi alanında yaptığı çalışmalara hayranlık duyduğunu ve kurduğu bağlantılarla düşünce sistemlerini ilişkilendirme yeteneğini takdir ettiğini belirterek, Agamben'in politik düşüncesinde problemleri bulduğu bir kaç tezi analiz etmeye çalışır. İlk olarak Laclau, Agamben'in *zoe* ve *bios* arasında yaptığı ayrımın çok yerinde bir ayrım olmadığını ve Antik Yunan kavrayışında böyle bir ayrımın da mevcut olmadığını öne sürer. Laclau'ya göre, eğer Agamben'in bahsettiği biçimde *zoe*, tüm canlıların, *bios* ise bir birey ya da grubun hayatına işaret ediyorsa, *bios*'un *zoe*'yi içleyerek dışarda bırakması da mümkün gözükmemektedir.¹⁹⁵ Çünkü Laclau, Antik Yunan

¹⁹⁴ Murray, **Giorgio Agamben**, s.205.

¹⁹⁵ Ernesto Laclau, "Bare Life and Social Indeterminacy?", **Giorgio Agamben-Sovereignty and Life**, Edited by Mathew Calarco ve Steven DeCaroli, Stanford: Stanford University Press, 2007, s.17.

kavrayışında bu kavramların somut bir temele dayanmadığını ve Agamben'in çıplak yaşam tanımlamasına oldukça uzak kavramlar olduğunu belirtir. Bunun yanı sıra Laclau, Agamben'in kamp pratiği ve gelmekte olan topluluğa ilişkin analizlerini şöyle değerlendirir:

*"Agamben, modern politik süreci kamp gibi aşırı saçma bir paradigma etrafında birleştirerek çarpık bir tarih sunmaktan başka bir şey yapmamaktadır... Diğer yandan, gelmekte olan topluluk düşüncesini de egemenliği aşan ve her yasaktan kurtulmuş bir zeminde tahayyül etmesi tamamen uzlaştırılmış bir toplum mitidir... Herhangi bir yasağın ve herhangi bir egemenliğin ötesinde olmak, basitçe politikanın ötesinde olmak demektir... Ayrıca siyasal kurumların mantığını bozmak, mücadele ve direniş pratiklerinin mümkün olduğu alanları göstermek yerine, onların önünü özcü bir birleşme yoluyla önceden kapatmaktadır. Dolayısıyla Agamben'in en nihai amacı politik nihilizmdir."*¹⁹⁶

Öncelikle, Laclau'nun Agamben'e ilişkin değerlendirmeleri ve Agamben'i okuma biçimi oldukça acımasızca görünmektedir. Bu eleştirileri göz önüne aldığımızda ilk olarak, Agamben'in çıplak yaşam ve egemenlik üzerine geliştirdiği tartışma, bu iki kavram arasında var olan ilişkinin soykütüksel bir analizine dayanmaktadır. Agamben açısından çıplak hayat, biyoiktidarın modern öznenin yaşamını biyopolitik uygulamalarla yaşam ve ölüm arasında nasıl belirsizleştirdiğini somutlaştırmaya dayalı bir kavramdır. Bu zemin, hepimizin hayatını birçok açıdan kontrol eden ve yaşamlarımızı değersiz kılarak bizleri birer kurban haline getiren tam da *zoe*'nin *bios*'ta içlenerek dışlanmasıdır. Bu açıdan bakıldığında Agamben, artık modern politikanın bir kamptan farksız olmadığını düşünmektedir. Burada esas mesele, Agamben'in bu kavramları kullanma biçimini göz ardı etmemektir. Agamben'in en temelde argümanlarına gücünü veren şey şimdinin problemlerini stratejik tespitlerle analiz etmesidir. Nitekim gelmekte olan siyaset düşüncesi bunun en iyi örneğidir. Agamben'in gelmekte olan siyasetinin sürekli nihilizme yol açması nedeniyle eleştirilmesi, Agamben'in demokrasi ve insan hakları gibi kurumların *homo sacer* üretmekten ve iktidarın birer politik aracı haline gelmiş kurumlar olduğunu belirtmesinden kaynaklanmaktadır. Agamben'in hukuku ortadan kaldırmak istemesinin ve yerine hukuksuz bir siyaset geliştirmesinin nedeni de bu kurumların oluşturduğu şiddetin hukuk yoluyla meşrulaştırılmasına dayanmaktadır.

¹⁹⁶ Laclau, "Bare Life and Social Indeterminacy?", **Giorgio Agamben-Sovereignty and Life** s.22.

Bunun yanı sıra Thomas Lemke, Agamben'in politik düşüncesini "hukuki, devlet-merkezli ve biyopolitikanın sözde ontolojik çevresi olarak üç temel sorun dizisi"¹⁹⁷ üzerinden değerlendirir. Lemke öncelikle hukuki sorunları kavrayış biçimine ilişkin Agamben'i çok takıntılı bulduğunu söyler. Çünkü Ona göre Agamben, kampı belirlenmiş sınırlar içerisinde veya topografik bir hat üzerinden ele alarak bu sınırları daha geniş bir alanda tutmamıştır. Bu yüzden Lemke, Agamben'in hayat ile ilgilenmekten ziyade hayatın çıplaklığıyla ilgilendiğini düşünmektedir. Foucault ile Agamben arasındaki farka değinen Lemke'ye göre, "Foucault meşruluğu ve etkisi iktidarın mikrofiziğine bağlı olduğundan egemen iktidarın artık egemen olmadığını gözler önüne sererken; Agamben'in çalışmasında egemenlik çıplak hayatı üretip tahakküm altına alır."¹⁹⁸ Bu açıdan Lemke, Agamben'in Antik Yunan döneminden günümüze kadar olan süreçte politikayı biyopolitika, iktidarı biyoiktidar olarak görmesini de pek ikna edici bulmamaktadır. Bu noktada Lemke, Foucault'dan yana tavır alarak, yaşam ya da yaşam gücünün ancak modern biyolojinin doğuşuyla kimlik bulduğunu belirtir.¹⁹⁹

Antonio Negri, *Giorgio Agamben: The Discreet Taste of the Dialectic* başlıklı yazısında, karşımızda iki tane Agamben olduğunu söyler: Biri ölümün düşünürü diğeri ise yaşamın.²⁰⁰ İlk olarak Negri'ye göre, Agamben, bir ölüm hali olarak istisna durumunu, egemenliğin tüm yapılarına yerleştirerek, istisna hali üzerinden demokrasinin bütün kazanımlarını ve deneyimlerini görmezden gelir. Negri, Agamben'in demokrasiye ilişkin bu analizini son derece kötümser ve alaycı bir ontolojik zemine işaret ettiğini söylemektedir. Negri için Agambenci kavrayışta istisna hali, bütün değerleri temelsizleştirerek, onları yıkıcı bir ontolojiye dönüştürür. Diğer taraftan Agamben "derin bir biçimde felsefi işçiliğe ve linguistik çözümlemeye dalmak yoluyla biyosiyasal bir ufku kavrar."²⁰¹ Kısacası Negri'ye göre, Agamben istisna hali üzerine yaptığı değerlendirmelerini biyosiyasal bir zemine bağlamaktadır. Bu zeminde, ev ve şehir, *zoe* ve *bios*, yaşam ve siyaset birinden diğerine akar ve sürekli tersine çevrilebilir bir akış içinde yer alır. "gerçekten de Agamben'in atfettiği

¹⁹⁷ Thomas Lemke, **Biyopolitika**, İletişim Yayınları, Çev. Utku Özmağas, İstanbul, 2016, s.59.

¹⁹⁸ Lemke, **Biyopolitika**, s.60.

¹⁹⁹ Lemke, **Biyopolitika**, s.62.

²⁰⁰ Antonio Negri, "Giorgio Agamben: The Discreet Taste of the Dialectic", **Giorgio Agamben-Sovereignty and Life**, Edited by Mathew Calarco ve Steven DeCaroli, Stanford: Stanford University Press, 2007, s.117.

²⁰¹ Murray, **Giorgio Agamben**, s.15.

biyopolitikanın tanımı, ev ve şehir, yaşam ve siyaset arasındaki belirsizliği gidererek biyolojik yaşamı güç mekanizmalarının hesaplarına sokar ve biyoiktidarın biyopolitik alanı tanımlamasına veya düzenlemesine izin verir.”²⁰² Fakat Negri’ye göre Agamben’in eksik kaldığı nokta, “yaşamın üretken gücünü yüceltmek ve keşfetmektir.”

Tüm bu değerlendirmeler ve eleştirilerden hareketle, çağdaş düşünürler, Agamben’i genellikle yaptığı politik analizlerden kaynaklı çok radikal ve yıkıcı bulmaktadırlar. Agamben, günümüz politik sorunlarını, filolojik ve arkeolojik bir yöntemle, tarihsel bir analize tabi tutmaktadır. Yani Agamben şimdiyi temele alarak şimdinin siyasal sorunlarını ilk çıkış noktasından başlayarak anlamaya çalışmaktadır. Nitekim *Çağdaş Nedir?* Başlıklı yazısında dediği gibi, günümüzü anlamanın yolu arkaik olanın akışından geçmekle mümkündür.²⁰³ Agamben eleştirilenleri, Agamben’in siyasal düşüncesini, demokrasi karşıtı, politik nihilizm, ölüm siyaseti, anarko-hukuk gibi tanımlamalarla belli bir çerçeveye sokmaya çalışmaktadır. Fakat, Agamben’in politik anlayışına baktığımızda onu herhangi bir siyasi geleneğin içine yerleştirmek kolay görünmemektedir. Çünkü Agamben, gelmekte olan siyaset düşüncesinde geleneğin, sistemin veya kısacası yapısal belirlenimci olanın terk edilmesine dayalı bir siyaseti düşlemektedir. Dolayısıyla, bizim yapmamız gereken Agamben’i herhangi bir siyasal geleneğe bağlamaktan ziyade, Agamben’in kaldığı yerden devam ederek, farklı mücadele pratikleri denemek veya geliştirmek ve içinde bulunduğumuz politik alanı yeniden düşünmektir.

²⁰² Negri, **Giorgio Agamben: The Discreet Taste of the Dialectic**, ss.120-121.

²⁰³ Agamben, *Çağdaş Nedir?*, s.103.

SONUÇ

Bir siyaset felsefecisi olarak Giorgio Agamben'in, iktidar ilişkilerini çözümlemesinden siyaset felsefesine kattığı özgün kavramlara, Batı felsefesinin siyaset geleneğinin problemli argümanlarını sorgulama biçiminden, yeni bir siyasetin olanaklarını düşünme şekline kadar çok önemli bir Kıta Avrupa felsefesi düşünürü olduğunu belirtmemiz gerekmektedir. Metin boyunca, tartıştığımız asıl tema, istisna hali ve egemenlik ilişkisi ve bu iki kavram arasındaki ilişkinin yarattığı temel sorunlar olsa da, Agamben'in siyaset düşüncesine bir bütün olarak bakmaya çalıştık ve onun da yapmaya çalıştığı biçimiyle kavramlar ve disiplinler arası bağlantılar kurarak yaklaşmaya özen gösterdik. "Günümüz iktidar ilişkilerinin arka planını anlamak ve liberal demokrasiler ile otoriter rejimler arasındaki ayrımın gittikçe silikleştiğinin farkına varmak konusunda"²⁰⁴ Agambenci politik yaklaşımın veya kavrayışın önemli bir yerde konumlandığı yadsınamaz bir gerçektir. Agamben, Batı siyasetini analiz ederken, *istisna hali*, *çıplak hayat*, *homo sacer*, *kamp*, *Muselmann* gibi birçok kavramı politik düşüncesinin ana hatlarına yerleştirmiş, bu kavramlar aracılığıyla günümüz siyasetinin yapılış biçimini anlamaya çalışmış ve temel birtakım tespitlerde ve eleştirilerde bulunmayı da ihmal etmemiştir.

Öncelikle, belirli bir kriz anında devreye sokulan istisna hali, bir taraftan hem hukukun içinde "yasal bir boşluk" olarak anlaşılmakta, diğer taraftan hukukun dışında, hukuku tamamen askıya alan "yasadız bir yasallık" olarak düşünülmektedir. Agamben'in istisna hali kavramı üzerinden vardığı sonuçlardan biri, istisna halinin yeri veya konumunun belirsiz bir mınıkda yer aldığına dair bir saptamaya işaret etmesidir. Bu yönüyle Agamben hem Batı siyasetinin problemli argümanlarını tartışmak ve analiz etmek hem de egemenliğin yapısını anlamak ve aşmak için istisna hali kavramını merkezi bir kavram olarak kullanmıştır. Agamben'in istisna hali kavramı aracılığıyla vardığı diğer bir sonuç ise, hukuk ve şiddet arasında var olan temel yakınlıktır. Ona göre, İstisna haline karar veren egemen, hukuk ve yaşam arasındaki bağı keser ve yaratılan yasadızlık bölgesinde her türlü şiddetin kapısını aralar. Bu noktada Agamben'in istisna hali kavrayışı Benjamin ve Schmitt'ten farklı olarak ve Foucault'dan daha geniş bir perspektifle biyopolitik bir paradigma ile

²⁰⁴ Aksoy, "Giorgio Agamben: Mesihçi bir Siyaset Felsefesinde Kutsal İnsan ve İstisna", s.55.

ilişkisinde kavranmalıdır. Agamben'in bu tarz yaklaşımının temellendiği nokta, istisna hali ve egemenlik ilişkisinde açığa çıkan çıplak yaşam formülasyonudur. Agamben çıplak yaşamın kavramsal detaylarını tarihsel bir okumaya tabi tutarak, egemenlik mantığının yaşamı ne ölçüde siyasallaştırdığını anlamaya çalışır. Buna bağlı olarak Aristoteles'e dönerek çıplak yaşamın, Batılı siyasal geleneğinin paradoksal bir biçimde sonucu olduğunu iddia eder. Yani, Antik kavrayıştan beri var olan *zoe* ve *bios* ayrımı arasında duran sınır bir kavram olarak çıplak hayat, muğlak bir alan haline gelmiş, bununla beraber iktidarın hem öznesi hem de nesnesi halini almıştır. Çıplak yaşam bu yönüyle Batı siyasetinin görünmeyen yüzünü açığa çıkaran bir soyutlama olarak anlaşılmalıdır. Fakat Agamben her ne kadar çıplak yaşam olarak tariflediği yaşamı soyut bir temelden aldığını söylese de günlük yaşamlarımızda hem mekânsal olarak hem de öznelerin yaşamı olarak bu yaşamın somut veya pratik yönleriyle her yerde karşılaşmaktayız. Agamben'in bu kavramı gündeme getirmesindeki temel motivasyon, bizlere içinde yaşadığımız yaşamın nasıl bir yaşam olduğunu sorgulatmaktır. Dolayısıyla, Agamben'in düşünce sisteminde “çıplak hayat, hem siyasalın krizini temsil eder hem de onun temellerini içeriden oyma potansiyelini barındırır.”²⁰⁵

Agamben, egemenlik tarafından kuşatılmış çıplak hayatın öznesini Roma hukukundan referans alarak dönüştürdüğü, “öldürülebilir fakat öldürülmesi cinayet sayılmayan” *homo sacer* figürü ile somutlaştırır. İstisnai bir figür olan *homo sacer*'in Agamben'in felsefesinde merkezi bir konumda bulunduğu hemen hemen her çalışmada tanık olduk. Çalışmamızın ikinci bölümünde belirttiğimiz gibi Agamben'in *homo sacer* figürü ve onun yaşamı ile anlatmaya çalıştığı şey modern öznenin siyasal ve hukuksal alanda nasıl bir konumda bulunduğuudur. “Agamben'in savları arasından en tartışmalı olanı, hukuk düzenine tabi olan herkes için, siyasal yaşamdan (içlenme aracılığıyla) dışlanma ihtimaliyle yüz yüze gelme potansiyelinin bulunduğu bu konumdur.”²⁰⁶ *Homo sacer*'in yapısı Agamben açısından Batı siyasetinin iktidar-özne ilişkisini, hukuk geleneklerinin şiddet ve egemenlikle bağlantısını ve egemen mantığın sorunlu veya çelişkili doğasını açığa çıkarmaktadır. Çalışmamız da *homo sacer*'i daha iyi anlamak adına “şimdinin” en temel sosyo-

²⁰⁵ Murray, **Giorgio Agamben**, s.97.

²⁰⁶ Murray, **Giorgio Agamben**, s.102.

politik meselelerinden ve krizlerinden biri haline gelen yani, LGBTİ+ bireylerin günümüz dünyasında içinde bulundukları problemlere değinerek, hak ve özgürlükler açısından hukuksal ve siyasal konumlarına bakarak somutlaştırmaya çalıştık. LGBTİ+ bireylerin, hukuksal ve siyasal alanda yaşadıkları temel sorunları gözlemlediğimizde, çifte bir istisnaya maruz kaldıklarını görmekteyiz. LGBTİ+ bireyler, *homo sacer* figürünün pratik alanda gözlemlenebilir halidir. Hem siyasal alanda hem de hukuksal alanda eğilimleri veya kimlikleri üzerinden yaşamları yasaklanmış ve çıplaklaştırılmıştır. Bu açıdan baktığımızda LGBTİ+ bireyler *homo sacer*'in suretinde görünmektedir. Elbette, Agamben *homo sacer* ile sadece LGBTİ+ bireyleri kastetmemektedir. Burada anlamamız gereken nokta, LGBTİ+ bireyler ve bu bireylerin kavramsal biçimi olarak yorumladığımız *homo sacer* üzerinden bütün “öteki” grupların modern dünyada bulundukları vahim durumun nasıl olduğunu görmektir. Şu an LGBTİ+ bireyler, iş, sağlık, eğitim gibi alanlarda birçok yaşamsal problemle karşılaşılıyorsa, bu durum yaşadığımız sürecin veya biyopolitik makinenin içinde bulunduğu krizin bir sonucu olarak düşünebiliriz. Bu açıdan Agamben'in politika felsefesine kattığı *homo sacer* figürü, içinde bulunduğumuz biyoiktidar pratiklerinin bir sonucu olan sosyo-politik süreçlerin ve sorunların anlaşılmasında kilit bir rol oynadığını söyleyebiliriz.

Diğer taraftan, kutsal ve çıplak olan üzerinden anlamamız gereken en temel noktalardan biri de egemenliğin bu hayatları nasıl ürettiğidir. “Agamben'in vurguladığı üzere, herkesin *homo sacer* durumuna indirgeme potansiyelinin bir realite haline gelmesi, modern siyasetin kurucu teknolojisi olan biyosiyaset ile mümkün olmuştur.”²⁰⁷ Bu noktada, Agamben'e göre, biyoiktidarın en temel etkinliği çıplak bedenler veya hayatlar yaratmaktır. Burada Agamben'e, eğer egemenlik sürekli *homo sacer* üretme alanı ise, öznenin kendini gerçekleştirme veya özneleşme sürecine girmesinin nasıl mümkün olacağına dair bir soru yöneltilebilir. Yani, egemen karşısında hepimiz *homo sacer* olarak çıplak hayat konumundaysak, bizim mücadele veya eylem pratiklerimiz anlamsız mı olacaktır? Agamben'in, burada bu sorulara ilişkin ayrıntılı bir alan açmadığını gözlemliyoruz. Fakat unutmamak gerekir ki Agamben'in siyaset kavrayışı zihinlerde bir takım soru işaretleri bırakmasını bir eksiklik olarak görmememiz gerekmektedir. Aksine bu soru

²⁰⁷ Aksoy, **Kutsal İnsan: Giorgio Agamben'in Egemenlik Anlatısında Kurbansal Durum**, s.19.

ve sorunlar üzerinde düşünmemizi sağlayan her politik kavrayışı önemsememiz ve gelmekte olan sorunlara ilişkin bu tarz politik yaklaşımlardan beslenmemiz daha da anlamlı görünmektedir.

Bunun yanı sıra, Agamben hem hukuk sınırlarının içinde hem dışında kalan, yaşamların çıplaklaştırıldığı istisnai veya biyopolitik mekanlar olan kamp pratikleri üzerinde önemle durmaktadır. Kamp pratiği Agamben açısından önemlidir; çünkü modern Batı siyasetinin nasıl bir siyaset olduğunu en açık haliyle bize gösteren mekanlar kamplardır. Kamp alanında yaşanan faaliyetlerin korkunçluğu, aynı zamanda günümüz hukuk devleti ve insan hakları bildirgelerinin nasıl bir krizde olduğunu da en açık ifadesi şeklindedir. Günümüz dünyasında önemli bir mesele haline gelen kamp ve kampta yaşayan mültecilerin politik ve hukuksal sorunları noktasında Agamben'e hak vermek durumundayız. Agamben'in teşhisi içinde, Birinci Dünya Savaşının başlangıcından bu yana mülteci, modern ulus devletin kendi çöküşünü ve erozyonunu işaretler.²⁰⁸ Son zamanlarda gerek Türkiye de gerekse dünyanın bir çok yerinde hukuk içinde olup aynı zamanda hukuk düzenin dışında bırakılan mültecilerin durumu bize demokrasi, hukuk ve insan hakları gibi Batılı siyaset geleneğinin temel değerlerini sorgulamaya itmektedir. Çünkü mülteciler, doğum-ulus bağlantısı içerisinde kurgulanan modern ulus devlet düzeninin dışında bırakılmışlardır. Agamben açısından, modern ulus devlet ile insan hakları aynı politik uzamın birer fenomenidir. Agamben bu durumu şu şekilde ifade eder: “insan haklarının kaderi ile ulus-devletin kaderinin birbirine bağlı olduğunu, o kadar ki birinin yaşayacağı kriz ve çöküşün kaçınılmaz olarak ötekini sonu anlamına geldiğini söyleyen Arendt'in bu iddiasının üzerinde ciddi olarak düşünülmelidir.”²⁰⁹ Arendt'in iddiasına kulak vermemizi isteyen Agamben, “çıplak hayat” olarak mülteci kavramının, insan hakları ve ulus devlet fenomenlerinden ayrılması gerektiğini keskin bir şekilde ifade ederek, mülteci meselesinin yeni bir siyasetin yolunu açmak noktasında önemli bir bulgu olduğunu dile getirmektedir. Bu açıdan Agamben'in kamp pratiğine yönelik tespit ve önerileri daha da geniş bir boyut kazanır ve Agamben için hastane, hapisane, okul, kırsallar, egemen tarafından kuşatılan ve denetim altına alınan bütün mekanlar yani kısacası bir bütün olarak yaşam artık bir

²⁰⁸ Murray, **Giorgio Agamben**, s.112.

²⁰⁹ Agamben, **Kutsal İnsan**, s.161.

kamp alanına dönüşmüştür. “Böylelikle Agamben, Antik Roma’dan *habeas corpus*’a, Fransız Devrimi’ne, İkinci Dünya Savaşı’nın toplama kamplarına, devletsiz mültecilerin kötü durumuna ve nihayet, Teröre Karşı Savaş’ta şüpheli görülenlerin Guantanamo Körfezi’ndeki tutukluluk hallerine, çıplak hayatın ve egemen istisnanın gelişiminin haritasını çıkarmayı başarır.”²¹⁰ Ve Batı siyasetine yönelik bu kadar olumsuz bir tablo çizen Agamben, bu geleneğin alt edilmesi gerektiğine ilişkin bir çağrıda bulunarak, yönümüzü şimdiye, şu an içinde bulunduğumuz politik krizlere ve bir mücadele pratiğinin dinamiklerine çevirmemiz gerektiğini söyler. Çünkü şimdinin krizleri Agamben kavrayışında “gelmekte olan siyasetin” ön zemini oluşturur.

Çalışmamızın ikinci bölümünün sonlarına doğru detaylı bir şekilde incelediğimiz “Gelmekte olan siyaseti” oluşturacak olan “ortaklık” düşüncesi, Agamben’in kavrayışında hukuk, egemen ve ulus devlet gibi birçok geleneksel kavramı aşmaya dönük, politik tekilliklerin oluşturabileceği ve potansiyel olarak ortaya çıkabilecek güce sahip olan bir ortaklık fikrine dayanır. Agamben’in topluluk kavrayışı bir çok noktada ve bir çok düşünür tarafından eksik ve sıkıntılı görülmüştür. En temelde böyle bir ortaklık mümkün müdür? Gelen ortaklığın kurulması için yeni politik tekillikleri nasıl düşünmeliyiz? Bu ortaklık gerçekten de bütün egemenlik biçimlerini ve pratiklerini aşabilecek bir potansiyele sahip midir? Eğer gelmekte olan ortaklık şimdinin içinde gerçekleşmesi potansiyel olarak mümkün olan bir zemine işaret ediyorsa, bu ortaklık nasıl ve ne zaman mümkün olacaktır? Bu ortaklık gelene kadar yaşadığımız bütün politik meseleleri sürekli ertelemek durumunda mı kalacağız ya da politik meseleleri sadece anlamak ve analiz etmekle mi yetineceğiz? Dolayısıyla, bu ortaklık gelene kadar *homo sacer* ve *muselmann*’ları kendi kaderlerine mi terk edeceğiz? Bir çok açıdan bu tarz bir ortaklık fikri eksik ve zihinlerde soru işaretleri bırakıyor gibidir. Fakat her şeyden öte, Agamben’in ortaklık düşüncesi bize alternatif bir politika sunduğunu da unutmamak gerekir. Ve mevcut olanın yıkımı, politik anlamda alternatifleri düşünmenin ve üretmenin bir sonucu olabileceğini varsayarak politik eylem alanları ortaya çıkarabiliriz. Nitekim Agamben’in Katip Bartleby hikayesinin stratejik yönünü, potansiyellik ve mesiyaniğin düşüncelerini referans almasının nedeni budur.

²¹⁰ Murray, **Giorgio Agamben**, s.118.

Bu açıdan Agamben'in gelmekte olan ortaklık fikrinden doğan eksikliklerin eleştirilebilir ve sorgulanabilir oluşu bu fikrin bir kenara bırakılmasına zemin oluşturmamalıdır.

Agamben'in istisna hali ve egemenlik ilişkisini ele alırken, değindiğimiz kavramsal çerçeveyi ve bağlantıları daha da somutlaştırmak adına son zamanlarda dünyada yaşanan Covid-19 sürecini ve bu süreçte önlem amaçlı egemen iktidarın izlediği politikaları, çalışmamızın konusu ve bağlamı açısından kısa bir analize tabi tutarak sonuçlandırmanın yerinde olacağını düşünüyoruz.

Son zamanlarda dünyayı büyük sorunlarla baş başa bırakan Coronavirüs'ün (Covid-19) temel birtakım sorunları beraberinde getirdiği kuşkusuz görülmektedir. En başında insan sağlığını önemli ölçüde tehdit etmesinin yanında, bu virüsün politik sonuçları da önemli ölçüde tartışılmaktadır. Bu tartışmayı başlatan önemli düşünürlerin başında Agamben, j. Luc Nancy, Zizek ve Sotiris gibi düşünürler gelmektedir. Agamben, Covid-19'u "gereksiz bir istisna hali" olarak yorumladı, Nancy, Agamben'e karşıt olarak, Agamben'in bu sorunu hafife aldığını belirterek, sorunun daha büyük sonuçları olacağını söyledi. Zizek ise, bu virüsün kapitalizmin sonu olacağına ilişkin bir saptamada bulundu. Panagiotis Sotiris ise, tüm bunlardan hareketle demokratik bir biyopolitikanın mümkün olup olmadığını sorgulamaya açtı. Peki tüm bunlardan hareketle Covid-19, sosyal bilimlerin alanı içerisinde nasıl bir öneme sahiptir? Gerçekten de Agamben'in söylediği biçimde bu durumu biyoiktidarın biyopolitik uygulamaları olarak mı değerlendireceğiz? Yoksa Zizek'in "ekolojik tahribatların azalacağı ve kapitalizmin büyük bir çöküşe uğrayacağı" saptaması olarak mı yorumlayacağız? Veya Sotiris'in dediği biçimde bu virüsten hareketle demokratik bir biyopolitika için alan mı açılacak? Veya daha geniş bir perspektifle, sosyal bilimciler olarak Covid-19'u, uzun bir süredir içinde olduğumuz politik ve ekolojik problemleri çözmek için bir fırsat olarak mı görmeliyiz?

Öncelikle, çalışmamızın ana düşünürü olan Agamben'in Covid-19'a ilişkin analizlerinin önemli tartışmalara neden olduğunu belirtmek gerekir. Gerçekten de süreci yakından takip ettiğimizde, düşünürün süreci kendi politika felsefesinin kavramsal çerçevesine uyumlu bir şekilde yorumlaması birtakım sorunlar doğurmasının yanı sıra, entelektüel camia tarafından çok radikal bir tavır olarak da yorumlandı. Peki, Covid-19 sürecinin çalışmamızın konusuyla bağlantısı nedir?

Daha ziyade Agamben, Covid-19 ile istisna hali ve egemenlik arasında nasıl bir bağlantı kurmaktadır?

Covid-19 sürecinde Agamben, belli zaman aralıklarıyla yayınladığı üç kısa yazısında Pandemiye ve küresel çapta olağanüstü hâl uygulamalarını değerlendirdi. Agamben, *Gerekçesiz Bir Acil Durumun Yarattığı İstisna Hali* başlıklı ilk yazısında İtalyan Ulusal Araştırma Konseyi'nden (NRC) aldığı verilerden hareketle, Covid-19 salgını karşısında yetkililerin gereksiz bir panik havası yaratarak, bütün bölgelerde gündelik yaşamın askıya alınmasına neden olacak bir istisna halini kışkırttığını belirtir.²¹¹ Dolayısıyla bu ilk yazısında Agamben, "istisna halinin bir yönetim paradigması haline geldiğine" vurgu yaparak, hükümetlerin, Covid-19 sürecini güvenlik sorunu olarak bahane ettiğini ve böylece istisna halini ilan ettiklerini düşünmektedir. Agamben, Covid-19 sürecinde karantinaya ilişkin söylediklerini, *İstisna Hali* ve *Kutsal İnsan* adlı çalışmalarında söylediklerinin altını tekrar tekrar çizmektedir. S. Bakır'ın ifadesiyle, "Filozofun, Covid-19, İtalya'nın durumu ve küresel karantinalar söz konusu olduğunda kendisinin sahadaki mevcut gerçekliği kullandığı bir dizi kavrama yeniden uyarlamaya çalışan tavrına şahit oluyoruz."²¹² Agamben'in belki de gözünden kaçırdığı nokta şu olmalı; "insan ölümlerinin giderek arttığı bu dönemde virüslerin varlığını sadece biyolojik bir silah ya da kuşatma ve kapatma amacını taşıyan güce indirgemek, içten içe virüse yönelik verdiğimiz her türlü çabanın nafile bir mücadele olacağı yönünde bir alt mesaj taşır."²¹³ Fakat Agamben, *Korku Kötü Bir Yol Göstericidir* başlıklı yazısında önemli olan hastalığın ağırlığını tartışmaktan ziyade bu hastalığın politik sonuçlarını sorgulamak olduğunu belirtir.²¹⁴ Agamben salgının politik sonuçlarına ilişkin kendi siyasal teorisinde sürekli dile getirdiği "olağanüstü halin olağanlaşması" savından hareketle şunları söyler: "Sürekli olağanüstü halde yaşayan bir toplum özgür bir toplum değildir. Aslına bakarsanız, özgürlüğü güvenlik 'gerekçeleri'ne kurban etmiş ve böylece kendisini sürekli korku ve güvensizlik halinde yaşamaya mahkum etmiş bir toplumda

²¹¹ Giorgio Agamben, *Gerekçesiz Bir Acil Durumun Yarattığı İstisna Hali*, çev. Öznur Karakaş, 26 şubat 2020, (<https://terrabayt.com/dusunce/covid-19-gerekcesiz-bir-acil-durumun-yarattigi-istisna-hali/>)

²¹² Bakır, *Covid-19 ve İzolasyon: Bir İstisna Hali mi? Ortaklık mı?* 28 Nisan 2020, (<https://www.birikimdergisi.com/guncel/10058/covid-19-ve-izolasyon-bir-istisna-hali-mi-ortalik-mi>)

²¹³ Sevgi Bakır, *Covid-19 ve İzolasyon: Bir İstisna Hali mi? Ortaklık mı?*

²¹⁴ Giorgio Agamben, *Korku Kötü Bir Yol Göstericidir*, çev. Onur Civelek, 20.03.2020, (<https://www.ekdergi.com/korku-kotu-bir-yol-gostericidir/https://www.ekdergi.com/korku-kotu-bir-yol-gostericidir/>).

yaşıyoruz.”²¹⁵ Agamben buna paralel olarak karantinayı, hayatların çıplaklaştırıldığı bir kamp alanına benzetmektedir. Ona göre çıplak hayat insanları birleştirmekten ziyade onları körleştirir ve ayrıştırır. Ama Agamben’in kamp anlayışının günümüz iktidar ve özne ilişkisinin vahim boyutunu anlamaya dönük biyopolitik, soyut bir mekan olarak da kullandığını unutmamamız gerekmektedir. Kısacası bugün Covid-19 sürecinde iktidar, sosyal mesafelenme, sosyal etkinliklerin ve eylemlerin kısıtlanması gibi bir takım uygulamalar veya yasaklarda bulunuyorsa, gelecekte bu uygulamaların daha da kötü bir duruma dönüşme tehlikesine de hazır olmak durumdayız. Bu açıdan Covid-19 sürecinin sonuçlarını Agamben’in de belirttiği biçimde iyi anlamamız gerekmektedir. Agamben’in siyasal tezlerini yani istisna hali kavramından biyoiktidar, kamp mekanlarına ve gelmekte olan siyasete kadar geliştirdiği bütün teorik argümanlarını daha iyi anlamak için, meseleyi Covid-19 süreciyle somutlaştırarak sonlandırmak istedik. Fakat burada Agamben’in de belirttiği gibi şu an içinde bulunduğumuz şey, yani çağımızın kendi içinde yaşadığı şey bir krizdir. Burada bizim yapmamız gereken şey ise, bu krizi iyi anlayabilmek ve stratejik hamleler yapabilmektir. Bartleby’deki “yapmamayı tercih etmek” ve Covid-19 sürecinde gözlemlediğimiz “dışarı çıkmamayı tercih etmek” potansiyelliklerinin pratik alanda açığa çıkması Agamben’in gelmekte olan topluluğa, siyasete veya ortaklığa ilişkin umudu güçlendirmektedir.

Toparlamak gerekirse, Agamben’in politik kavrayışında istisna hali ve egemenlik kavramları ve bu kavramlar arasındaki ilişki, günümüz siyaset geleneğinde var olan krizlerin temel kaynağını oluşturmaktadır. Agamben, bu iki kavram temelinde ortaya çıkan krizlerin ana kaynağını anlamak amacıyla, birbiriyle bağlantı halinde olan bir çok kavramın soykütüğünü çıkarmayı hedeflemiştir. Böylelikle, çalışmamız boyunca Agamben’in kurduğu kavramlar arası bağlantılardan ve bulgulardan hareketle, LGBTİ+ bireyler, mülteci ve Covid-19 gibi bazı güncel politik meselenin analizini yapmaya çalıştık. Agamben’in üzerinde durduğu istisna hali, egemenlik, kamp, çıplak yaşam, mülteci, *homo sacer*, *muselmann* gibi kavramlar, çağımızın politik sorunlarına nasıl yaklaşacağımız noktasında bize önemli bir alan açtığını söyleyebiliriz.

²¹⁵ Agamben, **Korku Kötü Bir Yol Göstericidir**, çev. Onur Civelek, 20.03.2020, (<https://www.ekdergi.com/korku-kotu-bir-yol-gostericidir/https://www.ekdergi.com/korku-kotu-bir-yol-gostericidir/>).

KAYNAKÇA

Agamben, Giorgio. **Çağdaş Nedir?**, Phoneix Yayınları, çev. Abdurrahman Aydın, Ankara, 2013.

Agamben, Giorgio. **Auschwitz'den Artakalanlar: Tanık ve Arşiv**, Bağımsız Kitaplar, çev. Ali İhsan Başgöl, Ankara, 2017.

Agamben, Giorgio. **Auschwitz'den Artakalanlar: Tanık ve Arşiv**, 2. Baskı, Dipnot Yayınları, çev. Ali İhsan Başgöl, Ankara, 2004.

Agamben, Giorgio. **İstisna Hali**, 2. Baskı, Ayrıntı Yayınları, çev. Kemal Atalay, İstanbul 2018.

Agamben, Giorgio. **İstisna Hali**, Otonom Yayıncılık, çev. Kemal Atalay, İstanbul, 2006.

Agamben, Giorgio. “Olağanüstü Hal”, **Şiddetin Eleştirisi**, Metis Yayınları, çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul, 2010.

Agamben, Giorgio. **Açıklık-İnsan ve Hayvan**, Yapı Kredi Yayınları, çev. Meryem Çilingiroğlu, İstanbul, 2009.

Agamben, Giorgio. **Çıplaklıklar**, Alef Yayınları, çev. Suna Kılıç, İstanbul, 2017.

Agamben, Giorgio. **Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat**, Ayrıntı Yayınları, çev. İsmail Türkmen, İstanbul, 2013.

Agamben, Giorgio. “Kamp Nedir?”, **Teorik Bakış Dergisi**, Sel Yayınları, çev. Özge Karlık, Sayı:4, İstanbul, 2014, ss. 59-65

Agamben, Giorgio. "Toplama Kampı Nedir?", **FelsefeLogos Dergisi**, Etki Yayınları, çev. Ferda Keskin, Sayı:2, İstanbul, 1998, ss. 104-109

Agamben, Giorgio. "What is Camp?", **Means Without End: Politics Notes**, çev. Vincenzo Binetti-Cesare Cesarino, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2000.

Agamben, Giorgio. **Means Without End: Nots on Politics**, çev. Vincenzo Binetti-Cesare Cesarino, Minneapolis, University of Minnesota Pres, 2000.

Agamben, Giorgio. "On Potentiality" **Potentialities: Collected Essay in Philosophy**, Stanford University Press, çev. Daniel Heller-Roazen, California, 1999.

Agamben, Giorgio. **Gelmekte Olan Ortaklık**, Monokl Yayınları, çev. Betül Parlak, İstanbul, 2012.

Agamben, Giorgio. **The Time That Remains**, Stanford University Press, Stanford, California, 2005.

Agamben, Giorgio. **Gerekçesiz Bir Acil Durumun Yarattığı İstisna Hali**, çev. Öznur karakaş, **Basın Bülteni**, 26.02.2020, (<https://terrabayt.com/dusunce/covid-19-gerekcesiz-bir-acil-durumun-yarattigi-istisna-hali/>), 27.02.2020.

Agamben, Giorgio. **Korku Kötü Bir Yol Göstericidir**, çev. Onur Civelek, (<https://www.ekdergi.com/korku-kotu-bir-yol-gostericidir/>), 20.03.2020.

Agamben, Giorgio. **Potansiyellik Üzerine**, ViraVerita Dergi, çev. Serhat Celal Birdal, (<https://viraverita.org/yazilar/potansiyellik-uzerine>), 24.02.2014.

Agamben, Giorgio. **Yüz**, çev. Murat Erşen, (<https://gazetekarınca.com/2017/06/yuz-giorgio-agamben/>) 27.06.2017.

Aksoy, Mete, Ulaş. “Kutsal İnsan: Giorgio Agamben’in Egemenlik Anlatısında Kurbansal Durum”, **Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi**, 2016 Güz, Cilt, Sayı:22, ss. 43-58

Aristoteles. **Metafizik**, Sosyal Yayınlar, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, 1996.

Aristotle. **De Anima**, Harvard University Press, çev. W.S. Hett, Cambridge, 1986, 417a.

Aristoteles. **Politika**, Remzi Kitapevi, çev. Mete Tunçay, İstanbul, 2017.

Arendt, Hannah. **İnsanlık Durumu**, İletişim Yayınları, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul, 1994.

Attell, Kevin. **Giorgio Agamben Beyond the Threshold of Deconstruction**, Fordham Univeresity Press, New York, 2015.

Aydın, Abdurrahman. “Giorgio Agamben: Etten İbareti İnsan ve Biyopolitika”, **Biyopolitika (2.Cilt): Foucault’dan Günümüze Biyopolitikanın izdüşümleri**, (Ed: Onur Kartal), Notabene Yayınları, Ankara, 2016.

Bakır, Sevgi. **Covid-19 ve İzolasyon: Bir İstisna Hali mi? Ortaklık mı?**, (<https://www.birikimdergisi.com/guncel/10058/covid-19-ve-izolasyon-bir-istisna-hali-mi-ortalik-mi>), 28.04.2020

Bakır, Sevgi. **Giorgio Agamben’in Politika Felsefesi Bağlamında İstisna Hali ve Egemenlik Üzerine İnceleme**, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2019.

Baştürk, Efe. “Biyopolitika ve Savaşım: Foucault ve Agamben Arasındaki Ayrımın Kavramsal İçeriği”, **Marmara Üniversitesi Siyasal Bilimler Dergisi**, Cilt 5, Sayı 2, İstanbul, 2017, ss. 1-23.

Benjamin, Walter. “Şiddetin Eleştirisi”, **Şiddetin Eleştirisi**, Metis Yayınları, çev. Ece Göztepe, İstanbul, 2010.

Benjamin, Walter. “Tarih Kavramı Üzerine”, **Pasajlar**, Yapı Kredi Yayınları, çev. Ahmet Cemal, İstanbul, 1995, ss. 37-49

Cesarino, Cesare, Negri, Antonio. “In Praise of The Common”, **A Conservaiton on Philosophy and Politics**, University of Minnesota Press, London, 2008.

Colebrook, Claire. **Gilles Deleuze**, Doğubatı Yayınları, çev. Cem Soydemir, İstanbul, 2013.

Çörekçioğlu, Hakan. **Deleuze: Yaşamla İlişkisinde Felsefe ve Edebiyat**, Minör Yayınları, İstanbul, 2017.

Debord, Guy. **Gösteri Toplumu**, Ayrıntı Yay, çev. Ayşen Ekmekçi-Okşan Taşkent, İstanbul, 1995.

Deleuze, Gilles. **Kritik ve Klinik**, Norgunk yayıncılık, çev: İnci Uysal, İstanbul, 2017.

Doğanay, Gülmelek. “Siyaset Alanını Arındırma: Hannah Arendt’i Yeniden Düşünmek”, **DEU Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Cilt: 20, Sayı: 2, 2018, ss. 211-231.

Dutlu, Didem. **Biyo-politika: Foucault ve Agamben Karşılaştırması**, Yüksek Lisans Tezi, Abant İzzet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bolu, 2018.

Durantaye, Leland De La, **Giorgio Agamben A Critical Introduction**, Stanford University Press, Stanford, 2009

Erdağı, Bora ve Mehmet Evren Dinçer. **Benjamin, Tarih Felsefesi Üzerine Tezler ve Tarih Yazımı**, <https://docplayer.biz.tr/21775072-Benjamin-tarih-felsefesi-uzerine-tezler-ve-tarih-yazimi.html>, 25.06.2020.

Foucault, Michel. **Cinselliğin Tarihi**, Ayrıntı Yayınları, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul, 2007.

Hardt, Micheal ve Antonio Negri. **İmparatorluk**, Ayrıntı yayınları. çev: Abdullah Yılmaz, İstanbul, 2008.

Infanty, Anthony C. **Homo Sacer, Homosexual: Some Thoughts Waging Tax Guerilla Warfare**, (https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=891788), 23.03.2006.

Kartal, Onur. “Giorgio Agamben”, **Siyaset Felsefesi Tarihi: Platon’dan Zizek’e, Agamben’e**, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2019, s. 835-850.

Kartal, Onur. **İktidarın Bireyin Yaşamı Üzerinde Kurduğu Tahakkümde Hukukun Rolü**, İstanbul Barosu Yay, HFSA (20. Kitap), İstanbul, 2010.

Kocaman, Bergen C. “Hannah Arendt’in Vita Activa’sı”, **Felsefi Sorgulamalar: İnsan, Toplum ve Siyaset**, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2019.

Laclau, Ernesto. “Bare Life and Social Indeterminacy?”, **Giorgio Agamben-Sovereignty and Life**, Edited by Mathew Calarco ve Steven DeCaroli, Stanford University Press, Stanford, 2007, ss. 11-23

Lemke, Thomas, **Biyopolitika**, İletişim Yay, çev: Utku Özmakas, İstanbul, 2016.

Melville, Herman. **Kâtip Bartleby**, Dost Kitapevi Yayınları, çev. Yusuf Eradam, Ankara, 2000.

Murray, Alex. **Giorgio Agamben**, Phoneix Yayınları, çev. Abdurrahman Aydın, Ankara, 2013.

Negri, Antonio. “Giorgio Agamben: The Discreet Taste of the Dialectic”, **Giorgio Agamben-Sovereignty and Life**, Edited by Mathew Calarco ve Steven DeCaroli, Stanford: Stanford University Press, 2007.

Özmkas, Utku. “Foucault: İktidardan Biyoiktidara”, **Cogito Dergisi**, Yapı Kredi Yayınları, Sayı: 70-71, İstanbul, 2012, 53-81.

Schmitt, Carl. **Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm**, çev. Emre Zeybekoğlu, Dost Kitabevi, Ankara, 2005.

Schmitt, Carl. **Siyasal Kavramı**, Metis Yayınları, çev. Ece Göztepe, İstanbul, 2012.

Taşçılar, Feysel. “Hukukun ‘Yok Yeri’: Giorgio Agamben ve İstisna Hali Üzerine”, **Felsefelogos Dergisi**, Sayı: 32, İstanbul 2007, ss. 1-25.

Türk, Hasan B. “Potansiyeli Tahayyül Etmek: Agamben’in Bartleby’si”, **Kilikya Felsefe Dergisi**, Cilt:0, Sayı:1, 2017, 61-74.

Yıldırım, Leyla. **Sosyal Dışlanma Karşısında Eşcinsel Kimliğin Kurulumu**, Sosyoloji Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Kahramanoğlu Mehmet Bey Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Karaman, 2016.