

T.C.
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE PROGRAMI
DOKTORA TEZİ

**GIORGIO AGAMBEN'İN FELSEFESİNDE HUKUK,
ŞİDDET VE EGEMENLİK KAVRAMLARININ
BİYOPOLİTİK TEMELLERİ ÜZERİNE BİR İNCELEME**

Açelya KAPLAN

DANIŞMAN
Doç. Dr. Özlem DUVA KAYA

İZMİR – 2022

TEZ ONAY SAYFASI



YEMİN METNİ

Doktora Tezi olarak sunduğum “Giorgio Agamben’in Felsefesinde Hukuk, Şiddet ve Egemenlik Kavramlarının Biyopolitik Temelleri Üzerine Bir İnceleme” adlı çalışmanın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değerkere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

Tarih:

19/10/2022

Açelya Kaplan

ÖZET

Doktora Tezi

Giorgio Agamben'in Felsefesinde Hukuk, Şiddet Ve Egemenlik Kavramlarının Biyopolitik Temelleri Üzerine Bir İnceleme

Açelya KAPLAN

Dokuz Eylül Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

Doktora Programı

Bu çalışmada Agamben'in biyopolitika teorisi, egemenlik, hukuk, şiddet kavramları zemininde, hem yaşam ve siyaset arasındaki ilişkisellikleri sorgulayabilmek, hem de yeni bir yaşam politikası geliştirebilmenin teorik ve pratik imkânlarını araştırabilmek amacıyla ele alınmıştır.

Bu sebeple tezin ilk bölümünde, biyopolitika bağlamında, Agamben'in kuramının temel felsefi dayanakları olan Aristoteles, Thomas Hobbes, Carl Schmitt, Walter Benjamin, Hannah Arendt ve Michel Foucault'nun görüşlerine, düşünürün eleştirileri ile birlikte yer verilmiştir. İkinci bölümde ise, Agamben'in biyopolitika kuramının özgünlüğü ortaya konmaya çalışılmakla birlikte, onun teorisinin tezin ilk bölümünde ele alınan düşünürlerin biyopolitika teorisinin bir sentezi olduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Buna ek olarak bu bölümde, Agamben'in salt negatif bir biyopolitik bakış açısına sahip olduğu iddia edilmesine rağmen, onun olumlu anlamda bir biyopolitika kuramı geliştirme çabasında olduğu da gösterilmeye çalışılmıştır. Agamben Antik Çağ'dan Postmodern Çağ'a kadar, egemen iktidar ve yaşam arasında kurulan ilişkiselliklerden hareketle, hem iktidarın ölüm politikasıyla (*thanatopolitics*) olan bağını açığa çıkarmaya çalışmakta, hem de yeni bir ontoloji zemininde bir yaşam politikası ortaya koymaya çalışmaktadır.

Böylece tezin son bölümünde ise, Agamben'in biyopolitika kuramını eleştiren ve bu kuramı da içeren ancak farklı bir biyosiyasal ufka işaret eden Michael Hardt ve Antonio Negri'nin biyopolitika teorisine yer verilmiştir. Bu

bölümde, sözü geçen iki düşünürden hareketle, egemen iktidarın yaşamı ele geçirmediği, onu sınırlamadığı ve askıya almadığı bir yaşam politikasının günümüz toplumları açısından teorik ve pratik imkânları sorgulanmıştır. Bu açıdan tüm bu düşünürlerin kuramlarının çağdaş sorunları düşünmek açısından oldukça zengin bir içerik sunduğu sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Biyopolitika, Egemen İktidar, Yaşam, Hukuk, Şiddet.



ABSTRACT

Doctoral Thesis

Doctor of Philosophy (PhD)

**An Inquiry on the Biopolitical Foundations of the Concepts of Law, Violence,
and Sovereignty in Giorgio Agamben's Philosophy**

Açelya KAPLAN

Dokuz Eylül University

Graduate School of Social Science

Department of Philosophy

Philosophy Program

In this study Agamben's theory of biopolitics is discussed on the basis of the concepts of sovereignty, law and violence, in order to problematize the relations between life and politics and to explore the theoretical and practical possibilities of developing a new life policy.

For this reason, in the first part of the thesis, the views of Aristotle, Thomas Hobbes, Carl Schmitt, Walter Benjamin, Hannah Arendt and Michel Foucault, which are the basic philosophical foundations of Agamben's theory, are discussed together with his criticisms in the context of biopolitics. In the second part, while trying to reveal the originality of Agamben's theory of biopolitics, it has been tried to show that his theory is a synthesis of the biopolitics theory of the philosophers who are discussed in the first part of the thesis. Additionally, in this part, it has been tried to demonstrate that although it is claimed that Agamben has a purely negative biopolitical perspective, he was trying to develop a biopolitics theory in a positive sense. From the Ancient Age to the Postmodern Age, Agamben tries to both reveal the connection of the power with the death policy (*thanatopolitics*) and to put forward a life policy on the basis of a new ontology, based on the relations established between the sovereign power and life.

Thus, in the last part of the thesis, the biopolitics theory of Michael Hardt and Antonio Negri, not only criticizes Agamben's biopolitics theory but

also includes its in a different biopolitical perspective, is discussed. In this part, starting from their thought, the theoretical and practical possibilities of a life policy in which the sovereign power does not seize, limit or suspend life for today's societies are questioned. In this respect, it has been concluded that the theories of all these philosophers have a very rich content to contemporary problems.

Keywords: Biopolitics, Sovereign Power, Life, Law, Violence.



**GIORGIO AGAMBEN'İN FELSEFESİNDE HUKUK, ŞİDDET VE
EGEMENLİK KAVRAMLARININ BİYOPOLİTİK TEMELLERİ ÜZERİNE
BİR İNCELEME**

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	ii
YEMİN METNİ	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	vi
İÇİNDEKİLER	viii
KISALTMALAR	x
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

**AGAMBEN'İN SİYASET VE HUKUK FELSEFESİNİN TEMEL
KAVRAMLARI VE FELSEFİ KAYNAKLARI**

1.1. AGAMBEN'İN BİYOPOLİTİKA VE HUKUK FELSEFESİNE GİRİŞ	29
1.2. ARİSTOTELES'İN POLİTİKASINDAKİ <i>ZOË</i> VE <i>BİOS</i> TARTIŞMASI	31
1.3. MODERN DEVLETİN İLK ÖRNEĞİ OLARAK THOMAS HOBBS'UN DEVLETİNDEKİ BİYOPOLİTİKA ANLAYIŞI VE SÖZLEŞMECİ GELENEĞİN ELEŞTİRİSİ	43
1.4. CARL SCHMITT VE WALTER BENJAMIN'DE HUKUK, ŞİDDET VE EGEMENLİK İLİŞKİSİ	54
1.4.1. Carl Schmitt'te Siyasi İlahiyat ve Egemen Kavramı	55
1.4.2. Carl Schmitt'te Siyasal Kavramı ve Dost - Düşman Ayrımı	59
1.4.3. Walter Benjamin'de İstisna Hali ve Şiddet Kavramı	63
1.5. HANNAH ARENDT VE MICHEL FOUCAULT'DA HUKUK, ŞİDDET VE EGEMEN İKTİDAR KAVRAMLARI	69
1.5.1. Egemen İktidar ve Yaşam İlişkisi Bağlamında <i>Vita Activa</i> Kavramı	75

1.5.2. Arendt'in Felsefesinde Özel ve Kamusal Alan Ayrımı Temelinde Siyasal Alan – Şiddet İlişkisi	83
1.5.3. Totalitarizm ve Toplama Kampı Bağlamında Ölüm Politikası (<i>Thanatopolitics</i>)	88
1.5.4. Foucault'nun Felsefesinde Biyopolitika, Biyoiktidar Kavramları	96
1.5.5. Foucault'nun Felsefesinde Biyopolitika, Biyoiktidar ve Hukuk İlişkisi	112

İKİNCİ BÖLÜM

AGAMBEN'İN BİYOPOLİTİKA TEORİSİNİN HUKUK, ŞİDDET VE EGEMENLİK BAĞLAMINDA DEĞERLENDİRİLMESİ

2.1. AGAMBEN'DE EGEMENLİĞİN MANTIĞI	145
2.2. İSTİSNA HALİ VE HUKUK İLİŞKİSİ	151
2.3. <i>HOMO SACER (KUTSAL İNSAN)</i> VE MODERNLİĞİN BİYOSİYASAL PARADİGMASI OLARAK KAMP	157
2.4. ÖLÜM POLİTİKASINA KARŞI YAŞAM BİÇİMİ (<i>FORM OF LIFE</i>) POTANSİYEL(LİK) (<i>POTENTIALITY</i>) VE EKSİLTME GÜCÜ (<i>DESTITUENT POWER</i>) KAVRAMLARI İLE SİYASAL ALANI YENİDEN DÜŞÜNMEK	189

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

AGAMBEN'İN BİYOPOLİTİKA ANLAYIŞININ ELEŞTİRİSİ VE MICHAEL HARDT VE ANTONIO NEGRI'NİN BİYOPOLİTİKA KURAMI

3.1. HARDT VE NEGRI'NİN BİYOPOLİTİKA KURAMINA BİR GİRİŞ	237
3.2. İMPARATORLUK VE BİYOİKTİDAR	241
3.3. BİYOİKTİDARDAN ÇIKIŞ: ÇOKLUK, BİYOPOLİTİK ÜRETİM VE ORTAK ZENGİNLİK	264
SONUÇ	297
KAYNAKÇA	316

KISALTMALAR

Bkz.	Bakınız
Çev.	Çeviri
Der.	Derleyen
Ed.	Editör
s.	Sayfa Numarası
ss.	Sayfadan Sayfaya



GİRİŞ

Biyopolitika kavramının moderniteden bu yana değişmekte olan siyasal paradigmayı klasik düşünceden farklı bir biçimde ele alma ve yorumlama gereksinimi ile birlikte ortaya çıktığı söylenebilir. Klasik dönemde siyaset, insan yaşamı için gerekli olan toplumsal alanın (*polis*) inşa edilmesi ve böylece iyi yaşamın (*bios*) tesis edilmesi anlamına gelir. Hane içi yaşam (*oikos*) ise, özel yaşam alanı olmakla birlikte, kamusal alanın, siyasetin dışında bırakılan yaşam biçimi olarak tanımlanır. Bu anlamda siyaset, yaşam (*zoē*) için, iyi yaşamı (*bios*) sağlamak demektir.

Biyopolitika kavramını felsefî bir zeminde ele alarak tanımlayan ilk düşünür olan Michel Foucault’ya göre, klasik dönemden farklı bir siyasal anlayış biçimi olarak on sekizinci yüzyılın ikinci yarısından itibaren ortaya çıkan biyopolitikada, yalın yaşamın (*zoē*), siyasal olanın merkezine taşınması söz konusudur. Düşünüre göre modern dönemin başlangıcından itibaren yaşam üzerindeki iktidar, hem birbirleriyle ilintili hem de birbirlerinden bağımsız iki iktidar teknolojisi veya tekniği ile çalışır: *Anatomo-politika* ve *biyopolitika* olmak üzere. Bu anlamda yaşam üzerindeki iktidar, klasik iktidardan farklı olarak yönetsel aygıtlar kullanmakta ve yaşamın her alanına kullandığı ağırlar ile nüfuz etmektedir. Bu sebeple iktidar, gücün tek bir merkezden çevreye doğru yayıldığı klasik iktidardan farklı olarak ilişkisel bir zeminde ele alınması gereken bir kavramdır.

Sözü geçen iktidar biçimi bir bütün olarak yaşam üzerinde belirleyici ve yönlendirici olduğunda, devletin meşruiyet zemini olan yaşamın korunması ve devamlılığının sağlanması amacıyla ilan edilen olağanüstü hal durumları, geliştirilen yeni güvenlik mekanizmaları, nüfus düzenlemeleri olağanlaştırılmaktadır. Bu sebeple yaşam da hem siyasetin nesnesi kılınarak ikincilleştirilmekte hem de yalın yaşama indirgenerek siyasetin merkezine taşınmaktadır. Foucault biyopolitika kavramını, biyoiktidarın ortaya çıkışı ile birlikte ele alarak onu, kapitalizm ile ilişkili bir iktidar biçimi olarak tanımlar. Ancak düşünürün teorisinde biyoiktidar bir yandan yaşam

¹ G. W. F. Hegel, **Philosophy of Right**, Alm. çev: S. W. Deyde, Batoche Books, Canada, 2001, s. 19.

üretmek zorunda olan bir iktidarken, diğer yandan o, yaşamı gözetleyen, kısıtlayan, düzenleyen baskıcı bir iktidardır. Yani biyoiktidar, hem üreten hem de yaşamı kısıtlayan ve yok eden bir iktidar olarak yaşam ve ölüm politikasıyla çalışan bir iktidar biçimidir.

Foucault'ya göre, yaşam üzerindeki iktidar, iki kutuplu gelişmiştir ve iki gelişim biçimi birbirine zıt iki karşıt düşünceye veya teze dayanmaz. Daha çok, yaşam üzerindeki iktidarın birbiriyle ilişkili ama birbirinden farklı olan iki gelişim kutbu olarak tanımlanabilir. Bu gelişim kutbundan ilki, insan bedenini merkeze alan *anatomo-politika* iken; ikincisi, nüfusu esas alan *biyo-politikadır*.

*Bedenin terbiyesi, yeteneklerinin artırılması, güçlerinin ortaya çıkarılması, yararlılığıyla itaatkârlığının koşut gelişmesi, etkili ve ekonomik denetim sistemleriyle bütünleşmesi, bütün bunlar, 'disiplinleri' şekillendiren iktidar yöntemleriyle sağlanmıştır: insan bedeninin anatomo-politikası.*²

Anatomo-politika, kapitalizmin üretim ilişkileri ağının, yaşam ile ilişkilendirilerek düşünülmesi sonucunda, bedenin tüm olanaklarının artırılması ve var olan sistem için daha çok üretken hale getirilmesi düşüncesine dayanır. Bu anlamda beden, verimliliği artırılabilir bir makine gibidir. Foucault'ya göre, on sekizinci yüzyılın ortasında oluşmaya başlayan, yaşam üzerindeki iktidarın ikinci gelişim kutbu olan biyopolitikada ise, nüfus merkeze alınır.

Bununla birlikte iktidarın klasik dönemdeki temel niteliklerinden birisi olan yaşam ve ölüm üzerindeki hakkı, iktidarın değişen biçimiyle birlikte (biyopolitik iktidarın somut bir biçimde ortaya çıkışıyla birlikte) değişmiştir ve artık bu hak, yaşamı yavaş yavaş her açıdan kuşatmak biçiminde karşımıza çıkmaktadır.

Böylece, yaşamı koruma ve sürdürme ilkesi temelinde siyasetin, hukuk sayesinde ve hukuk aracılığıyla güvenlik mekanizmaları, nüfusu kontrol altında tutma, olağanüstü hal durumları, temel amaç olan iyi yaşamı tesis etmekten ziyade, salt yaşamın sürdürülmesi temelinde, çıplak yaşam üzerinde biçimlenen bir anlayışa dönüştüğü ifade edebilir. Başka bir deyişle, Foucault'nun da söylemiş olduğu gibi, on sekizinci yüzyılın ikinci yarısından itibaren yaşamın artık siyasetin nesnesi olarak

² Michel Foucault, **Cinselliğin Tarihi**, çev: Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2016, s. 99.

ortaya çıkmaya başladığı söylenebilir. Sözü geçen bu siyaset biçimi, Agamben'in politika teorisinden de hareketle, biyopolitika olarak tanımlanabilir.

Antik Yunan düşünce geleneğinde yalın yaşam (*zoē*) ve kamusal yaşam, yani site içindeki yaşam (*bios*), birbirinden farklı iki yaşam biçimi olarak tanımlanmasının yanı sıra; yalın ya da hane içi yaşamın ve yaşam ilişkilerinin, kamusal yaşamın dışında bırakıldığını Platon'un *Devlet* kitabına Aristoteles'in ise *Politika* eserine giderek, düşünürlerin doğrudan sözlerini alıntılararak gösterebiliriz. Bu tez çalışmasının birinci bölümünün "Aristoteles'in Politikasındaki *Zoē* ve *Bios* Tartışması" başlıklı kısmında, yaşamın farklı biçimlerde ve nasıl tanımlandığı düşünürün kendi eserlerinden referanslarla açıklanmaya çalışılmıştır.

Bu bağlamda, günümüz siyaset felsefesinin sorunlarını anlamaya ve tanımlamaya çalışırken iktidar-yaşam arasındaki ilişkiselliğin, Foucault'nun iddia ettiği gibi, biyopolitik bir karakteristiği olduğunu belirtmek gerekir. İktidarın mevcut biçimi ise, on sekizinci yüzyılın ikinci yarısından itibaren temel niteliği yaşamı çepeçevre kuşatmak olan ve liberal bir rasyonalite ile çalışan biyoiktidar olarak tanımlanabilir. Biyoiktidarın, Agamben'in söylediği gibi yaşam üzerindeki iktidar anlamında, her ne kadar izleri Antik Yunan'a ve klasik düşünürlere kadar sürülebilir olsa da biyopolitikanın kapitalist sistem ve üretim ilişkileri ile birlikte somut bir biçimde ortaya çıktığı söylenebilir. Bu minvalde, biyopolitika konusundaki temel tartışmalardan birisi, biyoiktidar kavramının hangi tarihsel dönemde ortaya çıktığına ilişkindir.

*Örneğin, Foucault biyoiktidar ve liberalizm arasında bilhassa derin bağlantı görürken, Agamben ve Roberto Esposito gibi başka biyopolitika teorisyenleri, biyopolitik uygulamaların liberal demokrasiye de sızmış olduğunu kabul eder, ancak aslolarak Alman Nazizmini -politik bir araç olarak ırka dayandığından ötürü- biyopolitikanın doruğu ya da paradigması olarak ele alırlar.*³

Bu nedenlerle, çağdaş siyaset felsefesinin temel sorunları arasında yer alan modern devletin politika temelli yapısal sorunlarını belirlemede, iktidar ve yaşam arasında kurulan ilişki biçimlerini açığa çıkarmada ve var olan sorunlara dair; güvenlik, hukuk, şiddet, denetimci ve ırkçı nüfus politikaları, etnik ve cinsiyet kimliklerinin tanınması, mülteci hakları ve mülteci kamplarının hukuki durumu gibi

³ Catherine Mills, **Biyopolitika – Düşünürler ve Temalar**, çev: Mert Karbay, Notabene Yayınları, İstanbul, 2021, ss. 11-12.

konulara ilişkin çözüm yolları üretebilmede, *biyopolitika* başvurulana anahtar bir kavram haline gelmiştir.

Bu anlamda biyopolitika, zengin ve yeni bir bakış açısı sağlamakla birlikte, çağının sorunlarına karşı içkin bir bakış açısı kazanabilmek için felsefi olarak ele alınması gereken bir kavramdır. Modern devletin politik yapısının sorgulanıp sorunlarının ortaya konulabilmesi için siyasetin, hukuk ve şiddetle olan bağlantısı açığa çıkarılmalı ve yalın hayat üzerinde belirleyici olan bir iktidar biçimi olarak biyoiktidar, biyopolitika kavramı ile birlikte ele alınmalıdır. Bunun yanı sıra biyopolitika, hayat temelli politika anlamına geldiği için, hayatın sürdürülmesi ve imkânlarının artırılmasını sağlayan, üretici ve olumlayıcı bir politik anlayışın ve alanın tesis edilebilmesi için de felsefi olarak ele alınması gereken bir kavramdır. Tez çalışmasının üçüncü bölümünde olumlayıcı bir biyopolitik düşünme biçiminin örneği olarak Michael Hardt ve Antonio Negri'nin biyopolitika teorisine yer verilmiştir.

Giorgio Agamben'in biyopolitika anlayışı ele alınmadan önce, onun kuramının özgünlüğünü ve felsefe tarihindeki yerini ortaya koyabilmek için biyopolitika kavramının tarihi ve kavramın geçirdiği anlam dönüşümleri konu bağlamında sınırlandırılarak değerlendirilmelidir. Biyopolitika felsefesine dair temel eserlerden birisi olarak kabul edilen, İtalyan düşünür Roberto Esposito'nun *Biopolitics and Philosophy* isimli eserinde, biyopolitika kavramına ilişkin detaylı ve kapsamlı bir değerlendirme yapılmıştır.⁴ Campbell'e göre, biyopolitikaya katkısı olan yakın zamanda yapılan İtalyanca okumalar arttıkça, iki farklı düşünce hattının özelliklerini saptayabilmek mümkün hale gelir. İlk düşünce eksenini olumsuzlayıcı bir biyopolitik hat iken; ikinci eksen, radikal, olumlayıcı bir biyopolitik hat olarak tanımlanabilir.⁵ Esposito, ilk düşünce eksenini Agamben'in biyopolitika anlayışıyla ilişkilendirirken, ikinci düşünce eksenini Michael Hardt ve Antonio Negri'nin ortak yazdıkları eserlerindeki biyopolitika kuramıyla ilişkilendirir.

Esposito, sözü edilen iki radikal hattın temel ekseninin ise, Foucault'nun akademide verdiği derslerin derlemelerinden, özellikle de *Toplumu Savunmak Gerekir* ve *Cinselliğin Tarihi* isimli eserlerinden hareketle oluştuğunu belirtir. Bu

⁴ Ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. Roberto Esposito, **Bíos: Biopolitics and Philosophy**, İng. çev: Timothy Campbell, University of Minnesota Press, London, 2008, ss. 16-25.

⁵ Timothy Campbell, "Introduction", Roberto Esposito, **Bíos: Biopolitics and Philosophy**, İng. çev: Timothy Campbell, University of Minnesota Press, London, 2008, s. 20.

bağlamda modern İtalyan politika felsefesinin, temel olarak biyopolitikaya ilişkin araştırmalarda konumlanması tesadüfî değildir. Campbell'e göre, Foucault'nun derslerinde olduğu kadar biyopolitika konusunda üretkenliğin görülebileceği oldukça az eser vardır. Bu bağlamda Foucault'nun çalışmaları, tarihsel ve politik olarak çok iyi kurgulanmıştır.⁶ Foucault'ya göre biyopolitika, güç teknolojisinin bir diğer adıdır, bu anlamı ile güç kavramı gücün diğer anlamlarından ayırt edilmelidir. Gücün bu yeni biçimi, tür olarak insanın biyolojik sürecini ve yaşamını kontrol altına almayı amaçlar.

Campbell, sözü geçen eserin Önsözü'nde biyopolitik araca dair şöyle söyler: "Bir yaşam durumunu en iyi hale getirmek için güvenlik kavramı etrafında kurulması gereken güvenlik mekanizmalarını, istatistiksel hesaplamaları ve genel önlemleri içerir."⁷ Foucault'nun egemenin gücü analizinden hareketle, gücün yeni biçimi olarak tanımladığı, insanın biyolojik süreçlerini ve yaşamını kontrol altına almayı amaçlayan biyogüç ve biyopolitika kavramları arasında ayırım yapılmalı ve böylece her iki kavramın anlamları daha açık ve net bir biçimde ortaya konulmalıdır. Esasen biyogüç, yaşam oluşturma gücü olarak tanımlanabilir. Bir biyogüç olarak egemen ise, hayatı ele geçirdiğinde, yaşam konusunda bir yanılsama oluşturarak kendisini yaşama izin veren ve onun olanaklarını artıran bir egemen olarak sunar. Bu nedenle biyogüç, aynı zamanda insan türünün yaşamının devamlılığını garanti altına alandır. Fakat burada biyogüç kavramı için önemli olan biyogüç ve biyopolitika arasında yapılması gereken temel ayırım, Foucault tarafından yeterince dikkate alınmamıştır. Fakat Esposito, Nazizm örneği ile bu ayrımı açıklamıştır.

Esposito, Agamben, Hardt ve Negri, on sekizinci yüzyılın sonunda ortaya çıkan biyogüç ile Foucault'nun ilişkisine, bireyci disiplin mekanizmasının karşıt düşüncesine yani bir toplumun veya etnik azınlığın üzerinde kurulan disiplinci mekanizmaya ve Nazizm'in yükselişine dikkat çekmişlerdir.⁸ Agamben, *Kutsal İnsan* adlı yapıtında, 1933 yılında Hitlerin egemen güç olarak iktidara gelişi ile birlikte, doğrudan biyolojik yaşamı biçimlendirmeyi ve hayatın gözetimini mutlaklaştırmayı temel alan yasalar çıkardığını söyler. Bu noktada Nazizm, sadece temel anlamıyla, Yahudi halkına karşı uygulanan bir ırkçılık da değildir. Kavram,

⁶ Campbell, s.20.

⁷ Campbell, s.20.

⁸ Campbell, s.21.

daha ziyade hayatın gözetiminin mutlaklaştırıldığı bir siyasal anlayışını tanımlamaktadır.

Buradan hareketle, hem Nazi rejimini hem de modern siyasetin sorunlarını anlayabilmemiz için Antik Yunan'dan farklı olarak, siyaset ile polis arasındaki ayrımı görünmez kılarak, aralarında özsel bir bağ olduğunu varsayan siyaset biçiminde, hayatın gözetimi anlayışı ile düşmana karşı mücadele düşüncesinin birleştiği, amacı bir bütün olarak yurttaşlarının yaşamını biçimlendirmek olan bir yönetim paradigması ile karşı karşıya olduğumuzu bilmemiz gerekir.

Nazizim, biyopolitika perspektifinden ele alınırsa eğer bilimlerle, fakat özellikle tıp bilimiyle, yaşamın gözetimi amacıyla olan polis bilimiyle yakın bağı ortaya konabilir. Devlet yaşanmaya değer yaşam olarak belirlediği bireylerin yaşamı ile yaşatmaya değer olmayan yaşam olarak belirlediği bireyler arasında, sağlık, hijyen, itaatkârlık durumuna göre ayırım yaptığında, yukarıdaki sözü geçen bilimlerden oldukça yararlanır ve *öjenik* bir siyaset tarzının tüm yöntemlerine başvurur. Bu siyaset biçiminde nüfus, doğrudan iktidar tarafından gözetim altında tutulduğu için doğan bebeklerin sağlıklı ve belirli bir sayıda olmasından, hangi doğurgan, sağlıklı kadınla erkeğin evlenmesi gerektiğine, bedensel ya da zihinsel engellilerin toplumdan temizlenerek sağlıklı ve üretken bir toplumun tesis edilmesine kadar varan uygulamalar söz konusudur.

Öjenik siyasette, sağlıklı ırkların korunması ve devamının sağlanması esas alınmıştır. Bu nedenle, devletin sağlık politikaları ile iç içe geçmiş ilişkiler ağı açığa çıkarılmalıdır. Sonuç olarak, insanın salt çıplak yaşama indirgenerek düşünülmesinin öjenik ve ırkçı siyaset tarzlarını ve uygulamalarını ortaya çıkardığını ileri sürebiliriz. Biyopolitikanın izlerini Antik Yunan'a kadar sürüp belli izlek noktalarını ve bu noktaların sürekliliğini açığa çıkarmamıza imkân tanıyan tam da devletin sağlıklı olma durumu ile bireyler arasında kurduğu öjenik, cinsiyetçi siyaset biçimleridir. Bu konuya dair verilebilecek en açık ve iyi örnekler, Platon'un *Devlet* isimli eserinde ve Aristoteles'in *Politika*'sında mevcuttur. *Devlet*'in beşinci kitabının ana konusu; organik bir bütünlük, beden olarak tanımlanan devletin sağlıklı olabilmesi için kadınların ve çocukların toplumda ortak olması gerektiği düşüncesidir.⁹ Bununla birlikte buradaki tartışma, toplumun tüm sınıflarını kapsayacak biçimde kadınları ve

⁹ Platon, **Devlet**, çev: Sabahattin Eyüboğlu – M. Ali Cimcoz, İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2016, (449-c), s. 149.

erkekleri içine almaz. Yapılan çıkarımların sadece koruyucu sınıfın bireyleri için geçerli olduğunu belirtmek gerekir.

Sağlıklı devlet tasavvurunda, yani, devletin vatandaşları ile organik bütünlüğünün kurulduğu, iç ve dış tehditlerin engellendiği bir devlet kuramında, kadınların ve erkeklerin kimlerle çiftleşecekleri, bu eylem için her iki cinsten de en uygun yaş aralığı ve fiziksel özelliklerin neler olduğu belirlenmiştir. Zira Platon *Devlet* kitabındaki Glaukonla geçen konuşmada düşüncelerini şöyle aktarır:

*Şimdi sen kanun koyucu ol, erkekleri nasıl seçtikse kadınları da öyle seç. Birbirine en yakışanları bir araya getir. Evleri, sofraları ortak olsun. Kimsenin tek başına hiçbir şeyi olmadığı için bir arada yaşayacaklar. Jimnastiğe, bütün idmanlara birlikte katılacaklar. Tabiat zoruyla da ister istemez, çiftleşecekler; buna kesin bir zorunluluk diyebiliriz değil mi?... ama çiftleşmeleri ve herhangi kadın-erkek beraberliğini olurlarına bırakmak öyle bir şey ki, buna mutlu bir toplulukta ne din izin verir ne de devlet.*¹⁰

Başka bir pasajda ise, kadınlar ve çocukların ortaklığı yasalarla güvence altına alındığında devletin yurttaşları arasında tam bir sevinç ve üzüntü birliği kurulduğundan söz edilir. Bu duygu birliği ise, devlet için en büyük iyilik olarak tanımlanır çünkü devlet ancak bu duygu birliği sayesinde sağlam bir bedene benzeyebilir.¹¹ Burada devlet, doğan çocuklar arasından sağlıklı, engelli olanları diğerlerinden ayırt ederek onların geleceğini belirleyen bir yapı olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneğin bu devlete göre seçkin yurttaşların çocukları, şehrin en iyi yerlerindeki bakımevlerine yerleştirilmeli ve onların bakımları sağlanmalı, seçkin olmayan yurttaşların çocukları ise, şehrin uzak bölgelerine gönderilmelidir. O halde özetle söyleyecek olursak, Platon'un devletinde insanlar ilk olarak aklını kullanabilme yeterliliğine göre sınıflandırılırken; ikinci olarak da onlar, cinsine, sağlıklı olma ve biyolojik olarak güçlü bir bedene sahip olma gibi ayrımlara göre sınıflandırılırlar.

Bu minvalde Aristoteles'in de *Politika*'da neredeyse Platon ile aynı ayrımları temel alarak bir devlet kuramı ortaya koyduğunu söyleyebiliriz. Yedinci kitabın temel konusu, iyi yaşamın yani *biosun* ne olduğuna ve nasıl mümkün kılınabileceğine ilişkin açıklamalara dayanır. Düşünürü göre, bireylerin yaşamını da

¹⁰ Platon, (458- c-d-e), ss. 161-162.

¹¹ Platon, (464a-b), s. 169.

bir devleti de iyi kılan şey, erdeme uygun eylemlerin gerçekleştirildiği mutlu yaşamdır.

*Öyleyse, işin başından şu kabul edilsin: Her insan, manevi ve zihni iyilikten pay aldığı ve bunlara dayanan hareketleri yaptığı ölçüde mutlu olur... Aynı şey, devlet için de eşit ölçüde geçerlidir: En iyi olan ve en iyi hareket eden şehir, mutlu şehirdir; iyi eylemde bulunmayanların mutlu olmaları olanaksızdır. Oysa erdem ve zekâ olmadan bir kimsenin ya da bir şehrin iyi eyleminden söz bile edilemez... Gerek bireyler gerekse şehirler için en iyi yaşam, erdemin gerektirdiği eylemleri yapmaya yetecek kadar maddi varlıkla desteklenmiş erdemi olan yaşamdır.*¹²

Buradan hareketle Aristoteles'in en iyi yaşamı, mutlu ve erdemli yaşam olarak tanımlaması nedeniyle politikanın, etiğin ve epistemolojinin iç içe olduğu bir hayat düşüncesine sahip olduğunu ifade edebiliriz.

Aristoteles'e göre, bir şehrin büyük ve mutlu bir şehir olması, orada yaşayan nüfusun sayısının fazla olması ile ilişkilidir fakat yabancılar ve köleler nitelikli yurttaşlar kabul edilmedikleri için devletin ilgilendiği sadece gerçekten devletin bir parçasını oluşturan nüfus kesimleridir.¹³ Bununla birlikte düşünürün kuramında nüfus, ancak devlet tarafından sayısı sınırlanıp kontrol altında tutulursa geniş ve nitelikli bir hale gelebilir. Aristoteles'te Platon'da olduğu gibi ideal bir devlet tasarımı vardır.

Yurttaşların sayısının, niteliklerinin, hangi bireylerin kimlerle çiftleşmesi gerektiğinin belirlendiği bu ideal devlette, hangi hayatların yaşatmaya değer olduğuna bireylerin sağlık durumuna, sınıfına göre karar verilir. Bu tez çalışmasının birinci bölümünün birinci kısmında konu daha detaylı olarak ele alınmıştır. Sonuç olarak, Foucault'nun belirtmiş olduğu gibi iktidarın biçimi her ne kadar kapitalizmle değişmiş biyoiktidara dönüşmüş olsa da klasik dönemdeki iktidar anlayışında da biyoiktidarın nüveleri olduğunu ileri sürebiliriz.

Roberto Esposito'ya göre, tıbbi güç ve politik-hukuksal gücün birleşmesinin çağdaş dönemdeki en çarpıcı, bilinen örneği Nazi siyasetidir. Ona göre Foucault, Nazizm'i biyopolitik bir bakış açısıyla ele alan ilk düşünürdür. Foucault'nun biyopolitika yorumunun gücü, modern politika felsefesinin kategorilerini dikkate

¹² Aristoteles, **Politika**, çev: Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2017, (VII. kitap, 2. bölüm), ss. 242-243.

¹³ Aristoteles, s. 250.

olarak, olası başka yorumlarla arasına mesafe koymasından kaynaklanır. Bu anlamda Esposito'ya göre Nazizim: “Yalnızca ölüm çemberinin genişletilerek ilerletilmesi yoluyla yaşamı savunma ilkesi olarak özetlenebilir.”¹⁴ Böylece belli bir noktada birbirinden ayrılmış gibi görünen egemenlik paradigması ve biyopolitika, birinin hem diğerinin karşısına dönüştüğü hem de diğerini tamamladığı bir bütünün tekil görünümüleri olan iki kavram olarak tanımlanabilir.¹⁵ Nazi politikasının biyopolitik bir karakteristiği olduğu konusunda görüş birliğinde olan düşünürler, politika ve hayat arasındaki mesafenin silindiğini ve bu iki alan arasında giderek artan bir biçimde iç içe geçmenin söz konusu olduğunu iddia ederler.

Esposito'ya göre, Nazi siyasetinin biyopolitik karakteristiğini açığa çıkarmak istersek eğer, şu iki gücün birlikte işlev gördüğüne dikkat etmeliyiz: Tıbbi güç ve politik-hukuksal güç.¹⁶ Düşünüre göre, söz konusu iki güçten her biri, bir diğerini, takip ettiği bazı noktalarda tamamlar ve en sonunda, bu iki güç, tamamen üst üste gelip birbirini tamamlayan tek noktada birleşir. Bu güçlerin birleştikleri nokta, hayatın bir bütün olarak kutsal olduğu iddiasıdır. Burada hayatın, politikanın karşısında ikincil kılınması, onun kutsal olduğu iddiasına karşılık gelir.¹⁷

Özetle söylenecek olursa; Foucault'nun söylemiş olduğu gibi, biyoiktidar kavramı sadece bireyci disiplin mekanizmalarının sınırlarında anlaşılamaz. Bu kavram, daha geniş anlamda biyopolitikanın kolektif sonuçları ve nüfus kavramıyla ve siyasetin aldığı yeni biçimler ile birlikte tekrar değerlendirilmelidir. Diğer yandan, biyopolitika ve biyoiktidar kavramlarını birbirinden ayırarak bu kavramların anlamlarını netleştirmeye çalışmak, iki kavram arasındaki bağı da açık kılacağından işimizi kolaylaştırabilir.

Çağımızda sözü geçen ayrımın önemini vurgulayan ve kendi biyopolitika kuramlarına bu ayrıma göre yön vermiş olan üç önemli düşünür Esposito, Hardt ve Negri, biyopolitika çalışmalarına büyük katkı yapmışlardır. Biyoiktidar, sözü geçen düşünürlerin kuramında, yaşam üzerindeki iktidar olarak tanımlanır. Yani, yaşam burada iktidarın gözetiminde olan, onun nesnesi kılınan bir unsurdur. Biyopolitika ise, düşünürlerin kazandırdığı yeni anlam ile birlikte, biyoiktidar ile eş düzlemde

¹⁴ Roberto Esposito, **Bíos: Biopolitics and Philosophy**, İng. çev: Timothy Campbell, University of Minnesota Press, London, 2008, s. 110.

¹⁵ Esposito, s. 110.

¹⁶ Esposito, s. 140.

¹⁷ Esposito, s. 140.

tanımlanabilen bir kavram olmaktan çıkmıştır. Kavram, biyoiktidarın alternatifi olabilecek yaşam temelli (yaşamı geliştiren, çoğaltan, onun imkânını artıran) yeni bir politik perspektif sunmaktadır.

Buradan hareketle, Foucault'nun her iki anlamı da karşılayacak biçimde biyopolitikaya dair, hem negatif hem de olumlayıcı bir perspektife sahip olduğu bilinmektedir. Ancak yine de, biyoiktidarın kendisini gösterdiği alanlar ve biyopolitika ile olan ilişkisi, Foucault tarafından tam olarak açıklanmadığı için Agamben bu bağlamda, Nazizmin, toplama kamplarının, mültecilerin durumunun biyopolitika, biyoiktidar ve şiddet kavramları ile birlikte yeniden değerlendirilmesi gerektiğini belirterek Foucault'yu eleştirir ve böylelikle o, kendi düşüncesinin özgünlüğünü ortaya koymaya çalışır.

Hem Agamben hem de Esposito, Foucault'nun, biyopolitika ve biyoiktidar arasındaki ayrımı muğlâk bırakmasından yola çıkarak biyopolitikayı insan yaşantısı deneyiminde açmaya çalışır. Bu sebeple, bu düşünürlerin felsefe kavramlarını hayat deneyimiyle doldurarak hayat temelli bir politika ortaya koyduğu söylenebilir. Agamben'e göre, Nazi toplama kamplarının en temel özelliği, hayatın siyasetle bütünleşerek ikincil kılınması, olağanüstü halin kalıcı kılınması ve giderek mutlak bir yönetim biçimine dönüştürülmesidir. Düşünür, *Tanık ve Arşiv: Auschwitz'den Artakalanlar* isimli eserinde kamp kavramını istisna hali ile ilişkilendirerek tanımlar ve temelde, toplama kamplarındaki tanıklık sorununu ele alır.

*İstisna halinin kural ile kusursuz bir biçimde örtüştüğü ve uç-durumun bizatihi gündelik hayatın ideal durumu haline geldiği yerdir Auschwitz tam da. Ne var ki, sınır-durumu ilginç kılan da, kendisini karşıtına çevirmeye yönelik bu paradoksal eğilimdir. İstisna hali ile normal durum zaman ve mekân bakımından birbirlerinden ayrı tutuldukları -ki genelde yapılan budur- sürece, gizliden gizliye birbirlerini kurdukları halde, her ikisi de anlaşılmaz kalır. Fakat suç ortaklıklarını görünür kıldıkları -günümüzde gittikçe daha sık gerçekleşmektedir bu- anda, birbirlerini, deyim yerindeyse içeriden aydınlatırlar.*¹⁸

Kavramsal olarak istisna haliyle normal durum, birbirinden tamamen ayrı düşünülse de, bu düşünce biçimi doğru değildir, çünkü içten içe her iki kavram birbiriyle deneyimde ilintilidir. Bu ilintiyi, deneyimde ve sözü geçen çağın siyaset

¹⁸ Giorgio Agamben, **Tanık ve Arşiv: Auschwitz'den Artakalanlar**, çev: Ali İhsan Başgöl, Dipnot Yayınları, Ankara, 2017, s. 52.

anlayışının egemenlikle ilişkisinde görebiliriz. O halde normal durumu, yani hukuk durumunu, istisna olandan ayırmak mümkün değildir. Agamben'e göre kamp deneyimi ise, istisnanın ve kuralın ayırt edilemez bir biçimde birbirine karıştığı bir belirsizlik alanıdır ve bütün iktidar ilişkileri bu alanda açıkça izlenebilir.

Foucault, biyopolitika kavramının olağanüstü hal ve ölüm politikası ile olan bağımlı kurmadığı için Agamben'e göre o, Nazizim'in biyopolitikasını değerlendirmede yetersiz kalmıştır. Oysa biyopolitik uygulamalar, Esposito'nun da sözünü ettiği gibi, Nazi kamplarında görülen ötenazi, hijyenikleştirme hatta genetik ve bulaşıcı hastalıklara sahip insanların toplumun sağlıklı kısmının hastalanmaması için öldürülmesi, doğum ve ölüm süreçleri üzerinde egemen gücün iradesinin belirleyici olması, tıbbi ve politik-hukuksal gücün birlikte kullanılmasıyla mümkün olmuştur. Agamben'e göre, bu zincirin en başında ulus güvenliği ve bütünlüğü gerekçesi ile egemen güç tarafından ilan edilen *olağanüstü hal* vardır. Olağanüstü halin kalıcı kılındığı her tür mekân, Auschwitz gibi spesifik bir mekanın sınırlarının çok ötesine taşan bir toplama kampına dönüşür ve bu anlamıyla *kamp* daha geniş içerikli bir kavramdır. O halde Agamben'den hareketle, olağanüstü halin sürekliliğini gözlemlediğimiz her mekânın Auschwitz mantığına sahip olduğu iddia edilebilir. Bu anlamda egemenin birtakım hukuksal düzenlemeleri içerisinde, olağanüstü hal hukuku kendisini göstermektedir.

Egemen iktidarın karşısında, yalnızca çıplak hayata indirgenerek düşünülen insan, aslında tam olarak ne yasal olan ne de yasal olmayan konumda bir alana hapsedildiği için eşikte kalan bir varlığı temsil eder. Kamp ise her an, hem yasallığın hem de yasasızlığın hâkim olabildiği eşikteki mekânın adıdır. Agamben'e göre, modern devletin karşısında artık her bir insan, öldürülebilen ama kurban edilemeyen insan olması bakımından *kutsal insandır*. Agamben kutsal insan kavramını Eski Roma hukukundan alır. Roma hukukunda, tarihte ilk defa bir insan hayatı için *kutsal hayat* tanımlaması yapılmıştır.¹⁹ Kutsal kavramı ele alındığında, tarihten bu yana kullanılmış veya kullanılmakta olan anlamlarında çelişkili birden fazla tanımlamayla karşılaşmaktadır. Roma hukukunda kutsal olan herhangi bir varlığı öldürmek yasakken, kutsal insanın öldürülmesinin neden ceza gerektirmediğini anlayıp açıklayabilmek oldukça zordur. Düşünüre göre *homo sacer*, Roma toplumundaki

¹⁹ Giorgio Agamben, **Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat**, çev: İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2017, s. 89.

istisna bir karakter olarak karşımıza çıkar. Onu istisna kılan niteliği ise, ne pozitif hukuk alanına ne de ilahi hukuk alanına dâhil edilebilen bir insan olmasıdır.²⁰ Sözü geçen her iki alanın da istisnası olarak bu karakter, ikili bir şiddete maruz kalmaktadır.

Dinsel bağlamda kullanılan *sacer* teriminden farklı olarak, Eski Roma hukukunda bu terim hukuksal-siyasal bir boyuta sahiptir. Bu nedenle bu terim, dini ya da mitsel bir bilgiyle açıklanmaya çalışılmasından ziyade, bilimsel olarak ele alınabilirse, insan hayatının ilk defa kutsandığı aynı zamanda hayatın kutsallaştırılırken nasıl da değersizleştirildiği daha açık kılınabilir. Agamben, hayatın kutsanmasının aynı zamanda onun değersizleştirilmesiyle ilişkili olduğunu düşünür ve o, hayatın ölümle olan bağını açığa çıkarabilmek ve bunu hukuksal-siyasal düzlemde ele almak için *kutsal insan* kavramına başvurur. Bununla birlikte düşünöre göre, Roma hukukunda (hukukun geçerli olduğu durumunda), özgür olduğu kabul edilen bir insanı öldürmek suç iken, kutsal insanı öldürmenin bir cezası yoktur. Çünkü kutsal insan, ilahi yasaya göre kurban edilemeyen ve seküler yasaya göre de özgür bir yurttaş olarak yargılanma hakkı bulunmayan bir insandır. Bu sebeple o, her iki hukuk alanının da dışında bırakıldığından, öldürülmesi meşru olan ya da herkes tarafından öldürülebilir bir insandır aynı zamanda.²¹ Diğer kutsal şeylerin öldürülmesi veya onlara şiddet uygulanması yasakken, *kutsal insan* olarak tanımlanan kişinin öldürülmesi meşrudur yani, ceza gerektirmez.

Sonuç olarak *homo sacer* kavramı, ikili bir dışlanmaya ve şiddete maruz kalan bir insan yaşamını tanımlar. Agamben'e göre istisna halinde, ne yasanın dışında kalan ne de tam olarak yasaya tabi olunan bir alan oluşur, çifte dışlamayla böylesine bir istisna durumunda kalan insan, kutsal insandır. Düşünöre göre, istisna halinin ve kutsal insanın ortaya çıkmasına neden olan şey, siyasal egemenlik alanıdır ve bu alan şöyle tanımlanabilir:

Dolayısıyla da siyasal egemenlik alanı, dinseldeki profan ve profandaki dinsel bir çıkıntı olarak, kurban edilme ve katledilme arasındaki bir belirsizlik mantığı biçimini alan bir çifte dışlama aracılığıyla oluşturuluyor. Egemenlik alanı, cinayet işlemeksizin ve kurban etmeksizin insan öldürmenin meşru olduğu

²⁰ Agamben, 92-93.

²¹ Bkz. Agamben, s. 101.

*alandır ve kutsal hayat, yani öldürülebilen ama kurban edilemeyen hayat, bu alanda zapt edilen hayattır.*²²

Agamben felsefi kuramında, biyopolitika temelinde kutsal insan, egemen iktidar, şiddet kavramları arasında kurulan ilişkisellikleri hayat deneyimleriyle açıklar ve bu deneyimlere ilişkin bol miktarda tarihsel örnek sunar. Bununla beraber, felsefe tarihinde egemen, egemenlik alanı ve hayat arasında kurulan bağların izi sürüldüğünde, hem güvenlik gerekçesi ile hakların askıya alındığı istisna halinin hem de hayatın siyasete göre ikincil kılındığı ama aynı zamanda siyasetin merkezindeki temel kavram olduğu biyopolitika perspektifinin, daha önce de vurgulanmış olduğu gibi, her ne kadar genel olarak modern dönemde ortaya çıktığı kabul edilse de, Antik Yunan'da mevcut olduğu iddia edilebilir.

Thomas Lemke, biyopolitika tarihini felsefi olarak ele alan, bu alanda çalışmalarıyla tanınan önemli bir düşünür olarak kabul edilir. Lemke'ye göre, biyopolitika kavramın yaklaşık yüzyıllık bir tarihi vardır ve hayat kavramı, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında, yaşam felsefesini benimsemiş düşünürlerce eleştirel olarak ele alınmış olsa da kavramın tarihi daha eskidir. Hayat kavramı, farklı kuramlarda farklı bağlamlarda değerlendirilmiştir ancak yine de düşünürler, bu kavrama ilişkin, hayatın iyi ve doğrunun ölçütü olması konusunda hemfikirdirler.²³

Lemke'ye göre biyopolitika kavramı, yaşam felsefesini benimseyen düşünürlerin görüşlerinden ortaya çıkmıştır. Örneğin, bu düşünürlerin belki de en önemlilerinden birisi Nietzsche'dir. Düşünür, birçok eserinde yaşamın farklı ahlak öğretileriyle (efendi, köle, Hristiyan ahlakı) zapt edildiğini ve değersizleştirildiğini, hatta mevcut ahlaki ilkelere göre davranan insanların aslında kendi değerlerini inşa edemeyen, biat eden öznelere olmaları bakımından ahlaksız olduğunu söyler. Bu sebeple, yaşam ve ahlak arasında bir tezatlık kuran düşünür, yaşamın potansiyellerinin deneyimlenemediği bu yozlaşmış halden uzaklaşarak tüm "değerlerin yeniden değerlendirilmesi"²⁴ gerektiğine dair çağrıda bulunur. Bu minvalde Nietzsche'nin görüşleri mutlak bir nihilizm ya da olumsuzlama olarak tanımlanamaz. Daha ziyade onun görüşleri, değerlerin yeniden yaşamın içinde, insan

²² Agamben, s. 104.

²³ Bkz. Thomas Lemke, **Biyopolitika**, çev: Utku Özmakas, İletişim Yayınları, İstanbul, 2016, ss. 25-26.

²⁴ Friedrich Nietzsche, **Ecce Homo**, çev: Nazlıcan İldeş, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2020, s.17.

yaşamına uygun olarak tesis edilebilmesi için verili olandan özgürleşmek gerektiği düşüncesine dayanır. Bu minvalde yıkmak, değerleri yeniden inşa etmek için bir başlangıç yapmak demektir.

Böylelikle düşünür, hem Batılı metafizik (yaşamı idea, Tin, ideal, gibi ilkeler ve kavramlarla açıklayan) anlayışa, hem de Hristiyan dininin değerlerine ve yaşamı değersizleştiren (üst bir dünya, kutsal olan, Tanrısal olan) bakış açısına itiraz eder. Nietzsche *Ecce Homo* isimli kitabında “insan nasıl kendisi olur?” diye sorarak, insanca yaşama uygun değerlerin, ideallerin varolabilmesi için zemin hazırlamak gerektiği düşüncesini kendisine temel alır. Bu sebeple o, Batılı geleneğe göre biçimlendirilmiş, rasyonel, ahlaklı, terbiye edilmiş insanlar yığınının oluşan uygarlığa karşı; insanın hayvani tarafını, duygularını, içgüdülerini, potansiyellerini özgürce gerçekleştirebileceği “kültür”ü savunur.

*Filozof Dionysos'un müritlerinden biriyim ben; bir aziz olmaktansa bir *satir olmayı yeğlerim... Putları ('idealler' kavramına karşılık kullandığım kelime bu benim) devirmek; daha çok bununla ilgileniyorum ben. İdeal bir dünya yaratmaya çalıştıkça daha çok çaldılar gerçeğin değerlerinden, anlamlarından, doğruluklarından... 'Gerçek dünya' ve 'görünen dünya'; daha arı bir dille söyleyecek olursak, uydurma dünya ve gerçekler... En başından beri gerçeğe musallat oldu bu ideal dedikleri yalan... Bugüne kadar anladığım ve tecrübe ettiğim kadarıyla felsefe, bile isteye karların içinde, yüksek dağlarda yaşamaktır. Varoluştaki yabancılığı ve kuşkuları, bugüne kadar ahlakın yasakladıklarını araştırmak, onların üstüne gitmektir.*²⁵

Bu sözleriyle düşünür, Sokrates'ten (ki Nietzsche Sokrates'i dekadın, yani, yozlaşmış kimse olarak tanımlar) itibaren benimsenen mantıksal bir yaşama karşı, başka bir deyişle, rasyonel ve ahlaki bir politik ve toplumsal düzen anlamına gelen Apolloncu anlayışa karşı, insanın hayvani tarafının da özgür olabildiği, içgüdülerin, duyguların özgürce yaşanabildiği Dionysosçu yaşam biçimini benimsediğini anlatmak ister.²⁶

Nietzsche, yaşamı olumlayan bir bakış açısına sahiptir. Bu sebeple düşünürün, insanın kendi biricikliğine dönmesi gerektiğine (ancak diğer insanlarla birlikteyken mümkün, tekil bir bireyin kendi içine kapalı biricikliği değil), onun tüm kimliklerden (etnik, dini, politik) uzaklaşarak doğal ya da hayvani (*zoē*) yaşamını da

²⁵ Nietzsche, ss. 10-11. * “Satir, Antik Yunan mitolojisinde yer alan yarı keçi yarı insan, kır ve orman iyesidir. Şarap tanrısı Dionysos ile birlikte şarap içerler, kırlarda dans ederler. (ç.n.)” Nietzsche, s. 10.

²⁶ Nietzsche, s. 63.

özgürce yaşabileceği yaratıcı, yeni bir yaşam formu inşa etmesi gerektiğine dair yaptığı çağrı, hem Foucault'nun hem de Agamben'in biyopolitika görüşlerini önelemektedir. Başka bir biçimde söylenirse, Foucault, Agamben, Hardt ve Negri gibi biyopolitika konusunda çalışmalar yapan düşünürler, her ne kadar doğrudan Nietzsche'den söz etmeseler de yaşamı olumlayan bir politikanın nasıl mümkün olabileceği üzerine düşünürken, onun bakış açısından etkilenmişlerdir. Zira Roberto Esposito, Vanessa Lemm gibi düşünürler, Nietzsche'nin yaşama ilişkin görüşlerinin hem olumlayıcı hem olumsuzlayıcı anlamda biyopolitik bir karakteristiği olduğunu iddia ederler. Lemm *Nietzsche'nin Hayvanları* isimli eserinde, en temelde, Nietzsche'nin uygarlık ve kültür arasında kurduğu karşıtlıktan hareketle uygarlığı negatif, kültürü ise, olumlayıcı bir biyopolitika ile ilişkilendirerek ele almayı dener ve o, uygarlık ve kültür arasındaki çatışmanın, insan ve hayvan arasındaki çatışmaya karşılık geldiğini ileri sürer:

*Nietzsche, hayvanlık, kültür ve politika arasındaki ilişkiyi 'kültür ve uygarlık antagonizması' üzerinden ele alır (KSA 13:16. 10). Nietzsche'ye göre uygarlık, insanın hayvanlığının disipline edilmesi ve evcilleştirilmesine dayalı toplumsal ve politik organizasyon formlarının ortaya çıkmasıdır. Uygarlık, bireyin normalleştirilmesi pahasına grubun korunmasını amaçlayan, hayvanlığa yönelik ekonomik bir yaklaşımı tesis eder. *Diğer yandan Nietzsche'ye göre kültür, hayvan yaşamını politik tahakküm ve sömürünün nesnesi olmaktan kurtaran bir uygarlık eleştirisi demektir. Kültür, bir bütünlük altında toplanmaya direnen yaşam formlarının, özünde tekil yaşam formlarının çoğullaşmasına matuf hayvanlığa açıklığı yansıtır. Kültür ve uygarlık, hayvan yaşamının politikleşebilen iki dürtüsünü ve antagonistik biçimini kurar. Uygarlığın politikası, Foucault'nun biyopolitika dediği şeyi ya da benim negatif biyopolitika ile işaret ettiğim şeyi yansıtırken, kültürün politikası, Foucault'nun biyopolitikaya karşı yeni direniş formları dediği şeyi ya da benim olumlayıcı biyopolitikayla işaret ettiğim şeyi yansıtır. Bir uygarlık politikasının hedefi, şiddete dayalı terbiye etme ve evcilleştirme yoluyla normalleşmiş bir toplum üretmektir. Bir kültür politikasının hedefi ise, bireysel *özsorumluluk pratiğiyle ya da Foucault'nun terimleriyle 'benlik kaygısı' yoluyla toplumsallaşma ve topluluk formları geliştirmektir.²⁷*

²⁷ Vanessa Lemm, **Nietzsche'nin Hayvanları**, çev: Volkan Ay, Fol Yayınları, Ankara, 2022, s.74. Daha detaylı bir açıklama için bkz: ss- 278-285.

* Burada Lemm Nietzsche'nin, insanın ahlaki ve rasyonel bir varlık olarak kabul edildiği Batılı anlayışa itiraz ettiğini, yaşamın değişmeyen akılsal ve ahlaki bir başlangıcı veya özü olmadığı düşüncesini benimsediğini söyler. Bu minvalde o Nietzsche'nin, insanın hayvani doğasına yeniden dönmesi gerektiğine dair romantik bir çağrı yapmadığı kanaatindedir. Daha ziyade düşünüre göre Nietzsche, insan ve hayvan yaşamı arasında bir süreklilik kurarak yaşamı oluş içinde ve bütünsel düşünmeye çalışmıştır. Bkz: ss. 282-283. Burada *özsorumluluk, "özgürlüğün kurumsallaşmasına sürekli direnmek" anlamına gelir. Bkz: s. 74.

Özetle uygarlık, insanı ve hayvanı ve başka yaşam formlarını birbirinden ayıran şey olarak tanımlanabilir. Kültür ise, farklı yaşam formları arasındaki sürekliliği düşünmemizi sağlar. Agamben de *Açıklık - İnsan ve Hayvan* isimli eserinde, Nietzsche'nin uygarlık tanımına benzer bir biçimde, antropolojik makinenin sürekli olarak insandaki hayvanı soyutlayarak çalıştığını ileri sürer.²⁸ Sonuç olarak o, insanın salt rasyonel ve konuşan bir varlık olarak tanımlanamayacağını iddia eder. Bu sebeple düşünür bu bakış açısını aşan, farklı yaşam formlarının çoğulluğundan oluşan bütünsel, yeni bir yaşam formu inşa etmenin imkânlarını araştırır.

Burada Lemm'in Nietzsche yorumu, düşünürün yaşam felsefesini biyopolitika bağlamında ele almak açısından oldukça zihin açıdır. Nietzsche birden fazla eserinde, yaşamın olumlanması gerektiğini ve yaşam formları arasında (insan, hayvan, üstinsan) bir süreklilik olduğunu vurgulamaktadır. Bu sebeple, düşünürün bir yaşam politikası geliştirmeye çalıştığı iddia edilebilir. Burada hemen şu soruları da sormak gerekir: "İnsanın ancak uygarlığın değerlerine direnerek kendisini gerçekleştirebileceği düşüncesi yerine, bu düalist bakış açısını aşan, kültürün uygarlıkla birlikte var olan ve gelişen bir olgu olarak içinde barındırdığı imkânlar neler olabilir?" Diğer yandan, "öze dayalı tesis edilmeyen, herhangi bir ulusa veya etnik kimliğe göre biçimlendirilmeyen, farklı yaşam formlarının çoğulluğunun ortaya çıkmasını sağlayan kültür nasıl temellendirilebilir?" Lemm de benzer bir bakış açısıyla, Nietzsche'nin kültür kavrayışına ilişkin şöyle bir soru sorar:

*Gelgelelim, burada şu soru ortaya çıkar: Kültür, uygarlaşmanın terbiye etme ve evcilleştirme tekniklerine dayanmayan bir 'ikinci doğayı' nasıl meydana getirebilir? Nietzsche'nin yanıtı, hayvan unutmamasının yeni bir kavrayışı yoluyla yaratıcılık ve hayvanlık arasında kurduğu bağa yaslanır. Nietzsche hayvan unutmamasını göklere çıkarır çünkü hayvan unutmaması, insanın canlılığını artırırken yükseltir.*²⁹

Yani düşünür, uygarlığın inşa edilmiş tümel, aynılaştıran, baskılayan hafızasına karşı, unutmayı içeren, yani, insanın hayvani tarafının da var sayıldığı, tekilin tümel içinde eritilmediği bir hafızayı, uygarlığa karşı bir panzehir olarak

²⁸ Giorgio Agamben, *Açıklık: İnsan ve Hayvan*, çev: Meryem Mine Çilingiroğlu, YKY Yayınları, İstanbul, 2015, ss- 38-43.

²⁹ Vanessa Lemm, *Nietzsche'nin Hayvanları*, çev: Volkan Ay, Fol Yayınları, Ankara, 2022, s. 284.

görür. Nietzsche'nin felsefesinde akıl, ahlak, şiddet ve yozlaşma birbirlerine sıkı sıkıya bağlı olan kavramlar ve unsurlardır. Hafıza da sözü geçen kavramlarla ilişkili olduğundan Nietzsche, unutmadaki insanın hayvani tarafının ve tekilin hatırlanması gerektiğine vurgu yapar. Düşünre göre bilinç sadece toplumun ve devletin lehine olduğunda yararlı bir şeydir.³⁰ Bu bakış açısını günümüze uyarlayarak devletin bazı toplumsal sınıflara karşı uyguladığı ayrımcı ve ırkçı politikaları, unutmaya ve unutturma politikalarını ve bu politikaların bellekle olan ilişkisini yeniden değerlendirebiliriz.

Bu minvalde Nietzsche'nin yaşam felsefesine ilişkin eserlerini ele alan Vanessa Lemm'in biyopolitika yorumundan hareketle düşünürün çağdaş biyopolitika teorisyenleri için öncü olan görüşlere sahip olduğunu ancak bu görüşleri değerlendirirken eleştirel bir mesafe koyarak düşünmenin oldukça önemli olduğunu belirterek devam edelim.³¹

Lemke biyopolitika kavramını, bir sistem, devlet ve organik bir bütünlük bağlamında yirminci yüzyılın başında tanımlayan ilk kişinin İsveçli siyaset bilimci Rudolf Kjellén olduğunu belirtir.³² Kjellen, organik bir devlet anlayışına sahiptir ve devletleri, organizmalar gibi büyüüp gelişen ancak tek tek bireylerden farklı olarak güçlenen varlıklar olarak görmüştür. Bu bağlamda, devletin doğal biçimi de ulus devlet olarak tanımlanır. Kjellén biyopolitika kavramını ise temel olarak şöyle tanımlar:

*Hayatın kendindeki bu gerilim... beni, böyle bir disiplini biyopolitika, yani yaşam bilimi ile benzerliği olan, biyoloji biliminden sonraki bilim olarak isimlendirmeye itti. Yunanca bios sözcüğü, yalnızca doğal ve fiziksel yaşamı tanımlamak için oluşturulmamıştır, hatta belki de böyle yapılarak kültürel yaşamın değerli kılındığı bile söylenebilir....*³³

Esposito, Kjellén'in teorisine kısaca göz atıldığında, Hobbes'un ortaya koyduğu modern devlet tasarımının yani sözleşme temelli, yapay bir unsur olarak

³⁰ Lemm, s. 77.

³¹ Konu daha detaylı olarak ele alınabilir olmakla birlikte burada Nietzsche'nin görüşlerine sınırlandırılarak yer verilmiştir. Düşünürün, Foucault'dan önce biyopolitik bir bakış açısıyla yorumlanabilir bir yaşam felsefesi ortaya koyarak çağdaş biyopolitika kuramlarına giden yolu açtığı iddia edilebilir.

³² Roberto Esposito, **Bíos: Biopolitics and Philosophy**, İng. çev: Timothy Campbell, University of Minnesota Press, London, 2008, s. 16.

³³ Esposito, s.17.

devleti düşünebilmenin imkânsız olduğunu söyler. Bu bağlamda doğa durumu, politik toplumun karşıtı olarak tanımlanamaz. Düşünüre göre Kjellén, politikanın doğallaştırılması sürecinde, tarihsel, kültürel kavramları, tam olarak karşılaştırmalı biyoloji alanında sunduğu ve böylelikle tanınmaya başladığı makalesinde hızlı ve yanıltıcı bir biçimde ortaya koyar. “Devlet, bir organın diğerleriyle olan uyumlu bütünlüğü olarak tasarlansa da, bu tasarım, Alman devletinin özel karakteristikleri ve hayati talepleri hakkında hiçbir şey söylemez.”³⁴ 1920’li yıllarda organik bir devlet anlayışı olarak ulus devlet teorisi, biyopolitika perspektifi ile tanımlanması bakımından Kjellén’in tanımı önemlidir.

Bununla birlikte biyopolitika kavramı, 1960’lar ve 1970’lerin başında, organik bir devlet kuramı veya daha sonra Foucault’nun tanımlamış olduğu gibi nüfus temelli bir yönetim paradigması anlamında kullanılmamıştır. Bu süreçte biyopolitika, daha çok, ekolojik biyopolitika araştırmaları alanını tanımlayan bir kavram olmuştur. Biyopolitika burada, politik düşüncenin konusu haline gelmiş ve politik eylemler açısından yeni bir alan açmıştır. Bu bağlamda biyopolitika, iklim değişikliği, doğal kaynakların kısıtlılığı, nüfus artışı gibi küresel çevre krizlerine çözüm bulmak amacıyla düzenleme çabaları ve politikaları anlamına gelmektedir.

Lemke’ye göre, biyopolitika kavramının kazandığı yeni anlam sayesinde, ekoloji, iklim ve çevre krizi gibi konular, bilim ve teknoloji ile ilişkili olarak ele alınan konular olmasının yanı sıra, doğrudan politikanın konusu gelmiştir. Dolayısıyla politika açısından yeni çalışma konuları ve bu konulara ilişkin farkındalığın artmasıyla da birlikte farklı politik eylem biçimleri de ortaya çıkmıştır. Bu bakımdan 1970’lerden itibaren ekolojik biyopolitika yeni açılan bir politik eylem alanı olmuştur.³⁵

Lemke’ye göre, dikkate alınması gereken biyopolitik sorunlar, hem politikanın öznesini hem de politik ifade etme biçimlerini kapsadığı için ikincil değil, temel sorunlardır.³⁶ Bu sebeple biyopolitika, politikanın bir alt dalı olarak değil, politikanın merkezindeki kavram olarak düşünülebilir. Lemke, Alman düşünür Thomä Dieter’den şöyle aktarır:

³⁴ Esposito, s.17.

³⁵ Lemke, s. 46.

³⁶ Lemke, s. 50.

*Biyopolitika, her şeyden önce hayat ile ölüm arasındaki ayrımın ortaya konduğu ve sahnelendiği sınır bölgesidir. Bu ayrımın, yurttaşın iradesinin ve karar alma güçlerinin gelişimi olarak politikanın kurucu bir ögesinden aşağı kalır yanı yoktur. Bu bakımdan biyopolitika, politikanın yeni ve ikincil alanı değildir; daha ziyade politikanın tam da merkezinde yer alan bir sorundur.*³⁷

Dieter'in işaret etmiş olduğu gibi, biyopolitikanın önemi, politika ile hayat, kültür ile doğa arasında kurulan farkın olumsal olduğunu açığa çıkarmasıdır.³⁸ Ayrıca hayat kavramının Antik Yunan'dan Postmodern döneme kadar değişen biçimlerde ama her zaman politikanın merkezinde yer alan bir kavram olmasından hareketle, biyopolitikanın da politikanın temelinde yer alan bir kavram olduğunu iddia edebiliriz.

Politika felsefesindeki klasik temelli anlayışta doğal yaşamın, politik yaşamdan ayırt edilmesi söz konusudur. Aristoteles, *Politika*'da bütün canlı varlıkların doğal yaşamını *zoē* olarak tanımlar. Düşünür insanın kendisi için kurduğu özgür ve iyi yaşamı ise, *bios* olarak adlandırır. Başka bir deyişle, Aristoteles'e göre *zoē*, (insan için), hane içi (*oikos*) ile ilişkili bir yaşam biçimiyken; *bios*, iyi bir hayatın tesis edildiği yaşam biçimi, yani, kamusal yaşamdır. Agamben'e göre Aristoteles'in *zoē-bios*, kamusal ve özel alan arasında yaptığı ayrım, daha sonra Batı siyasal geleneğinin kurucu paradigması haline gelmiştir.

Agamben, politika ve yalın hayat arasında yapılan bu ayrımın olumsal ve kırılğan olduğunu ifade eder. Bu kırılğanlığı açıklamak içinse, kendi kavramsal terminolojisinde ortaya koyduğu *içleyerek-dışlama* mantığını kullanır. İşleme teriminin anlamı, bir kavram ya da ögenin, örtük ya da açık biçimde bir yapı ya da kuruluş içine yerleştirilmesi; dışlama, bir deneylemede deneysel değişkenin etkilerinin çıkarılması demektir.³⁹ Yani, sınırları belirlenen bir kümeye dâhil edilme işlemeyken, bu kümenin dışında bırakılma ise, dışlamadır. O halde, Agamben'in söz ettiği işleme-dışlama mantığını, kavramlar ve alanlar arasında çizilen sınırların

³⁷ Thomä Dieter, Anmerkungen zur Biopolitik, Zwischen Gentechnologie und "Kampf der Kulturen", Theo Steiner, (Ed.) *Genpool: Biopolitik und Körperutopien* içinde, Viyana, 2002, ss. 96-106. Aktaran: Thomas Lemke, **Biyopolitika**, çev: Utku Özmakas, İletişim Yayınları, İstanbul, 2016, s. 50.

³⁸ Lemke, s. 51.

³⁹ Metodoloji ve Yöntem Bilimleri Sözlüğü, <http://www.kursunkalem.com/metodoloji-bilimi/icleme>, (07.12.2018).

belirsizleştirdiği, kırılğan olduğu; başka bir deyişle, dışarıda bırakılanın, aslında sınırın içinde olduğu kavramlar, durumlar ve alanlar olarak yorumlayabiliriz.

Bu bağlamda yalın hayat, *polis*'ten (*kamusal yaşam*) dışlanmakla birlikte, aynı zamanda politik yaşam için gerekli olan yalın, zorunlu ihtiyaçların karşılandığı alan (*oikos*) olması bakımından aslında içlenerek dışlanmaktadır. Bu noktada, iç-dış, *zoē-bios* gibi kavramlar arasında mutlak bir dışlamanın olmadığı, daha çok diyalektik mantıkta olduğu gibi, olumsuzlama mantığının kullanılarak, içleyerek-dışlamanın açıklandığını söyleyebiliriz. Fakat içleme ve dışlama mantığı, diyalektik mantık gibi tez, antitez ve sentezden oluşan üç aşamalı bir mantık biçimi değildir. Bu düşünme biçiminde, diyalektik mantığın son uğrağı olan sentez veya özdeşlik yoktur. Buradan hareketle, yalın yaşam ve politika arasında çizilen sınırın olumsuzluğunun ve kavramlar arasındaki farkın, ancak *içleme* ve *dışlama* mantığını temel alan bir biyopolitik bakış açısıyla açığa çıkarılabilir olduğunu söylemek gerekir.

Modern dönemin başlangıcında, oldukça açık bir biçimde Hobbes'un politika felsefesinde görebileceğimiz yalın yaşamın, siyasal yaşamın merkezinde olduğu politika anlayışının biyopolitik bir perspektif içerdiği iddia edilebilir. Fakat 1920'lerin başından beri biyopolitika kavramı, anlam dönüşümleri geçirse de, modern politika felsefesi açısından doğal hayatın politikanın merkezine alınması ile kavram, güncel anlamını kazanmıştır. 1970'ler ve 1980'ler ile birlikte, bu dönüşümü politika ve hukuk felsefesi açısından, kavramsal ve tarihsel olarak detaylı bir biçimde ele alan düşünür ise, Michel Foucault'dur.

Bu bağlamda, kavramın anlamı ve kapsamı, Foucault ve Agamben'in düşüncelerinden hareketle değerlendirilecek ve sınırlandırılacaktır. Bu açıdan bakıldığında, biyopolitika günümüzde, iktidarın farklı biçimlerini belirlemede ve açığa çıkarmada sıkça başvurulmuş kavramlardan birisi haline gelmiştir.

Rolünü çok da abartmadan 'biyopolitika'nın pek çok tartışmada iktidarın günümüzdeki biçimlerini çözümlemek ve eleştirmekte- hayat ile ölüme, ırk ile toplumsal cinsiyete, beden ile doğaya ilişkin sorunların yanı sıra iktidarla tahakkümün daha geleneksel sorunlarına bağlanarak son derece yeni ve özgün- bir yorum anahtarı görevi gördüğü söylenebilir. ⁴⁰

⁴⁰ Thomas Lemke, **Biyopolitika**, çev: Utku Özmkas, İletişim Yayınları, İstanbul, 2016, s.7.

Foucault'ya dönecek olursak biyopolitika; yaşamın siyaset sahnesinin merkezine doğru yerleştiği modern bir olgudur. Foucault, on yedinci yüzyılda anatomo-politika ve on sekizinci yüzyılın ikinci yarısından itibaren biyopolitika olmak üzere, yaşam üzerindeki iktidarın kullandığı iki farklı iktidar stratejisinin veya teknolojisinin ortaya çıktığını ve onun sözleşmeye dayalı hukuksal iktidar anlayışının yerine geçtiğini söyler. *Cinselliğin Tarihi*'nde biyoiktidarın ortaya çıkmasının en temel nedeninin on sekizinci yüzyılda gelişmeye başlayan kapitalizm olduğu belirtilir.⁴¹ Foucault'nun biyopolitika tanımı, çağdaş düşünürlerin politika felsefesine dair düşüncelerini ve tanımlarını etkilemiş ve onlara yön vermiştir.

Biyopolitika, iktidar ilişkileri ağı olarak, bir bütün olarak yaşama, yaşamın biyolojik taraflarına odaklanmaktadır. Foucault, bu iktidar ağının içinde hapishaneler, hastaneler, tımarhaneler olduğunu söylemekle, büyük kapatılmanın nasıl oluştuğunu ve iktidarın ilişkisel çoklu yapısını kapitalizm ve üretim ilişkileri ağı ile açıklamıştır. Bununla birlikte, biyoiktidarın ortaya çıkmasının en önemli nedeni kapitalizmin gelişmesidir.⁴² Kapitalizmde insan bedeni, verimliliği artırılabilen üretken bir makine olarak görülür ve bu sistemde nüfus da değişen üretim biçimlerine göre başka bir deyişle, ekonomiye dayalı bir zeminde düzenlenip yerleştirilebilen bir unsurdur. Yani kapitalizm, sadece bedenler üzerinden kâr etme mantığıyla değil, aynı zamanda yeni bir yönetim tekniği arayışıyla ilişkilidir.

On sekizinci yüzyılın ortalarından itibaren değişmeye başlayan iktidar tekniğinin en önemli özelliklerinden birisi, nüfusun bir sorun ortaya çıkışıyla birlikte, hem ekonomik alanı hem de politik alanı buna göre düzenlemesidir.

*Hükümetler yalnızca uyruklarla, hatta halkla değil, özgül fenomenleri ve özel değişkenleriyle (doğum, ölüm, yaşam süresi, doğurganlık, sağlık durumu, hastalıkların sıklığı, beslenme ve konut biçimi) bir 'nüfus'la karşı karşıya olduklarının farkına varırlar. Tüm bu değişkenler, yaşama özgü hareketlerle kurumların özel etkilerinin rastlaşma noktasında yer alır...*⁴³

Buna göre, bir ülke içindeki nüfus, devletin sanayilerine, üretim bölgelerine ve miktarına, farklı kurumların varlığına göre dağılım gösterir ve çoğalır. Foucault,

⁴¹Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, çev: Hülya Uğur Tanröver, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2016, s.96.

⁴²Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, s.100.

⁴³ Foucault, s. 25.

tüm bu ekonomik ve siyasal sorunun merkezinde *cinsellik* olduğunu düşünür. Bu anlamda cinsellik; birçok farklı değişkeni içeren bir tanımlamadır. Bu noktadan hareketle düşünüldüğünde cinsel davranışlar biyolojik ve ekonomik alanın kesişme noktasında ele alınmalıdır.

Ama kapitalizm daha da fazlasını istedi; her ikisinin de büyümesine, kullanabilirlikleri ve itaatkârlıkları ile aynı zamanda güçlenmelerine de gereksindi; güçleri, yetenekleri, genel olarak da yaşamı artıracak ama aynı zamanda onları bağımlı kılmayı daha zorlaştırmayacak iktidar yöntemlerine gereksindi. İktidar kurumları olarak büyük devlet aygıtlarının gelişmesi, üretim ilişkilerinin sürekliliğini sağladıysa, toplumsal bünyenin her düzeyinde mevcut olan ve çok farklı kurumlar tarafından (aile, ordu, okul, bireysel tıp ya da yerel yönetimler) kullanılan iktidar teknikleri olarak XVIII. yüzyılda icat edilen anatomo ve biyo-politikanın temel özellikleri de; iktisadi süreçler, bunların akışı, onların içinde yer alan ve destek olan güçler düzeyinde etkilerini gösterdi. ⁴⁴

Foucault biyoiktidar teorisinin, genel bir iktidar tanımı olmadığını fakat iktidar mekanizmalarını çözümlemeyi amaçladığını *Güvenlik, Toprak ve Nüfus*⁴⁵ta önemle vurgular. İktidar mekanizmalarını çözümlemek demek, iktidarın hangi yöntemleri kullanarak çalıştığını ve hangi alanlarla (sağlık, tıp, güvenlik vs.) doğrudan bağ kurarak işlediğini ve bu yüzeylerde işlerken yeni iktidar odakları oluşturarak hayatı nasıl etkilediğini açığa çıkarmak anlamına gelir. Yani burada esas olan iktidara dair bir tanımlama yapmak değil ama onun değişen biçimlerini ve yöntemlerini açıklayabilmektir. Yaşam üzerinde belirleyici olan iktidar, on yedinci yüzyıldan itibaren iki farklı kutup biçiminde gelişmiş ve iki farklı iktidar teknolojisi alanı oluşturmuştur. Bunlardan ilki, bedeni merkeze alan, onun gücünü ve üretkenliği artıran, onu disipline eden, kapitalist üretim sistemine dâhil eden ve uysal kılan, *insan bedeninin anatomo-politikasıdır*. Foucault'nun yaşam üzerindeki gücün iki biçimi arasında yaptığı ayrıma göre, bireylerin bedenlerinin disipline edilmesini esas alan *anatomo-politika* iken; nüfus kontrolü ve düzenlemesini temel alan ise *biyo-politikadır*. Yani, *anatomo-politikada* kapitalist sistemde bireylerin bedenlerinin de üretimin nesnesi haline gelmesiyle, bedenin disipline edilmesi ve verimliliği

⁴⁴ Foucault, s.100.

⁴⁵ Michel Foucault, **Güvenlik, Toprak, Nüfus**, çev: Ferhat Taylan, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2016, ss. 3-4.

amaçlanırken; *biyopolitikada* bireylerin bir araya gelerek oluşturduğu bir insan kitlesi, nüfusu üzerinde düzenleyici mekanizmalarla nüfusun denetim altına alınması amaçlanmaktadır. *Anatomo-politikada*:

Kölelik ve serflik gibi geleneksel biçimlerin aksine disiplin, bir yandan bedenin ekonomik üretkenliğinin artmasını sağlarken diğer yandan, politik bağlılığı güvence altına almaya zorlamak için onu zayıflatır. Aslında, ekonomik ve siyasal tahakkümün birleşmesi disiplini tanımlar ve onun statüsünü bir teknoloji olarak kurar. ⁴⁶

On sekizinci yüzyılın ortasında oluşan ikinci gelişim kutbunda ise bireyler, *anatomo-politikadan* farklı bir biçimde, kitle, çoğunluk, nüfus olarak ele alınır. Biyolojik süreçlerin dayanağı olan bedenin temel alındığı, yaşam süreçlerinin (doğum, ölüm, sağlık) önem kazandığı, nüfusun düzenlenmesini ve denetlenmesini sağlayan yaşam üzerindeki iktidarın ikinci kutbu olan *biyopolitikadır*.

Roberto Esposito, *Bios: Biopolitics and Philosophy* isimli kitabının giriş kısmında Foucault'nun sözü geçen bu ikili ayrımını önemser ve düşünür, Foucault'nun düşüncesini eleştiri zemini olarak alıp biyopolitika tartışmasını bu zeminden hareketle ortaya koyar. Foucault, biyopolitika kavramı ile bir yandan iktidarın hayatı odağa almasını kastederken; diğer yandan, öldürme ve şiddet yolu ile hayatı koruma iddiası ile değil, olumlu ve yaşamı koruyan, onun devamlılığını sağlayan ve kapasitelerini artıran anlamına işaret eder. Yani, Foucault'nun kuramında hayatı belirlemek ve düzenlemek iddiası ile ortaya çıkan bir iktidar anlayışı vardır. Ancak bu iki ayrı biçimli iktidar yapısı dikkate alındığında, hem Foucault'nun hem de Agamben'in yanıtlamaya çalıştığı şu soru gündeme gelir: "Yaşam politikası, ölüm politikasına nasıl dönüşmektedir?" Zira Agamben'in deyişi ile çağımıza hâkim olan yıkıcı siyasal sistemler karşısında yani, biyopolitik ölüm makinesi karşısında artık, her bir insan, kutsal insan (*homo sacer*) olabilir. Yani her bir insan, hem tanrının yasasının hem de seküler yasanın dışında kalan, öldürülebilen, yaşam hakkı kutsal sayılmayan insan olabilir.

Agamben, yaşam hakkının kutsallaştırılmasının bir yandan ölümün, öldürmenin meşrulaştırılmasına neden olduğunu, bu sorunun İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi'nde dahi mevcut olduğu ileri sürer. Bu noktada Agamben, Hannah

⁴⁶ Thomas Lemke, **Biopolitics**, "An Advanced of Introduction", İng. çev: Eric Frederick Trump, New York University Press, 2011, s. 36.

Arendt'in, ulus devletin içinde yaratılan bir mükemmel insan tasavvurundan hareketle hakların ortaya konulduğunu bu sebeple de ancak bir ulus içinde doğmakla anlam kazanan bir haklar bildirgesinden söz edebileceğimiz düşüncesini kendisine hareket noktası olarak alır. Yaşam hakkının neden ve nasıl kutsandığı *Kutsal İnsan* isimli eserde, tarihsel metinlerden yola çıkılarak kavramsal analizlerle ortaya konulmaya çalışılır.

*Ulus devlet sisteminde, insanların güya kutsal ve ellerinden alınamaz olan haklar, bir devletin vatandaşına ait olan haklar biçiminden çıktıkları anda ortada korumasız kalıyor ve gerçekliklerini yitiriyorlar... aslında bu durumun böyle olduğu, 1789 tarihli Fransa İnsan ve Vatandaşlık Hakları Bildirgesi'nin başlığındaki muğlaklıkta zımnen görülmüyor... insan (homme) ve vatandaş (citoyen) terimlerinin iki otonom varlığa mı işaret ettiği yoksa bunun yerine, ikinci terimin zaten birinciye içerdiği üniter bir sistem mi oluşturduğu açık değildir. Eğer ikinci seçenek geçerli olsa bile homme ile citoyen arasındaki ilişki türü yine de muğlak kalıyor.*⁴⁷

Fakat sözü geçen bu durum ulus devlet sistemi ile birlikte düşünüldüğünde vatandaşın insan kavramını içerdiğini söyleyebiliriz. Bu sebeple ulus devletler için vatandaşlıktan çıkarma, kolayca insanı, bir hak öznesi olmaktan çıkarmak ve onu insani olmayan bir hayata hapsedmek demektir.

Yaşam temelli bir politika anlamına gelen biyopolitikanın ölümle olan bağı açığa çıkarılmadıkça, yaşam hakkı temelinde kurulduğu iddia edilen modern devletin yaşamla, ölümle, haklarla ve genel olarak hukukla nasıl ilişkilendiği açıklanamaz.

Bu anlamda haklar, evrensel bir bildirgeyle kabul edilmiş olsa da, kimin vatandaş olduğunu kimin olmadığını belirleyen bir sınırdır. Sınırın dışında kalanların günümüzdeki en iyi örnekleri ise; mülteciler, göçmenler ve azınlıklardır. Bu insanların veya insan topluluklarının, dünya genelinde ağırlıklı olarak vatandaşlık hakkından yararlanmaları söz konusu olmadığı için toplama kamplarına kapatılmaları, en temel haklarının dahi yok sayılması, başka bir deyişle, onların, salt çıplak yaşama indirgenmesi söz konusudur. Sonuç olarak, yaşam hakkının her insan için korunması gereken en temel hak olarak kabul edildiği ulus devlette, yaşam hakkının kutsanmasının bir diğer yüzünde, bazı insanları ve insan topluluklarını

⁴⁷ Giorgio Agamben, *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, çev: İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2017, s.153.

öldürülebilir, yaşamı hak etmeyen can, başka bir deyişle *homo sacer* (kutsal insan) olmaya indirgemek ve onları, yasadışlığın alanına terk etmek vardır.

Esposito'ya göre Foucault, yaşam politikasının ölümle ilişkisini tam anlamıyla çözümlemeyi bir türlü başaramamıştır. Tam da bu sebeple, yaşam üzerinde politikayla (*biopetere*) yaşam politikası (*biopotenza*) arasındaki ayrımın açığa çıkarılması gerekmektedir.⁴⁸ Esposito, temel olarak biyopolitikanın, bir yaşam politikası olmakla birlikte aynı zamanda ölüm politikası (*thanatopolitics*) anlamına da geldiğini belirtir. Bu bağlamda yaşam üzerinde iktidar veya güç kavramı, ölüm politikasıyla, yani, yaşam üzerinde politikayla (*biopetere*) ilişkili olarak açıklanabilirken; hayatın sürdürülmesini ve imkânlarının artırılmasını esas alan yaşam politikası (*biyopolitika*), *biopotenza* kavramı ile açıklanabilir.

Esposito, 1930'larda yükselmekte olan Nazizim politikasının, yaşam politikasının, yaşam üzerinde politikaya dönüşmesiyle okunması gerektiğini, bu bağlamda, biyopolitikanın bir ölüm politikası (*thanatopolitics*) olduğunu ifade eder. Esposito'ya göre Foucault, biyopolitikanın böylesine ikili bir karakteristiği olduğunun farkındaydı. Fakat Foucault, kavramlar arasında net bir ayrım yapıp, biyogücün ölüm politikası ile olan ilişkisini ele almadığı için Esposito tarafından eleştirilir. Ancak yine de Foucault'nun *biosu* politikanın merkezi kavramı olarak ele alması nedeniyle hem Esposito'yu, Agamben'i, hem de bir bütün olarak çağdaş politika felsefesini etkilediğini ve ona yön verdiğini söyleyebiliriz.

Ancak Foucault'nun biyopolitikayı, disipline edici mekanizmaları da içermesi nedeniyle *anatomo-politikadan* daha geniş kapsamlı bir anlama sahip bir kavram ve alan olarak tanımladığını da unutmamak gerekir.⁴⁹ Sonuç olarak her iki iktidar tekniği de yaşam üzerindeki iktidarla ilişkilidir. Diğer yandan, yaşamın ölümle ilişkisini, istisna halinin hukukla bağıntısını, biyopolitikanın somutlaştığı mekânlar

⁴⁸Ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. Roberto Esposito, **Bíos: Biopolitics and Philosophy**, İng. çev: Timothy Campbell, University of Minnesota Press, London, 2008, s.15, s. 39.

“Bununla birlikte, yaşam politikası, yaşamın çoğulluğu, çeşitliliği, farklılığı ve zenginliğinin politik kurumların kendi doğal limitlerini aşmaya ve politikayı yaşamın bu zenginliği temelinde yeniden yapılanmaya zorladığı olumlayıcı bir biyopolitikanın kavramsal karşılığıken, yaşam üzerine politikada bunun tam tersi olur. Yaşam üzerinde politika, yaşamın politika tarafından yakalanması, dizginlenmesi ve tüm yenilikçi potansiyellerinin mahkûm edilmesi anlamına gelir.” Esposito'dan aktaran: Onur Kartal, “Immunitas, Communitas, Bios: Roberto Esposito”, **Biyopolitika** Cilt:2, Foucault'dan Günümüze Biyopolitikanın İzdüşümleri, Ed. Onur Kartal, Notabene Yayınları, Ankara, 2016, s. 198.

⁴⁹ Michel Foucault, **Toplumu Savunmak Gerekir**, çev: Şehsuvar Aktaş, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2002, s. 248.

olan toplama kamplarını ve şiddet pratiklerini ele almada, Foucault'nun kuramını tamamlama ve düzeltme iddiasında olan düşünür Agamben'dir. Düşünür, Foucault'nun, biyoiktidarın disipline dayalı denetimi ile kapitalizmin gelişimini mümkün kıldığı düşüncesine katılır. Ancak Foucault'nun analizini eksik bulur.

Bu anlamda biyoiktidarın en belirleyici yetkisi, klasik iktidardan farklı olarak öldürmek değil, yaşamı her açıdan çepeçevre kuşatmaktır.⁵⁰ Bu minvalde biyoiktidar, yaşamın devamlılığını sağlayan ve onu çoğaltan bir iktidar olarak üretici ve olumlu bir iktidardır. Diğer yandan, yaşamı, baskı, zor, denetimle kısıtlayan hatta bazen de yok sayan olumsuz bir iktidardır. Foucault, iktidarın bu iki temel niteliğinin farkında olarak yine de iktidarın çoğunlukla ölümden yana karar aldığını da söyler.

Agamben biyoiktidar kavramının, modern iktidarın biçimini tanımladığı iddiasına katılmakla birlikte, sözü geçen kavramın izinin Antik Yunan'a kadar sürülebileceğini ifade eder. Esposito'nun belirtmiş olduğu gibi, yaşam üzerinde politikayla yaşam politikası arasında ayırım yapıldığında, yaşam üzerinde belirleyici olan biyoiktidar kavramının, egemen kavramı kadar uzun ve eski bir tarihi olduğu ileri sürülebilir. Agamben tam da bu noktayı temel alarak, biyoiktidarın hayat ile nasıl ilişkilendiğini ve siyasal alandaki hukuk-şiddet ilişkisinin Antik Yunan'daki köklerini açığa çıkarmayı hedeflemektedir. Antik Yunan felsefesini biyopolitik bir bakış açısıyla yeniden ele aldığı çalışmalarıyla tanınan Mika Ojakangas'a göre biyopolitika, Batılı politika geleneğinin kendisi kadar eski bir kavramdır.⁵¹ Ojakangas, Platon'un *Devlet* ve *Yasalar* isimli eserlerinin yanı sıra Aristoteles'in de *Politika* kitabına odaklanarak klasik politika felsefesinin kategorilerinin zaten biyopolitikanın kategorileri olduğunu açığa çıkarmaya çalışır.

Platon ve Aristoteles'in kitaplarında sadece biyopolitikanın merkezindeki konular (cinsel ilişki, evlilik, hamilelik, çocuk bakımı, kamu sağlığı, eğitim, nüfus, vb.) yoktur, fakat aynı zamanda bu konular, yönetim sanatı ve politikanın en önemli konularıdır.⁵² Plâton ve Aristoteles politika felsefesinde, nüfusun sayısına ve niteliğine odaklanarak politikanın nihai amacı olan sitenin mutluluğunu ve refahını

⁵⁰ Michel Foucault, "Birinci Kitap: Bilme İstenci", **Cinselliğin Tarihi**, çev: Hülya Uğur Tanrı Över, Ayrıntı Yayınları, 2016, s.103.

⁵¹ Mika Ojakangas, "Biopolitics in the Political Thought of Classical Greece", **The Routledge Handbook of Biopolitics**, Ed. S. Prozorov, S. Rentea, 2017, s. 1. , Jyväskylä University Digital Archive, <https://jyx.jyu.fi/bitstream/handle/123456789/56823/ojakangasbiopolitics%20in%20the%20political%20thought%20of%20classical%20greece.pdf?sequ>, (01.05.2018).

⁵² Ojakangas, s. 1.

sağlamak için yaşam alanını düzenlemeyi ve kontrol etmeyi amaçlayan bir politika teorisi sunarlar.

Özetle söylenecek olursa, Platon'un devlet kuramında, Aristoteles'in *zoē-bios* ayrımına dayanan politika anlayışında ve genel olarak devletin, hayatı veya hayata dayanan süreçleri belirleme iddiası açısından, Antik Yunanlı düşünürlerin biyopolitik bir bakış açısına sahip olduğu ileri sürülebilir. Agamben, Foucault'dan farklı olarak, modern Batı siyasal geleneğinin biyopolitika ve biyoiktidar anlayışının temellerinin Antik Yunan filozoflarının düşüncelerinden hareketle oluştuğunu söyler ve bu kavramların köklerini Aristoteles'in temel eserlerinden hareketle teşhis etmeye çalışır.

Yukarıda aktarılmış olanlardan da hareketle, bu tez çalışmasının birinci bölümünde, Agamben'in politika felsefesinde etkilendiği düşünürler olan, Aristoteles'in, Hobbes'un, Schmitt'in, Benjamin'in, Arendt'in ve Foucault'nun biyopolitika bağlamında politika felsefesine yer verilmiştir. İkinci bölümde ise, Agamben'in biyopolitika teorisi, sözü geçen düşünürlerin kuramlarıyla ilişkilendirilerek ele alınmış ve Agamben'in kuramının özgünlüğü ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu çalışmanın üçüncü ve son bölümünde ise, bir yandan, Foucault'nun biyopolitika kuramının ana izleğini takip eden, diğer yandan ise, onun teorisinden farklı bir biyopolitika teorisi ortaya koyan, çağımızda teorik ve pratik alanda oldukça tartışılan düşünürler olan Antonio Negri ve Michael Hardt'ın görüşlerine yer verilmiştir.

Özetle, bu tez çalışmasının ilk bölümünde, biyopolitikanın izlerini sürebileceğimiz Aristoteles, Hobbes, Schmitt, Benjamin, Arendt gibi düşünürlerin görüşleri ve biyopolitika ve biyoiktidar kavramlarını felsefi bir temelde tanımlayan ilk düşünür olan Foucault'nun kuramı; Agamben'i önceleyen ve ona kaynaklık eden düşünürler olmaları bakımından ve biyopolitika ve biyoiktidar kavramlarının tarihsel olarak izlerini sürmek amacıyla ele alınmıştır. İkinci bölümde ise, Agamben'in biyopolitika kuramına özgü ayrımlar ve kavramlar ele alınmış, düşünürün çizdiği biyopolitik hat eleştirel olarak değerlendirilmiştir. Üçüncü bölümde ise, Agamben'den sonra yeni bir biyopolitika anlayışıyla yaşam ve iktidar arasındaki ilişkileri ele alan ve aslında Foucault ve Agamben'in sunmuş oldukları biyopolitika teorilerinin bir yandan eleştirisini yaparken; diğer yandan bu teorilerle Marksist

teoriyi ilişkilendirerek yeni bir kuram ortaya koyan Hardt ve Negri'nin kendilerine özgü kavramlarla tesis ettikleri biyopolitika kuramı değerlendirilmiştir. Böylece, bu tez çalışmasında biyopolitika kavramı temelinde yaşam ve iktidar ilişkileri, Agamben öncesi biyopolitika kuramı, Agamben'in kendi kuramı ve Agamben sonrası biyopolitika teorileri olmak üzere, üç temel tarihsel zamana ayrılarak, bu üç bağlamda ele alınmaya, açıklanmaya çalışılmıştır. Sonuç olarak, biyopolitika kavramını ve politik bir perspektif olarak biyopolitikanın anlamını, farklı tarihsel dönemlere ve düşünörlere göre değerlendirmeye çalışarak, bu konuya ilişkin bakış açımızı genişletmeyi, berraklaştırmayı ve zenginleştirmeyi amaçlamakla birlikte esasen; egemen, hukuk, şiddet, yaşam ve iktidar kavramları arasında kurulan bağları biyopolitik bir bakış açısıyla yeniden değerlendirebilmeyi amaçlıyoruz.

BİRİNCİ BÖLÜM

AGAMBEN'İN SİYASET VE HUKUK FELSEFESİNİN TEMEL KAVRAMLARI VE FELSEFİ KAYNAKLARI

1.1. AGAMBEN'İN BİYOPOLİTİKA VE HUKUK FELSEFESİNE GİRİŞ

Agamben, politika felsefesine ilişkin eserlerinde temel olarak egemen iktidar ve yaşam arasındaki ilişkileri ve bu ilişkilerin zaman içindeki değişimlerini biyopolitik bir bakış açısıyla analiz etmektedir. Düşünür bir yandan, köklerinin Antik Yunan felsefe geleneğine dayandığını iddia ettiği biyoiktidar anlayışını *çıplak yaşam* (*bare life, nude vita*), kamp, istisna hali gibi kavramları merkeze alarak Batılı politika felsefesinin derinlikli bir eleştirisini yapmaktadır. Bu bağlamda Agamben, çağımızda her ne kadar çağdaşı olan pek çok düşünür tarafından (Esposito, Žižek, Negri, Hardt, Mills) yukarıda sözü geçen kavramları temel alarak biyopolitikanın ölüm politikasıyla olan bağını aydınlatmaya çalıştığı için egemen iktidar kavramını öne çıkardığı ve yaşam politikasından daha çok ölüm politikasına yer verdiği gerekçesiyle eleştirilse de, aslında o, biyoiktidarın egemen iktidar ile benzeyen yönlerini açığa çıkararak biyoiktidarı egemen iktidarın devamı olarak okuyabileceğimizi öne sürer. Böylece düşünür, Foucault'nun iddia ettiği gibi, sözü geçen iki iktidar tipi arasında farklılık olduğunu kabul etmekle birlikte, Foucault'dan farklı olarak onlar arasında bir kopuş olmadığı, tam tersine bir devamlılık olduğu sonucuna varır. O halde düşünür, politika felsefesinde bir iktidar teorisi sunmaktan ziyade iktidar analizi yapmaktadır diyebiliriz.

Diğer yandan ise Agamben, biyoiktidara ve onun yaşam üzerindeki olumsuz etkisine karşı, biyoiktidardan özgürleşmenin ve onu işlevsiz kılmanın teorik ve pratik imkânları üzerine bir araştırma yapmaktadır. Düşünürün aynı zamanda bir yaşam politikası tesis etmeye çalıştığı bu düşünce hattında, potansiyel(lik) (*potentiality*), işlevsiz kılma gücü veya edimi (*destituent power*), yaşam biçimi (*form of life*), dil deneyimi ve gelmekte olan toplum gibi kavramlar ve konular birbirleriyle ilişkilendirilerek ele alınmıştır. Sonuç olarak düşünür, biyopolitikanın, ya da diğer bir deyişle yaşam politikasının, ölüm politikasıyla olan bağını aydınlatmaya, bunu yaparken biyoiktidar kavramının izini sürerek onun köklerini araştırmaya ve böylece

Batılı politika felsefesi geleneğinde egemen iktidar – yaşam ilişkisinin nasıl kurulduğunu analiz etmeye çalışmaktadır. Diğer yandan Agamben, yeni bir ontoloji temelinde bir siyaset felsefesi inşa edilmesi gerektiğine vurgu yaparak, Aristoteles’in hem varlık hem de doğa felsefesinde ele aldığı potansiyel kavramına dönerek potansiyel(lik) kavramı zemininde bir yaşam politikası tesis etmeye çalışmaktadır. Kevin Attell’e göre, Agamben’in Aristoteles’in potansiyellik teorisine dönmesinin sebebi, düşünürün potansiyelin otonomisini tesis etmek istemesidir. Çünkü Batılı gelenekte her zaman aktüel olan potansiyel olana göre belirleyici olmuştur. Attell’e göre kurucu gücü, egemen yasaktan tamamen bağımsız düşünebilmek Agamben’e göre, potansiyel ve aktüel arasındaki ilişkiyi farklı bir biçimde düşünmekle mümkündür.⁵³

*Aristoteles ‘Metafizik’ kitabında potansiyeli, sadece mantıksal bir imkân ya da olasılık olarak değil, daha ziyade o, potansiyelin var oluş kipi olarak potansiyel olanı düşünür. Bu doğrudan Agamben’in ilk felsefi projesinin kalbine uzanan bir düşünce hattıdır. Potansiyelin var oluşunun olumlanması, potansiyelin, var olmayanın varlığı olarak, yani, yokluğun mevcudiyeti olarak potansiyelin olumlanmasıdır... Agamben’in Aristoteles’in metnine ilişkin en kendine özgü yorumu, gerçekte dynamis ve ona ilişkin olan şeyler değil ama bu kavramın ikizi olan diğer kavramdır, adynamia.*⁵⁴

Bu minvalde Agamben, Aristoteles’in yaşamı birden fazla anlama gelecek biçimde ve farklı kavramlarla tanımlamış olmasından hareketle düşünürün, Batı felsefesine ikili ayrımlar miras bıraktığını ve bu ayrımlarla yaşamın farklı alanlara bölündüğünü (zoé ve bios gibi) ve böylelikle kamusal yaşamdan doğal yaşamın içerilerek dışlanması suretiyle onun siyasallaştırıldığını iddia eder. Bu sebeple Agamben’in politika felsefesinde etkilendiği en önemli düşünürlerden birisi Aristoteles’tir. Diğer önemli düşünürler ise; Walter Benjamin, Carl Schmitt, Hannah Arendt ve Michel Foucault’dur. Burada Foucault’nun, biyopolitika kuramıyla Agamben’i ve başka çağdaş pek çok düşünürü etkilediğini ve kendisinden sonra tesis edilen başka biyopolitika kuramları için bir temel sağladığını ve bu nedenle onun eserlerinin vazgeçilemez kaynaklar olduğunu belirtelim. Tezin birinci bölümünün alt başlıklarında, yukarıda sözü geçen her bir düşünürün politika felsefesinin biyopolitik

⁵³ Kevin Attell, “Potentiality, Actuality, Constituent Power”, **Diacritics**, Cilt: 39, Sayı:3, Sonbahar, Johns Hopkins University Yayınları, 2009, s. 47. <https://booksc.org/book/37889100/5bba27>, (09.09.2020).

⁵⁴ Attell, ss. 40-41.

bakış açısıyla yorumlanmasının mümkün olduğu kısımlarına yer verilmiş ve bu teorilerin Agamben'in politika felsefesine olan etkisinden söz edilmiştir.

1.2. ARİSTOTELES'İN POLİTİKASINDAKİ *ZOË* VE *BİOS* TARTIŞMASI

Antik Yunan felsefe geleneği içerisinde hayat kavramını farklı biçimlerde tanımlayarak bu tanımların her birini özel alan ve kamusal alanla ilişkilendirerek bir politika kuramı ortaya koymuş olması nedeniyle Aristoteles, modern politika felsefesini etkilemiş ve ona yön vermiştir. Bu sebeple, yaşam temelli bir politika incelemesi yapılmak istendiğinde, başka bir deyişle, biyopolitik bir perspektifle politika ve hayat arasındaki ilişkiselliğin değerlendirilebilmesi için Aristoteles'in bu konuya dair temel eserleri ele alınmalıdır. Bununla birlikte hukuk, egemen ve şiddet kavramları arasındaki bağıntıların Antik Yunan'dan başlayıp modern ve çağdaş döneme kadar devam eden izleklerini takip edip açığa çıkarabilmek için de Aristoteles'in *zoë* ve *bios* olarak tanımladığı iki hayat biçimini politika ile nasıl ilişkilendirdiği eleştirel olarak incelenmelidir.

Aristoteles'in *Politika* ve *Nikomakhos'a Etik* isimli eserleri incelendiğinde, hayat kavramının farklı biçimlerde tanımlandığı, açık ve ayrıntılı bir biçimde ele alındığı görülür. Aristoteles, sözü geçen eserlerinde temel olarak yalın hayat ve iyi hayat kavramları arasında ayrım yapar ve yalın hayatı *zoë* olarak tanımlarken, iyi hayatı *bios* olarak adlandırır. Agamben, *Kutsal İnsan* kitabının ilk cümlesine hayat kavramını ele alarak başlar ve şöyle söyler:

*Eski Yunanlarda, bizdeki 'hayat' sözcüğünü karşılayan tek bir sözcük yoktu. Bunun yerine, etimolojik olarak aynı kökene dayansalar da, anlambilim (semantik) ve biçimbilim (morfoloji) açısından birbirlerinden ayrı iki terim kullanılıyordu: Zoë ve bios. Birincisi bütün canlı varlıkların (hayvanların, insanların ya da tanrıların) ortak özelliği olan yalın yaşama, canlılık olgusunu ifade ederken, ikincisi bir birey ya da grubun bir özelliği olan yaşam(a) biçimine (hayat tarzına) işaret ediyordu.*⁵⁵

Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*'in birinci kitabında, 'iyi nedir?' sorusunu temel alarak, iyinin ve mutluluğun yaşam biçimlerinden hareketle tanımlanması

⁵⁵ Giorgio Agamben, *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, çev: İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2017, s. 9.

gerektiğini söyler.⁵⁶ Bu bağlamda o, üç yaşam biçimi arasında ayrım yapar: İlki, çoğunluğun yaşam biçimi olarak tanımlanan haz yaşamıdır (*bios apolaustikos*). İkincisi siyaset yaşamı (*bios politikos*), üçüncü olan ise, *teoria* yaşamı (*bios theōrētikos*) olarak tanımlanır. Siyaset yaşamı, nüfusun sadece belli bir kesiminin, seçkinler ve eylem insanlarının, ulaşabileceği onurlu yaşam biçimi olarak tanımlanır.⁵⁷ Buradan hareketle, politikanın öznesinin belirlendiğini ve politik alanın sınırlarının çizildiğini söyleyebiliriz.

*Ne Platon Philebos’unda üç hayat türünden söz ederken, ne de Aristoteles Nikomakhos’a Etik’inde felsefecinin düşünce hayatını, haz hayatı ile siyasal hayattan ayırırken zoē terimini kullanıyordu (ki zaten Yunancada bu sözcüğün çoğulu yoktur). Bios’u kullanmalarının nedeni gayet basitti: her iki düşünür de yalın doğal hayatı değil; çerçevesi belli bir yaşamı, belli bir hayat tarzını ele alıyordu.*⁵⁸

Yani, sözü geçen hayat biçimlerini tanımlarken her iki düşünür de iyi yaşam anlamına gelen *bios* sözcüğünü kullanmıştır.

Platon’un *Philebos* diyalogunda iyi hayatın ne olduğu ele alınır.⁵⁹ Düşünürün *Devlet* diyalogunda toplumda iyi hayatın nasıl bir hayat olması gerektiği tartışılırken; *Philebos* diyalogunda birey ve insan için iyi hayatın ne olduğu değerlendirilir. Hayatın tartışıldığı bu iki diyalogda da söz konusu olan yaşam biçimi *zoē* değil, belli bir yaşam tarzı ve iyi yaşam anlamına gelen *bios*’tur. *Philebos* diyalogunda hazzın iyi bir hayat için gerekli bir unsur olup olmadığı tartışılır. Burada Sokrates, akla daha yakın olan bir yaşamın iyi bir yaşam olacağını öne sürerken, *Philebos* ve *Protarkhos*, iyi yaşamın hazla geçen bir yaşam olduğunu öne sürerler. Diyalogdaki iyi yaşam tanımı, bir evreni veya herhangi bir şeyi veya karışımı iyi yapan şeyin, onun bileşenleri arasındaki uygun ölçü ve oran olması gerektiği düşüncesiyle ilişkilendirilmiştir. *Philebos*’ta yapılan akıl yürütmeler sonucunda kabul edilen ana düşünce ise, iyi yaşamın aklın daha belirleyici olduğu, hazların ise ona göre ikincil derecede önemli olduğu ve buna göre ölçü ve uyumun belirlendiği yaşam biçimi

⁵⁶ Aristoteles, **Nikomakhos’a Etik**, çev: Saffet Babür, Bilgesu Yayıncılık, Ankara, 2015. (1095-b), s.12.

⁵⁷ Aristoteles, (1096-a, 1096-b) ss. 12-13.

⁵⁸ Giorgio Agamben, **Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat**, çev: İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2017, s. 10.

⁵⁹ Platon, **Philebos**, çev: Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2013, (11-a,) s. 63. , (61-b) s. 107. , (65-d), s. 113.

olarak tanımlanmasıdır. Sonuç olarak iyi bir yaşam için zekâ ve haz arasında, zekânın daha ağırlıklı olduğu ölçülü ve uyumlu bir bütünlüğün kurulması gerekir. “Platon, söz konusu bu düzeni, siyasal alan bağlamında *Devlet Adamı*’nda, evren söz konusu olduğunda *Timaeos*’ta, insan söz konusu olduğunda *Philebos*’ta arar.”⁶⁰ Platon, hayat konusunu ele alırken, *zoē* (yalın yaşam) kavramından söz etmeksizin doğrudan *biosu*, ele alır.

Agamben’in biyopolitika ve biyoiktidar kavramlarının izlerini Aristoteles’in eserlerinden hareketle aramaya başlamasının nedeni hem *Politika*’da hem de *Nikomakhos’a Etik*’te iyi yaşamı ele alırken bunu yalın yaşamla ilişkilendirmesidir. Başka bir biçimde söylenirse Aristoteles, yalın yaşamı özel alanla, iyi yaşamı kamusal ya da site içindeki yaşamla ilişkilendirmesi sebebiyle Agamben’in biyopolitika perspektifine göre, modern politika teorisinde siyasetin merkezindeki yaşamın *bios* değil *zoē* olduğunu açığa çıkarabilmemiz için başlangıç noktasıdır.

Agamben’e göre, klasik dünyada, doğal hayatın, iyi bir hayat olduğu biliniyordu. Ancak, *site* ya da *polis*’teki yaşam, kamusal alanda iyi hayatın tesis edilmesi üzerine kurulmuştur. *Polis*’in kurulması ile birlikte devletin oluşum süreci tamamlanır, böylelikle polis, başlangıçta yaşamın kendisini sağlamak için oluşturulmaya çalışılmışsa da, süreç tamamlandığında, iyi yaşamı sağlayabilecek duruma gelmiştir.⁶¹ Yani siyaset, iyi yaşam (*bios*) içindir. Bununla birlikte devletin iyi yaşamı tesis etmek için yalın hayat üzerinde kurduğu iktidar, siteyi oluşturan yurttaşların nüfusu üzerinde denetleyici, düzenleyici bir niteliğe sahip olduğu için biyoiktidarın bir örneği olarak tanımlanabilir.

Aristoteles’e göre devlet, yapay bir ürün, sözleşme temelli bir birlik değildir. Devlet, doğada var olan şeyler sınıfına girer, yani, organiktir. Devletin yurttaşları ile olan ilişkisi bu organik bütünlüğü korumaya ve sürdürmeye yönelik bir politikayla biçimlendirilir. Antik Yunan düşünce geleneğine göre insan ancak sitenin sınırları içerisinde insani bir yaşam sürdürebilir. Aristoteles insanı, siyasal bir hayvan olarak tanımlayarak insani yaşamın sınırlarını belirlemiştir. Bir şehre veya devlete ait olmayan insan ise, insani alandan dışlanmıştır. Yani o, ya insandan daha aşağı bir varlık olarak tanımlanan bir hayvandır, ya da kutsal / ilahi bir varlıktır.

⁶⁰ Ahmet Cevizci, “Önsöz”, Platon, **Philebos**, çev: Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2013 s. 20.

⁶¹ Aristoteles, **Politika**, çev: Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2017. , s. 11.

Bu anlamda insan, dile ve anlamlı konuşma yetisine sahip olan tek varlık olduğundan siyasal bir hayvandır. İnsanın dili aracılığıyla (çünkü dil Aristoteles'e göre, doğru ve yanlış hakkında yargıda bulunmayı sağlar) haklı ve haksızı, adaletli olan ve olmayan arasındaki ayrımları anlayabilir.

Aristoteles'in kuramında politik yaşamın oluşmasını sağlayan unsurlar; *leksis* (akla dayalı konuşma) ve *praxis*'tir. *Logos* sayesinde insanlar, hayvanlarla olan ortak yönlerinden ayrılırlar. Bununla beraber, devlet bireyden, bütün parçadan önce gelmektedir. O halde bu kuramda, devlet, polis yaşamı, hem doğaldır hem de bireyden önce gelmektedir.⁶²

Diğer yandan Aristoteles, insan için akla uygun yaşamı, mutluluğu öncelikli erdem olarak belirlerken, karakter erdemlerine uygun etkinlikleri yerine getirmeyi de mutluluğu sağlaması açısından ikinci önemli unsur olarak belirler. Bu bakımdan *bios politikos*, insanın kendisi için iyiyi ve kötüyü ayırt etmeyi öğrendiği, pratik bilgeliğe dayanan yaşam olarak tanımlanabilir. *Bios politikos*, her ne kadar belli kişilerin (yöneticilerin vs.) sürdürebileceği yaşam biçimi olarak tanımlansa da pratik bilgeliğin yön verdiği yaşam tarzı olarak da tanımlandığı için geneli kapsar. Ancak, her insan mutlu olma arzusu taşıyıp bu doğrultuda davranmaya eğilimli olsa da, bazı insanlar bunu başarabilirken, başka bazı insanlar, rastlantı ya da doğasının gereği olarak mutluluğa ulaşma, yani iyi yaşamı sağlama konusunda başarısız olurlar.⁶³

Bununla birlikte Aristoteles, *zoē* ve *bios* kavramlarını özel alan ya da hane içi yaşam (*oikos*) ve kamusal yaşam ile ilişkilendirmiştir. Yaşam gereksinimleri yani yalın hayat (*zoē*) hane içi yaşamla ilişkili olup, kamusal yaşamdan dışlanır.⁶⁴ Aristoteles'e göre yalın yaşam ve polis içindeki politik, kamusal yaşam birbirinden iki ayrı yaşam biçimidir. Politikanın amacı, iyi yaşam olduğu için yalın yaşam bunun dışında bırakılır. Bu noktada Hannah Arendt, özel ve kamusal alan arasında yapılan ayrımın sırasıyla zorunluluk ve özgürlük alanı arasında yapılan ayrıma karşılık geldiğini belirtir.⁶⁵ Hane içi yaşamın (*oikos*) temel niteliği, insanların burada temel istek ve ihtiyaçları (beslenme, üreme, barınma) nedeniyle zorunlu olarak bir arada

⁶² Aristoteles, ss. 12-13.

⁶³ Aristoteles, ss. 243-246.

⁶⁴ Giorgio Agamben, **Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat**, çev: İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2017, s.10.

⁶⁵ Hannah Arendt, **İnsanlık Durumu**, çev: Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul, 2018. ss. 67-68.

yaşıyor olmalarıdır. Diğer yandan kamusal yaşamın (*polis*) ayırt edici özelliği, insanın zorunlu ihtiyaçlarından kurtulup düşüncesinde ve eyleminde özgürleşebileceği bir alan açmasıdır. Arendt, polisin özgürlüğünün koşulunun, hanede, yaşamın zorunluluklarının karşılandığı takdirde mümkün olduğunu söyler.

Antik Yunan düşünce geleneğinde kamusal ve özel alan arasında yapılan ayırım, modern döneme kadar farklı yaşam biçimlerinin hâkim olduğu iki farklı hayat tarzını tanımlıyordu. Fakat modern dönemde söz konusu iki alan arasındaki ayırım belirsizleşmeye başlamış ve klasik politika anlayışının yerini, yalın yaşam üzerinde belirleyici olan bir politik anlayışa bırakmıştır. Hem Foucault'nun hem de Agamben'in ısrarla vurguladıkları kamusal ve özel yaşam arasındaki ayırımın ortadan kalmaya başladığı yerde kendini açık bir biçimde gösteren politika tarzı, biyopolitikadır. Hannah Arendt, her ne kadar biyopolitika ile ilişkilendirerek ele almış olmasa da, sözü geçen iki düşünürden de önce, *İnsanlık Durumu*'nda özel ve kamusal alan arasındaki ayırımın modern dönemde toplumsal alanın yükselişi ile birlikte silinmeye başladığını söyler.⁶⁶

Arendt'in yaptığı değerlendirmeyi kendisine temel alarak Foucault da Aristoteles'in *zoē* ve *bios* arasında yaptığı ayırımın modern dönemde ortadan kalktığını düşünür. Foucault Aristoteles'e gönderme yaparak, *Cinselliğin Tarihi*'nin birinci cildinin sonunda, insanın yalın yaşamının politikanın konusu haline gelmesi sebebiyle, politikanın biyopolitikaya dönüştüğünü ifade eder. Foucault'ya göre:

*Ama bir toplumun 'biyolojik modernlik eşiği' adını vereceğimiz şey, insan türünün bir bahis konusu olarak kendi siyasal stratejileri içinde yer almaya başladığı anda oluşur. İnsan, binlerce yıl boyunca Aristoteles için neyse o olmuştur; yani, yaşayan ve buna ek olarak siyasal bir varlık olma yeteneğine sahip olan hayvan; modern insan, canlı bir varlık olarak yaşamını kendi siyaseti dâhilinde söz konusu eden bir hayvandır.*⁶⁷

Agamben'e göre de, yalın yaşamın siyasal olanın merkezine doğru yerleşmeye başlamasıyla, klasik siyaset felsefesinin kavramları ve kategorileri radikal bir biçimde değişmiştir. Düşünür, siyasetin bugünkü sorunlarının, modernliğin bu temel gelişimiyle hesaplaşamamanın sonucu olduğunu da belirtir.

⁶⁶ Bkz. Arendt, ss. 71-72.

⁶⁷ Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, çev: Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2016, s. 102.

Modern siyasetin sorunlarının temelinde, hayatın siyasallaştırılması vardır. Buna göre, totaliter rejimlerin, insan hakları krizinin, toplama kamplarının, mülteci sorunun temel nedeni hayatın siyasallaştırılmasıdır. Hayatın siyasallaştırılmasına yol açan biyopolitikanın birbirini tamamlayan iki ayrı yüzü olduğu söylenebilir. Birinci yüzde, yaşamın üretilmesi ve sürekliliğin sağlanması için siyasetin öznesinin insan olduğu *yaşam politikası* varken; ikinci yüzde, yalın yaşamın (*zoē*) siyasetin merkezinde olduğu, iktidarın ve siyasetin nesnesi olmaya indirgenen insan üzerinde kurulan siyaset modeli, yani, *ölüm politikası* (*thanatopolitics*) vardır. Bu nedenle siyasetin tüm sorunlarının ve belirsizliklerinin çözülebileceği alan, sorunların doğduğu alan, yani, biyosiyaset alanıdır. Agamben'e göre:

*Karşıtlıkları modern siyasetin temelini oluşturan ve bugün artık gerçek bir belirsizlik *mıntıkasına girme noktasına doğru çözülmeye devam eden kategorilerin (sağ-sol, özel-kamusal, mutlakiyetçilik-demokrasi vb.) eninde sonunda yok olup olmayacakları ya da eğer ortadan kalmayacaklarsa, bu biyosiyaset ufkunda yitirdikleri anlamlarına en sonunda yeniden kavuşup kavuşmayacaklarına karar verebileceğimiz yer yine biyosiyasal bir ufuktur.* ⁶⁸

Agamben, Aristoteles'in politika felsefesinde, yalın yaşam ve siyasal nitelikli hayat arasında ayrım yaparak Batılı siyaset geleneğine yön verdiğini ve bu ayrımın Batılı siyasal geleneğinin kurucu paradigması olduğunu düşünür.

Mika Ojakangas, *Biyopolitikanın Antik Yunan'daki Kökenleri* isimli eserinde, Aristoteles ve Platon'un temel eserlerinden hareketle biyopolitikanın izini sürer. Kitabın giriş bölümünde neden Aristoteles'in biyopolitik bir perspektif ile değerlendirilmesi gerektiği anlatılır. Ojakangas, sözü geçen bölümde şöyle sorar: "Biyopolitika üzerine akademik bir inceleme olarak, *Politika*'yı ele almak bize ne sağlar?" ⁶⁹ Ojakangas'a göre, *Politika*'yı üç nedenle biyopolitika açısından ele almalıyız: İlk olarak politikanın nihai amacı, *polis*in refahı ve mutluluğunu sağlamak olduğu için. Yani, *poliste* (şehir devletinde) yaşamak, en iyi yaşam biçimi olarak tanımlandığı ve bu bağlamda da en mutlu yaşam biçimi olarak ele alındığı için.

⁶⁸ *Zone of indistinction: Birden çok nesnenin iç içe geçtiği ve artık birbirinden ayırt edilemez bir hal aldığı bölge. (ç.n.) Giorgio Agamben, **Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat**, çev: İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2017, s.13.

⁶⁹ Mika Ojakangas, **On The Greek Origins of Biopolitics: A Reinterpretation of The History of Biopower**, Routledge Press, New York, 2016, s. 38.

İkinci olarak, nüfusun sayısını ve eşitliğini düzenlemenin en etkili yolunun ve ilkesinin, bir devlet için ilk önce düşünülmesi gereken konu olarak; nüfus sorunu, nüfusun miktarı ve onun doğasının özellikleri belirlenmiş olması sebebiyle ele alınmalıdır. Üçüncü neden ise, ünlü bir doğa bilimci olarak Aristoteles'in devlet politikasını, doğanın içkin süreciyle uyumlu olması gereken bir bütünlük olarak belirlemiş olmasıdır. Bu politika anlayışına göre, iyi bir yasa koyucu, doğanın genel bilgisine sahip olmalıdır, çünkü diğer sanatlar gibi, politika da doğayı geliştirmeyi amaçlar. Bu bakımdan politika, doğaya uygun yaşam anlamına gelirken, bireyin mutluluğunun erdeme uygun bir yaşam biçimine bağlı olması gibi, *polis*in bir bütün olarak refahı ve mutluluğu, daha çok erdemli bireyin, daha çok mutlu olması ile mümkündür. O halde politika, daha çok bireyin, bir bütün olarak toplumun iyi yaşamını ve mutluluğunu sağlamada diğer bilim dallarından daha önemli bir düşünme sanatı olarak tanımlanabilir.

Başka bir deyişle, politika sanatının nihai amacı, *poliste* yaşayanların refahını ve mutluluğunu artırmaktır. Aristoteles, bunu başarmanın temel yönteminin, insan doğasının bilimsel olarak araştırılması yolu ile yaşamın içkin normlarının bilinmesine göre, nüfusun miktarının ve niteliğinin düzenlenmesi olduğunu söyler.⁷⁰ Aristoteles'in teorisinde devlet adamı, sadece nüfusun sayısını bilmez aynı zamanda gelecek kuşağın bireylerinin sayısını da belirler. "Hiçbir yurttaş, kendisine ait değildir, hepsi devlete aittir ve devlet, kısımlarının her biriyle ilgilenmelidir."⁷¹

Aristotelesçi devlette düzenlenmeyen doğum oranı, yurttaşlar arasında fakirliğe, isyana ve suç oranının artmasına neden olur. O halde Aristoteles'in, *zoē* ve *bios* arasındaki ilişkiyi teşhis etmesi, egemen iktidarı doğrudan özel alandaki yaşam üzerinde belirleyici ve denetleyici güç olarak tanımlaması sebebiyle örtük olarak biyopolitik bir perspektife sahip olduğu söylenebilir. Biyopolitika ile ilişkili olarak egemen iktidar ve yurttaş, başka bir deyişle, yöneten ve yönetilen kavramlarını Aristoteles bağlamında nasıl tanımlarız? Aristoteles'e göre yönetici ve yönetilen sınıflar arasındaki ayrımın dayanağı, her birinin farklı erdemlere sahip olmasıdır.⁷² Bu bakımdan erdemden söz edebilmek için *ruh* kavramını incelemek gerekir.

⁷⁰ Mika Ojakangas, s.39.

⁷¹ David Ross, **Aristoteles**, çev: Ahmet Arslan, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2011, s. 417.

⁷² Aristoteles, **Politika**, çev: Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2017. (VII. Kitap, 14. Bölüm), ss. 271-272.

Aristoteles’e göre, ruhta yönetilen ile yönetici kısım arasındaki ayrılık, ruhun akıllı olan kısmıyla, akıllı olmayan kısmı arasındaki ayrılığa karşılık gelir. Bununla beraber her ne kadar temelde, ruhun akıldan pay alan kısmı ile almayan kısmı arasındaki ayırım temel olsa da, farklı sınıflar arasında farklı ayrımlar vardır. Örneğin; ruhta düşünme yetisi kölede hiç bulunmazken, kadında vardır fakat kadın tam anlamı ile aklını kullanamaz. Çocukta ise, akli kapasite henüz olgunlaşmadığı için akıl tam olarak kullanılamaz. Yönetici, ruhun erdeme uygun etkinliğini, yani, akıllı düşünce ve eylemi gerçekleştirebildiği için diğerlerinden farklı olarak aynı zamanda ahlak erdeminin tam olarak kendinde bulunduğu kişi olarak tanımlanır.⁷³ Bu anlamda erdemli eylem, hem mutlu hem de iyi bir yaşam için olması gerekendir.

Aristoteles’in günümüzde “nüfus” olarak isimlendirilen kavrama dair konuştuğu kabul edilse de, bu kavramın modern anlamda biyopolitika kavramı ile aynı olmadığı göz önünde bulundurulmalıdır. *Polis*’in varlığı için gerekli olmakla birlikte hukuk açısından yurttaş statüsüne sahip olmayan kadınlar, çocuklar ve köleler, kamusal alanın dışında bırakılır. Yani, her ne kadar onlar, yurttaşlık statüsüne sahip olan çoğunluğa dâhil olsalar da nitelikli yurttaş olarak kabul edilmezler. O halde, modern anlamdaki nüfus kavramından farklı bir anlamda Aristoteles’in nüfus kavramı ele alınmalıdır.

Bununla birlikte Aristoteles, *polis*in nihai amacı ile ilişkili olarak ne zaman yaşama dair düşündüklerini ifade etse, nüfus miktarını ve onun niteliğini, merkeziliğini vurguladığı için, biyopolitika açısından değerlendirilme konusunda oldukça zengin bir içerik sunar. Fakat bu perspektif ile değerlendirme yapılırken, Foucault’nun doğum oranı, evlilik yaşı, yasal ve yasa dışı doğum gibi yaşam süreçleri ile ilgili konular etrafında işleyen nüfusun biyopolitik tanımı akılda tutulmalıdır.⁷⁴

Foucault’ya göre on sekizinci yüzyılın ikinci yarısından itibaren insan bedenini merkeze alan biyopolitik anlayışa göre, tek tek insan bedenleri değil ama bir nüfusu oluşturan insan topluluklarının yaşam süreçlerine dair olan düzenleme ve denetim önemlidir. Aristoteles ise, *Politika*’nın yedinci kitabının on altıncı bölümünde, hangi insanların kimlerle evlenmesi gerektiğine, kadınların ve erkeklerin

⁷³ Aristoteles, s.34.

⁷⁴ Mika Ojakangas, **On The Greek Origins of Biopolitics: A Reinterpretation of The History of Biopower**, Routledge Press, New York, 2016, s. 43.

çocuk yapması gereken yaşa, yılın hangi dönemlerinde ne sıklıkla cinsel ilişki yaşanması gerektiğine dair özel hayatın sınırları içerisinde olan konuların ve bireylerin özgürce belirleyebilecekleri eylemlerin dahi devlet tarafından belirlenmesi ve kontrol edilmesi gerektiğinden söz eder. Hatta düşünür, bir ileri adım olarak, yeni doğan bebeklerden hangilerinin yaşatılması gerektiği, sakat doğan bebeklerin öldürülmesinin yasal olması gerektiğini vurgular.⁷⁵ Biyopolitik bir bakış açısıyla hayat kavramı değerlendirildiğinde, tüm yaşam süreçleri üzerinde belirleyici ve biçimlendirici olan biyoiktidar kavramının, Aristoteles'in politika felsefesindeki en önemli konulardan birisi olduğu söylenebilir.

Agamben, biyoiktidarın yapısını ve biçimlerini değerlendirirken Foucault'nun iktidarın biçimlerini tanımlayıp belirlediği klasik ya da hukuksal iktidar ve biyosiyasal iktidar arasında gizli kalan bölgeyi açıklamadığını, iktidarın bu iki yüzünün birleştiği noktanın bulanık bırakıldığını ifade eder. Agamben'e göre her iki iktidarın ortak özelliği, onların, yalın yaşamı odak noktası olarak alarak çıplak yaşam üretmiş olmalarıdır. Hukuksal kurumsal iktidar modelinde, iktidarın ölüm üzerindeki hakkı - ki iktidar bu hakka dayanarak kimlerin öldürülebilir olduğunu belirler- biyosiyasal iktidar modelinde yerini, yaşam üzerindeki iktidara bırakır. Foucaultcu terminolojide biyoiktidar, beden ve yaşam üzerindeki iktidar anlamına gelmekle birlikte bir yandan, insan yaşamındaki verimliliğin ve üretkenliğin artırılarak yaşamın olumlanması sağlarken; bir yandan da o, doğum, cinsellik, ölüm gibi yaşam süreçlerinin düzenlenmesi anlamında yaşamın kısıtlanmasına ve denetim altına alınmasına da neden olur. Agamben'e göre her iki iktidar arasındaki saklı bölge, yaşamın siyasetin merkezi konusu kılınarak aslında politikanın nesnesi durumuna indirgendiği ve bu nedenle de politikaya göre ikincil kılındığı yerdir. Yaşam ikincilleştirildiğinde, iyi yaşam (klasik dönem) ve yaşam politikası (modern dönem) aynı zamanda ölüm politikası (*thanatopolitics*) olur.

Foucault'nun moderniteden bu yana iktidarın yapısının değiştiğini ısrarla vurgulamasının temel nedeni, iktidarın çoklu, hayatın her alanına sirayet eden ilişkisel yapısını açığa çıkarmak istemesidir. Hukuksal kurumsal iktidar modeli ve biyopolitik iktidar modeli, Foucault'nun iktidarın Orta Çağ'dan moderniteye ve

⁷⁵ Aristoteles, **Politika**, çev: Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2017. , s. 280.

moderniten günümüze kadar aldığı biçimleri kavramsallaştırmak ve açıklamak için başvurduğu birbirinden farklı ama aynı zamanda birbiriyle ilişkili iki iktidar tipidir.

*Burada yapılması gereken Foucault'nun bu dönemlerin iktidar modelini neden 'hukuksal' olarak adlandırdığının açıklanmasıdır... hukuksal söylemsel iktidar modelinden anlaşılması gerekenin genel olarak 11. veya 12. yüzyıl Orta Çağ'ından moderniteye kadar süren Batı tarihi kesitinde, özel olarak monarşik devlet konsepti ile ifadesini bulan, temel özellikleri merkezilik, meşruiyet ve itaatin sağlanması bakımından yasa(k)lar ile donatılma ve cezalandırma olan ve Foucault'ya göre bahsedilen tarihsel kesitte iktidar ilişkilerini açıklayabilme özelliğini haiz bir iktidar modeli tasavvuru olduğunu belirtmekte yarar vardır.*⁷⁶

Bu bağlamda Foucault'nun, on altı ve on yedinci yüzyılda, politika felsefesinde toplumsal bir sözleşmeyle ve rızaya dayanarak hakların egemene devredilmesi kabulüne dayanan bir iktidar veya devlet teorisi ortaya koymuş olan düşünürlerin (Hobbes, Locke, Rousseau ve Kant) iktidar modellerini *hukuksal* olarak adlandırmasının sebebi, iktidarın bir sözleşmeye ve hukuka dayanılarak temellendirilmiş olmasıdır. Foucault hukuksal kurumsal iktidar modelini aynı zamanda hukuksal söylemsel iktidar olarak da adlandırmıştır.⁷⁷ Klasik iktidar teorisinde de (ki bu teoride, modern öncesi dönemdeki iktidar tipi tanımlanır) hukuka dayanarak meşruiyet kazanan bir iktidar biçimi vardır. Sözü geçen iktidar anlayışını temsil eden en iyi örneğin ise, Roma krallığı olduğu söylenebilir. Fakat toplum sözleşmesi, ancak hukukla var olan ve hukukla bağlayıcı olabilen bir hukuksal akit olduğu için modern devlet kuramında o, iktidarın hem meşruiyetinin kaynağıdır hem de onun sınırlarını çizmektedir. Agamben'e göre sözü geçen iki iktidar biçimini birbirinden ayırmak mümkün değildir, çünkü iktidarın temelini oluşturan şey, yalın hayatın siyasetin alanına dâhil edilmesidir.

Hatta şunu bile diyebiliriz: Egemen iktidarın ortaya koyduğu ilk etkinlik, biyosiyasal bir beden yaratmaktır. Bu anlamda biyosiyaset, en azından egemen istisna(sovareign exception) kadar eski bir olgudur. Modern Devletin, biyolojik hayatı kendi hesaplarının merkezine yerleştirmekle yaptığı şey, iktidar ile çıplak hayatı birbirine bağlayan bu gizli bağı gün ışığına çıkarmak ve dolayısıyla da

⁷⁶ Umut Koloş, **Foucault, İktidar ve Hukuk: Modern Hukukun Soybilimi**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2016, s. 227.

⁷⁷ Michel Foucault, **Cinselliğin Tarihi**, çev: Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2016, ss. 62-63.

*modern iktidarla en ezeli arcana imperii (gizemli güç/iktidar) arasındaki bağlantıyı... teyit etmekten başka bir şey değildi.*⁷⁸

Agamben'e göre Aristoteles'in yalın ve siyasal yaşam arasında yaptığı ayrım bu sebeple eleştirel bir biçimde yeniden ele alınmalıdır. Bu karşıtlık, ikincinin birinciyi, siyasal ya da kamusal yaşamın yalın yaşamı içermesi anlamını taşır. Bu sebeple siyaset ile yaşam arasındaki ilişkiyi yeniden düşünmeye çağrı yapan düşünür, en temel eserleri olarak bilinen *Kutsal İnsan* ve *İstisna Hali*'nde bu konuyu farklı kavramlar ve bağlamlarla, detaylıca ele alır.

Klasik düşüncede, yaşamın ve bedenin zorunlu ihtiyaçlarının karşılandığı hane alanı (*oikos*), kamusal yaşamdan yani özgürlük alanından ayırt edilmiş olmakla birlikte, Agamben'in düşüncesi temel alınır, *polis*'in varlığı için gerekli olan ama özgürlük alanına dâhil olamayan kadınların, çocukların ve kölelerin sınırın dışında bırakıldığını söyleyebiliriz. Ancak bu dışlama, *polis*'e kadınların, çocukların ve kölelerin hem dâhil edilmesi hem onun dışında bırakılması anlamında, içlenerek dışlamadır. Batı siyasal geleneğinde yalın yaşam alanı kendine özgüne bir yaşam alanı olsa da, onun kamusal yaşamdan dışlanması yoluyla şehir devleti kurulur. İnsan, diğer canlı varlıklardan ayrı olarak ancak akla dayalı konuşma sayesinde kenti kurabilir. Bu bağlamda yalın hayatın *poliste* yer alması (içlenerek dışlanma) ancak dil ile mümkündür.

Agamben'e göre, Aristoteles'in *Politika*'da *polis*'i, seston dile geçiş, yani akla dayalı konuşmaya geçişle ilişkilendirmiş olması, siyaseti de canlı varlıkla *logos* arasındaki ilişkinin gerçekleştiği eşik mekân olarak konumlandırmasıyla bağlantılıdır.⁷⁹ Bu nokta aynı zamanda Batı metafiziğinin temel yapısı olarak da görülebilir. Bu minvalde Carl Shmitt'in *Siyasal Kavramı* kitabında dediği gibi, dost-düşman ayrımı siyaseti belirleyen iki temel unsur değildir, Agamben'in biyopolitika teorisinde bu, kökleri Aristoteles'in politika felsefesine dayanan *zoē* ve *bios* ayrımıdır. Bununla birlikte düşünürün göre, akla dayalı konuşmaya geçişle birlikte, insanın kendi çıplak hayatından ayrılıp siyasal nitelikli bir hayata geçişiyle birlikte siyaset mümkün olmuştur. Ancak insan, burada çıplak ve siyasal hayat arasındaki içerici bir dışlama ilişkisiyle yaşayan bir varlıktır.

⁷⁸ Giorgio Agamben, *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, çev: İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2017, s.15.

⁷⁹ Agamben, s. 17.

Özetleyerek söyleyecek olursak; Platon'un *Devlet*'inin 15. yüzyılın sonuna kadar Latinceye çevrilmemiş olması sebebiyle, Aristoteles'in *Politika*'sının 13. yüzyılın sonunda Latinceye mevcut olmasından dolayı klasik döneme dair, biyopolitikanın felsefi temelleri araştırılmak istendiğinde, Aristoteles'in eserleri ön plana çıkmıştır.⁸⁰ Agamben'in klasik dönemde biyopolitika ve biyoiktidar kavramlarının izlerini aramaya, Aristoteles'in eserlerinden başlamış olması, tesadüfi değildir. Aristoteles'in ortaya koyduğu siyasetin sınırını belirleyen ayrımlar ve kavramlar, Batı siyaset felsefesi geleneğini derin biçimde etkilemiş ve belirlemiştir. Agamben, modern devletin biyopolitik yapısının ele alınabileceği en önemli düşünürün ise, Thomas Hobbes olduğunu belirtir.

Agamben biyopolitik bir perspektifle Hobbes'un politika felsefesinin yeniden yorumlanması gerektiğini söylerken, Foucault'nun Hobbes'a dair yaptığı temel yorumları kendisine başlangıç noktası olarak bu zemin üzerinden ilerlemiş ve kendi özgün değerlendirmelerini ve eleştirilerini ortaya koymuştur. Foucault, modern devletin biyopolitik bir karakteristiği olduğunu gösterebilmek için iki nedenle Hobbes'un *Leviathan*'ına gidilmesi gerektiğini söyler. İlk neden, doğa durumu kavramsallaştırması iken; ikincisi, insan doğası tanımıdır.⁸¹ Foucault'ya göre Hobbes doğa durumunu aynı zamanda savaş durumu olarak tanımlarken aslında sıcak bir savaştan söz etmez çünkü burada bir ceset ya da silah yoktur. Bunun yerine "tasarlamalar, kendini göstermeler, kendi karşısına bürünen kaygılar, aldatmacalar vardır."⁸² İnsanların savaş tehdidine ve korkusuna karşı bir araya gelerek iradi olarak uzlaşmaya varmaları ile sözleşme ortaya çıkmıştır. Foucault'ya göre sözleşme, bireylerin haklarının ve iktidarlarının bir kısmının hükümdara veya bir çoğunluğa aktarılması temeline değil, bireylerin kendilerini bütünüyle, eksiksiz olarak temsil etme hakkını bir hükümdara ya da çoğunluğa vermesi temeline dayanır. "Böylece oluşturulan hükümdar tamamen bireylerin yerine geçecektir."⁸³ Bu teoriye göre hükümdar veya temsilci(ler), bireylerin üzerinden biçimlenmektedir. Zira Hobbes bu durumu *Leviathan*'da şöyle anlatır:

⁸⁰Mika Ojakangas, **On The Greek Origins of Biopolitics: A Reinterpretation of The History of Biopower**, Routledge Press, New York, 2016, s. 38.

⁸¹ Michel Foucault, **Toplumu Savunmak Gerekir**, çev: Şehsuvar Aktaş, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2002, ss. 101-102-103.

⁸² Foucault, s. 102.

⁸³ Foucault, s. 103.

*Bir devlet kurmak nedir? Bir insan topluluğu, kendi arasında bir ahit yaparak, hepsinin birden kişiliğini temsil etmek, yani onların temsilcisi olma hakkının hangi kişiye veya heyete verileceği konusunda çoğunlukla anlaştığı vakit, bir devlet kurulmuş denir; bunun lehinde oy verenler gibi, aleyhinde oy verenler de, barış içinde birlikte yaşamak ve başkalarına karşı korunmak amacıyla, o kişi veya heyetin bütün eylemlerini ve kararlarını, bunlar kendi eylem ve kararları imişçesine, yetkili kılacaktır.*⁸⁴

Doğa durumunda bireyler yaşamlarını sürdürme istenci ve ölüm korkusu sebebiyle, sivil toplumdaki hukukun öznesi olan kişiden farklı olarak doğal haklara sahip olsalar da aralarında anlaşmazlık yaşadıkları zaman başvurabilecekleri merciden yoksundurlar. Dolayısı ile burada, adalet, özgürlük, eşitlik gibi kavramların hukuk gibi bir güvencesi olmadığından, kaba güç belirleyici olmaktadır. Bu nedenle doğa durumunda insani bir yaşam mümkün değildir. Aslında doğa durumundan devlete veya sivil topluma geçiş, ilkel insandan ya da başka bir deyişle insansı olandan, insani olana, insani dünyaya geçiş olarak yorumlanabilir.

Hobbes'un politika felsefesinin hem Foucault hem de Agamben ve diğer çağdaş düşünürler için biyopolitik bir bakış açısıyla yeniden değerlendirilmesi gerektiği düşüncesinin temelinde, doğa durumundan sivil topluma veya devlete, ilkel insandan modern insana veya hakları, görevleri, sorumlulukları olan hukukun kişisine geçişin, tüm Batı felsefesi geleneğini etkilemiş ve belirlemiş olması vardır. Buna ek olarak, Foucault'yu takiben, modern dönem politika anlayışının klasik dönemden farklılaşarak biyopolitikaya nasıl dönüştüğünü anlayabilmek ve sorunlarının neler olduğunu saptayabilmek için de Hobbes'un politika felsefesi yukarıda sözü edilen kavramlar bağlamında yeniden ele alınmalıdır.

1.3. MODERN DEVLETİN İLK ÖRNEĞİ OLARAK THOMAS HOBBS'UN DEVLETİNDEKİ BİYOPOLİTİKA ANLAYIŞI VE SÖZLEŞMECİ GELENEĞİN ELEŞTİRİSİ

Machiavelli ve Hobbes'un modern devlet düşüncesinin ve kuramının öncüleri olduğu genel olarak kabul gören bir görüştür. Bununla birlikte, bu bölümde temel eserlerinden hareketle ele alınacak düşünür Hobbes'tur. *Leviathan*, bireylerin

⁸⁴ Thomas Hobbes, **Leviathan**, çev: Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2012, (İkinci Kısım: Devlet Üzerine, Bölüm:18) s. 137.

aralarında yaptığı bir sözleşme yoluyla birleşerek oluşturduğu bir topluluğun, başka bir deyişle, tek bir kişilik haline gelmiş topluluğun adıdır.⁸⁵ Hobbes’a göre Leviathan, sözleşmeyle hakların devrinden sonra sınırsız güce ve yetkiye sahip bir ölümlü tanrıdır, fakat aynı zamanda insan aklının ve iradesinin bir ürünü olması açısından yapay bir varlıktır. Ayrıca o, bireylerin bedenleri üzerinden, başka bir ifadeyle, bireylerin bir araya gelmesiyle yaratılmış olduğu için “*yapay bir insan*”dır.⁸⁶ Hobbes’un Leviathan tanımından hareketle, aslında onun biyopolitik bir beden olduğunu söyleyebiliriz.

Yukarıda söz edilmiş olan Foucault’nun Hobbes eleştirisinin izinde, Hobbes’un kuramında doğa durumu, ölüm, yaşam, korku gibi kavramlardan hareketle bir politika kuramı ortaya konmuş olması sebebiyle onun politika felsefesinin biyopolitik bir perspektifle okunmak için oldukça elverişli olduğu söylenebilir. Hobbes doğa durumunu, insanların fiziksel ve zihinsel olarak eşit oldukları bir eşitlik durumu olarak tanımlar. Bu durumda her bir insan en temelde yaşamını sürdürme arzusu ve ölüm korkusu sebebiyle eylemde bulunur. Bu minvalde ilk doğa yasası; insanın yaşamını sürdürebilmek için aklını kullanarak gerekli tüm araçları elde edebilme ve bunun için her şeyi yapabilme özgürlüğüdür. Hobbes’a göre tüm insanlar bu doğal hakka sahip olduğu için kaynak sıkıntısı yaşanmaya başladığında insanlar arasında anlaşmazlık ve çatışma çıkar. İşte bu kaos ve çatışma durumu, savaş durumu olarak adlandırılır. Savaş durumunu sonlandırıp barış durumunu, başka bir deyişle, hukuk ve düzen durumunu sağlayacak olan ise *Leviathan*, yani, devlettir.

*Devlet olmadıkça herkes herkese karşı daima savaş halindedir. Buradan şu açıkça görülür ki, insanlar hepsini birden korku altında tutacak genel bir güç olmadan yaşadıkları vakit savaş durumu denilen o durumun içindedirler ve bu savaş herkesin herkese karşı savaşıdır... Hepsinden kötüsü, hep şiddetli ölüm korkusu ve tehlikesi vardır; ve insan hayatı, yalnız, yoksul, kötü, vahşi ve kısa sürer.*⁸⁷

Hobbes’un politika felsefesini biyopolitik bir bakış açısıyla yeniden değerlendiren iki önemli düşünür olan Foucault ve Agamben, doğa durumu

⁸⁵ Hobbes, s. 136.

⁸⁶ Hobbes, (İkinci Kısım, Bölüm: 21) s. 164.

⁸⁷ Hobbes, (İkinci Kısım, Bölüm: 13) s. 101.

kavramını oldukça uzun ve detaylı bir biçimde ele almışlardır. “Doğa durumundan sivil duruma geçiş, insanın özne olma durumunda ve insan ilişkilerinde meydana gelen radikal bir değişim olduğu kadar biyopolitika konusundaki tartışmalar için önem taşır.”⁸⁸

Sivil toplumda egemen gücün kuruluşuyla birlikte insan, hayvani veya yabani durumda olan bir varlıktan, hakları, görevleri, sorumlulukları ve özgürlükleri ile bir politik özneye dönüşür.⁸⁹ İnsanın hayvansı yaşamdan, politik, nitelikli bir hayata geçişi, Hobbesçu kuramda yalın ve açık bir biçimde mevcuttur. Sonuç olarak Hobbes’un doğa durumu, sivil toplum ve insan doğası kavramsallaştırmasının biyopolitik bir karakteristiği olduğu söylenebilir. Foucault’dan sonra, Hobbes’un politika felsefesini biyopolitik bakış açısıyla eleştirel olarak ele alan iki önemli düşünür: Agamben ve Esposito’dur.

Agamben’e göre, toplum sözleşmesi geleneğine dayanan Hobbes, Rousseau gibi düşünürlerin modern devlet teorileri eleştirel olarak yeniden değerlendirilmelidir. Çünkü düşünüre göre doğa durumu, siyasal toplumun kuruluşunu anlatmak için başvurulmuş bir tasvirdir sadece. Doğa durumu, şehrin veya devletin yıkıldığı anda ortaya çıkan, devlet öncesi durumun veya devletin olmadığı durumun neye benzediğini gösterebilmek için Hobbes tarafından ileri sürülen kurgusal bir durumdur. Agamben’e göre, doğa durumu toplum durumundan veya siyasal toplumdan içerilerek dışlanır, böylece o, devletin içinde var olmayı sürdürür. Doğa durumunda bireyler, bir diğer bireyin, yaşamına son verebileceği korkusuyla yani öldürülme korkusu ile yaşarlar. Diğer yandan bu bireyler, sözleşme ile siyasal toplum durumuna geçildiğinde, egemene devredilen sınırsız güç ve yetkinin onun uyrukları tarafından denetlenemez olması sebebiyle, egemen iktidar tarafından öldürülebilir olma korkusu ile yaşamaya devam ederler. Devlet durumunda korkunun kaynağı olan özne değişmişse de, her birey, iktidar nezdinde öldürülebilir bir varlık olarak işaretlenebildiği için, egemen iktidar tarafından yine korkuya hapsedilmiştir.

⁸⁸ Benjamin Ask Popp-Madsen, “The Nature of The State of Nature: Hobbes, Sovereignty and Biopolitics”, **Politik: Academic Journal**, s.51. (11.05.2014). <https://tidsskrift.dk/politik/article/view/27570>, (06.06.2018).

⁸⁹ Popp-Madsen, s. 51.

Agamben, *bedenin* siyasal-hukuksal bir terim olarak modern felsefede Descartes'tan Hobbes'a kadar kullanılan anlamlarında daima çıplak hayatla ilişkili olarak tanımlandığını ileri sürer:

Nitekim bu noktada 'beden'in, siyasal-hukuksal terminoloji alanında kazandığı bu yeni merkezilik, daha genel bir süreçle çakışıyor; bu süreç, corpus'u, Descartes'tan Newton'a, Leibnez'den Spinoza'ya kadar barok dönemindeki felsefe ve bilimde ayrıcalıklı bir konuma oturtan süreçti. Fakat corpus, siyasal düşüncede her zaman için, hatta Leviathan ya da Toplumsal Sözleşme'de (Le Contrat Social) olduğu gibi, siyasal toplumun merkezi metaforu olduğu zaman bile, çıplak hayatla yakın bir ilişki içinde olmuştur.*⁹⁰

Bu bağlamda Foucault'nun hatırlatmış olduğu gibi, Hobbes tarafından doğa durumunda, vahşi ve yoksul yaşam içindeki çıplak bedenle; siyasal, hukuksal yaşam içerisinde bu yaşamın bir parçası olan bedenin farklı tanımlandığını söyleyebiliriz. Başka bir biçimde söylenirse, insan, doğal bedeninin zorunluluklarından kurtulup siyasal bir bütünün, bedenin parçası olmaya doğru geçiş yapmaktadır. Agamben'e göre, hem doğa durumunda hem de siyasal toplumda insanları eşit kılan şey, onların *öldürülebilir* olmasıdır. *Leviathan* bu perspektif ile ele alındığında, bireylerin bedenlerinden yaratılan bir metafordur ya da bireylerin bedenlerinden oluşan siyasal bir bedendir.

O halde, *Leviathan*'ı, kendini oluşturan bireylerin bedenlerinden oluşan biyopolitik bir beden olarak değerlendirebiliriz. Bu bağlamda biyoiktidar ise, bireylerin yaşamlarına ve ölümlerine karar veren sistemli bütünlüktür. Agamben iktidar kavramını eleştirel olarak ele alır. Hobbes'ta egemen iktidarın temeli, hükümdarın tek ve itiraz edilemez bir güç olarak, yasaya uyma zorunluluğu olmaksızın her şeyi yapabilme hakkıdır. Sivil/siyasal toplumda pozitif ya da sivil yasayı yapan egemen iktidardır. Egemen kendi yaptığı yasaya itaat etmekle yükümlü değildir, yani pozitif yasa sadece uyruklar için geçerlidir.

Ve o, tek egemen güç olduğu için onun rekabet edeceği kimse yoktur. Yani uyrukları onun rakibi olamaz... O, mutlak olarak özgürdür. Çünkü sözleşme,

⁹⁰ *Thomas Hobbes (1588-1679, *Leviathan* adlı çalışmasında (1651), insanların aslında bencil olduğu ve anarşiden kurtulmak için bir toplumsal sözleşme yaptıkları ve bu doğrultuda egemene/hükümdara teslim oldukları görüşü temelinde bir siyaset felsefesi geliştirdi. *Leviathan*, sözcük anlamı olarak, Kutsal Kitap'ta adı geçen deniz ejderhası demektir. (ç.n.) Giorgio Agamben, **Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat**, çev: İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2017, ss. 150-151.

*onunla uyrukları arasında değil, artık uyruklar olan bireylerin kendi aralarında yapılmıştır ve aslında Leviathan, doğal durumda yaşamaya devam eden tek birey olarak kalmıştır ve bu yüzden her şeyi yapma hakkı ve özgürlüğü vardır.*⁹¹

Hobbes'ta doğa durumu, devlet durumu ya da sivil toplum tarafından dışlanarak içerilir. Agamben'e göre doğa durumu, Hobbes'un egemenlik kuramının temelidir: "Egemenlik, doğa durumunun topluma sokulmasıdır."⁹²

Esposito ise Hobbes'u, politikanın hukuksallaşması sürecindeki önemli bir uğrak olarak görür. Hobbesçu politika felsefesinde, biyopolitikanın izi sürüldüğünde, Hobbes'un düşüncesinin merkezinde, sadece yaşamı koruma sorunu yoktur, fakat aynı zamanda egemen güce itaat etme sorunu vardır. Hobbes devleti, bireylerin kendi yaşamlarını korumak için kendi rızalarıyla bir toplumsal sözleşme yapıp haklarını devrettikleri bir egemenlik anlayışına dayandırdığı için devlet, ölüm korkusunu ortadan kaldıran bir kurum olarak ortaya çıkmış olsa da, yani, bir yandan yaşamı olumlayan bir yapıda olsa da, karşı çıkılamaksızın öldürme hakkını da elinde bulundurmaktadır. Bu nedenle Hobbes'un kuramında yaşamı koruma sorunu doğrudan egemen iktidara bağlanır, çünkü egemen iktidara itaat edildiği sürece yaşam mümkün hale gelir.

Esposito'nun biyopolitika anlayışında *bağışıklık* paradigmasının anahtar kavram olduğu söylenebilir. Bağışıklık, hayat ve hukukun birbirine nasıl bağlandığını anlayabilmek ve açıklayabilmek için Esposito'nun başvurduğu felsefi bir kavramdır.

*Bağışıklık, hukukla ile yaşamın kesiştiği yerde anlamını bulan, ya da başka bir ifadeyle hukukla yaşamı birbirine bağlayan bir kavramdır. Tıbbi alanda bağışıklık terimi, canlı bir organizmanın bir hastalıkla karşılaştığında verdiği bir tepki veya doğal duruma karşılık gelirken; politik-hukuksal terminolojide öznenin belli koşullar altında, diğer öznelerle bağlı olduğu toplumsal alandaki sorumlulukları ve zorunluluklarıyla ilişkili olarak geçici ve net bir biçimde bunların dışında kalması anlamına gelir.*⁹³

Esposito'ya göre, Hobbes'un felsefesinde biyopolitika bağlamında bağışıklık paradigması uzun zaman önce kurulmuştur, başka bir deyişle, Hobbes'un politika

⁹¹ Solmaz Zelyut, **Dört Adalı**, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2003, s. 27.

⁹² Agamben, s. 31.

⁹³ Roberto Esposito, **Bíos: Biopolitics and Philosophy**, İng.çev: Timothy Campbell, University of Minnesota Press, London, 2008, s. 45.

kuramında bağışıklık kavramının izini sürmek mümkündür.⁹⁴ Bağışıklık kavramı Hobbes'un kuramında, bireylerin toplumsal sözleşmeyle haklarını Leviathan'a devretmesinden sonra hukukun ve yasaların devreye girerek toplum durumunda yaşamın korunmasını ve sürdürülmesini ya da başka bir deyişle yaşam için güvenliğin sağlanmasıyla ilişkilendirilerek açıklanabilir. Hobbes'un kuramında devlete zarar verebilecek olası durumlar ve kişiler, devletin sınırlarının dışında bırakılarak güven ve barış durumu sağlanır. Fakat doğa durumunda herkesin herkese karşı olan savaşı nedeniyle yaşanan korku hali, toplum durumunda, yaşamı koruma iddiasıyla kurulan devletin yaşama son verme hakkına sahip olması sebebiyle, devlete karşı korkuya dönüşür. O halde Leviathan, savaş durumunu sonlandırıp güvenlik ve barış durumunu sağlamaktan daha çok, ölüm korkusunu yeniden üreterek sözde kurulmuş olan barış ve güvenlik ortamını her an onu oluşturan bireyler için yeniden savaş ortamına dönüştürebilir. Böylesine bir durumda yasalar ve hukuk her an askıya alınabilir veya yok sayılabilir. (Carl Schmitt'in olağanüstü hal kuramında dile getirmiş olduğu gibi, yasanın yok sayıldığı yerde egemenin kararı belirleyicidir, hukuk normları askıya alınmıştır). Burada Leviathan, pozitif yasayı yapan egemen olarak bu yasa ile bağılı olmadığından herkese her şeyi yapma hakkına sahiptir.

Bununla birlikte Esposito, Hobbes'un modern politika felsefenin büyük bir bölümünün ve başlangıç paradigmasının özgünlüğünün tam olarak anlaşılmadığını düşünür. Esposito, bu bağlamda Hegel'in yaptığı tartışmaya dönerek, cezalandırma ilkesini olumsuzlamanın bir örneği olarak ele alır. Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nde suç, hakkın olumsuzlaması olarak değerlendirilir. Dolayısıyla, haksızlığın ortadan kalkması için onun olumsuzlanması gerekir. Burada ceza, istenmeyen durumun, haksızlığın ortadan kaldırılması için gerekli olan bir olumsuzlamadır yani, hakkın yerine getirilmesidir.⁹⁵ Hegel, tabii ki bu bağlamda bağışıklama paradigmasını benimsememişti. Hayat, Hegelci diyalektikte, insanın bir hayvan olarak öne sürülmesinden ziyade, gerçeğe, akla uygun olan anlamına gelir. Bu tanımlamaya tüm bireyler ve türler dâhildir.⁹⁶

⁹⁴ Esposito, s.46.

⁹⁵ Ayrıntılı değerlendirme için bkz: G. W. F. Hegel, **Tüze Felsefesi**, "Zor ve Suç" Bölümü, İdea Yayınevi, İstanbul, 2013, ss. 122-134.

⁹⁶ Roberto Esposito, **Bíos: Biopolitics and Philosophy**, İng.çev: Timothy Campbell, University of Minnesota Press, London, 2008, s. 47.

Yani, Esposito'ya göre egemen gücün cezalandırma mantığı, ölüm ve yaşam üzerindeki hakkında saklıdır. Cezalandırma mantığı bağışıklık paradigmasına göre düşünüldüğünde, yaşamın kendisini korumak için yaşamın bir kısmından ödün verilmesi (bazı durumlarda yaşamdan tamamen feragat edilmesi) iktidar aracılığı ile yaşamın korunması ve sürdürülmesinin sağlanması anlamına gelir. Bu bağlamda, bu tez çalışmasının birinci kısmında Foucault'nun tanımladığı anlamda bir devletin somutlaşmış biçimini, Hobbes'un devlet kuramında gözlemleyebiliriz. Yaşam üzerindeki iktidarın, yani, biyoiktidarın, bir yandan yaşamın verimliliği ve üretkenliğini sağlarken; diğer yandan onun, güvenlik temelinde nüfus üzerinde denetim kurarak ve nüfusu düzenleyerek Esposito'nun terminolojisiyle, yaşam ve hukuku birbirine bağlayarak bağışıklığı kurduğunu söyleyebiliriz.

Esposito, Foucault'nun biyopolitika çalışmalarında Hobbes'un politika felsefesini dışarıda bırakma düşüncesine karşı çıkar ve bu bağlamda Agamben ile aynı görüştedir. Çünkü Agamben'e göre, modern egemenliğin biyopolitik mantığını en açık bir biçimde sözleşmecî gelenekten Hobbes'un, *Leviathan* ve *De Cive* isimli eserlerinde buluruz. Esposito'ya göre, biyopolitika egemen kavramının sonu ile birlikte doğmuş olsaydı eğer, şimdiye kadar gerçekten biyopolitikanın da sonunun gelmiş olması gerekirdi. Bu, biyopolitika tarihinin geniş anlamda modern ve belli bir anlamda ise, postmodern olduğu anlamına gelir.⁹⁷ Foucault'nun biyopolitikanın modern bir kavram olduğu kabulünün aksine, biyopolitika egemen güç kavramına eşlik eder. Bu bakış açısını oluşturan biyopolitikanın özel ve özgün sesidir. O halde, modern sözleşmecî kuramda hayat ve iktidar ilişkisinin izlerini sürdürdüğümüzde biyopolitikanın temelleri, Foucault'nun söylediğinden çok daha eskiye dayanır: Antik Yunan'a. Esposito, bağışıklık paradigmasını Antik Yunan'ın başlangıcından itibaren ele alırken, Agamben de içleyerek dışlama mantığının izlerini Antik Yunan'da ve özellikle Aristoteles'in eserlerinde arar.

O halde, hem Agamben hem de Esposito, biyopolitikanın ve biyoiktidarın, yukarıda açıklanan gerekçeler sebebiyle, Antik Yunan'dan itibaren izlerinin sürülmesi gerektiğini söylerler. Ayrıca her iki düşünür de, sözü geçen iki kavramdan hareketle modern dönemde ele alınabilecek ilk düşünürün Hobbes olduğunu iddia

⁹⁷ Esposito, s. 52.

eder. Bu bağlam, her iki düşünürün de Foucault'dan ayrıldıkları, kendilerine özgü kuramlarını ortaya koydukları temel bir noktadır.

Hobbes'un devlet kuramını biyopolitika paradigması ile değerlendirebilmek için iktidarın yaşam ve ölüm kavramları ve süreçleri ile nasıl ilişkilendiğini açığa çıkarabilmek gerekir. Bu bağlamda yaşam süreçleri ile ilişkili bazı kavramlar ön plana çıkar: Doğa durumu, yaşamını koruma, itaat-ceza gibi. Bununla birlikte Hobbes'un politika felsefesinde devletin, politik bir beden olarak tasarlanması sebebiyle, sözü geçen tüm kavramları birleştiren en önemli unsur olduğu söylenebilir. Agamben, Hobbes'taki doğa durumunun gerçek bir durum olmaktan ziyade kurgusal olduğunu belirtir.

Burada şunu görüyoruz: Doğal durum, kronolojik olarak şehrin kurulmasından önce gelen gerçek bir dönem değil; şehir tanquam dissoluta, yani 'sanki çözülmüş/yıkılmış' olarak alındığı anda ortaya çıkan, şehrin içindeki bir ilkedir (dolayısıyla doğal durum, bu anlamda istisna durumu gibi bir şeydir).⁹⁸

Agamben'e göre, doğa durumunda tüm bireyler, diğerleri tarafından öldürebilir varlıklar olduğundan hepsi birer çıplak hayattır. Hobbes, doğa durumunda sadece yaşamı sürdürme çabasının hâkim olduğu çatışma durumundan sözleşme yoluyla barış durumuna geçilebileceğini söylese de “cezalandırma tehdidi tüm uyrukları çıplak hayatta sabitleyerek ve onları hayvansılaştırarak doğa durumunu sürdürür.”⁹⁹

Cezalandırma tehdidi egemen iktidar karşısında insanı çıplak hayata indirger. Zira burada insanları savaş durumundan kurtarıp barış durumunu sağlayacak olan sözleşme, insanların öldürülme korkusu sebebiyle bir araya gelmeleri sonucunda oluşur. Devlet ölümlü bir tanrı olarak insanların birbirleri tarafından öldürülme korkusunu giderip barış durumunu sağlar fakat aynı zamanda o, gerektiği zaman hangi hayatın yaşatmaya değer olduğuna karar verir. Bu bağlamda, korkulacak olan özne artık, ölümlü tanrı *Leviathan*'dır. Hobbes korku salan bir güç olmasa bile doğa

⁹⁸ Giorgio Agamben, **Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat**, çev: İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2017, s. 130.

⁹⁹ Toros Güneş Esgün, “Thomas Hobbes ve Modern Devletin Biyopolitik Kuruluşu”, **Biyopolitika: Platon'dan Arendt'e Biyopolitikanın Felsefi Kökenleri**, Cilt:1, Ed: Onur Kartal, Notabene Yayınları, Ankara, 2016, s. 109.

durumundaki gibi ebedi bir savaş durumunun zorunlu olmayabileceğini düşünür.¹⁰⁰ İnsanların bir barış durumu içinde karşılaşabilecekleri iç savaş durumunda dahi egemen iktidar, uyumu ve düzeni bozan durumlarda barışı yeniden kurmak için her türlü gücü uygulama hakkını kendisinde görebilmektedir.¹⁰¹

Hobbes'a göre korku, bireylerin karşılıklı olarak birbirlerine karşı hissettikleri duygu olduğundan, bu, onları bir araya getiren en önemli unsurdur. Doğa durumunda bir toplumsallık durumunun olduğu söylenebilir. Fakat burada hukukun, yasanın olduğu bir toplum durumu yoktur. O halde, toplum durumu, aynı zamanda bir çoğunluk ya da yığın olarak insanların bir arada oldukları durum değil ama düzenlenmiş bir nüfusun oluşturduğu, hukukun egemen olduğu, egemenin belirleyici olduğu bir siyasal durumdur aynı zamanda. Foucault'nun söylediği bağlamda, nüfus üzerindeki yönetim anlamına gelen biyoiktidarın Hobbes'un kuramında mevcut olduğunu; Agamben'in söylemiş olduğu bağlamda ise Leviathan'ın, modern egemenliğin biyopolitik karakterini gösteren ilk örnek olduğunu söyleyebiliriz.

Çıplak hayatın siyasetin yeni öznesi olarak kayda geçtiği ilk olay, modern demokrasinin temeli sayılan belgede, 1679 tarihli habeas corpus fermanında örtük bir biçimde de olsa yer almasıdır. Ta on sekizinci yüzyılda kişinin fiziksel olarak mahkemede hazır bulunmasını sağlamayı hedefleyen bu formülün kökeni ne olursa olsun, burada şöyle önemli bir gerçek vardır: Bu formülde aslolan şey, ne feodal ilişki ve özgürlüklerdeki eski tebaa, ne de müstakbel citoyen (vatandaş) değil, bunun yerine saf ve basit bir 'corpus'tur (bedendir). Artık siyasetin yeni öznesi, ne özgür insan ve bunun statü ve ayrıcalıkları, ne de sadece 'homo' değil, 'corpus'tur. İşte demokrasi, tam da bu bedenin ileri sürülmesi ve sunulmasıyla doğuyor, yani göstereceğiniz bir bedeninizin olması gerekiyor.*¹⁰²

Agamben burada bedenin, siyaset alanının merkezi kavramı haline gelme sürecinde, toplum sözleşmesi kuramına dayalı, devlet teorilerinin ya da siyasal toplum kuramlarının etkili olduğu anlatmak ister. Bunun kökenine dair araştırma yapan düşünür, Roma hukukundan başlayarak modern döneme kadar bu araştırmasını sürdürür.

¹⁰⁰ Thomas Hobbes, **Leviathan**, çev: Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2012, s. 102.

¹⁰¹ Thomas Hobbes, s. 140.

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

¹⁰² Giorgio Agamben, **Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat**, çev: İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2017, s. 148.

Bernard Gert'e göre Hobbes'un, *De Corpore*, *De Homine* ve *De Cive* olmak üzere insan doğası, ahlak ve politika teorisine ilişkin temel olarak kabul edilen üç eseri vardır. İki kitaptan önce basılan *De Cive*'de Hobbes, İngiltere'de sivil savaşın yaşandığı dönemin etkisi ile birlikte evrensel kabulleri keşfettiğine inanmaktadır. Burada sivil savaşın olmadığı, insanların barış ve uyum içinde birlikte yaşadığı bir toplum vardır. Hobbes bu durumu, "ölümsüz barış"¹⁰³ olarak tanımlamaktadır.

O halde, Hobbes tarafından insan, yaşamını koruma isteği nedeni ile kendi bireysel çıkarına dönük davranan bir varlık olarak tanımlanmasına rağmen, insanlar arasında rekabete ve çatışmaya sebep olan verili kaynaklara ulaşma sıkıntısının ortadan kaldırıldığı bir durumda, savaş durumuna bir daha dönmek üzere son verilebilir. Bunun olanakları politik topluma geçiş ile birlikte mevcuttur. Fakat Agamben'in dikkat çektiği bağlamda politikanın merkezindeki çıplak yaşamın, politik topluma geçilip barış durumunun sağlandığı zaman bile içerilerek dışlandığını söyleyebiliriz. Leviathan'ın yaşam ve ölüm üzerindeki hakkı karşısında her bir uyruğun yaşamı, Agambenci terminoloji ile *çıplak yaşam*dir. Egemen iktidarın yaşamı hak etmeyen can olarak belirlediği her insanın, egemen iktidar karşısında en temel hakkının dahi yok sayılarak salt çıplak yaşama indirgenmesi söz konusudur. Yasanın, hukukun, şehrin, devletin, sınırın dışında bırakılan hayat, politik toplumun tam da içinde var olmaya devam eder.

*Eğer De Homine'de, Hobbes'un insanın doğal bedeni ile siyasal bedeni birbirinden ayırdığı doğru ise... yani, 'insan sadece doğal bir beden değil aynı zamanda şehre ait, yani güya, siyasal parçayı oluşturan bir bedene sahiptir.' De Cive'de, hem insanların doğal eşitliğinin hem de commonwealth'in zorunluluğunun dayandığı temel, bedenin öldürülebilme kapasitesidir.*¹⁰⁴

Bununla birlikte, *Leviathan*'ın durağan ve homojen bir beden olarak değil insan yapımı ölümlü bir tanrı olması nedeniyle, çoklu, değişken, bitimli bir yapısı vardır. "Egemenliğin ve devlet aklının sürekliliğine karşı, *Leviathan*'ın bedeni yaşayan ve ölen, organlara sahip olan, mikroplarla savaşan ve hastalıklara yakalanan

¹⁰³ Bernard Gert, *Classic Thinkers*, Polity Press, USA, 2010, ss. 4-5.

¹⁰⁴ Thomas Hobbes, *De Cive*, s. 93'ten aktaran: Giorgio Agamben, *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, çev: İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2017, s. 151.

bir bedendir.”¹⁰⁵ Bu bağlamda bireylerin bedenlerinden oluşan politik bir beden, bireylerin yaşam süreçlerini kontrol eden, düzenleyen, belirleyen bir yapı olarak devlet, bir yandan nüfus üzerinde tahakküm kuran ve onların güvenliğini sağlayan güç iken; diğer yandan, bireylerin gücünden beslenen bir sistem ve güçtür.

Bu minvalde Agamben, bir yandan, egemen iktidar ile biyopolitika arasındaki bağlantının açığa çıkarılması gerektiğini düşünürken; diğer yandan, hukuk ve şiddet arasındaki ilişkinin özsel olmadığını ortaya koymaya çalışır. Düşünüre göre, “modern biyoiktidar makinesini durdurmaya çalışmanın, merkezi kurmacasının gözler önüne sermenin olanaklı olduğu iddia edilebilirse, bunun nedeni, şiddetle hukuk arasında, yaşamla norm arasında tözsel herhangi bir eklemleme olmamasıdır.”¹⁰⁶ Bununla birlikte Agamben, egemen iktidar ve çıplak yaşam arasındaki bağıntıları istisna hali kuramında kapsamlı olarak ele alır. *İstisna hali*¹⁰⁷ kavramı, onun siyaset felsefesini anlamak için anahtar bir kavramdır. *İstisna hali*, siyasi otorite ile hukukun biyopolitik temellerini anlayabilmemizi ve açıklayabilmemizi sağlayan bir belirsizlik hali olarak tanımlanır. Agamben’in *İstisna Hali* adlı eserine Carl Schmitt’in egemen tanımıyla başlar. Schmitt, egemenin yapısının hukuk durumu içinde değil ama ancak onun olağanüstü hale ilişkin karar merci olduğu durumda anlaşılabilirliğini söyler.¹⁰⁸ Agamben’in sözü geçen eserine bu tanım ile başlamış olması ve sonraki tüm değerlendirmelerinde Schmitt’in görüşlerinin izi ve eleştirisi olması bakımından onun temel eserleri sözü geçen konu bağlamında sınırlandırılarak ele alınmalıdır.

Agamben’in bakış açısına göre, şiddetin ortaya çıktığı istisna hali ve somut mekânlar olarak toplama kampları ve kutsal insan kavramı detaylı ve kapsamlı bir

¹⁰⁵ Toros Güneş Esgün, “Thomas Hobbes ve Modern Devletin Biyopolitik Kuruluşu”, **Biyopolitika: Platon’dan Arendt’e Biyopolitikanın Felsefi Kökenleri**, Cilt:1, Ed: Onur Kartal, Notabene Yayınları, Ankara, 2016, s. 115.

¹⁰⁶ Giorgio Agamben, **İstisna Hali**, Otonom Yayıncılık, çev: Kemal Atakay, İstanbul, 2018, s. 103.

¹⁰⁷ *İstisna hali*, farklı kitap çevirilerinde bazı zamanlar, *olağanüstü hal* ile aynı anlamda kullanılsa da, Agamben iki kavram arasında ayrım yaptığı için onun eserlerinde kavramı *istisna hali* olarak çevirmek daha doğru görünür. Tezin ilerleyen bölümlerinde olağanüstü hal kavramı da kullanılmıştır, kavramın bu isimle kullanılmasının nedeni hem Schmitt’in eserlerinin çevirisine bağlı kalmak için hem de kavramın istisna hali kavramı ile birebir aynı anlama sahip olmamasıdır. Schmitt’in eserlerinde olağanüstü hal, yasayı askıya almak, yine de bir hukuk durumu içinde olmak anlamına gelirken, Agamben’in eserlerinde istisna hali, belirsizliğin hâkim olduğu ne hukukun olduğu ne de olmadığı belirsizlik mıntıkası, ara alan olarak tanımlanır. Düşünürlerin sözü geçen kavramları, kendilerine özgü kavramsal terminoloji içinde ele almaları sebebiyle Agamben için *istisna hali*, Schmitt içinse, *olağanüstü hal* kavramı tercih edilmiştir.

¹⁰⁸ Carl Schmitt, **Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm**, çev: A. Emre Zeybekoğlu, Dost Yayınevi, Ankara, 2016, s. 13.

biçimde ele alınarak şiddet-hukuk ilişkisi biyopolitik bir perspektifle değerlendirilmelidir. Egemen, hukuk, şiddet ilişkisini olağanüstü hal bağlamında felsefi çalışmalarında ele alan Carl Schmitt'in ortaya koyduğu analizler, hem eleştirilmesi gereken sorunsallar bakımından hem de bu analizlerin politika felsefesini hangi bağlamda etkilemiş olduğunu açığa çıkarabilmek bakımından önemlidir. Agamben'in istisna halinin kavramsal analizinin temelinde iki farklı düşünürün, istisna, egemen, şiddet ve hukuk kavramına dair yaptıkları analizler vardır. Bu düşünürlerden ilki Carl Schmitt; ikincisi ise, Walter Benjamin'dir. Schmitt'in, egemeni istisnaya karar veren olarak tanımlamış olması ve egemenin (sınırdaki bir kavram olarak), ancak karar-norm gerilimi temelinde, olağanüstü hal durumunda açıkça tanımlanabilir olduğunu söylemesi sebebiyle Agamben'in düşüncelerini etkilediği söylenebilir. Walter Benjamin'in ise, istisna durumunu kalıcı bir yönetim paradigması olarak tanımlamış ve egemenin şiddetinin hukuk bağlamında nasıl ele alınabileceğini kavramsal olarak değerlendirmiş olması sebebiyle, Agamben'i etkilediği ve onun politika-hukuk kuramına kaynaklık ettiği ifade edilebilir.

1.4. CARL SCHMITT VE WALTER BENJAMIN'DE HUKUK, ŞİDDET VE EGEMENLİK İLİŞKİSİ

Agamben, *İstisna Hali* eserinde Schmitt ve Benjamin'in politika felsefesinin karşılaştırmalı olarak okunması önerisinde bulunur ve eleştirel değerlendirmesini sunduğu bölümün başlığını "Bir Boşluk Çerçevesinde Devler Savaşı"¹⁰⁹ olarak belirler. Schmitt'in olağanüstü hali egemenin kararına dayandırmasına karşın Benjamin radikal bir kuram ortaya koyarak Schmitt'in ortaya koyduğu olağanüstü halin, aslında hukuk içinde tanımlanabilir bir durum olarak sunulması nedeniyle bir yanılsama olduğunu, gerçek olağanüstü halin ise hukukla, mevcut olanla her tür bağını kesmiş işçi sınıfının devrimci eylemiyle mümkün olduğunu söyler. Agamben ise, bu tartışmada kendi görüşlerini, Benjamin'in tarafında durarak sunmaya çalışır ve olağanüstü hal ile şiddet arasındaki ilişkiyi açıklarken Benjamin'in düşüncelerini kendisine temel alır. O halde sonuç olarak, Agamben'in görüşleri temel alınarak, her

¹⁰⁹ Giorgio Agamben, *İstisna Hali*, Otonom Yayıncılık, çev: Kemal Atakay, İstanbul, 2018, s. 68.

iki düşünürün de yukarıda sözü geçen politika felsefesine dair temel kavramlarının değerlendirilmesi gerekir.

1.4.1. Carl Schmitt'te Siyasi İlahiyat ve Egemen Kavramı

Schmitt, yasa ve karar geriliminde, karara yani egemene öncelik tanıyarak kararcılık ekseninde siyaset ve hukuk arasındaki ilişkiyi ele alır. Agamben, olağanüstü halin hukuk ve yaşamla ilişkisini ele alırken Schmitt'in, yukarıda da belirtilmiş olan egemen tanımından yola çıkar ve istisna halinin hukuksal yapısını ortaya koymaya çalışır. Schmitt'in temel eserleri olarak kabul edilen *Siyasi İlahiyat* (1922) ve *Diktatörlük*'te (1921) modern politika felsefesine dair en temel sorun, istisna halinin hukuki bir bağlama yerleştirilip yerleştirilemeyeceğidir. İstisna halinde, kaos halinden farklı olarak, hukuki anlamda olmasa da yine de hukuki bir düzen mevcuttur. Schmitt, hukuksal düzenin daha ziyade bir norm ile değil, bir karar düşüncesi ile tanımlanması gerektiğini düşünür.¹¹⁰ Agamben'e göre ise, Schmitt'in bu yaklaşımı, paradoksal bir girişimdir. Çünkü Schmitt tarafından hukuka dâhil edilmeye çalışılan şey, aslında hukukun dışındadır. Olağanüstü halin hukuka yerleştirilmeye çalışıldığı durumda oluşan hal ise, yasanın askıya alınmasıdır (*Iustitium*).¹¹¹

Schmitt, istisna halini diktatörlük bağlamında açıklar. Burada *temsili diktatörlüğü* ve *egemen diktatörlüğü* ele alan düşünür; ilkinin mevcut hukuk sistemini koruyan bir güç olarak tanımlarken, ikincisini ise, temsili diktatörlüğün de dışında kalan bir güç (bu anlamda da bir istisna güç) olarak tanımlar. Burada Schmitt, istisna halinden, egemenlik kavramı değerlendirmesine geçerek felsefi kuramının iki önemli kavramını ortaya koymuş olur.

Diktatörlük'te hukuk dışı olanın hukuğun sınırları içerisine alınması söz konusudur. Temsili diktatörlükte ise belirleyici olan hukukun normları ile hukuku mümkün kılan normlar arasında yapılan ayırmadır. Egemenlerin diktatörlüğü için de, anayasayı kuran güç ya da erk ile kurulu/kurulmuş (anayasal) güç ya da erk arasındaki ayırım belirleyicidir. Temsili diktatörlük, sözde anayasayı savunur ama bir

¹¹⁰ Schmitt, s.17.

¹¹¹ Giorgio Agamben, *İstisna Hali*, Otonom Yayıncılık, çev: Kemal Atakay, İstanbul, 2018, s. 55.

yandan da onu mümkün kılma adına aslında anayasayı askıya alır ¹¹² ve bu nedenle hukukun uygulanmasına olanak tanıyan bir işleve sahiptir.

Yine de Schmitt'e göre, temsili diktatörlükte anayasa, belki uygulamada askıya alınmıştır ancak fiili olarak anayasa aslında tam olarak ortadan kaldırılmamıştır; çünkü anayasayı askıya alma durumu zaten, yalnızca kısmi bir biçimde örneğin belli bir zaman dilimi, istisnai bir durum yaratmak anlamına gelir.¹¹³ Schmitt, egemen diktatörlüğü ise, anayasayı askıya almakla yetinmeyen, yeni bir anayasayı kabul ettirmek için olanak yaratmaya çalışan bir diktatörlük biçimi olarak tanımlar. Agamben'e göre ise Schmitt burada iki farklı diktatörlük durumunu birbirine karıştırmakta yahut bunları birbirleriyle birleştirmekteydi; böyle bir açmazın ortaya çıkması ise istisna durumu ile mümkün olmaktaydı. Schmitt nihai olarak istisna durumunun hukukla bağıını korumaya çalışıyordu.¹¹⁴ Yani, Schmitt, diktatörlüğün iki farklı biçimini ele alırken, istisna hali içerisinde teorisini ortaya koymaya çalışır.

Temsili diktatörlükte, hukuk durumunun ne içinde ne de dışında tanımlanabilen, anayasanın askıya alınması olarak istisna durumu oluşurken, egemen diktatörlükte, yürürlükteki anayasanın kaldırılıp yeni bir anayasa ve hukuki düzenin uygulamaya konmak istendiği, anayasanın yerine *Kanun Hükmünde Kararname*'lerin belirleyici olduğu, egemenin kararının hukuki normların üzerinde olduğu olağanüstü hal durumu vardır. Schmitt'e göre: "Bir yasama devletinin bütün kanunilik sistemini taşıyan temel ayrımın yani kanun ile tedbir arasındaki ayrımın artık dikkate alınmıyor olması çok hayret vericidir."¹¹⁵

¹¹²Carl Schmitt, **Dictatorship**, Polity Press, çev: Micheal Hoelzl and Graham Ward, USA, 2014, s.136.

¹¹³ Schmitt, s. 137.

¹¹⁴ Giorgio Agamben, **İstisna Hali**, Otonom Yayıncılık, çev: Kemal Atakay, İstanbul, 2018, s. 48.

¹¹⁵ Carl Schmitt, **Kanunilik ve Meşruiyet** çev: Mehmet Cemil Ozansü, İthaki Yayınları, İstanbul, 2016, s. 102.

Düşününün Türkçeye **Kanunilik ve Meşruiyet** olarak çevrilen eserinde "kanunilik" teriminin kullanıldığı cümledeki anlamı tam olarak açığa çıkarılmak istenirse eserin İngilizcesine bakılabilir. Carl Schmitt, **Legality and Legitimacy**, İng. çev: Jeffrey Seitzer, Duke University Press, USA, 2004. Bu bağlamda eserin adı, "Yasallık ve Meşruiyet" olarak da Türkçeye çevrilebilir. Bu durumda yukarıdaki cümle de "bir yasama devletinin *kanunilik sistemi*", "anayasaya dayanan bir devletin *yasallık sistemi*" olarak çevrilebilir. Bu tez çalışmasında eserin Türkçe çevirisi esas alındığından metin üzerinde düzeltme yapılmayıp dipnot biçiminde açıklama yapılmıştır.

Bununla birlikte çağdaş politikaya ilişkin yaşanan sorunların nedenlerinden birisi, kanun ile tedbir arasındaki ayrımın kanun koyucular tarafından yeteri kadar dikkate alınmaması ya da yok sayılmasıdır. Tedbir ve kanun ayrımı temelinde diktatör, tedbirlerini tüm zamanlarda geçerliymiş gibi kabul ederek sözü geçen iki kavram arasındaki ayrımı ortadan kaldırmaktadır.

Böylece özetle, egemen iktidar, meşruiyetini belirsizlikten, olağanüstü halden alır. O halde, olağanüstü halin kabul edildiği her yerde bir hukuk devletinin değil ama Schmitt'in söylediği anlamda bir tedbir devletinin, başka bir ifadeyle, bir güvenlik devletinin var olduğunu söyleyebiliriz. Agamben'e göre, Schmitt'in tanımladığı her iki diktatörlük biçimini de istisna halinin belirsizlik alanında somut bir biçimde gözlemleyebiliriz. Sonuç olarak, burada esas olanın *istisna hali* olduğu söylenebilir.

Schmitt'in diktatörlük tanımlamasına başka bir açıdan bakıldığında ise, diktatörlüğün basitçe demokrasinin anti-tezi olarak tanımlanmadığı görülür. Bu anlamda diktatörlük, kuvvetler ayrılığının, yani anayasanın yok sayıldığı, yasama ve yürütme arasındaki ayrımının ortadan kaldırıldığı durumda var olan bir yönetim biçimi olarak isimlendirilir.¹¹⁶ O halde, Schmitt'in kuramından hareketle, herhangi bir ülkede, her ne kadar yönetim biçimi demokrasi olarak tanımlansa da, olağanüstü hal veya güvenlik gerekçesi ile kuvvetler ayrılığı ortadan kaldırıldığında, oradaki yönetim biçiminin demokrasi değil ama *siyasi diktatörlük* olduğunu söyleyebiliriz.

Carl Schmitt'in *Siyasi İlahiyat*'ta istisna halini hukuk düzeninin içinde temellendirmesini sağlayan iki temel kavram: *Norm* ve *karardır*. İstisna halinde hukuki normun meşruiyetinin kaynağı egemenin kararıdır. Böylece: “Kararın bağımsızlığının asgari bir düzeye indirildiği normal durumun zıttında, yani olağanüstü halde de norm ortadan kaldırılır. Buna rağmen olağanüstü hal, hukuk sistemi içinde yer alır çünkü norm gibi karar da, hukukun sınırları içerisinde varlığını sürdürür.”¹¹⁷ Agamben'e göre *Siyasi İlahiyat*'ta, istisna hali kuramı egemenlik kuramı biçiminde sunulmaktadır. Schmitt'in sözleriyle ifade edecek olursak:

¹¹⁶ Carl Schmitt, **Parlamenter Demokrasinin Krizi**, çev: A. Emre Zeybekoğlu, Dost Kitabevi, Ankara, 2017, s. 64.

¹¹⁷ Carl Schmitt, **Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm**, Dost Kitabevi, çev: A. Emre Zeybekoğlu, Ankara, 2016, s.20.

*Egemen, hem son derece acil bir durumun söz konusu olup olmadığına, hem de bunu bertaraf etmek için ne yapılması gerektiğine karar verendir. O, normal durumda geçerli olan hukuk düzeninin dışında olmakla birlikte yine de bu düzene aittir çünkü anayasanın tümüyle askıya alınmasına karar vermeye yetkilidir.*¹¹⁸

Agamben bu noktada, Schmitt'in *Diktatörlük ve Siyasi İlahiyat* eserlerindeki egemenlik kavramı tanımlamalarının istisna hali kuramıyla birlikte okunması gerektiğini vurgular. Çünkü kavramın *Diktatörlük*'teki tanımı *Siyasi İlahiyat*'taki tanımıyla birleşerek bir bütünlük oluşturur. Schmitt, *Siyasi İlahiyat*'ta egemen tanımını tamamlamamıştır. Schmitt, normal ve olağanüstü hal, norm ve karar, temsili ve egemen diktatörlük gibi kavramları, birbirleriyle zıt anlamlı biçimde tanımlar. Sözü edilen karşıtlıklar birbirine eklenerek düşünüldüğünde, Schmittçi hukuk sisteminin yapısı açığa çıkarılmış olur. Agamben'e göre:

*Schmitt'in istisna hali doktrini, hukuk bünyesinde bir dizi kopukluk ve bölünmeler belirleyerek yol alır; bu kopukluk ve bölünmeler tam olarak örtüşmezler, ama eklemlenmeleri ve karşıtlıkları aracılığıyla hukuk düzeninin işlemesini sağlar. Hukuk normları ile hukukun gerçekleştirilmesine ilişkin normlar arasındaki, norm ile normun somut uygulaması arasındaki karşıtlığı alalım... temsili diktatörlük, yasanın uygulanmadığı ama yürürlükte kaldığı bir yasa halini temsil eder. Eski anayasanın artık var olmadığı ve yenisinin kurucu erkin "asgari" biçiminde mevcut olduğu egemen diktatörlüğü ise, yasanın uygulandığı ama biçimsel olarak yürürlükte olmadığı bir yasa halini temsil eder.*¹¹⁹

Agamben, bu istisna hali kuramındaki bir diğer karşıtlığın ise, norm ve karar arasında olduğunu söyler. İstisna haline ilişkin karar, normu askıya alır, eş deyişle, onu etkisiz kılar. Ancak yine de normu askıya alma, onun uygulanmasını olanaklı kılar. Uygulama ile normun ayrılıklarının sergilendiği, egemenin kararının saf bir yasa gücü olması nedeniyle, uygulaması askıya alınan bir normun yürürlükte olduğu (yani, normun uygulanmayarak, uygulandığı) bir alanın açılması istisna halidir. Bu bağlamda Agamben, yasasız bir yasa gücünün hâkim olduğu durum tanımlaması yaparken, *yasanın-gücü* terimini üstünü çizerek yazar ve böylesine bir istisna durumunda saf şiddetin hâkim olduğunu ifade eder. O halde, Schmitt'in istisna

¹¹⁸ Carl Schmitt, **Political Theology: Four Chapters on The Concept of Sovereignty**, İng. çev: George Schwab, The MIT Press, London, England, 1985, ss. 12-13.

¹¹⁹ Giorgio Agamben, **İstisna Hali**, Otonom Yayıncılık, çev: Kemal Atakay, İstanbul, 2018, s. 49.

durumu analizinde öne çıkan siyasal olanın yapısının sorgulanması ve otoritesinin temelini eleştirel olarak ele alınması gerekir.

1.4.2. Carl Schmitt'te Siyasal Kavramı ve Dost Düşman Ayrımı

Schmitt'in özellikle siyasal kavramını tanımlamak üzere kullandığı *dost-düşman* kavramları arasındaki ayrım, öteki olan, mutlak olarak başka olan temelinde değerlendirilmiş olması bakımından politika felsefesinde en çok tartışılan ve eleştirilen konulardan birisi olmuştur. Fakat söz konusu ayrımın felsefi temelleri eleştirel olarak ele alındığında, egemen ve devlet kavramlarının biyopolitik karakteristiği açığa çıkarılabilir, böylece şiddet kavramı ile ilişki kurularak, politika felsefesinde önemli olan sözü geçen kavramların biyopolitika açısından izleri sürülebilir. Bu tez çalışmasında, Carl Schmitt'in düşüncelerinin ve temel eserlerinin ele alınmasının gerekçesi budur.

Schmitt, *Siyasal Kavramı* adlı eserinde, bu kavramın devlet kavramından da önce geldiğini iddia eder.¹²⁰ Ona göre siyasal olan ile devlet farklı tanımlanması gereken kavramlardır.

*Schmitt'in siyaset teorisi açısından en önemli tespiti budur. Schmitt'in siyasal olanı devletten önce temellendirme çabasında, devleti, devlet öncesi 'doğa durumu' içinde açıklamaya çalışan Hobbes'un bir takipçisi olduğunu görmek gerekiyor. Hobbes'u takiple Schmitt, siyasalın devleti önceleyen niteliğini ortaya koymuştur. Çünkü siyasalbirliğin özü devlet değildir. Siyasal olan herhangi bir siyasal içeriğe gönderme yapmayıp, siyasalın var oluş koşullarının düşünülmesidir. Buna göre siyasal olan, dost ve düşman ayırma, bu ayrımın yoğunluk derecesine bağlı olarak da gerçek bir savaş olasılığına tekabül eden bir ölçüden başka bir anlam ifade etmemektedir.*¹²¹

Bir önceki bölümde açıklanmış olduğu gibi Hobbes, doğa durumu tanımlamasıyla, devletten önce, devleti zorunlu kılan bir savaş durumu tasviri sunmaktaydı. Aslında doğa durumu, devletin olmadığı bir toplum durumudur. Başka bir biçimde söylenirse, Hobbes'un teorisinde doğa durumu, her ne kadar mantıksal ve kurgusal olarak devletten önce gelse de, aslında tarihsel olarak daha sonra gelir.

¹²⁰ Carl Schmitt, **Siyasal Kavramı**, Metis Yayınları, çev: Ece Göztepe, İstanbul, 2014, s. 49.

¹²¹ Hüseyin Etil, "Carl Schmitt'in Partizan Teorisi: Sunuş", s. 18. , Carl Schmitt, **Partizan Teorisi: Siyasal Kavramı Üzerine Bir Arasöz**, çev: Sibel Bekiroğlu, Nika Yayınevi, Ankara, 2017. ss. 9-33.

Doğa durumu, bir devletin ya da sivil toplumun olmadığı durumda, olmuş olabileceği varsayılan bir toplum durumudur. Başka bir deyişle doğa durumu, savaş durumundan barış durumuna, sivil toplumdan siyasal topluma teorik bir geçiş sağlayan kavramsal bir araçtır.

Bu da demektir ki devlet insan ihtiyaçlarından doğan, siyasal olana göre daha yeni bir fenomendir. Yani siyasal olanın ölçütü bu kurama göre devlet değildir. Schmitt siyasal olan üzerine analizlerinde, temel olarak siyasal olanın ölçütünü belirlemeye çalışır. Siyasal olanın temel ölçütü, *dost-düşman* ayrımı olarak belirlenir. Bu ayrım, yalnızca kavramsal bir ölçüt sunar, nihai bir tanımla yapılamadığı için, içeriğine dair herhangi bir tanımlama yapılamaz.

Nasıl iyi ve kötü ayrımı, güzel-çirkin ya da yararlı-zararlı karşıtlığıyla özdeş değilse ve doğrudan doğruya bu karşıtlıklardan çıkarsanamıyorsa, aynı biçimde dost ve düşman karşıtlığı da diğer karşıtlıklarla karıştırılmamalı ya da onlardan biriyle birleştirilmemelidir... siyasal düşmanın ahlaki açıdan kötü, estetik açıdan çirkin ya da ekonomik anlamda rakip olması gerekmez; hatta siyasal düşman ile iş yapmak avantajlı bile görünebilir. Önemli olan siyasal düşmanın öteki, yabancı olmasıdır. Siyasal düşmanın varoluşsal anlamda en yoğun haliyle başka bir varlık ve yabancı olması yeterlidir. ¹²²

Fakat Schmitt, ancak bir topluluğun, halkın düşmanı olabileceğini belirterek düşmanın, bir rakip ya da nefret edilen kişi(ler) olamayacağını vurgular. Schmitt burada “düşman” derken bir bütünlüğe karşı savaş veren bir başka bütünlüğü kasteder. Bu sebeple insanlardan oluşan bütünlük, özellikle kamusal nitelikte bir topluluğa karşılık geldiğinden düşman, “*kamusal düşman*”¹²³’dır. Tam da bu noktada, Schmitt’in halkların barış, bütünlük ve kardeşlik içinde yaşayabileceği düşüncesine itiraz ettiğini belirtmek gerekir. Buna ek olarak Schmitt, bir ülke içindeki tüm yurttaşlar, farklı sınıflar arasındaki mutlak bir eşitlik olabileceği düşüncesine itiraz eder. Ona göre, siyasi alanı kategoriler olmaksızın düşünmek mümkün olmadığı için, sınıflandırmalar, ayrımlar ve sınıflar arasında çizilen sınırlar zorunlu olarak olmalıdır. ¹²⁴ Bu anlamda siyasal alan, bir ülkenin sınırları içerisinde yaşayan yurttaşlardan, hukuken eşit kabul edilebilenlerden oluşur. Yani, sınırın içi ve dışı vardır, dışında kalanlar, yurttaş olarak kabul edilmeyenler, yabancılar siyasal alana

¹²² Carl Schmitt, **Siyasal Kavramı**, Metis Yayınları, çev: Ece Göztepe, İstanbul, 2014, s. 57.

¹²³ Schmitt, s. 59.

¹²⁴ Carl Schmitt, **Parlamentar Demokrasinin Krizi**, çev: A. Emre Zeybekoğlu, Dost Kitabevi, Ankara, 2017, ss. 28-29.

dâhil edilmez. Mutlak eşitlik ilkesi uygulanabilir bir ilke değildir. Ona göre, eğer bu ilke uygulanabilseydi siyaset ortadan kalkabilirdi. O halde, Schmitt'in teorisinde eşitlik düşüncesinin, homojenler, dostlar, benzeyenler, içerdekiler arasında olabileceğini söylemek gerekir.

Düşman *hostis*, yani, kamusal düşmandır.¹²⁵ Ve aynı zamanda aslında *savaş*, dost-düşman ayrımını en belirgin biçimde netleştiren bir olgudur. Ötekinin salt olumsuzlaması yoluyla ortaya çıkan düşman kavramı da savaş kavramını ortaya çıkarmaktadır.¹²⁶ Böylece Schmitt için “siyasal olan ve savaş arasında doğrudan bir bağ vardır.”¹²⁷

Diğer yandan Schmitt, siyasal olanı, tüm hayatı kaplayan bir güç olarak değerlendirdiği için ve siyasalın özü olan dost-düşman ayrımına odaklanarak bir düşünüm gerçekleştirdiğinden, siyasalın kendi içinde hem savaşı ve düşmanlığı hem de barışı ve dostluğu içerdiğini düşünür. Ama yine de buradan farklı halklardan oluşan bir halklar birliğine, Kantçı bir evrensel bir yurttaşlık düşüncesine gidilmez. Bu nedenle halklar arasındaki dostluk durumu, bir tür savaşın olmadığı çatışmasızlık durumu olarak düşünülebilir. Bu bağlamda, rekabetçi bir mücadele ile savaş arasında ayrım yapılır ve savaş fiziksel olarak belli bir mekânda, zamanda gerçekleşen somut bir durum olarak tanımlanır.

Bununla birlikte Schmitt, kamusal düşman kararını verebilen ve savaş ilanını yapabilen yetkili tek gücün devlet olduğunu düşünür.¹²⁸ O halde, *Siyasi İlahiyat*'ta istisna haline karar verenin egemen iktidar olarak belirlenmesi ile *Siyasal Kavramı*'nda savaşa karar verenin devlet, egemen iktidar olarak belirlenmiş olması, bireylerin yaşam hakkı ve ölümleri üzerinde karar sahibi olan iktidarın, biyopolitik bir yapısı olduğunu açığa çıkarır.

Devlet bireylerin hayatındaki pek çok şeyi belirlediği için yaşam üzerinde doğrudan tasarrufta bulunma hakkını kendisinde görebilmektedir:

Kendi halkından ölümü ve öldürmeyi göze almayı talep etme ve düşmanını öldürme yetkisi. Normal bir devletin asıl performansı ise, devlet içinde ve kendi egemenlik alanında mutlak memnuniyeti, huzur ve düzeni sağlamak, bu yolla

¹²⁵ Carl Schmitt, **Siyasal Kavramı**, çev: Ece Göztepe, Metis Yayınları, İstanbul, 2014, s. 59.

¹²⁶ Schmitt, s. 63.

¹²⁷ Hüseyin Etil, “Carl Schmitt'in Partizan Teorisi: Sunuş”, s. 13. , Carl Schmitt, **Partizan Teorisi: Siyasal Kavramı Üzerine Bir Arasöz**, Nika Yayınevi, Ankara, 2017.

¹²⁸ Carl Schmitt, **Siyasal Kavramı**, Metis Yayınları, çev: Ece Göztepe, İstanbul, 2014, s. 75.

*hukuk normlarının geçerliliği için önkoşul niteliğindeki normal durumu tesis etmektir. Çünkü her norm daha baştan, olağan bir durum varsayar ve hiçbir norm kendisi için anormal bir durum karşısında geçerliliğini koruyamaz.*¹²⁹

Agamben ise, devletin bu belirleyen konumundaki pozisyonunu, normal zamanlarda değil ama olağanüstü hal durumlarındaki belirsizlik hallerinde gözlemleyebileceğimizi düşünür.¹³⁰ Schmitt'in *egemeni* tayin edici güç olarak tanımlaması, onun *egemeni sınır kavram* olarak düşünüp olağanüstü hal ile ilişkilendirmesiyle, Agamben'in söylediği gibi, onun, *egemen kavramına* içkin olan paradoksu ortaya koymuş olduğunu söyleyebiliriz. Egemenin buradaki paradoksu ise, onun hukuksal alanın içinde ya da dışında konumlandırılabilir olmamasıdır. Ancak *egemen*, Schmitt'in kuramında bu uç durumlara, sınırlara giderek bu alanları ve sınırları aydınlatılabilir ve böylece kendi özel konumunu açığa çıkarabilir. Bu haliyle *egemenin hukuksal konumu* ile *istisna hali* birbirine benzer.

Agamben'in söylediği gibi anayasanın geçici olarak askıya alındığı ama tamamen ortadan kaldırılmadığı, bu sebeple hukuki düzenle bağın kopmadığı *istisna* halindeki duruma benzer bir biçimde *egemen* olan da hukukla olan bağını tam olarak koparmaz, bu düzlem içinde yer almaya devam eder. *İstisna kavramının* tanımı, *egemenin hukuksal durumunu* da açıklayabilir: “kavramın etimolojik kökeninde olduğu gibi, tamamen dışarıya terk edilen bir şey değil, dışarıda tutulan (*excapare*) bir şeydir.”¹³¹ Bu noktada Agamben, *istisna halinin belirleyici özelliğinin* içleyerek dışlama olduğunu düşünür. *İstisna durumunda* yasa, her ne kadar yürürlükte olsa da haklı/haksız, adaletli olan ve olmayanı belirleyen, toplumu da buna göre düzenleyen bir unsur değildir. Sonuç olarak Agamben'e göre Schmitt, yasadışı bir yasa gücü olarak kararı hukuksal alana dâhil etmeye çalışmaktadır. Bu sebeple *egemenin şiddeti* meşrulaşmakta ve hukuksal alan ve siyasal alanın sınırları belirsizleşmekte ve hukuksal alana düzensizlik hali hâkim olmaktadır.¹³² Bu minvalde, *istisna halinin kalıcı bir yönetim paradigmasına dönüştüğünü* belirten Walter Benjamin de Agamben'in düşüncelerini oldukça etkilemiştir. Bu nedenle Agamben tarafından Schmitt ve Benjamin'in düşünceleri karşılaştırılarak ele alınmıştır.

¹²⁹ Carl Schmitt, s. 75.

¹³⁰ Giorgio Agamben, *İstisna Hali*, Otonom Yayıncılık, çev: Kemal Atakay, İstanbul, 2018, s. 38-39.

¹³¹ Giorgio Agamben, *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, çev: İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2017, s. 28.

¹³² Giorgio Agamben, s. 30.

1.4.3. Walter Benjamin’de İstisna Hali ve Şiddet Kavramı

Benjamin, *Şiddetin Eleştirisi Üzerine* adlı makalesinde, farklı şiddet biçimleri arasında ayrım yaparak şiddetin en temelde, hukuk ve adalet kavramlarıyla olan ilişkisini ele almaktadır.

Düşünüre göre şiddet, ancak hukuk ve adalet ile olan ilişkiselliği içinde tanımlanabilir. Bununla birlikte Benjamin, hukukta şiddet kavramının ilk olarak bir amaç olmayacağını, amaç ile araç arasında ayrım yapılarak, şiddetin araçlarda aranabileceğini belirtir. Agamben temel olarak Benjamin’in *Şiddetin Eleştirisi* isimli yazısının ve Schmitt’in *Egemenlik Kuramı*’nın birlikte okunması gerektiğini belirtir ve Schmitt’in egemenlik kuramını yorumlarken bu kuramın aslında Benjamin’in şiddet kuramına verilmiş bir yanıt olduğunun dikkate alınması gerektiğini iddia eder. Benjamin’e göre politik olan, işlenmemiş insansılığın icrası veya işlenmemiş insan olmağın işlenmesidir. Benjamin’in *insanlık* gibi genel bir kavram yerine *insansılık*’ı tercih etmesinin sebebi, insan olmayı bir süreç (daima olmakta olan bir oluş süreci) olarak düşünmesidir.¹³³ Yani kavram, henüz gerçekleşmemiş fakat potansiyel olarak gerçekleşebilecek bir dinamik süreç olarak tanımlanabilir. Bu bağlamda, işlenmemiş insansılığın icrası olarak politika, aslında mevcut olanla yetinmeyen, sadece onun belirlediği sınırlarda gerçekleştirilmeyen, radikal bir değişime işaret eder.

Bu minvalde, yasa kuran ve yasayı koruyan şiddetin dışında üçüncü bir kategori olarak tanımlanan ilahi *şiddet*, var olan yasanın yazgısını kırabilecek, hukuki sınırları değiştirebilecek bir şiddet biçimi olarak tanımlanır. Benjamin’e göre devlet bu sebeple hukuk kuran şiddetten korkar, tıpkı sınıfların genel grev hakkını tanımaya zorlanması karşısında, bunun hukuku kurucu şiddet olduğunu bilmesi sebebiyle korkması gibi. Benjamin’e göre, şiddetin hukuku kurma ve koruma olmak üzere iki ayrı işlevi bulunmaktadır.¹³⁴ Koruma işlevi devlet içerisindeki tüm kurumların bekasını sağlamaya yarar, yasa koyan şiddet ise hukuk içerisindeki mevcut baskı unsurlarını tayin etmeye devam eder.

¹³³ M. Ertan Kardeş, “Walter Benjamin’in Politik Felsefesine Dair Öğeler”, **Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi**, Der: M. Ertan Kardeş, İthaki Yayınları, İstanbul, 2017, s. 31.

¹³⁴ Walter Benjamin, “Şiddetin Eleştirisi Üzerine”, çev: Ece Göztepe, **Şiddetin Eleştirisi Üzerine**, Der: Aykut Çelebi, Metis Yayınları, İstanbul, 2010, s. 26.

Bununla birlikte Benjamin, *mitik şiddet* ve *ilahi şiddet*i birbirinden ayırır. Mitik şiddet, döngüsel olarak şiddeti yeniden üretirken, ilahi ya da tanrısal şiddet, tekrarı kırarak tarihin akışına yeniden yön verebilir. Bu bağlamda mitik şiddetin yazgısal bir mantığı varken, ilahi şiddet yazgıyı değiştirebilecek olan şiddet olarak tanımlanır. Peki, mitik şiddet kavramını Benjamin nasıl ele alır? Benjamin'in sözü geçen yazısında şiddet kavramına dair farklı tanımlar ve ayrımlar olmasına rağmen şiddet kavramına dair net değerlendirme yapabilmek oldukça zordur. Bu bağlamda mitik şiddet, mitolojide geçen tanrıların öfkesi, kahramanların yazgılarıyla ilişkilendirilerek ele alınır.

*İlahi şiddetin temel özelliği ise, her anlamda mitik şiddetin karşıtı olmasıdır. Mitik şiddet hukuk yaratıyorsa, ilahi şiddet hukuku yok eder; ilki sınırlandırır, ikincisi sınırları ortadan kaldırır; mitik şiddet hem yükümlülük hem de kefareti getirir, ilahi şiddet kefareti ortadan kaldırır; mitik şiddet tehditkârdır, ilahi şiddet vurucudur; ilki kanlıdır, ilahi şiddet kan dökmekten öldürücüdür. Mitik şiddetin örneği olan Niobe efsanesinin karşısına Tanrı'nın Korah *kabilesine yönelik şiddeti konabilir.*¹³⁵

Agamben, Benjamin'in *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*'de, kurucu şiddetle, koruyucu şiddet arasındaki ilişkiyi koparabilecek olan başka bir gücün mümkün olup olmadığını araştırdığını belirtir. Benjamin, bu gücü ya da şiddeti, "*saf*"¹³⁶ şiddet olarak tanımlar. Saf şiddet, reel dünyada ise *devrimci şiddet*e karşılık gelir. Bu bağlamda *saf şiddet*, şiddetin hukukla olan bağının açık kılan bir işleve sahiptir. Benjamin böyle bir şiddetin gerçekliğini ortaya koymak ister. Bu minvalde saf şiddet, hukuksal alanla sınırlı değildir. Yani onun en önemli özelliği, hukuksal alanın

*Ç.n. Tevrat, Musa'nın 4. Kitabı, Bap 16 ve 26.

¹³⁵ Walter Benjamin, s. 38.

¹³⁶ Agamben, *saf şiddet (reine Gewalt)* kavramının doğru anlaşılmasının oldukça önemli olduğunu vurgular. "Burada *saf* ne anlama gelir? Benjamin'e göre, herhangi bir yerde kendi başına var olan ve korunması gereken bir *saflık* olduğunu varsaymak bir hatadır. Bir varlığın saflığı asla koşulsuz ve mutlak değildir, her zaman bir koşula tabidir. Bu koşul ise *saflığı* ele alınan varlığa göre farklılık gösterir, ama asla varlığın kendinde bulunmaz. Bir başka deyişle, her (sonlu) varlığın saflığı, asla bu varlığın kendisine bağlı değildir. (...) Doğa için doğanın dışında bulunan saflığının koşulu, insan dilidir. Burada töze değil, ilişkiye dayalı bir saflık anlayışı vardır. Saf şiddet ile mitsel şiddet arasındaki fark, şiddetin kendinde değil, onun dışındaki bir şeyle olan ilişkisinde yatar. Bu dışsal koşul ise, yazısının başında verilmiştir: 'Bir şiddet eleştirisinin görevi, onun hukukla ve adaletle ilişkisinin serimlenmesi olarak tanımlanabilir.' O halde, şiddetin *saflığına* ilişkin ölçüt, onun hukukla ilişkisinde yatacaktır. Burada şiddet, saf bir aracı olarak, yani takip ettiği amaçlardan bağımsız olarak şiddet tasavvuru vardır. Paradoksal bir biçimde, amaçsız bir aracılık, saf şiddetin temel özelliğidir." Bkz. Giorgio Agamben, *İstisna Hali*, Otonom Yayıncılık, çev: Kemal Atakay, İstanbul, 2018, s.78.

ötesinde konumlandırabilir olmasıdır. Böylece devrimci şiddet olarak da egemenin tesis ettiği hukuğa ve tarihe son verebilir.

Bu bağlamda Benjamin'in sözü geçen makalesindeki amacı, saf ve yasadışı bir şiddetin varlığını kanıtlamak iken; Schmitt'in sözü geçen eserindeki amacı, şiddeti hukuki bir bağlama yerleştirmektir. Agamben iki metin arasında yakın bir bağıntı olduğunu açığa çıkarmaya çalışırken, bir yandan da sözü geçen iki metni kendisine özgü bir biçimde yorumlar. Örneğin; Schmitt'in, kurucu erk ve kurulu erk arasında yaptığı ayırım, Benjamin'in, hukuk kuran ve hukuk koruyan şiddet ayırımı ile benzerlik taşımaktadır. Fakat Schmitt, bu ayırmadan hareket etmekle birlikte, bu ayırımın yerine *karar* kavramını koyar. Burada Schmitt tarafından karar esas alındığı için bu, Benjamin'e karşı bir hamle olarak değerlendirilebilir. Agamben, Benjamin'i takiben, istisna halinde, istisnanın hükmü ile hukukun hükmünün ayrılmaz hale geldiğini düşünür.¹³⁷

*Keza Schmitt, Benjamin'in bütün hukuki sorunların nihai karar verilemezliği fikrine yanıt olarak, egemenliği en uç kararın yeri olarak belirler. Bu yerin hukukun ne dışında ne içinde olması, bu anlamda, egemenliğin bir sınır kavramı (Grenzbegriff) alması, Schmitt'in saf şiddeti saf dışı bırakma ve yasadışılık ile hukuki bağlam arasındaki ilişkiyi güvence altına alması yönündeki çabasının zorunlu sonucudur.*¹³⁸

Bununla birlikte, Schmitt'in istisna hali için hukuki güvence aramasına karşın Benjamin, hukukun adaletin mutlak ölçütü olmadığı ön kabulünden hareketle, yasanın sınırının dışında, hatta onun sınırlarını bozarak, ilahi şiddetin ya da devrimci şiddetin ereğini *adalet* olarak belirler. O halde Schmitt'in olağanüstü hal kuramına karşı, Benjamin'in radikal bir kuram ortaya koyduğunu ifade edebiliriz.

Ezilenlerin geleneği, bugün yaşadığımız olağanüstü halin kural olduğunu gösterir bize. Bu hale tekabül edebilecek bir tarih anlayışına ulaşmamız gerekiyor. O zaman görevimizin hakiki olağanüstü hali açığa çıkarmak olacağını göreceğiz; böylece faşizm karşısındaki konumumuz güçlenecektir. Zaten faşizmin şansı, hasımlarının tarihsel bir norm olarak algılanan ilerleme

¹³⁷ Alex Murray, **Giorgio Agamben**, çev: Abdurrahman Aydın, Phoenix Yayınevi, Ankara, 2013, s.99.

¹³⁸ Giorgio Agamben, **İstisna Hali**, Otonom Yayıncılık, çev: Kemal Atakay, İstanbul, 2018, s. 71.

adına onunla mücadele etmesidir. Yaşadığımız olayların 20. yüzyılda hala olabileceğine şaşırmanın hiçbir felsefî yönü yoktur. ¹³⁹

Benjamin VIII. Tez’de olağanüstü halin artık yasanın askıya alındığı kısa süreli bir yönetim tekniği olmadığını, kalıcı bir yönetim paradigmasına dönüştüğünü vurgular. Bu aynı zamanda verili olan, mevcut olan hukukun sınırları içinde tanımlanan olağanüstü hal teorisinin olumsuzlanması anlamına da gelmektedir. Gerçek bir olağanüstü hal (sınıfsız bir toplum durumu), ne hukuk kuran ne de hukuk koruyan şiddetle değil ama devrimci veya tanrısal şiddet ile şiddet döngüsünün kırılıp tarihin akışının değiştirebildiği zaman ancak mümkündür.

Benjamin’in öngörüsü uluslararası düzlemde genel hale dönüşmüştür: Olağandışı hal, olağanlaşmıştır. Olağan hal olarak kural, olağandışı karşısındaki normallliğini yitirmektedir. Savaş fenomeni, politika ve şiddet arasında bir sınır/limit/bariyer (Granze) durumu olarak belirlemektedir. Benjamin Schmitt hattı artık savaşın devlet jargonunda ve devletler hukukunun norm ve ihlal tanımlamaları etrafında düşünülemeyeceğini göstermektedir. Mademki klasik anlamda normlar, sınırlar ve hukuka kaynaklık eden unsurlar silikleşmekte ve aşınmaktadır o halde politik felsefe ihlal, olağandışı hal ve sınırlarla ilgili ayrımları yeniden düşünmeye girişmelidir. ¹⁴⁰

Politika felsefesinin temel kavramları arasındaki ayrımların silinmeye başlamasının temel sebebi olan olağanüstü halin, biyopolitik bir bakış açısıyla ele alınması gerektiği uyarısında bulunun Agamben, tam da politika ve şiddet arasındaki ilişkinin açığa çıkarılması gerektiğini söylerken sınır kavramlara, sınırdaki politik alanlara ve eşikte tanımlanabilecek yaşam biçimlerine dikkat çeker. Örneğin; kamusal alan ve yalın hayat arasındaki ayrımın silikleşerek çıplak hayatın politikanın merkezindeki kavram haline gelmesi. Bir diğer örnek, ne hukuk alanı içinde ne de dışında tanımlanabilen toplama kamplarıdır. Eşikteki yaşamın örneği olabilecek bireyler ise; toplama kamplarındaki insanlar, mülteciler ve genel olarak egemen iktidar karşısında çıplak hayata indirgenebilen (suçlular, hastalar, etnik ve dini azınlıklar, toplumsal cinsiyet açısından ikincilleştirilen kadınlar, LGBTİ+’lar vs.) her insan olduğu söylenebilir.

¹³⁹ Michaël Löwy, **Walter Benjamin: Yangın Alarmı, Tarih Kavramı Üzerine Tezlerin Bir Okuması, VIII. Tez**, çev: U. Uraz Aydın, Versus Kitap, İstanbul, 2007, s. 72.

¹⁴⁰ M. Ertan Kardeş, “Sonsöz: Üçüncü Dünya Savaşı Olacak mı?”, s. 134. **Carl Schmitt, Partizan Teorisi: Siyasal Kavramı Üzerine Bir Arasöz**, Nika Yayınevi, Ankara, 2017. ss. 123-135.

Benjamin'e göre şiddet uygulama hakkı sadece devlete aittir. Ancak bunun dışında, işçi sınıfının devrimci şiddeti de meşrudur.¹⁴¹ Bu bağlamda hukuk-şiddet ilişkisinin görünür hale geldiği ve Benjamin için önem taşıyan bir diğer kavramın *genel grev* hakkı olduğu ifade edilebilir. İşçi sınıfı, grev hakkına dayanarak grevi, genel greve taşıdığı anda, bu, devlet için tahammül edilemez bir durum olur. Bu durumda genel grevin sürmesi halinde bir yandan devrimci şiddet ortaya çıkarken; diğer yandan, devlet şiddeti kendisini gösterir. Devlet şiddetinin meşru gerekçesi, grev hakkının suistimal edilmesidir. Burada, hem hukukun uygulanması olarak şiddet, hem de şiddetin uygulanması olarak hukuk düzeninin korunması söz konusudur. Benjamin, hukuku tehdit eden şeyin, yine hukukun içindeki şiddet olduğunu düşünür, yani şiddet, hukuka dışsal değil ama hukuka içkin bir kavramdır.

Benjamin'e göre, Schmitt'in teorisindeki gibi bir istisna hali tasavvuru, bir hukuk kurmacasından başka bir şey değildir. Bu sahte ya da kurgusal duruma son veren, diğer bir deyişle, mevcut siyasal ve hukuksal düzenle olan tüm bağımlı koparabilen politik bir eylem gerekir. Bu bağlamda hem Schmitt'in hem de Benjamin'in analizlerinden sonra Agamben, istisna halinin daha açık bir biçimde şöyle tanımlanabileceğini söyler: "Yasasızlık bünyesinde söz konusu olan, şiddet ile hukuk arasındaki ilişkidir. Şiddeti her defasında yeniden hukuki bağlama yerleştirmeye çalışan Schmitt'e karşı, Benjamin, her defasında şiddete, saf şiddet olarak, hukukun dışında bir varlık vermeye çalışarak karşılık verir."¹⁴²

Bu noktadan hareketle Benjamin'in *adaleti* temel alarak istisna hali değerlendirmesi yapıldığı söylenebilir. Adalet talebi, sadece yasanın çizdiği sınırlarda kalabilen bir talep değildir. Başka bir deyişle, adaletin yasaya öncel olduğu söylenebilir. Bu teoriye göre hukuk ve şiddet arasındaki ilişki adaletin tesis edilmesiyle koparılabilirken, Agamben'e göre, hukuk ve şiddet arasındaki ilişki özsel olmadığı için siyasal olana daha fazla alan açılarak koparılabilir. "Benjamin'in tanrısal şiddetinin, hukuk ile şiddet arasında bağ koparan fiili, bu çerçevede adalet kategorisine tekabül etmektedir."¹⁴³ Bununla birlikte Benjamin'e göre doğal hayatta,

¹⁴¹ Walter Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi Üzerine", çev: Ece Göztepe, **Şiddetin Eleştirisi Üzerine**, Der: Aykut Çelebi, Metis Yayınları, İstanbul, 2010, s. 23.

¹⁴² Giorgio Agamben, **İstisna Hali**, Otonom Yayıncılık, çev: Kemal Atakay, İstanbul, 2018, s. 77.

¹⁴³ M. Ertan Kardeş, "Walter Benjamin'in Politik Felsefesine Dair Öğeler", **Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi**, Der: M. Ertan Kardeş, İthaki Yayınları, İstanbul, 2017, s. 37.

başka bir ifade ile hukukun ve yasanın olmadığı doğa durumunda adalet yoktur. Bu nedenle burada *kefare*t vardır. Tam da doğal hayatın kendinden kaynaklanan bu durum, düşünüre göre, hukuka dayalı şiddetin de gerekçesidir.

Benjamin'e göre, hayatın kutsal olduğu iddiasının kökeni araştırıldığında, salt yalın yaşam, mitik düşünceye göre, suçu kesinleşmiş bir insan yaşamını temsil eder. O halde insan, sadece yalın yaşama indirgenerek tanımlanabilecek bir varlık değildir. Bu bağlamda, Batılı gelenekteki yalın yaşamın kutsal olduğu iddiası doğru değildir.¹⁴⁴ Agamben de Benjamin gibi, yaşamın kutsallaştırılmasının kökenlerinin araştırılması gerektiğini ve yaşamın kutsanması düşüncesinin sorunlu olduğunu düşünür. Kutsal hayat ne anlama gelir?

Agamben'e göre, *sacratio* (kutsal) olanın yapısı araştırıldığında, hem orijinal kaynaklara hem de konu üzerine uzmanlaşmış kişilerin ortak görüşlerine göre, kutsal olanın ikili bir yapısı vardır: "Öldürülmesinin ceza gerektirmemesi ve kurban edilememesi."¹⁴⁵ *Homo sacer* (kutsal insan)¹⁴⁶, kurban edilemez, çünkü Tanrı aittir, diğer yandan da topluma dâhildir. Benjamin'in söylediği anlamda kutsal hayat, çıplak hayata indirgenen insan, yani Agambenci terminoloji ile *homo sacer*'dir.

*Dolayısıyla homo sacer'in statüsünü tanımlayan şey, kendisine ait olduğu varsayılan kutsalın orijinal müphemliği değil; içine atıldığı kendine has çifte dışlanma özelliğiyle maruz kaldığı şiddettir. Buradaki şiddet, herkes tarafından öldürülmesinin caiz olması, ne bir kurban edilmidir ne de cinayet, ne bir idam mahkûmunun infazıdır ne de kutsalın çiğnenmesi. Hem beşeri hukukun hem de ilahi hukukun cezai biçimlerinin dışında kalan bu şiddet, yepyeni bir insani eylem alanı yaratıyor; bu alan ne sacrum facare (kutsal eylemin) alanıdır ne de profan eylem alanıdır.*¹⁴⁷

¹⁴⁴ Benjamin, , s. 40.

¹⁴⁵ Giorgio Agamben, **Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat**, çev: İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2017, s. 101.

¹⁴⁶ Agamben, tarihte ilk *homo sacer* (kutsal insan) tanımlanmasına, Eski Roma hukukunda rastlandığını belirtir. Bu şahsiyet ilk defa kutsallık özelliğinin atfedildiği kişiliktir (...) kutsal insan, bir suçtan dolayı halk tarafından yargılanan kişidir. Bununla birlikte, bu kişinin kurban edilmesine izin verilmez. Fakat bu kişiyi öldüren birisi, cinayet işlemiş de sayılmaz. (...) Agamben'e göre bu kavram, Romalıların kendileri için bile anlaşılması güç bir tanıma sahiptir. Bu bağlamda, kutsal insan tanımı, ne sadece ilahi hukuk içinde ne de pozitif hukuk içinde anlaşılacak bir kavramdır. "Öte yandan, *homo sacer* kavramı, bu iki hukuk alanı arasındaki sınırları aydınlatmamızı sağlar." Giorgio Agamben, **Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat**, çev: İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2017, s. 93.

¹⁴⁷ Agamben, s. 103.

Agamben, bir yandan Batılı siyaset geleneğinde yalın hayatın, içlenerek dışlandığını göstermeye çalışırken; diğer yandan, yalın hayatın kutsallaştırılması düşüncesine karşı, yalın hayatın kutsallığının kökensizliğini açığa çıkarmaya çalışır. Yalın hayatın politikanın merkezindeki kavrama dönüşmesiyle birlikte (ki Antik dönemde yalın hayat, her ne kadar kamusal alanın dışında bırakılsa da aslında kamusal yaşama dâhil edilen hayattır) egemen iktidar karşısında tüm insanların yalın yaşama indirgenmesi ancak hayatın bir bütün olarak siyaset tarafından belirlenmesiyle mümkün olmuştur. Bu anlamda tüm insanların, iktidar karşısında *homo sacer*'e dönüşmesi kaçınılmazdır. Özetleyerek söyleyecek olursak; insanın salt çıplak hayata indirgendiği bir politika anlayışında, yaşam ve ölüm üzerinde belirleyici olan egemenin şiddeti kaçınılmaz bir biçimde kendisini gösterir. Hukukun şiddetle olan ilişkisi bu bağlamda egemen kavramının analizi ile açığa çıkarılabilir.

Bu tez çalışmasının ikinci bölümünde, Agamben'in eleştirileri ve düşünceleri temel alınarak egemen iktidar kavramı detaylı olarak ele alınmıştır. Ancak bu bölümden önce iktidar, hukuk, şiddet, biyopolitika ve biyoiktidar kavramsallaştırmalarıyla Agamben'in politika teorisini etkileyen ve büyük ölçüde belirleyen iki önemli düşünürün, yukarıda sözü geçen kavramlar ışığında, politika felsefesine ana hatlarıyla yer vermek gerekir. Bu iki önemli düşünür, günümüzde özellikle olağanüstü hal, totaliter iktidar ve biyoiktidar araştırmaları ve tartışmalarına kaynaklık eden Hannah Arendt ve Michel Foucault'dur.

1.5. HANNAH ARENDT VE MICHEL FOUCAULT'DA HUKUK, ŞİDDET VE EGEMEN İKTİDAR KAVRAMLARI

Yirminci yüzyılın politika felsefesinin en önemli düşünürlerinden olan Arendt ve Foucault'nun felsefi eserlerindeki ana izlek, modern dönemden itibaren değişmekte olan egemenin yapısını (Arendt bu yapı değişimini totaliter egemenlik olarak tanımlarken; Foucault, biyoiktidar olarak isimlendirir) ve geçirdiği dönüşümleri açığa çıkarmak üzerine kuruludur. Bu minvalde her iki düşünürün de hareket ettikleri temel nokta, *yaşamın* siyaset, hukuk ve şiddetle olan ilişki biçimlerine açıklık kazandırarak her bir kavramın diğeriyle olan bağıntısını yeniden eleştirel bir biçimde ele almak ve onları kavramsallaştırmaktır.

Foucault, felsefe tarihinde biyopolitika ve biyoiktidar kavramlarını felsefî bir terminoloji ve temelde ele alan ilk düşünür olarak bilinmektedir. Fakat Arendt, *İnsanlık Durumu* adlı eserinde yaşam temelli bir politika anlayışı ortaya koyarak ve yaşamı *vita activa*, *doğum*, *nüfus*, *istatistik* gibi kavramlarla açıklayarak hem negatif bir biyopolitik anlayışın (*thanatopolitics*, ölüm politikası) hem de olumlayıcı bir biyopolitik perspektifin nüvelerini ortaya koymuş olması sebebiyle Foucault'yu öncelemektedir. Agamben, doğal yaşamın siyasal alana dâhil edililişinin ilk eleştirisini yapanın ve bunun totaliter iktidarla, toplama kamplarıyla bağını kurarak bir siyaset kuramı sunan düşünürün Arendt olduğunu iddia eder.

Aslında Arendt'in görüşleri Agamben'i derinden biçimlendirmiştir ve kuramları ayrı ayrı ele alındığında bilhassa dikkat çekici birtakım geçişkenlikler tespit edilebilir... Agamben'in insan hakları eleştirisi, doğrudan Arendt'in Kaynaklar'ında geliştirdiği analizden doğar. Dahası ikisinin görüşlerinin nihai olarak örtüştüğü anlamına gelmese de Agamben'in kamplarla ilgili analizi, Arendt'in değerlendirmesine oldukça yakındır. ¹⁴⁸

Agamben'in düşüncesini takiben Foucault'nun, aynı dönemde yazan bir düşünür olarak Arendt'in eserlerinden haberdar olmaması pek mümkün değildir. Fakat o, eserlerinde düşünüre hiçbir gönderme yapmadan onun yaptığı saptamaları ve eleştirileri de içeren bir biyopolitika kuramı ortaya koymuştur.

Hannah Arendt, homo laborans'ı (emekçi insan) -ve bunun yanında da çıplak biyolojik hayatı- modernliğin siyaset sahnesinin merkezine her gün biraz daha oturtan bu süreci Cinselliğin Tarihi'den neredeyse yirmi yıl önce zaten analiz etmişti. Arendt İnsanlık Durumu'nda (The Human Condition), modern toplumlardaki siyaset alanının dönüşüm ve çöküşünü (dekadansını), doğal hayatın siyasal eylem üzerinde ulaştığı bu önceliğe yüklüyordu. ¹⁴⁹

Bununla birlikte Foucault, geleneksel iktidar kavramından uzaklaşarak iktidarın, tüm yaşam alanlarına nüfuz etmesini sağlayan teknikleri nesnel bir biçimde ele alarak Arendt'in izlediği düşünce hattından farklılaşır. Foucault, bir iktidar teorisi ortaya koymaktan ziyade tarih boyunca iktidarın geçirdiği dönüşümleri tarihsel bağlamlarıyla birlikte değerlendirerek onun ilişkisel yapısını açığa çıkarmaya çalışır.

¹⁴⁸ Catherine Mills, **Biyopolitika – Düşünürler ve Temalar**, çev: Mert Karbay, Notabene Yayınları, İstanbul, 2021, s. 107.

¹⁴⁹ Giorgio Agamben, **Kutsal İnsan**, çev: İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2017, s. 12.

Böylece düşünür, iktidar kavramını eserlerinde farklı açılardan ele alarak kavrama dair kapsamlı bir analiz ortaya koymaktadır.

Foucault, Arendt'in yaptığı gibi *yaşam* kavramının iktidarla olan ilişkisinin izlerini sürerken Antik Yunan'a ve özellikle Aristoteles'in iki farklı hayat biçimi olarak tanımladığı *zoē* ve *bios* kavramlarına döner. Antik Yunan düşünce geleneğinde *yaşam*, birden fazla anlama sahip bir kavramdır. Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*'in birinci kitabında, 'iyi nedir?' sorusunu temel alarak, iyinin ve mutluluğun yaşam biçimlerinden hareketle tanımlanması gerektiğini söyler.¹⁵⁰ Bu bağlamda o, üç hayat tarzı arasında ayrım yapar: İlki, çoğunluğun yaşam biçimi olarak tanımlanan haz yaşamıdır (*bios apolaustikos*). İkincisi, siyaset yaşamı (*bios politikos*), üçüncüsü ise, *teoria* yaşamı (*bios theōrētikos*) olarak tanımlanır. Siyaset yaşamı, nüfusun sadece belli bir kesiminin, seçkinler ve eylem insanlarının, ulaşabileceği onurlu yaşam tarzı olarak tanımlanır.¹⁵¹ *Teoria* yaşamı ise, sadece filozofların elde edebileceği düşünme ve teorik kavrayışa dayalı tefekkür yaşamıdır. İyi yaşam, yukarıdaki tanımlamalardan da anlaşıldığı gibi *bios* ile ilişkilidir. Yani *bios*, doğal, zorunlu yaşamdan farklı olarak politik toplumun kurulduğu özgür yaşam biçimidir.

Bu tez çalışmasının birinci bölümünün birinci kısmında açıklandığı gibi Antik gelenekte, en temelde yalın yaşam (*zoē*) ve iyi yaşam (*bios*) arasında ayrım yapıldığını ve Aristoteles'in bu ayrımı, özel alan ve kamusal alanla ilişkilendirdiğini belirtmiştik. Klasik dünyada yalın hayat, kamusal alanın dışında olan, ona dâhil edilmeyen, zorunlu ihtiyaçlar alanı olarak tanımlanır (*oikos*). Kamusal alan ise, özgürlük alanıdır. Fakat kamusal alanda özgürlüğün sağlanabilmesi için zorunlu ihtiyaçların giderilmesi gerekir. Bu anlamda özel yaşam, kamusal alanın tesis edilmesinde var olması zorunlu ama kamusal alana dâhil edilmemesi gereken yaşam biçimidir. Başka bir biçimde söylenirse özel yaşam, kamusal yaşama hem dâhil edilir hem de bu yaşamdan dışlanır. Kamusal yaşam, *polis* için iyi ve özgür yaşamın sağlanması ve sürekliliğin korunması içindir. Arendt'e göre, poliste özgürlüğü tesis edebilmek, hane içi yaşamın zorunluluklarının giderilmesiyle mümkündür. Catherine Mills'in de dediği gibi: "Yaşam koşullarının politik olana öncel olduğu tezinden

¹⁵⁰ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev: Saffet Babür, Bilgesu Yayıncılık, Ankara, 2015. (1095-b), s. 12.

¹⁵¹ Aristoteles, (1096-a, 1096-b) ss. 12-13.

ötürü Arendt'in biyopolitikanın ilk çağdaş teorisyeni olduğu ileri sürülmüştür.”¹⁵² Ancak tabii ki bu iddia, düşünürün politika teorisine ilişkin bir yorumdur. Yani, Arendt'in yaşam zorunluluklarının belirleyici olduğu toplumsal alanın, politik alanın yerine doğru yerleşmeye başladığı bu modern, biyolojik temelli siyaset biçimini, totaliter bir iktidar anlayışı olarak ele aldığını unutmamak gerekir.

Başka bir biçimde ifade etmek gerekirse, modern politika anlayışında yalın yaşam (*zoē*) ve iyi yaşam (*bios*) arasında kurulan ilişki biçimi Antik Yunan geleneğinden farklılaşmış ve dönüşüme uğramıştır. Bu dönüşümün sonuçlarından birisi, kamusal ve özel alan arasındaki sınırın silinmesidir.

Michel Foucault, Arendt'in yukarıda aktarılan düşüncesiyle tamamen hemfikirdir. Fakat kamusal ve özel yaşam arasındaki sınırların silinmeye başladıkça doğal yaşamın, politikanın merkezine doğru yerleşmesiyle kendisini somut bir biçimde görünür kılan iktidar biçimini Arendt totaliter iktidar olarak tanımlarken Foucault, biyoiktidar olarak tanımlar. Foucault, yaşam ve iyi yaşam arasındaki değişen ilişki biçiminin aynı zamanda siyaset anlayışındaki bir değişim olduğunu ifade ederek bu siyaset anlayışını biyosiyaset olarak isimlendirir. Bu bağlamda biyosiyasetin iki anlama karşılık geldiğini söylemek gerekir. Kısaca hatırlanacak olursa ilki, yaşamı olumlayan, yaşam olanaklarını artıran ve onu verimli, üretken kılan politika anlamına gelirken; ikincisi, yaşamı çepeçevre saran, onu disipline eden ve düzenleyen, yaşam üzerinde belirleyici, kısıtlayıcı politika anlamına gelir. Söz konusu siyaset anlayışında insan, siyasetin öznesi olmaktan nesnesi olmaya indirgenerek, istatistiksel olarak üretkenliliği ve verimliliği hesaplanabilir bir makine olarak kabul edilir.

Sözü geçen her iki düşünür de yaşam ve iktidar arasındaki ilişki biçimlerinin izini sürerken, modern dönemde sözleşmecî siyaset teorisinin en önemli düşünürü olarak kabul edilen Thomas Hobbes'un politika felsefesine ve egemen iktidar teorisine döner. Bir hatırlatma yapılacak olursa; egemen kavramını değerlendirirken Carl Schmitt'in, biyopolitika açısından değerlendirme yaparken Esposito ve Agamben'in, Hobbes'un politika felsefesine ve özellikle *Leviathan*'daki biyolojik temelli siyaset anlayışının dayanak noktası olabilecek bazı unsurları ve sözleşme

¹⁵² Catherine Mills, **Biyopolitika – Düşünürler ve Temalar**, çev: Mert Karbay, Notabene Yayınları, İstanbul, 2021, s. 106.

teorisini yeniden eleştirel bir biçimde ele aldıkları bilinmektedir. Modern iktidarın yapısını ele alırken Arendt ve Foucault'nun da başvurduğu ilk düşünür, Hobbes'tur.

Foucault, modern devletin biyopolitik bir karakteristiği olduğunu gösterebilmek için iki nedenle Hobbes'un *Leviathan*'ına gidilmesi gerektiğini söyler: İlk neden, doğa durumu kavramsallaştırması iken; ikincisi, insan doğası tanımıdır.¹⁵³ Foucault'ya göre Hobbes doğa durumunu aynı zamanda savaş durumu olarak tanımlarken aslında sıcak bir savaştan söz etmez. Bunun yerine doğa durumunda, bir kurgu ve aldatmacalar vardır.¹⁵⁴ İnsanların savaş tehdidine ve korkusuna karşı bir araya gelerek rızaya dayalı olarak uzlaşmaya varmaları ile sözleşme ortaya çıkmıştır.

Foucault'ya göre sözleşme, bireylerin haklarının ve iktidarlarının bir kısmının hükümdara veya bir çoğunluğa aktarılması temeline değil, bireylerin kendilerini bütünüyle, eksiksiz olarak temsil etme hakkını bir hükümdara ya da çoğunluğa vermesi temeline dayanır. "Böylece oluşturulan hükümdar tamamen bireylerin yerine geçecektir."¹⁵⁵ Doğa durumundan sözleşme aracılığıyla sivil veya siyasal topluma geçiş yapıldığında, egemen gücün kuruluşuyla birlikte insanın doğal, yabani bir varlık olmaktan hakları, görevleri, sorumlulukları olan bir politik özneye dönüşmesi söz konusudur. Bu nedenle Foucault'ya göre, politikanın hukuksallaşmasında, insanın hukukun öznesi olarak yeniden tanımlanmasında, Hobbes'un politika teorisi ve sözleşmeye dayalı iktidar tanımlaması tüm Batı felsefesini etkilemiş ve belirlemiştir.

Foucault'nun Hobbes eleştirisinin izinde, Hobbes'un doğa durumu tanımlaması, ölüm, yaşam, korku gibi kavramlardan hareketle bir politika kuramı ortaya koymuş olması sebebiyle, politika felsefesinin biyopolitik bir perspektifle okunmak için oldukça elverişli olduğu söylenebilir.

Arendt'in Hobbes yorumuna göre devlet, rızaya dayalı sözleşme ile hakların devredilmesinden değil, gücün devredilmesinden doğmaktadır. Doğa durumundaki insanların bir diğeri tarafından öldürülme korkusu ve yaşamayı sürdürme arzusu nedeniyle devletin temeli olan sözleşme ortaya çıkmaktadır. Fakat sivil ya da siyasal toplumda, insanların bir diğeri tarafından öldürülme korkusu yerini, *Leviathan*

¹⁵³ Michel Foucault, **Toplumu Savunmak Gerekir**, çev: Şehsuvar Aktaş, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2002, ss. 101-102-103.

¹⁵⁴ Foucault, s. 102.

¹⁵⁵ Foucault, s. 103.

tarafından öldürölme korkusuna bırakmaktadır. Sınırsız, mutlak bir güce sahip olan devletin, uyruklarının yaşam ve ölüm hakkını belirleyen güç olması sebebiyle siyasal toplum içinde doğa durumu mantığını sürdürdüğü iddia edilebilir. Arendt'e göre devlet:

*Öldürölmeğe karşı şartlı bir garanti karşılığında, öldürme üzerinde bir tekel kurar. Güvenlik, doğrudan devletin iktidar tekelinden doğan (ve insani hak ve haksızlık ölçütlerine göre insan tarafından saptanmamış) yasalar tarafından sağlanır. Ve bu hukuk doğrudan mutlak iktidar tarafından geldiği için onun altında yaşayan bireyin gözünde mutlak zorunluluğu temsil eder.*¹⁵⁶

Bununla birlikte Arendt'in düşüncesi takip edildiğinde, devlete olan mutlak itaatin, on yedinci yüzyılın burjuva toplumunun özsel yapısını oluşturduğu görülür. Bu bağlamda Arendt'e göre Hobbes, hiçbir zaman tamamen kabul görmese de "burjuvazinin gerçek filozofuydu."¹⁵⁷ Bireysel iyi ve kamusal iyi arasındaki ayrımın Hobbes tarafından ortadan kaldırılması; bireysel mülkü özel yaşam alanından çıkarması ve bir kamu meselesi haline getirmesi (bu aslında devlet ve birey arasında organik bir bütünlük kuran devlet anlayışının olası sonuçlarından birisidir) sebebiyle özel çıkarın kamu yaşamına sızması olağan hale gelir. Arendt için sözü geçen toplumda insan, "güce susamış hayvandır"¹⁵⁸ çünkü o, yaşamını sürdürmek için en yararlı olan araçları elde etmek zorundadır, bu en temel doğa yasasıdır. Bu anlamda insan sadece güç peşinde koşan bir varlık değil fakat aynı zamanda devlet karşısındaki itaatkâr öznedir. Yani, Leviathan'da her bir özne bir yandan hukukun kişisi olarak haklara sahipken; diğer yandan o, sınırsız güce sahip iktidarın hukuku karşısında doğa durumu koşullarında, sürekliliği devam eden ölüm korkusu ile ve daimi olarak haklarından olma riski altında yaşar.

Hannah Arendt, totaliter iktidarın yapısını çözümlerken özellikle biyolojik temellere dayanan Nazi politikasının deney laboratuvarları olarak isimlendirdiği toplama kamplarına odaklanır. Bu deney laboratuvarlarında, Nazi politikasına göre, bir toplumu oluşturan insanlar grubundan bir kısmının, kötü, bozuk, hastalıklı olanları ortadan kaldırılarak toplumun geriye kalan diğer kısmının sağlığı ve hijyeni

¹⁵⁶ Hannah Arendt, **Totalitarizmin Kaynakları / 2: Emperyalizm**, çev: Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul, 2016, s. 40.

¹⁵⁷ Arendt, s. 48.

¹⁵⁸ Arendt, s. 49.

amaçlanmıştır. Agamben, her ne kadar Arendt'in ırkçı ve öjenik siyaseti eleştirip bu siyaset biçiminin dayanak noktalarını açığa çıkarıp kavramsal bir değerlendirme yaptığını düşünse de sonuç olarak, onun biyopolitik bir perspektife sahip olmadığını söyler. Bununla birlikte Agamben, Arendt'in özellikle *Totalitarizmin Kaynakları* ve *İnsanlık Durumu* adlı eserlerinden hareketle biyopolitik bir düşünce hattının izlerinin takip edilmesinin mümkün olduğunu ve bu konuda onun sahip olduğu zengin düşünce yapısının aydınlatılması gerektiğini ileri sürer.

Arendt'in yaşamın üç biçimi olarak tanımladığı *vita activa* kavramı, her doğumun beraberinde bir belirsizlik taşımasının yanı sıra yeni düşüncelerin ortaya çıkmasının imkânı olarak *doğumluluk* (*natality*) kavramı, olumlayıcı bir biyopolitik hattın nüveleri olarak okunabilir. Diğer yandan Arendt, nüfusun istatistiksel olarak hesaplanması, düzenlenmesi, denetlenmesi, toplama kampları, ırk ıslahı gibi kavramlara dayanarak totaliter iktidarı temellendirmiş olması sebebiyle negatif bir biyopolitik anlayışın (*thanatopolitics*) eleştirisini ortaya koyan bir düşünür olarak da okunabilir.

1.5.1. Egemen İktidar ve Yaşam İlişkisi Bağlamında *Vita Activa* Kavramı

Hannah Arendt, *yaşam* kavramının modern siyaset geleneğindeki yerinin ve öneminin anlaşılmasının modern devletin yapısını çözümleyebilmek, totaliter iktidarla olan bağını açığa çıkarabilmek, şiddet-siyasal alan ilişkisini değerlendirebilmek ve şiddetin hukukla olan bağını aydınlatabilmek için elzem olduğunu düşünür. Bu sebeple Arendt'in felsefesindeki biyopolitik temellerin sorgulanabilmesi için *Totalitarizmin Kaynakları* ve *İnsanlık Durumu* isimli eserleri eleştirel bir biçimde ele alınmalıdır. Böylelikle, sözleşme geleneğine dayanan modern iktidar teorisiyle birlikte politik bir bedenin veya toplumun ana izleğinin dayandığı biyolojik unsurlar tespit edilip bu unsurlara dair kavramsal bir değerlendirme yapabilmek mümkün hale gelir.

İnsanlık Durumu'nda Arendt, en temelde modernizm eleştirisi yaparak modern toplumu, devleti ve iktidarın yaşamla ilişkileniş biçimlerini analiz eder ve insanın kendi inşa ettiği ortak yaşam dünyasına yabancılaşmasının nedenlerini ele alır. Arendt'in politika felsefesi biyopolitika perspektifi ile ele alınmak istendiğinde,

Arendt'in tanımladığı iş ve eylem etkinliklerine dayalı yaşam biçimleri, Antiklerin kullandığı kavramlarla birlikte düşünölmeye devam edilirse, *bios* yani *iyi* ya da *kamusal yaşamla* ilişkilendirilebilir. Arendt, insanlık durumunun bu üç farklı tarafının (emek, iş, eylemin) her birinin siyasetle ilişkili olduğunu düşünür ve o, yaşam ve siyaset arasındaki ilişkiyi şu temelde kurar:

Özetle söylenecek olursa; emek sadece bireyin değil aynı zamanda türün de hayatta kalmasını ve devamlılığını sağlarken; işin bir sonucu olarak insanın kendi tesis ettiği dünya ise, ölümlülüğe ve geçiciliğe karşı kalıcılığı ve sürekliliği sağlar. Eylem ise siyasi yapıların kurulması ve korunmasını sağlar. Böylece onun, tarihin ve sürekliliğin önemli bir unsuru olduğu söylenebilir.¹⁶² Arendt emek, iş ve eylem etkinliklerini bir yandan, yeni bir şeyin başlangıcı olarak doğum olgusuyla; diğer yandan ise, bir şeyin sonlu veya bitimli olması anlamında ölüm olgusuyla ilişkilendirir. Böylece düşünür, politika felsefesinin temel kavramlarından birisi olan *vita activa*'yı, yaşamın biyolojik süreçlerine dayandırarak açıklar. Bu sebeple onun politika anlayışının biyopolitik bir karakteristiği olduğu söylenebilir.

¹⁶² Arendt, s. 37.

Arendt'e göre emek, iş ve eylem etkinliklerinin kökleri doğumluluğa dayanır. Ancak eylem etkinliği diğerlerine göre insanın doğumluluk durumuyla en yakın bağıntıya sahip olanıdır. Doğum durumu, içinde yeni bir başlangıcı taşıyan bir belirsizlik olarak tanımlanır. Her doğumda içkin olarak bulunan yeni başlangıcın görünür olması, Aristotelesçi terminolojiyle *bilkuvve* halden *bilfiil* hale gelmesi, yeni doğmuş bir bireyin bir şeye başlama, yani eyleme yeteneği sayesinde mümkündür.

Arendt, yaşamın üç etkinlik biçiminin genel adı olarak tanımladığı *vita activa*'nın, insanın doğasını oluşturmadığını önemle vurgular ve bunu insanlık durumu olarak tanımlar. İnsan doğasını bir öze dayanarak tanımlayan özcü yaklaşımları reddeden Arendt, insanın koşullu bir varlık olduğunu düşünür. O halde insanlık durumu, koşullu bir varlık olan insanın kendi eylemine dayanarak oluşturduğu koşullar, imkânlarla biçimlendirdiği insana özgü yapma bir dünyada var olmak anlamına gelir. Buradan hareketle sözü geçen üç yaşam tarzının Aristoteles'in sınıflı toplum anlayışına dayanan üç yaşam biçiminden farklı tanımlandığı da belirtilmelidir. Aristoteles temelde, zorunlu ihtiyaçların hâkim olduğu *zoē* ile, özgür, mutlu yaşam olarak tanımladığı *bios* arasında ayrım yapar. *Bios*, en sondaki yaşamın en değerli yaşam olacak biçimde kendi içinde yeniden üç yaşam biçimine ayrılır. İlki, kaba duygu, dürtülerin hâkim olduğu toplumun çoğunluğunun yaşam biçimi olan haz yaşamıdır. İkincisi, seçkinler ve eylem insanlarının onuru esas aldığı politik yaşamıdır. Sonuncusu ise, ebedi şeylerin düşünülmesi ve sorgulanmasına adanan *teoria* yaşamı, yani, filozofun yaşamıdır.¹⁶³

Vita activa teriminin klasik dönemden itibaren kullanılan bir kavram olduğu göz önünde bulundurulduğunda kavram, Aristoteles'in felsefesinde *bios politikos*'un (politik yaşam) karşılığı olarak, Antik Çağ'ı takiben Orta Çağ felsefesinde de kamusal meselelere adanmış hayat anlamında kullanılmıştır. Bununla birlikte *vita activa* teriminin, Aristotelesçi anlamı ile Orta Çağ'da kullanılan anlamı arasında fark vardır. Bu fark Aristotelesçi felsefede "eylemin, *praxis*'in, *bios politikos*'u kurmak ve sürdürmek için zorunlu olduğu vurgulanarak, *bios politikos*'un açık bir biçimde tek beşeri meseleler alanı"¹⁶⁴ olarak tanımlanmasına dayanır. Yani, Arendtçi

¹⁶³ Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, çev: Saffet Babür, Bilgesu Yayıncılık, Ankara, 2015 (1095-b, 1096a-b) ss.12-13.

¹⁶⁴ Hannah Arendt, **İnsanlık Durumu**, çev: Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul, 2018, s. 44.

anlamıyla insanın üç temel etkinlik biçiminden emek ve iş, tam olarak iyi yaşamın tesis edilmesinde, sürdürülmesinde yeterli etkinlikler değildir. Aristoteles'in düşüncesine göre emek ve iş, insan ihtiyaçları alanından tam bir özgürleşme sağlamadığı için ne zorunluluk ne de özgürlük alanına tam olarak dâhil edilebilir.

Klasik Yunan düşüncesinde *özgürlük*, ancak *polis* veya siyasal toplum içinde mümkündür. *Vita activa*, Aristotelesçi anlamıyla eylem, *bios politikos*'u kurmak ve onun devamlılığını sağlamak anlamına gelir. Arendt'e göre bu kavram, Antik site devletinin ortadan kalkmasıyla değişime uğramıştır. Böylece *vita activa* terimi, özgün siyasal anlamını yitirerek her türlü dünya meseleleriyle ilişkilenecek anlamında kullanılmıştır.¹⁶⁵ Arendt, Aristoteles'in vurguladığı anlamda politik yaşamın tesis edilmesinin ve sürdürülebilmesinin zorunlu koşulu olan *praxis*'in, politikadaki yerinin, öneminin vazgeçilemez olduğunu düşündüğü için Aristoteles'i takiben eylemi, politikasının merkezine yerleştirir.

Başka bir biçimde söylenirse, Arendt, *praxis*'e siyasal düşünce içinde kaybettiği önemi yeniden kazandırarak, kavrama yeniden hakkını vererek bir politika kuramı ortaya koymaya çalışmıştır. Arendt eylemi, yeni bir başlangıç yapmak anlamında doğumluluk ile ilişkilendirirken salt biyolojik anlamıyla ya da metafizik anlamıyla değil ama doğumluluğun, yeni bir bireyin yeni bir eylemi ile herhangi bir şeyi başlatmış olması ve var olanın dışında yeni imkânların doğmasının olanağı olarak doğumluluğu kastetmiştir. Yani doğumluluk, salt biyolojik bir yaşam anını tanımlayan bir kavram değildir. Buna ek olarak kavram, metafizik anlamda herhangi bir şeyin ilk veya hareket ettirici nedeni de değildir. Arendt, doğumluluk kavramıyla bir yandan insana vurgu yaparak kavramın metafizik anlamından uzaklaşırken; diğer yandan o, eyleme vurgu yaparak kavramın, salt biyolojik bir doğum olgusunu imlemediğini açıklamış olur.

Başka bir açıdan, olumsuzlayıcı bir biyopolitik düşünme biçiminin Arendt'in felsefesinde izleri sürüldüğünde, yaşam ve ölüm üzerinde belirleyici olan iktidarın, politikanın bir aracı haline getirdiği *nüfus* ve *istatistik* gibi alanlara ve konulara yoğunlaşarak geliştirdiği baskıcı, denetleyici ve disipline edici yönetim tekniklerinin kullanıldığı bir iktidar biçimi olarak *totaliter iktidarın*, Arendt tarafından eleştirel bir biçimde ele alındığı görülür. Foucault, modern devletin kuruluşundan bu yana

¹⁶⁵ Arendt, ss. 44-45.

değişmekte olan iktidar biçiminin, yani, biyoiktidarın ortaya çıkmasının en önemli nedeninin kapitalizm olduğunu söyler. Düşünüre göre, on sekizinci yüzyılda nüfusun hem ekonomik olarak hem de siyasal olarak düzenlenip yönetilmesi amacıyla yeni iktidar teknolojileri veya teknikleri ortaya çıkmıştır. Buna göre bir ülke içindeki nüfus, üretim bölgelerine ve miktarına ve farklı kurumların varlığına göre dağılır ve çoğalır. Bu bağlamda bireyler, bir devleti oluşturan yurttaşlar olmaktan daha çok kitle, yığın, nüfusu oluşturan hesaplanabilir bir çokluk içine dâhil edilerek politikanın öznesi olmaktan nesnesi olmaya indirgenir. Arendt ise, sözü geçen bu değişimin kamusal alan ve toplumsal alan arasındaki ayrımın ortadan kalkması ve toplumsal alanın kamusal alan yerine geçmesinden kaynaklandığını düşünür:

*Toplunun, ev idaresinin, onunla ilgili etkinliklerin, sorunların ve örgütsel araçların, haneinin ücrallığından çıkarak kamusal alanın parlak ışıkları altında yükselişi yalnızca özel ve siyasal olan arasında var olan eski sınır çizgisini bulanıklaştırmakla kalmadı; aynı zamanda bu iki terimin anlamını ve birey ile yurttaşın yaşamı açısından taşıdığı manayı da neredeyse tanınmayacak hale getirecek şekilde değiştirdi.*¹⁶⁶

Özel alanda ya da hane içi yaşamdaki ilişki biçimleri içkinlik ilkesi temelinde kurulurken, kamusal alandaki ilişkiler, müştereklik, aleniyet ilkesi temelinde kurulur. Arendt, modern dönemde toplumsal alanın özel ilişkiler alanında hâkim olan içsellik bağı ile yakından ilişkili olduğunu söyler ve bu nedenle toplumsal alanın kamusal alan olmadığını önemle vurgular. Düşünüre göre, toplumsal alan, kamusal ve özel alandan farklı olarak Modern Çağ'da ortaya çıkmış bir olgudur. Arendt'e göre, bir nüfus yığını olarak ortaya çıkan toplumsal alan, uzun bir gelişme döneminden sonra bir yandan toplumun bütün bireylerini eşitler olarak kabul ederken, diğer taraftan, her bireyi eşit bir güçle denetimi altına almayı hedefler. Bu bağlamda toplum, her koşulda "eşitlik" ilkesi ve söylemi ile kamusal olanın yerine geçmektedir. Bu durumda bireylere özgü farklar salt kişisel olarak görüldüğü için, farklılıkları kamusal, yani, siyasal alanda birlikte düşünebilme imkânı ortadan kalkar.¹⁶⁷ Antik dünyada her birey eylem aracılığıyla tüm farklılıklarını kamusal alanda görünür kılar.

¹⁶⁶ Arendt, s. 77.

¹⁶⁷ Arendt, s. 83.

Bu anlamda kamusal alan, her bir bireyin hem kendisini hem de diğer bireyleri anlama ve tanımlamada eşsiz bir imkân sunar.

Özetle söylenecek olursa, toplumsal alanda bireylerin farklılıkları dikkate alınmaksızın her bir bireyden büyük bir ailenin bir üyesi gibi davranmaları beklenir. Arendt'e göre toplum, normalleşmeleri sağlamaya çalışır ve her bir bireyden belli davranış kalıplarına uymalarını ister.¹⁶⁸ Böylece, farklılıkları görünmez kılmak koşuluyla bireyleri aynılıkta eşitleyen bu toplumsal dünyada her bir birey emek harcadığı oranda hak sahibi olur. Böylesine bir emek anlayışıyla özel mülkiyeti temellendiren John Locke şöyle söyler:

*Diyebiliriz ki, insan bedeninin emeği ve elinin işi tam anlamıyla kendisindir. Şu halde, insanın, doğanın kendisine verdiği ve onda bıraktığı şeyleri, emeğini katarak ve kendi özüne ait olan şeyleri karıştırarak bu durumun içinden çıkarması, bu şeyleri kişinin mülkiyeti yapar... Emek, emekçinin sorgulanamaz mülkiyeti olduğundan, bu kişi dışında hiç kimse, bir kez emeğini katmış olduğu şeye sahip olma hakkına sahip olamaz.*¹⁶⁹

Emek kavramının politikanın merkezinde olduğu politik kuramları eleştiren Arendt (özellikle eleştirilen Marx, Adam Smith'in kuramlarıdır), bunun yerine daha önce de belirtildiği gibi, üç insani etkinliğin (emek, iş, eylem) genel adı olan *vita activa*'yı önerir. Modern ekonominin temel dayanak noktası olan emek kavramı temel alınarak bir politika kuramı ortaya konulduğunda, kamusal bir etkinlik olarak politikanın var olma imkânı ortadan kalkmaktadır. Emek en temelde, bireyin beden etkinliğine dayanır, yani insanın biyolojik sürecine karşılık gelir. Arendt'e göre insan, ancak eylem yoluyla kamusal alanda diğer insanlarla birlikte müşterek bir dünyaya dâhil olur, salt emek etkinliği, toplumdaki diğer insanlarla birlikte ortak bir dünya tesis etmek için yeterli değildir.

Modern Çağ'da nüfusun artışıyla birlikte, toplumsal olan da önem kazanmıştır. Böylelikle gündelik davranışla veya rutin eğilimlerle ilişkili olan her şey de önemli hale gelmiştir. Dolayısıyla bu alan önemsiz sayıldığı takdirde, tarih ve politika açısından anlam arayışı umutsuz bir çabaya dönüşmektedir.¹⁷⁰ Herhangi bir

¹⁶⁸ Arendt, s. 80.

¹⁶⁹ John Locke, **Hükümet Üzerine İkinci İnceleme**, çev: Fahri Bakırcı, Babil Yayıncılık, Ankara, 2004, ss. 26-27.

¹⁷⁰ Bkz. Hannah Arendt, **İnsanlık Durumu**, çev: Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul, 2018, s. 83.

değişkenin veya bazı değişkenlerin istatistiksel olarak hesaplanıp gösterilebilmesi için büyük sayılar ile ifade edilmesi ve uzun dönemlere dayanan gözlemlerde bulunulması gerekir. Arendt'e göre eylemler ve olaylar, istatistikte sadece bir sapma olarak yer alır. "Bu haliyle istatistik, nesnel ve tarafsız görünürken aslında, istatistiğin tek biçimliliği; gündelik yaşamın tekdüzeliğine batmış; kendi varoluşunda içkin olarak bulunan bilimsel bakışla barışık bir toplumun gizli politik idealidir."¹⁷¹

O halde bu durumda, nüfus da sayılarla açıklanması, düzenlenmesi, disipline edilmesi gereken insan kitlesi olarak tanımlanabilir. Arendt'e göre istatistiğin işlevi, toplumsal alanın, politik alanın yerine geçmeye başladığı, bilimsel disiplinlerin (ekonomi, sosyoloji, psikoloji vb) nüfusla ilişkili kabullerinin ve varsayımlarının genel-geçerlik kazanarak yükselişe geçtiği yerde açığa çıkar.

Arendt, insan yaşamında eylem etkinliğinin en değerli etkinlik olduğunu vurgulayarak kamusal alanda müşterek bir yaşam tesis edebilmek için eylem etkinliğinin yanında akla dayalı konuşmanın elzem olduğunu düşünür. Kamusal alanda her bir insan, aynılar arasında kurulmuş bir eşitlik temeline dayanan bir nüfusun üyesi olmaktan ziyade, eyleminin ilkesi ve nedeni kendinde olan politikanın öznesi olarak, diyaloga ve müzakereye dayalı bir iletişim biçimini benimser. Bu nedenle şiddetin politik alanda değil ama özel alanda olabileceği varsayılır. Arendt'in sözü geçen düşüncesi Antik Yunan düşünce tarzı ile uyum içindedir. Fakat Arendt, başka bir açıdan klasik düşünce geleneğinden ayrılır ve bu düşünce biçimini eleştirir.

Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*'te haz yaşamı, siyasal yaşam ve teoria yaşam arasında ayırım yaparak en değerli yaşam biçiminin teorik etkinliğe dayalı filozofların yaşamı olduğunu söyler. Teorik etkinliğe dayalı yaşam aynı zamanda tefekkür yaşamıdır, bu yaşamın bir diğer adı da *vita contemplativa*'dır. Arendt, her ne kadar *praxis*'e yaptığı vurguyla Aristoteles'in düşüncesiyle hemfikirse de, Aristoteles'in temaşa yaşamını, biyolojik unsurların dâhil olduğu duyusal dünyaya dayalı yaşamdan daha değerli bulması konusunda ondan ayrılır. Arendt, tam da duyulur, kavranılır dünyadaki biyolojik unsurların da olduğu *vita activa*'yı benimser. Ona göre *vita activa*, ne *vita contemplativa*'dan üstün ne de daha aşağı bir konuma

¹⁷¹ Arendt, s. 84.

yerleştirilebilir. *Vita activa*, insanın üç etkinlik biçimi olan emek, iş ve eylemle ele alınması gereken genel insanlık durumudur.¹⁷²

Aristoteles'e göre *bios politikos*'u oluşturan iki unsur vardır: Eylem (*praxis*) ve akla dayalı konuşma (*lexis*).¹⁷³ Her iki unsur da salt zorunlu ve yararlı şeyler alanın dışında ancak var olabilir. Salt zorunluluk alanının dışında olmak ise, özel yaşam alanının dışında olmak, yani, kamusal alanda, özgürlük alanında olmak demektir. O halde, akla dayalı konuşma ve eylem, ancak kamusal ya da siyasal alanda mümkündür.¹⁷⁴

O halde, akla dayalı konuşma ve eylemin, Antik Yunan geleneğinde birbirinden bağımsız iki kavram olarak düşünülmesi mümkün değildir. Zira Aristoteles'in ifade ettiği gibi, Sokrates de ancak site içinde insani yaşamın mümkün olduğunu sık sık tekrar eder. Fakat bu noktada Arendt, eylem ile konuşmanın zaman geçtikçe birbirinden ayrılmasının da yine *polisten* doğan siyaset felsefesinin bir sonucu olduğuna dikkat çeker. Vurgunun zamanla eylemden konuşmaya doğru kayması, konuşmanın bir ikna aracı olmasına neden olmuştur.

*Siyasi olmak, bir 'polis'te yaşamak, kararların güç ve şiddet kullanarak değil, kelimeler ve ikna yolu ile alınması anlamına geldi. Yunanlıların anlayışına göre insanlara karşı şiddet kullanmak, iknadan ziyade buyurmak, 'polis'in dışındaki yaşama, evin reisinin rızasız, despotik ehliyetlerle yönettiği ev ve aile yaşamına... ait, insanlarla siyaset öncesi uğraşma biçimleriydi.*¹⁷⁵

Yukarıda alıntılanan kısım, Antik Yunan düşünce geleneğindeki siyasal alan ve şiddet arasındaki ilişki biçimini açıklar. Fakat aynı zamanda aktarılan düşünce, Arendt'in şiddetin siyasal alana içkin olmadığı, ancak siyasal alanın dışında mümkün olduğu tezinin temelini oluşturur. Bununla birlikte Arendt, şiddet ve siyasal alan ilişkisini özel ve kamusal alan arasındaki ayrım üzerinden ele alır ve siyasal alanın daralmaya başladığı veya ortadan kalktığı yerde ancak şiddetin var olabileceğini iddia eder. Agamben, Arendt'in bu düşüncesine yaslanarak şiddet-hukuk ilişkisinin de özsel olmadığını, ancak siyasal alana daha fazla alan açarak şiddetin ortadan kaldırılabilceğini öne sürer. Agamben tıpkı Arendt gibi özel ve kamusal arasındaki

¹⁷² Arendt, s. 49.

¹⁷³ Aristoteles, **Politika**, çev: Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2017, s. 12.

¹⁷⁴ Hannah Arendt, **İnsanlık Durumu**, çev: Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul, 2018, s. 61.

¹⁷⁵ Arendt, s. 63.

ayrımın silinmeye başlamasının, modern devletin en büyük sorunlarından birisi olduğunu düşünür. O halde özetle, özel ve kamusal alan ayrımı temelinde siyasal alan şiddet ilişkisinin biyopolitika bağlamında sınırlandırılarak yeniden ele alınması gerekir.

1.5.2. Arendt'in Felsefesinde Özel ve Kamusal Alan Ayrımı Temelinde Siyasal Alan - Şiddet İlişkisi

Klasik dünyada kamusal alan ve özel alan birbirinden farklı yaşam alanlarıdır. Modern dönemde ise Arendt'in de vurguladığı gibi, toplumsal alanın yükselişi ile birlikte ayrımların silinmeye başladığı yerde, politikanın konusu olan yaşam biçimi, iyi yaşam (*bios*) olmaktan ziyade, yalın ya da doğal yaşam olmuştur. *Kamusalılık* terimi iki farklı biçimde tanımlanabilir. İlk tanıma göre terim, kamu alanında vuku bulan her şeyin, herkes tarafından görülmesi ve bilinmesi, aleni olması anlamına gelirken; ikinci anlamıyla terim, bütün insanlar için olan, kimsenin tekelinde olmayan bir dünya anlamına gelir.¹⁷⁶ Kamusal dünya, organik ya da sınırları belli bir doğal alan değildir. Daha ziyade, insan etkinliğinin bir ürünü olan yapma bir dünyadır.

*Bu dünyada bir arada yaşamak özünde şu anlama gelir: Şeylerden oluşan bir dünya, çevresinde oturmakta olanlar tarafından müşterek olarak sahiplenilmekte olan bir masa gibidir, arada olan her şey gibi bu dünya da insanları hem birbirlerine bağlar hem de birbirlerinden ayırır.*¹⁷⁷

Kamusal alanda farklılıklar arasında bir birlik oluşturulur. Yani kamusal alan, her bir bireyin, hem farklılıklarını görünür kıldığı hem de var olan başka farklılıkları tanıyıp diğerleri tarafından tanındığı bir alandır. Bu nedenle Antik Yunan dünyasında özgürlük alanı olarak tanımlanmıştır (bu tezin birinci bölümünün birinci kısmında Aristoteles'in özel ve kamusal alan tanımlamasına detaylı olarak yer verilmiştir). Kamusal alanda insanlar arasında ortak bir dünya kurulur, bu müşterek dünyada insanlar arasındaki bağıntılar, bağlar çözülmeye başladığında, başka bir deyişle, gücünü farklılıkların birliğinden alan ortak dünya, potansiyelini kaybetmeye

¹⁷⁶ Arendt, ss. 93-95.

¹⁷⁷ Arendt, s. 95.

başladığında insan yığınlarından oluşan kitle toplumu ortaya çıkar. Kamusal alanda insanlar arasındaki ortaklık, herkeste bulunan ortak bir doğadan hareketle tesis edilmez, bireylerin ve onların görüşlerinin farklılığına rağmen bir ortaklık zemininde inşa edilir.¹⁷⁸ Kitle toplumunda ise, her birey kendi özel alanına kapanmıştır, bu nedenle başkaları tarafından görülmek, duyulmak olanağını ve başkaları ile olan bağını yitirmiştir. Bu toplum, ortak bir dünya olarak kamusal alanın anlamını yitirmeye başladığının en güçlü göstergesidir.

Klasik dünyada özel alan veya hane içi yaşam (*oikos*), zorunlu ihtiyaçlar alanı olarak tanımlanır. Bu nedenle buradaki yaşam biçiminde insanlar arasındaki bağlar *aleniyet* ilkesine, yani başkaları tarafından görünüp tanınma dolayımı ile nesnellik kazanmaya dayanmaz. Daha ziyade özel alandaki ilişkiler *içkinlik* ilkesine dayanır. Bu bağlamda, her bir öznenin başkaları dolayımıyla kurduğu nesnel ilişkiler, modern dönemde yavaş yavaş ortadan kalkmaya başladıkça, insanın kendisini tanıyıp bilmesini sağlayan koşullar ortadan kalktığı için önce onun kendisine yabancılaşması, sonra da diğer insanlarla birlikte oluşturduğu ortak dünyaya yabancılaşması söz konusudur. Arendt'e göre böylesine bir kitlesel yalnızlık, hem özel alanı hem de kamusal alanı olumsuz etkilemektedir.

Ancak kamusal alanda özgür olabilmenin koşulunun özel alandaki yaşam zorunluluklarına hâkim olmaktan geçtiği unutulmamalıdır. Arendt, özel alandaki zorunluluğun *şiddet* ile bağlantılı olduğunu düşünür ve politik alanın şiddetten uzak olduğunu öne sürer.¹⁷⁹ Antik Yunan düşünce geleneğinde, zorunluluk, güç ve şiddet birbirleriyle ilişkilidir ve birinin olduğu yerde diğerleri de varsayılır. Hane yaşamı zorunluluk alanı olarak tanımlandığından, gücün ve şiddetin egemen olduğu bu alan, özgürlük alanından net bir biçimde ayırt edilir. Arendt'e göre de zorunluluk özel hane örgütlenmesine aittir. “Şiddet kişinin kendini, özgür bir dünya uğruna yaşamın zorunluluğundan kurtarmak için giriştiği siyaset öncesi bir akttır.”¹⁸⁰

Klasik dünyada özgür yaşam, aynı zamanda zenginlik ve sağlığa dayalı mutlu bir yaşamdır. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*'te iyi yaşam nedir diye sorgular ve onun mutlu bir yaşam olduğu sonucuna varır.¹⁸¹ İyi yaşamda (*bios*) yaşamın yalın

¹⁷⁸ Arendt, s. 102.

¹⁷⁹ Arendt, s. 67.

¹⁸⁰ Arendt, s. 69.

¹⁸¹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev: Saffet Babür, Bilgesu Yayıncılık, Ankara, 2015. , ss.12-13.

zorunluluklarından özgürleşmek, yani biyolojik yaşam sürecinden uzaklaşmak söz konusudur.

Ancak kamusal, özgür, mutlu yaşamdaki eşitlik anlayışı, kavramın modern anlamından farklı bir anlama sahiptir. Çünkü kamusal alandaki eşitlik, her şeyden önce kamusal alanda eşit olmayanların (kadınlar, çocuklar ve kölelerin) varlığı ön varsayılarak kurulmuştur. Yani, adalet ilkesine dayalı bir eşitlik anlayışı yoktur bunun yerine benzerler, eşitler arasındaki eşitlik ilkesi esas alınmıştır. Fakat özel ve kamusal alan arasındaki ayırım, Antik ve modern siyaset arasındaki farklılıklar, modern dünyada toplumsal alanın yükselişiyle beraber azalmış ve zamanla birbirine karışmıştır. Toplumun, kamusal alana çıkışıyla ailenin özel alanına dâhil olan konular (ev idaresi, ekonomi vb.) kolektif birer mesele durumuna gelmiştir.

Antiklerin özgürlük alanına geçmek için önce zorunluluk alanından geçmesi gerekirdi, yani temel ihtiyaçlar temin edilmeksizin özgürlük alanında siyaset yapabilmek mümkün değildir.¹⁸² Oysa modern dünyada siyasetin alanına dâhil edilen yaşamın temel süreçleri olan doğum, cinsellik, üreme, aile ekonomisi gibi tüm konular yaşamın doğal süreçleriyle ilişkili olmaları bakımından zorunluluk alanına, Antiklerin diliyle, *zoē*'ye aittir. O halde, biyosiyaset açısından neden yalın yaşamın ve doğal zorunlulukların siyasal alana dâhil edildiği Arendt'in şu analizi ile biraz daha açıklık kazanmış olur: Özel ve kamusal yaşam arasındaki ayırım ortadan kalktı, toplumsal alan siyasal alanın yerine doğru yerleşmeye başladı ve özel alanda var olabilecek şiddet, kamusal alana taşındı.

Arendt'in aleniyete, karşılıklı tanımaya ve tanınmaya dayalı bir özgürlük alanı olarak tanımladığı kamusal alanın tahribi ve onun zamanla anlamını kaybetmesi şiddetin kamusal alandaki varlığının en önemli gerekçesidir. Bu nedenle, siyasal alanın ve özel alanın sınırlarındaki belirsizlikleri gidererek, kamusal alana yer açarak, yani, siyasal alanı, yeniden müşterekler alanı kılarak politikanın güncel sorunlarına dair olası çözüm yolları üretilebiliriz. Bu düşünce, Agamben'in *İstisna Hali*'nde şiddetin yapısını sorguladığı ve hukukla ilişkisini ele aldığı kısmın temel tezidir. Anlaşılabileceği gibi, Agamben'in hukuk, siyaset anlayışının biyopolitik temellerini oluşturan en önemli düşünürlerden birisi Arendt'tir.

¹⁸² Hannah Arendt, **İnsanlık Durumu**, çev: Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul, 2018 s. 72.

Düşünür, siyasal alanda şiddet sorununu ele alırken iktidar, zor, kuvvet, otorite ve şiddet kavramlarının çoğu zaman aralarında ayırım yapılmaksızın birbirlerinin yerine kullanıldığını belirtir. Bu bağlamda *iktidar* (power), insanın başka insanlarla uyumlu olarak eylemde bulunma yetisine karşılık gelir. Bu sebeple Arendt'e göre iktidar, tek bireye değil, bir gruba veya topluluğa aittir. Tek başına bir bireyin iktidarından söz edilirse eğer, orada iktidarla kastedilen anlam *kuvvettir*.¹⁸³

Düşünüre göre güç kavramı ise, doğal ve toplumsal bir zeminde tanımlanabilir.¹⁸⁴ Örneğin, toplumsal bir güç olarak işçi sınıfı. Bu minvalde, güç ve şiddet birbirine en sık karıştırılan iki kavramdır. Otorite ise, kişilere ve onların bulundukları konuma göre veya bir kurum temel alınarak tanımlanabilen bir kavramdır.¹⁸⁵ Örneğin, bir usta ve çırak arasında bir otorite ilişkisi olduğundan söz edebiliriz. Bu anlamda otorite, zor ya da baskı olmaksızın kişilerin verilen kararları sorgulamaksızın kabul etmesiyle de ilişkilendirilebilir.

Arendt'e göre şiddet ise, yukarıdaki kavramlardan farklı olarak araçlara ihtiyaç duyar. Bu bakımdan şiddet konusunda amaç ve araç ilişkisi önemlidir. Diğer yandan şiddet, kuvvet ile yakın anlamlı bir kavramdır. Ancak kuvvetin doğal bir temeli varken, şiddetin araçlara ihtiyacı olduğu unutulmamalıdır. İktidar ve şiddet de sıklıkla iç içe geçen iki kavram olarak kullanılır. Ancak otorite, iktidar ve şiddet birbiriyle bütünüyle aynı olan kavramlar değildir. Bu fark şöyle açıklanabilir:

*“İktidar her zaman sayılara gereksinim duyar; oysa şiddet, araçlara dayalı olduğundan, bir yere kadar sayıların gücü olmaksızın da idare edebilir. Yasal açıdan sınırlanmamış bir çoğunluk yönetimi, yani anayasası olmayan bir demokrasi, şiddet kullanmaksızın da azınlıkların haklarının bastırılmasında hayli güçlü, başkaldırının boğulmasında hayli etkin olabilir. Ama bu, şiddet ile iktidarın aynı şey olduğu anlamına gelmez. İktidarın aşırı uçtaki biçimi, Bir'e karşı Herkes'tir. Şiddetin aşırı biçimiye, Herkes'e karşı Bir'dir ve böylesi, şiddet araçları olmaksızın mümkün değildir.”*¹⁸⁶

Düşünüre göre devlet ya da siyasal iktidar eleştirilirken, buyruk, baskı, itaat gibi kavramlarla düşünmek ve kavramları doğrudan devletle/iktidarla eşitlemek

¹⁸³ Hannah Arendt, **Şiddet Üzerine**, çev: Bülent Peker, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012, ss. 54-55.

¹⁸⁴ Arendt, s. 55.

¹⁸⁵ Arendt, s. 56.

¹⁸⁶ Arendt, s. 52.

oldukça genel anlayıştır.¹⁸⁷ Oysa Arendt'e göre şiddet, iktidarın varlığını sürekli kılmak için başvurulabilecek en son çaredir. Benjamin'e göre ise, şiddetin iki işlevi vardır: Hukuk kurmak ve hukuku korumak.¹⁸⁸ Bu düşünceye göre şiddet, her iki durumda da hukukun içinde yani hukuka dâhildir. Benjamin'in hukuk durumunun dışında, var olan siyasal alanı tamamen değiştirebilecek tek meşru şiddet olarak tarif ettiği, işçi sınıfının gerçek bir olağanüstü hal ilan ettiği durum, hukuk ve şiddet arasındaki bağın koparılabilceği yegâne andır.

Benjamin'in devrimci şiddet kavramını takiben Arendt'in de şiddeti siyasal alanın dışında konumlandığı söylenebilir. Bununla birlikte, kamusal alandaki şiddetin nasıl ve neden olduğunu da açıklamaktan kaçınmayan Arendt, özel ve kamusal alan arasındaki sınırların silinmeye başlamasının ve doğal yaşamın politikanın konusu haline gelmesinin bir sonucu olarak siyasal alanda şiddetin var olduğunu düşünür. Biyopolitik açıdan söylenirse, doğal ya da yalın yaşamın biyoiktidar tarafından politikanın konusu haline getirilmesiyle yaşam ve ölüm üzerinde belirleyici olan bir politik anlayış ve şiddet ortaya çıkmaktadır.

Sonuç olarak, siyasal açıdan şiddet ve iktidar aynı anlama karşılık gelen iki kavram değildir. Arendtçi terminolojide birbirine karşıt iki kavramdır. “Şiddet, iktidarın tehlikeye girdiği anda ortaya çıkar.”¹⁸⁹ Bu anlamda şiddetin karşıtını *şiddetsizlik* olarak düşünmek doğru değildir. Siyasal alanda, şiddete dayalı olmayan bir iktidar yoktur. Fakat şiddet, iktidar yaratma kapasitesinden yoksundur, araçsal bir karaktere sahip olduğu için ancak bir amaç ile meşrulaştırılabilir. Peki, hiç şiddetin araç olmaktan çıkıp amaç haline geldiği bir durumla karşılaşmaz mıyız? Tarihten ve günümüzden birçok örneği gösterilebilecek bu durumu Arendt, şiddetin iktidar tarafından kısıtlanmadığı yerde araç-amaç ilişkisi tersine döndüğü için araçların, başka bir deyişle, yıkım araçlarının amacı belirlediğini ve sonuçta amacın tüm iktidarı yıkmaya doğru dönüştüğünü ifade eder.¹⁹⁰

Özetle; iktidar ve şiddet birbirinden farklı ama birbiriyle diyalektik olarak ilişkili ve zamanla birbirine dönüşmesi mümkün olan iki kavramdır. Ancak şiddetin yalnızca karşıtıyla olan ilişkiden çıkarsanmadan kavramın kendi başına ele alınması

¹⁸⁷ Arendt, s. 57.

¹⁸⁸ Walter Benjamin, “Şiddetin Eleştirisi Üzerine”, çev: Ece Göztepe, **Şiddetin Eleştirisi Üzerine**, Der: Aykut Çelebi, Metis Yayınları, İstanbul, 2010, s. 26

¹⁸⁹ Hannah Arendt, **Şiddet Üzerine**, çev: Bülent Peker, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012, s. 67.

¹⁹⁰ Arendt, s. 66.

gerektiğini vurgulayan Arendt, şiddet ve iktidar kavramlarını tek tek ele alarak onlar arasındaki kaybolan sınırı yeniden çizmeye çalışır. Böylece kavramları yeniden tanımlar ve onların ilişkili olduğu diğer kavramlardan ayrılan yönlerini ve onlarla olan benzerliklerini açığa çıkarmaya çalışır. Başka bir biçimde söylenirse Arendt'in, kamusal ile özel alan ve iktidar ile şiddet arasındaki kaybolmaya başlayan sınırı belirlemeye çalışarak kavramlara dair anlam belirsizliklerini gidermeyi ve bunun yarattığı siyasal sorunlarla yüzleşerek kendine özgü bir politika teorisi ortaya koymaya çalıştığı söylenebilir. Bu bağlamda, iktidarın hayatla ilişkisini ele alabilmek ve biyopolitik bir bakış açısıyla değerlendirme yapmaya devam edebilmek için Arendt'in felsefesinde negatif bir biyopolitik düşünme biçimi olan ölüm politikası temelinde totalitarizm ve toplama kampları değerlendirilmelidir.

1.5.3. Totalitarizm ve Toplama Kampı Bağlamında Ölüm Politikası (*Thanatopolitics*)

Hannah Arendt, totaliter iktidarın yaşam ve ölümle olan bağıntısını beden, kitle, nüfus, ulus-devlet, toplama kampı, insan hakları gibi temel kavramlar ve konularla ilişkilendirerek ele alır. Bu noktadan hareketle sözleşmeye dayalı modern devlet kuramının en önemli temsilcilerinden birisi olarak kabul edilen Hobbes'un, Leviathan'ı, bireylerin bedenlerinden oluşan politik bir beden olarak tanımlamış olması sebebiyle Batı felsefesi geleneğindeki beden politikalarının totaliter iktidarla olan ilişkisi ele alınmak istendiğinde, başlangıç noktası oluşturduğu söylenebilir. Nitekim Hobbes'un devlet kuramının dayanağı olan sözleşme ile hakların bir egemene teslim edilmesinden ziyade gücün devredilmesinin söz konusu olduğunu söyleyen Arendt, devletin, doğa durumunda insanlar arasında var olan başkası tarafından öldürülme korkusunu ortadan kaldırdığını ama *öldürme yetkisini* güvenlik gerekçesiyle kendi tekeline aldığını belirtir.¹⁹¹

Bu noktada Agamben'in Foucault'ya yaptığı itirazı hatırlamak gerekir. Düşünür, iktidar ve yaşam arasındaki ilişkiyi dikkate alarak devletin, yurttaşların bedenlerinden oluşan bir beden biçiminde tanımlanmasının modern çağa özgü olmadığını, bu düşüncenin köklerinin Antik Yunan geleneğine dayandığını söyler.

¹⁹¹ Hannah Arendt, **Totalitarizmin Kaynakları / 2: Emperyalizm**, çev: Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul, 2016, s. 40.

Bu tarz bir politika anlayışının en açık örneklerini Platon ve Aristoteles'in politika felsefesinde bulabiliriz. Platon *Devlet* diyalogunda, siyasal bir bütünlük olarak devleti, sağlam bir bedene benzetir. Bu bedeni oluşturan ana kısımlar toplumu oluşturan sınıfları sembolize eder. Devletin başını, yani, yönetenler sınıfını filozoflar oluştururken, gövdeyi çalışan sınıflar, yani zorunlu ihtiyaçları karşılayanlar, elleri ve ayakları ise, koruyucular yani, ülke içinde ve dışında güvenlikten sorumlu olanlar temsil eder.¹⁹² Klasik dönemde devletin bir beden metaforuyla açıklanmış olmasından farklı olarak Arendt'in Nazizim yorumuna göre bedenin, modern dönemde hem bir metafor olarak hem de somut bir biçimde politikanın konusu haline geldiği söylenebilir.

Arendt'in üç cilt halinde yayımlanan *Totalitarizmin Kaynakları* adlı eserlerindeki temel amacı, yirminci yüzyılda ortaya çıkmış olan şiddet yüklü rejimlerin (Nazizim ve Bolşevizm) var olma nedenlerini ve süreçlerini somut tarihsel örneklerle giderek açık ve anlaşılır kılmaktır. Arendt, totalitarizmi Avrupa kültürü içindeki bozulma ve çökme (dekadans) olarak görmekten ziyade, modernlik süreci içinde ortaya çıkan bir politik anlayış olarak düşünür. Totalitarizm, modern dünyada ve onun kültürel ikliminde ortaya çıkmış kendine özgü bir olgudur. Arendt, sözü geçen eserlerinde totaliter yönetimlerin yapısını tanımlamak ve açıklamaktan daha çok, totalitarizmin kalıcı bir yönetim biçimi olmasının nedenlerini ve bu yerleşmeyi mümkün kılan özel koşulları açık kılmaya çalışır.

Totalitarizmin ortaya çıkmasının en önemli nedenlerinden birisi, bireylerin kitle insanına dönüşmesi ve otonom bir özne olma niteliğini kaybetmesidir. Arendt'e göre nüfus yığınlarından oluşan kitle toplumundaki bireyler, bir ortaklık zemininde buluşup ortak amaçlar belirleyemezler. Bu nedenle de onlar, ortak bir çıkara dayalı partilere, kuruluşlara, sivil toplum örgütlerine dâhil olamazlar. Düşünüre göre ortak bir iyi, çıkar veya parti, kuruluş etrafında bir araya gelemeyen bu insanların, kayıtsızca durmaları ve Avrupa'da Nazi hareketinin ve başka siyasal partilerin de dikkatini çekmiştir. Bu siyasal hareketlere, kitlelerin dâhil edilmesiyle, Nazizim de

¹⁹² Platon, **Devlet**, çev: Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2016, V. Kitap, ss. 167-168-169.

bunlardan birisi olduğuna göre, kitlelerin, totaliter iktidara giden yolu açtıklarını ileri sürebiliriz.¹⁹³

Arendt, burjuvazinin egemen olduğu sınıflı toplum yapısının yıkılmasından sonra - ki bu aynı zamanda ulus-devletin sınıflı toplum yapısının yıkılması anlamına da gelir - kitleler veya kitle toplumunun ortaya çıktığını söyler. Bu anlamda kitle insanının düşüncelerini ve eylemlerini, belli bir sınıfın amaçları, ilkeleri vs belirlemez. Daha ziyade, toplumda pek çok insanın sorgulamadan kabullendiği kanaatler etkiler.

*Gerçek şu ki, kitleler, rekabetçi yapısının ve onun doğal sonucu bireyin yalnızlığının ancak bir sınıfa üye olmakla denetim altında tutulduğu yüksek oranda ayrılmış toplumun parçalarından doğmuştur. Kitle insanının baş özelliği zalimlik ve gericilik değildir; olağan toplumsal ilişkilerden yoksunluğu ve tecrit edilmiş olmasıdır. Çatlaklarının ulusçu duygularla sıvandığı ulus-devletin sınıf yüklü toplumundan gelmeleri nedeniyle... şiddetli bir ulusçuluğa eğilim göstermiş olmaları tamamen doğaldır.*¹⁹⁴

Arendt, kitle toplumunu, totaliter iktidarın kendi biçimine uygun bireyler, bedenler oluşturarak onları kendisine entegre ettiğini düşünür ve nüfus kavramı ile insan yığını anlamına gelen kitle toplumunu birleştirir. Böylece, Arendt'i negatif biyopolitik bir hattı takiben okuyabileceğimiz güzergâh daha da netleşir. Nüfus, ırkçılık, mültecilik, toplama kampları gibi her bir kavram, totaliter iktidarın geçirdiği farklı aşamalara karşılık gelir. Bu nedenle sözü geçen her bir kavram Arendt tarafından tarihsel süreç içerisinde birbiriyle ilişkili olarak ele alınmıştır. Düşünüre göre, totaliter hareketler, kitle toplumundaki bireylerin, bir araya gelmesiyle oluşmuştur. Siyasal bir yapı olarak totaliter hareketin en temel niteliği, bireylerden tam, sorgulanamaz bir sadakat talep etmesidir.

Ne var ki, totaliter yönetimin totaliter bir iktidar tarafından hazırlanmadığı durumlarda (Nazi Almanya'sının tersine Rusya'daki durum buydu) hareket sonradan örgütlenmeliydi ve hareketin gelişmesinin koşulları, topyekûn tahakkümün psikolojik kaynağı olan, tam olarak sadakati olanaklı kılmak üzere suni olarak yaratılmalıydı. Böylesi sadakat ancak ailesine, arkadaşlarına, yoldaşlarına karşı hiçbir toplumsal bağı olmayan, dünyada bir yeri olduğu

¹⁹³ Hannah Arendt, **Totalitarizmin Kaynakları / 3: Totalitarizm**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017, ss. 44-45.

¹⁹⁴ Arendt, s. 54.

*duygusunu yalnızca harekete ait oluşundan ya da partiye üye oluşundan türeten bütünüyle tecrit edilmiş insandan beklenebilir.*¹⁹⁵

Böylesine mutlak bir sadakat, bağlılığın içeriğinin boşaltılmasıyla mümkündür. Arendt, totaliter bir iktidarı ve bu iktidara giden yolu araştırırken sıklıkla bunun en iyi iki örneği olarak kabul ettiği, Hitlerin iktidarda olduğu Nazi Almanyası ile Stalin'in Komünist Rusya'sını karşılaştırarak ele alır. Bununla birlikte, totaliter bir hareketle, totaliter bir devlet arasında farklılıklar vardır. Bu farklılıkların en önemlilerinden birisi, totaliter diktatörün daha iyi ve tutarlı yalan söylemesidir.

Hitler, iktidara gelmeden önce Nasyonel Sosyalizmi eski tarz milliyetçiliğe dayanarak savunmuştur. Bu bağlamda totaliter bir iktidardan faşist bir iktidara geçişte, kitlelerin koşulsuz sadakati sağlanmaya çalışılmıştır. Arendt, faşizmin gerçek amacının, iktidarı ele geçirmek ve seçkinlerden oluşan yönetici bir sınıf tahsis etmek olduğunu düşünür.

Totalitarizm ise, devlet ve şiddet aygıtıyla yönetmekten memnuniyet duymaz; insanlara içeriden tahakküm kurarak ve onları sindirerek yönetir. Bu anlamda yöneticilerle yönetilenler arasındaki mesafeyi ortadan kaldırır. Totaliter bir lider, içinde bulunduğu toplumda bir memur gibi davranır; “uyrukları üzerine keyfi arzularını dayatan despot”¹⁹⁶ gibi değil. Yani, totaliter lider, kitlelerin iradesine yaslanır. Bu anlamda, kitlenin lidere, liderin de kitleye var olmak için ihtiyacı vardır. Hitlerin sözleriyle bu durumu somutlaştırabiliriz: “Neyseniz benim sayemde osunuz; ben de neysem, sizin sayenizde oyum.”¹⁹⁷ Burada siyasal bir beden olarak egemen ile ve biyolojik beden olarak egemen, birleşmektedir.

Bu minvalde, bütün bir yaşam alanını yeniden üretme, düzenleme ve yerleştirme amacından hareket ederek yeni bir insan biçimi tasarlayan ve kurgulayan totaliter siyaset, beden üzerindeki biyosiyasetin en belirgin, en açık örneğidir. Her ne kadar Arendt, yirminci yüzyılın başında ortaya çıkan totaliter rejimlerin yapısını araştırmış, incelemiş ve yeniden yorumlamışsa da, bunu biyosiyaset perspektifinden yapmamıştır. Hatırlanacak olursa, Agamben'in Arendt'e en temel itirazı tam da bu

¹⁹⁵ Arendt, s. 64.

¹⁹⁶ Arendt, s. 67.

¹⁹⁷ Ernst Bayer, Die SA, Berlin, 1938. Çevirilerin alındığı Kaynak: Nazi Conspiracy, IV, s. 873. , Alıntıl原因: Hannah Arendt, **Totalitarizmin Kaynakları / 3: Totalitarizm**, çev: İsmail Serin, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017, s. 67.

nokta üzerinedir. Fakat totaliter iktidarların ve ideolojilerin kendi amaçlarına uygun bir insan kitlesi yaratma ve bunun sürekliliğini sağlama çabası Arendt tarafından dikkatli, detaylı ve eleştirel bir biçimde ele alındığı için aslında Arendt, Foucault'dan önce biyosiyasi paradigmaya uygun bir değerlendirmenin örneği olabilecek görüşler ortaya koymuştur. Aşağıda alıntılanan kısım bunun güzel bir örneğidir:

*Totaliter ideolojilerin amaçladıkları şey, dış dünyanın dönüştürülmesi ya da toplumun devrimci dönüşümü değil, insan doğasının kendisinin dönüştürülmesidir. Toplama kampları, insan doğasındaki değişimlerin test edildiği laboratuvarlardır ve o yüzden utanç verici oluşları yalnızca kamplardaki tutukluları ve katı bilimsel ölçütlerle buraları işletenleri ilgilendirmez, tüm insanları ilgilendirir. Mesele... insan doğasının tehlikede olmasıdır.*¹⁹⁸

Agamben de Auschwitz'in bir deney alanı olduğunu düşünür. Bu minvalde o kampı, Arendt'in düşüncesini takiben, insan doğasında dönüşüm yaşandığı ve insanın insani olmayan bir varlık olmaya indirgendiği deney alanı olarak tarif eder. Bu anlamda kamptaki her bir insan yaşam ve ölüm arasındaki sınırdaki bir varlık olarak *Muselmann* olarak adlandırılır.¹⁹⁹ Muselmann, yalnızca yaşam ve ölüm arasındaki sınır olmakla kalmaz; o daha çok, eşikteki bir varlıktır. Muselmann, ne tam olarak insandır, ne de hayvan; bu ikisi arasındaki araftaki varlıktır.

Nasyonel Sosyalist biyopolitikaya işaret eden şey insanın türünün belli bir kısmının doğasının kötü, bozuk, hastalıklı taraflarının değiştirilip ıslah edilmesine dayanan ırksal hijyenin amaçlanmış olmasıdır. Diğer bir deyişle, öjenik biyopolitika, iktidarın yaşaması gerekenle ölmesi gerekene karar verdiği bir ırkçılık biçimidir. Ancak bu ırkçılık biçiminde ortadan kaldırılması gerekenler, düşmanlar değil nüfus içindeki tehlikelerdir. “Ötekinin, kötü ırkın (aşağı olanın) ölümü, yaşamı genel olarak daha sağlıklı, daha arı kılmak için olması gerektir.”²⁰⁰

Burada sağlığın gözetimi ile düşmana karşı mücadele birbiriyle iç içe geçerek ayırt edilemez bir bütünlük oluşturur. Foucault, biyoiktidarın öldürme üzerine olan

¹⁹⁸ Hannah Arendt, **Totalitarizmin Kaynakları / 3: Totalitarizm**, çev: İsmail Serin, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017, s. 280.

¹⁹⁹ Agamben, ss. 46-47.

²⁰⁰ Michel Foucault, **Toplumu Savunmak Gerekir**, çev: Şehsuvar Aktaş, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2002, ss. 260-261.

tekeline, sadece biyolojik yaşama son vererek değil ama ölmeye terk ederek, ülke dışına sürerek, siyasetin ve hukukun dışında bırakarak da sürdürdüğünü söyler.

Özetle, Nazi biyoiktidarının ırkçılığı, bir toplumda belli bir sınıfın ya da grubun, toplumun geri kalanının daha sağlıklı ve iyi bir ırk olabilmesi için, öldürülmesi düşüncesine dayanır. Bu bağlamda Totaliter iktidarın en önemli amacı, kendi belirlediği niteliklere, ölçütlere uygun insanlar yetiştirmek ve bu tip insan sayısını çoğaltmaktır. Böylelikle en sağlıklı, güçlü bir bireye ulaşana kadar doğrudan yaşamına son verme ya da sivil ölüme terk etmek biçiminde şiddetin farklı türlerinin bu süreçte kullanılabilmesi için güvenlik temelinde meşru gerekçeler üretilir. Totaliter iktidar sonuç olarak, kendi kararlarını hukuka, yasaya üstün kılar ve yasadışı bir yasa gücü oluşturur. Agambenci terminolojiyle söylenirse, totaliter iktidar, arı ırkın sağlığı, güvenliği için istisna hali yaratır. Carl Schmitt'in tanımlamış olduğu gibi egemen istisnaya karar verir. Yaşamın totaliter iktidar, başka bir deyişle *biyoiktidar* tarafından topyekûn kontrol altına alınıp denetlendiği ve düzenlendiği siyasal alanda, egemenin kararı, her şeyin üzerindeki belirleyici güçtür.

Bu anlamda Arendt, topyekûn tahakkümün yol gösterici idealleri olarak tarif ettiği toplama kamplarının zamanla, tüm topluma yayılarak, herhangi bir konuda öteki ilan edilen herkesi kapsayacak bir biçimde alanını genişletebileceğini düşünür. Bu tam da kampın yalnızca belli sınırlar içindeki, belli sınıfları kapsayan spesifik bir mekân olmaktan çıkıp geniş anlamıyla biyoiktidar karşısında tüm toplumun toplama kampına dönüştüğünü söyleyen Agamben'in düşüncesine karşılık gelir. Agamben Arendt'i takiben, Nazi Almanyası'nın biyosiyasal programında ölüm siyaseti ortaya çıktığında, bunu toplumun geneline ya da tüm yurttaşlara doğru genişletme düşüncesinde kararlı olduklarını düşünür. Bu konunun en açık örneği Hitler'in dile getirdiği şu cümlelerde bulunabilir:

*Halkın röntgen filmleri çekildikten sonra hasta insanları ve özellikle de akciğer ve kalp hastalıkları olanları içeren bir liste Führer'e sunulacaktı. Yeni Reich Sağlık Yasası uyarınca... artık bu ailelerin toplumun içine girmelerine ve çocuk yapmalarına izin verilmeyecekti. Bu ailelerin akıbeti, Führer'in daha sonra alacağı karara bağlıydı.*²⁰¹

²⁰¹ Hannah Arendt, **Origins**, s.146. , Aktaran: Giorgio Agamben, **Kutsal İnsan, Egemen İktidar ve Çıplak Hayat**, çev: İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, 2017, s. 179.

Bu noktada Arendt'in, totaliter iktidarın düşmanlarını nasıl saptadığına dair araştırmasında, Carl Schmitt'in *kamusal düşman* tanımlamasından hareket ederek iktidarın *nesnel düşmanlar* belirlediğini söylediği iddia edilebilir. Schmitt siyasetin ölçütü olarak dost-düşman ayrımı yapılması gerektiğinden söz ederken, düşmanın bir rakip, şüpheli veya hasmımız olmadığını söyler. Schmitt'e göre düşman, ancak bir topluluk veya grupla bir diğerinin karşı karşıya geldiği yerde ortaya çıkar. Bu sebeple o, *kamusaldır*.²⁰² Bu anlamda *nesnel düşman* ise, hükümet politikasıyla tanımlanır ya da Schmittçi terminolojiyle egemenin kararıyla belirlenir. "Nesnel düşman, geçmiş kendisi üzerindeki kuşkuları haklı çıkaran bir şüpheli değil ama bir hastalık taşıyıcısı gibi eğilimlerin taşıyıcısıdır."²⁰³

Arendt'e göre örneğin, Nazi Almanya'sındaki Yahudiler, birer birey olarak düşmanca davrandıkları gerekçesiyle yargılanmamışlardır. Fakat onlar, belirlenen hükümet politikasına göre düşman ilan edilmişlerdir. Totaliter bir rejimde *nesnel düşman* kavramı, iktidarın işleyiş biçimini en açık biçimde gözler önüne serer. Bu bağlamda, totaliter iktidar için mesele sadece Yahudileri ortadan kaldırmak değildir, eğer öyle olsaydı Yahudiler toplama kamplarında öldürüldükten sonra normal yönetim düzenine yeniden dönüş söz konusu olabilirdi. "Fakat, nesnel düşmanlar kategorisi, hareketin ideolojik bakımdan belirlenmiş ilk düşmanlarından daha uzun yaşar; değişen koşullara göre yeni nesnel düşmanlar keşfedilir."²⁰⁴ Bu anlamda Yahudilerin katledilmesinin son aşamasında Hitler Almanya'da yeni bölgeler belirlerken, bir yandan da o, Polonya'nın işgali için hazırlık yapmıştır.

Toplama kamplarının ne yasal olan ne de yasal olmayan bir statüsü vardır. Bu haliyle yasanın var olduğu ama fiilen uygulanmadığı, askıya alındığı *istisna haline* benzer. Arendt, kamplardaki insanların en temel haklarının dahi yok sayılarak pozitif hukukun dışında bırakılmış olmasının insan haklarının geçerliliğini yitirmesine bağlar. Tarihsel ve siyasal açıdan kitlelerin eşi görülmemiş böylesine bir durumu sessizce onaylamasıyla insanlar işsiz, evsiz, ülkesiz ve hukuktan mahrum kalmışlardır. Bu anlamda yirmi birinci yüzyılda gerçekleşen savaflara ve gerek bir devlet politikası olarak gerek de toplum nezdinde gerçekleşen ırkçı saldırılara

²⁰² Carl Schmitt, **Siyasal Kavramı**, çev: Ece Göztepe, Metis Yayınları, İstanbul, 2014, s. 59. , Daha ayrıntılı bir değerlendirme için bu tezin ilk kısmındaki Carl Schmitt bölümüne bakılabilir.

²⁰³ Hannah Arendt, **Totalitarizmin Kaynakları / 3: Totalitarizm**, çev: İsmail Serin, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017, s. 222.

²⁰⁴ Arendt, s. 223.

bakıldığında; Arendt'in şu sözleri, mültecilerin, ırkçı saldırılara uğrayan etnik sınıfların, özetle hukukun koruması dışında bırakılan her insan için hala geçerli ve bu durumu özetleyen en iyi cümlelerden birisidir: "Topyekûn tahakkûme gidilen yolda atılan ilk zorunlu adım, insandaki tüzel kişiliği öldürmektir."²⁰⁵

Siyasal iktidar, nüfusun belli bir kısmını yasanın koruması dışında tutarak veya onların yurttaş olma statüsünü elinden alarak ve bunu da bir tehdit gibi kullanarak başka devletleri, bu hukuk dışı kararları ya da yasadışı, meşru kabul etmeye zorlamıştır. Kamplardaki tutuklular da normal yargılama usullerinin dışında bırakılarak seçilmişlerdir.

Totaliter tahakküm, hem normal hem de bir suç olabilecek eylemde bulunma yetisini yitiren insanlardan seçerek oluşturduğu kamplarda sadece belli bir ırktan insanları değil, hastalık taşıyıcısı, yaşlı, topluma herhangi bir katkıda bulunamayan tüm insanları ekonomik açıdan gereksiz, toplumsal açıdan zararlı varlıklar olarak işaretler. Toplumun korunması, sağlığı ve güvenliği için koruyucu önlemler alan totaliter iktidar aslında en temelde insanları eylemde bulunma yetisinden yoksun bırakmaktadır.

Arendt'in politika felsefesinde yaşamın üç temel etkinliğinden en önemlisi olan *eylem*, yeni bir durumu başlatan, yeni bir olasılık hali olarak olumlayıcı bir biyopolitik düşünceyle ilişkiliyken; siyasal alan bozulduğunda ya da çöktüğünde totaliter iktidar tarafından insanların *eylemsizlik* durumuna hapsedilmiş olması ölüm politikası (*thanatopolitics*) yani negatif biyopolitika anlayışla ilişkilidir. Konuşma ve eylem insanın özgür olabilmesi için olması gerekenlerdir. Bu anlamda insanın, akla dayalı konuşma etkinliği ve eylemi elinden alındığında biyolojik yaşamı devam etse bile sivil olarak insan ölür. Hem *sivil* hem de *biyolojik* ölüm, ölüm politikasına dâhildir. Kamp ise, her iki ölüm biçiminin birleştiği, biyoiktidarın kendisini en görünür kıldığı yerdir. O halde özetle, Arendt'in felsefesinde hem pozitif hem de negatif bir biyopolitik düşünme biçiminin ana hatlarını gözlemleyebilir ve tarihsel bağlamlarıyla birlikte kavramsal örnekleri ele alabiliriz. Bununla birlikte, biyopolitika ve biyoiktidar kavramlarını felsefi olarak tanımlayarak ele alan ilk düşünür Foucault olması bakımından, yaşam ve iktidar arasındaki ilişki, biyopolitika ekseninde onun bakış açısı temel alınarak ayrıca değerlendirilmelidir.

²⁰⁵ Arendt, s. 261.

1.5.4. Foucault'nun Felsefesinde Biyopolitika ve Biyoiktidar Kavramları

Foucault, *Cinselliğin Tarihi*'nin “Bilme İstenci” kısmında, *Güvenlik Toprak ve Nüfus* isimli eserinde; bunlara ek olarak *Toplumu Savunmak Gerekir* ve *Biyopolitikanın Doğuşu*'nda biyopolitika anlayışına ilişkin oldukça kapsamlı açıklama ve analizler yapmıştır.

Düşünürün biyopolitika teorisi, pek çok insan tarafından bilinen “iktidar her yerdedir” cümlesiyle ilgili o sınırlı bakışı aşan oldukça zengin bir içeriğe sahiptir. Sözü geçen eserlerde biyoiktidar ve yaşam arasındaki ilişki, biyopolitika, kapitalizm, güvenlik, hukuk, cinsellik gibi konularla ilişki olarak ele alınır, analiz edilir. Bu bağlamda Foucault, iktidarın tek merkezde değil ama birden çok ağ kullanarak yönetsel bir yol izlediğini ve bunu da liberal bir rasyonelleştirmeyle yaptığını düşünür. Biyopolitikanın sağlıkla, doğumla, ölüm ve yaşamla, kısaca tüm yaşam süreçleriyle ilişkili bir politik anlayış olması bakımından tıp, psikoloji, hukuk gibi bilimlerle yakından ilişkili bir ağ örgüsü vardır. Düşünüre göre yaşam üzerindeki iktidar, on yedinci yüzyıldan itibaren iki farklı iktidar teknolojisi veya yönetim tekniği kullanarak yeni öznellikler, ilişkiler ve toplumlar üretmiştir.

Foucault, 'devletin yönetselliği'ne (2007: 109) odaklandığında yönetimin - devlet yetkilileri ve aygıtları tarafından kullanılacak ya da uygulanabilecek- bir teknik olduğunu varsaymaz; bunun yerine, devletin kendisini toplumsal iktidar ilişkilerinin dinamik ve olumsal bir biçimi olarak kavrar. ²⁰⁶

Foucault'nun biyopolitika kavramını ilk defa *Toplumsal Tıbbın Doğuşu* adlı seminerde kullandığı bilinmektedir. ²⁰⁷ Ancak Thomas Lemke'ye göre düşünür, biyopolitika kavramını birden fazla anlama gelecek biçimde kullanmıştır.

²⁰⁶ Thomas Lemke, **Foucault, Yönetimsellik ve Devlet**, çev: Utku Özmakas, Pharmakon Yayınları, Ankara, 2015, ss. 70-71. Ayrıca “yönetimsellik” kavramının tarihsel bir açıklaması için bkz. Foucault, **Güvenlik, Toprak ve Nüfus / Collège de France Dersleri 1977-1988**, çev: Ferhat Taylan, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2016, ss.77-99.

²⁰⁷ Thomas Lemke, **Biyopolitika**, çev: Utku Özmakas, İletişim Yayınları, İstanbul, 2016, s. 55. Ayrıca bkz: Emre Koyuncu, “Foucault'nun Siyaset Felsefesinde Biyopolitikanın Doğuşu”, **Biyopolitika Cilt:2 Foucault'dan Günümüze Biyopolitikanın İzdüşümleri**, Ed: Onur Kartal, Notabene Yayınları, Ankara, 2016, s. 22.

*İlk olarak, biyopolitika, egemen gücün yeni bir ifadesiyle nitelenmiş olan politik düşünüş ve pratikteki tarihsel bir kopuş anlamına gelir. İkinci olarak, Foucault biyopolitika mekanizmalarına modern ırkçılığın yükselişinde merkezi bir rol verir. Kavramın üçüncü anlamı, tarihsel olarak bireyin kendisini yönetmesinin ve toplumsal düzenlemenin liberal biçimleriyle birlikte ortaya çıkan ayrıksı bir yönetim sanatına gönderme yapar.*²⁰⁸

Bununla birlikte biyopolitika ile yakından ilişkili olan tıp biliminin Foucault'ya göre on sekizinci yüzyıldan itibaren bireyle, toplumla, devletle olan ilişkilenişi değişmeye başlamıştır. Tıptaki bu dönüşüm iki biçimde olmuştur. İlk dönüşüm, tıbbın iyileştirici özelliğinin yanı sıra insan türü ve tüm ekosistem üzerinde tahrip edici, olumsuz bir etki yaratmasıyla gerçekleşirken; ikinci dönüşüm, tıbbın alanını genişleterek tüm nüfus sahasına nüfuz etmesi sebebiyle olmuştur. Foucault, tıbbın on sekizinci yüzyılda, nüfusu terbiye etme ve düzenleme gibi bir işlevi olduğunu ve bunu normal ve anormal olan ayrımı üzerinden yaptığını ifade eder. Burada tıbbın, toplum güvenliğinin sağlanmasında yönetim tekniklere dâhil edildiği vurgulanır ve on sekizinci yüzyılın başlarında Londra'da başlamış olan salgınlar ile (özellikle çiçek salgınından söz edilir) tıbbın nüfus üzerindeki etkisi örneklendirilir.

Foucault sözü geçen teknikleri salt tıbbi teorik terimlerle düşünmenin mümkün olmadığını çünkü bunların daha çok genelleştirilebilir, güvenli, önleyici teknikler olduğu kanaatindedir. Bu tekniklerin kullanılmasındaki amaç, normalleştirmedir. Peki ama disiplin ile normalleştirme arasında nasıl bir bağ vardır? Foucault'ya göre disiplin, bireyleri, yerleri, eylemleri, birbirinden ayırır ve çözümler.

Disiplin bireyleri bir yandan algılamaya, bir yandan da dönüştürmeye çalışır ve onları yeterli öğelere ayırıştırır. Bu ayırıştırma disiplinci çerçeveyi oluşturur.²⁰⁹ Bireylerin ayırıştırılması işlevinden sonra ikinci basamak onların sınıflandırılmasıdır. Düşünüğe göre üçüncü basamakta ise disiplin, en uygun dizileri (sıralamaları) ve eşgüdümleri kurar: "Hareketler birbirine nasıl eklemlenecek, okuldaki çocuklar bir hiyerarşi ve sıralama içinde nasıl dağıtılacak?"²¹⁰ gibi sorularla ilgilenir. Disiplinin dördüncü aşamasında ise, kontrolü sürekli kılmak suretiyle bireyleri istenilen biçime dönüştürmek için belirlenmiş yöntemler vardır. Son aşamada ise, yukarıdaki tüm

²⁰⁸ Lemke, s. 54.

²⁰⁹ Michel Foucault, **Güvenlik, Toprak ve Nüfus**, çev: Ferhat Taylan, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2016, s. 50.

²¹⁰ Foucault, s. 50.

ayrım ve paylaşım kurulu. Yani özetle, normal olan ve anormal olan arasındaki ayrım ve paylaşım, yukarıdaki işlemlerden sonra kurulur.²¹¹

Anatomo-politics, yaşam üzerindeki iktidarın iki gelişim aşamasından birincisi olan ve bireylerin bedenlerini esas alan disipline dayalı normalleştirmeyi kullanır. Önce örnek bir model belirlenir ve daha sonra insanlar, hareketler ve eylemler bu modele göre düzenlenir ve burada belirlenmiş olan norma uygun hale getirilir. Yani, disipline dayalı normalleştirmede önemli olan şey, normal olan ve olmayan arasında bir ayrım yapmak değil ama *norm*'dur ve normun belirlenmesi sürecidir. Yani, norm burada normal olan ve olmayan ayrımından önce gelir, diğer bir deyişle, onların birbirinden ayrılmasını ve kategorize edilmesini sağlayan bir ölçüttür denilebilir.

Bu bağlamda norm kavramı anahtar bir rol oynar. Kadim dönemden bu yana görülen 'hayat ve ölüm üzerindeki iktidar' ikili bir hukuki yasa üzerinde işlerken, biyopolitika, 'hak'ın giderek daha çok 'norm'la yer değiştirdiği bir hareketi işaret eder. İktidarın mutlak hakkı, hesaplamanın, ölçmenin ve kıyaslamanın görece mantığıyla yer değiştirme eğilimindedir. 'Toplumun normalleştirilmesi, doğal hukuk tarafından belirlenen bir toplumun yerine geçer...' ²¹²

Bununla birlikte normalleştirme salt disiplin mekanizmalarıyla açıklanabilir değildir. Foucault'ya göre norm, hem bireye hem de nüfusa etki eden ikili bir mekanizma ile işleyerek kapsamını genişletir. Başka bir deyişle norm, hem anatomo politika hem de biyopolitika açısından bir yönetim aracı olarak işlev görür.

Michel Sennelart'a göre Foucault ilk kez biyopolitika kavramının anlamını 1975-76 yıllarında Collège de France'ta verdiği derslerde açıkça tanımlamıştır.²¹³ Bu dersler daha sonra kitap halinde, *Toplumu Savunmak Gerekir* adıyla yayımlanmıştır. Fakat aynı yıl yayımlanan *Cinselliğin Tarihi*'nde Foucault, yaşam üzerindeki iktidarı ve onun iki gelişim aşamasını veya yönünü, daha net ve detaylı olarak ele almıştır. Düşünceye göre on yedinci yüzyıldan itibaren kapitalizmin gelişimi ile birlikte, klasik egemen iktidarın yapısı da değişime uğramış, iktidar, yaşam üzerinde iktidara dönüşmüştür.

²¹¹ Foucault, s. 51.

²¹² Thomas Lemke, **Biyopolitika**, çev: Utku Özmkas, İletişim Yayınları, İstanbul, 2016, s. 59.

²¹³ Michel Sennelart, "Derslerin Bağlamı", Michel Foucault, **Güvenlik, Toprak ve Nüfus**, çev: Ferhat Taylan, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2016. s. 333.

Düşünüre göre yaşam üzerindeki iktidar, iki farklı yönde gelişmiştir. Söz konusu olan iki gelişim biçimi veya yönü, birbirlerinden farklı olmakla birlikte, birbirlerine karşıt değil, birbirleriyle ilişkilidir. Yaşam üzerindeki iktidarın ilk kutbu, bedeni, bir mekanik yapıya indirger. Bu bedenin biçimlendirilmesi, eğilip bükülmesi, mevcut kapasite ve yeteneklerinin artırılması, yapabileceklerinin ortaya çıkarılması, yararlı ve itaatkâr kılınması ve ekonomik denetim sistemlerine entegre edilmesi, disiplinci iktidar yöntemleriyle sağlanmıştır: *İnsan bedeninin anatomo-politikası*.²¹⁴

*Disiplin, aslında, toplumsal gövdedeki en ufak unsurlara varıncaya kadar onu denetleyebilmemizi sağlayan, bizzat toplumsal atomlara, yani bireylere ulaşmamızı sağlayan iktidar mekanizmasıdır. İktidarın bireyselleştirme teknikleridir. Birini nasıl gözetlemeli, davranışını, tavrını, becerilerini nasıl denetlemeli, performansını nasıl pekiştirmeli, yeteneklerini nasıl çoğaltmalı, en yararlı olacağı yere onu nasıl yerleştirmeli: Benim anladığım disiplin işte budur... Aslında bireylerin bedenlerini, davranışlarını bile hedefleyen bir teknoloji olan ve iktidarın bireyleştirici teknolojisi diye adlandırdığım şey budur; bu, genel hatlarıyla, bir tür siyasi anatomidir, anatomo-siyasettir, bireyleri anotomikleştirmeyi hedefleyen bir anatomidir.*²¹⁵

Daha geç dönemde, on sekizinci yüzyılın ikinci yarısında oluşan ikinci gelişim aşaması veya düşünürün deyişiyle, yönetim tekniği, “tür olarak bedeni” esas almıştır. Bu aşamada, nüfusa dair yaşam süreçleri (doğum, ölüm vs.) önemlidir ve bu süreçte *düzenleyici denetim* yolu kullanılır. Bu ikinci gelişim aşamasının adı ise, nüfusun *biyopolitikasıdır*. “Başka deyişle, on sekizinci yüzyıl şu temel şeyi keşfetti: İktidar sadece tebaa üzerinde uygulanamaz; hükümler ile tebaanın var olduğunu söyleyen monarşinin tezi buydu. İktidarın nüfus üzerinde uygulandığı keşfedilir.”²¹⁶ Yaşam üzerindeki iktidarın iki kutbu, aynı zamanda iki farklı iktidar teknolojisi alanı oluşturur ve bu iki alanda kullanılan iktidar teknikleri farklıdır.

Böylece, anatomo-politikanın mekanizması veya kullandığı iktidar tekniği disipline etmek ve işlediği düzey bireylerin bedeni iken; biyopolitikanın mekanizmaları denetlemek ve düzenlemektir. Biyopolitik iktidar tekniklerinin işlediği düzey ise, nüfustur. Lemke’ye göre: “Onun aklındaki daha ziyade, bağımsız

²¹⁴ Michel Foucault, “Bilme İstenci”, **Cinselliğin Tarihi**, çev: Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2016, s. 99.

²¹⁵ Michel Foucault, “İktidarın Halkaları”, **Özne ve İktidar**, çev: Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2014, ss. 149-150-151.

²¹⁶ Foucault, ss. 151-152.

biyolojik bir bedendi: Ölüm ve doğum oranları, sağlık düzeyi, yaşam süresi, refahın üretimiyle dolaşımı gibi kendi süreçleri ve fenomenleri tarafından şekillendirilen bir toplumsal beden.”²¹⁷

Foucault, nüfusun düzenlenmesi sorununu aynı zamanda bir güvenlik sorunu olarak ele alır. *Güvenlik Toprak ve Nüfus*’ta nüfusun güvenlik sebebiyle düzenlemesinin gerekçeleri ele alınmıştır. Sözü geçen gerekçeler bir hastalık, salgın ya da kriz durumu ile örneklendirilerek açıklanmıştır. Örneğin; “salgın bir hastalık durumunda aşının kimlere hangi ölçüde yapılacağının hesaplanması gibi.”²¹⁸ Güvenlik gerekçesiyle nüfus aşama aşama düzenlendikten sonra son olarak yüksek riskli kişiler ve bölgeler belirlendikten sonra, hastalığın ani kötüye gidişi, artması gibi tanımlanabilecek salgın durumları belirlenir. Foucault, belli bir zaman ve yerde ortaya çıkan bu riskin, bulaşıcı olması nedeniyle kriz durumuna dönüşme eğiliminde olduğunu söyler.²¹⁹

O halde özetle söyleyecek olursak Foucault, hastalık örneğinden yola çıkarak normal ve anormal olanın belirlenmesindeki aşamaların nasıl saptandığını göstererek güvenlik mekanizmasının işleyiş biçimini ortaya koyar. Disiplin mekanizmasında bireyler hedeflenirken, güvenlik mekanizmasına herkes dâhil edilir. Bu bağlamda disiplinin temel işlevi her şeyi engellemektir. Güvenliğin temel işlevi ise, nüfusu verimli kılmaktır. Güvenlik, kendilerinde iyi ya da kötü olarak değerlendirilemeyen, zorunlu veya kaçınılmaz olarak doğal süreçlerle ele alınan ayrıntılara bağlıdır.²²⁰

Disiplin mekanizmasıyla birlikte, düzenleme ve güvenlik mekanizmasının birlikte işlediği yaşam üzerindeki iktidarın temel işlevi topyekûn yaşamı kuşatmaktır. Disiplin teknikleri ve güvenlik mekanizmaları her ne kadar iki ayrı iktidar teknolojisi olsa da birbirlerine eklemlenerek bir iktidar teknolojisi alanı oluşturur. Foucault’ya göre cinsellik, bu düzenlemelerin iç içe geçtiği ve görünür hale geldiği en önemli alanlardan birisidir.²²¹ Çünkü cinsellik, iktidarın disiplin ve düzenleme mekanizmasının kesiştiği yerde, başka bir deyişle, bireylerin biyolojik ve tür olarak

²¹⁷ Thomas Lemke, **Biyopolitika**, çev: Utku Özmkas, İletişim Yayınları, İstanbul, 2016, s. 57.

²¹⁸ Michel Foucault, **Security, Territory, Population**, İng. çev: Graham Burchell, Ed. Michel Sennellart, Palgrave Macmillian Publishers Limited, London, 2009, s. 60.

²¹⁹ Foucault, s. 61.

²²⁰ Foucault, s. 45.

²²¹ Michel Foucault, **Cinselliğin Tarihi**, çev: Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2016, s. 100.

bedenlerinin hedef alındığı iktidar teknolojilerinin birbirlerine eklemelendiği yerde bulunur.

*Disiplinci iktidardan sonra ortaya çıkan biyo-politik iktidarda Foucault, öznellik sorununu inceleyerek öznenin ve bireyin iki toplumsal oluşumdaki farkını da vurgulamaktadır: Disiplinci toplumsal oluşumda iktidar bireyi 'nesne' olarak nesnelleştirirken; biyo-iktidar toplumsal oluşumunda, öznenin kendisi özne olarak nesnelleştirilmektedir. Foucault burada, 'Cinselliğin Tarihi'ne yeni bir yön verip, iktidar ekseninden öznellik eksenine doğru kaymıştır.*²²²

Bu bağlamda Foucault'nun *biyolojik modernliğinin eşiği* olarak tanımladığı şey, insanın birey olarak bedeninin ve bir nüfus olarak insan türünün, siyasal alanın nesnesi kılınması anlamına gelir. Bedenin siyasal alana dâhil edilmesi düşünüre göre, iktidar teknolojileri kullanılarak yeni öznelliklerin üretilmesi anlamına da gelir.

*On sekizinci yüzyıldan itibaren yaşam bir iktidar nesnesi haline geldi: Yaşam ve beden... iktidar materyalistleşti. Özünde hukuksal olmaya son verdi. İktidar, beden, hayat gibi bu gerçek nesneleri ele almak zorunda. Hayat iktidarın alanına giriyor: Bu insan toplumlarının tarihinde en temel, hiç kuşkusuz en önemli değişimlerden biridir; ve bu dönemden itibaren, yani tam olarak on sekizinci yüzyıldan itibaren cinselliğin nasıl bir kesinlikle temel bir parça haline geldiği... ortadadır; çünkü aslında cinsellik, çok kesin olarak bedenin bireysel disiplinleriyle nüfusun düzenlenmesi arasındaki eklem noktasında bulunur.*²²³

Bu sebeple beden, hayat, sağlık ve cinsellik ile konular ve düzenlemeler, artık doğrudan iktidarın ele alması gereken, politik sorunlardır.

Agamben, Arendt'in *homo laborans* (emekçi insan) ve bununla birlikte biyolojik yaşamın siyasetin merkezine her gün biraz daha yerleştiğini söyleyerek *İnsanlık Durumu*'nda bu süreci detaylı bir biçimde ele alması sebebiyle, Foucault'dan önce onun, modern devletin siyaset anlayışını zaten ortaya koyduğunu söyler. Arendt'e göre üç temel yaşam etkinliğinin ilki olan *emek*, insanın bedenine ve insanın biyolojik süreçlerine dayanan bireysel bir etkinliktir.

Foucault'ya göre kapitalizm, biyoiktidarın ortaya çıkmasını sağlayan en önemli unsurlardan birisidir. Çünkü kapitalizmde, insan bedeni üretken ve verimli

²²² Ali Akay, **Michel Foucault'da İktidar ve Direnme Odakları**, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2000, s. 118.

²²³ Michel Foucault, "İktidarın Halkaları", **Özne ve İktidar**, çev: Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2014, ss. 152-153.

kılınarak, üretim alanına dâhil edilir. Bu sebeple, hem disipline etme yöntemleri kullanılır, hem de nüfusu üretim alanları ve araçlarına göre düzenleme ve denetleme araçları veya yöntemleri kullanılır. “Ancak kapitalizm, sadece bedenlerin denetimi ile yetinmeyerek biyopolitika gibi yeni iktidar yöntemlerine ihtiyaç duymuştur.”²²⁴ Bu bağlamda, anatomo-politika ve biyopolitikanın, iktisadi süreçler ve bu süreçlerin akışı üzerinde destekleyici bir etkisi olmuştur.

Böylece bir “biyoiktidar çağı”²²⁵ başladığını belirten düşünür, iktidarın klasik yapısının değiştiğine işaret ederken, bununla birlikte onun yönetim tekniklerinin de değiştiğini anlatmak ister. Biyoiktidar, klasik iktidar gibi, hukukun öznesi olan kişilerle, işlev görmez. Daha ziyade o, yurttaşların canlı bir varlık olarak yaşam hareketlerini düzenleyen, onların yaşam olanaklarını artıran, kısaca yaşatmaya çalışan bir iktidardır.

*Eğer, yaşam hareketleriyle tarihin süreçlerinin birbirleriyle bağlaştırmak için başvurdukları baskıları ‘biyo-tarih’ diye adlandıırırsak, yaşam ve yaşam mekanizmalarını açık hesaplar alanına sokan ve bilgi-iktidarını insan yaşamının dönüşümünün bir failine dönüştüren olaydan da ‘biyo-politika’ diye söz etmek gerekecektir. Bu, yaşamın ona egemen olan ve onu işleten tekniklerle sonuna dek bütünleştiği anlamına gelmez; yaşam sürekli olarak bunların elinden kaçır.*²²⁶

Yaşama ilişkin artan denetim teknikleri ile birlikte beden, siyasal alandaki stratejilerin, hesapların bir nesnesi veya temel maddesi haline gelmiştir. Daha önce de belirttiğimiz gibi, insan bedeninin siyasi teknikler alanına dâhil edilmesi, ya da başka bir deyişle, insanın doğal hayatının siyasallaştırılması, Foucault’ya göre modern çağın başlarında gerçekleşen bir olguydu. Bu bağlamda, insanın yalın yaşamının siyasetin en temel konusu haline getirildiği politika anlayışı biyopolitika olarak tanımlanabilir. Başka bir deyişle, Agamben’in tanımladığı gibi biyoiktidarın, yalın yaşamı siyasallaştırmak suretiyle çıplak yaşam gibi bir yaşamı siyasetin merkezine koyarak yaptığı politika biçimi, biyopolitikadır.

Nereden bakarsanız bakın, zoē’nin polis’in alanına girmesi, yani çıplak hayatın siyasallaştırılması, modernliğin belirleyici olgusunu oluşturuyor ve klasik düşüncenin siyasal-felsefi kategorilerinin radikal bir dönüşümüne işaret

²²⁴ Michel Foucault, “Bilme İstenci”, **Cinselliğin Tarihi**, çev: Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2016, s. 100.

²²⁵ Foucault, s. 100.

²²⁶ Foucault, s. 102.

ediyor. Hatta herhalde, eğer bugün siyaset sürekli irtifa kaybettiği izlenimi veriyorsa bu, siyasetin, modernliğin bu temel gelişimiyle hesaplaşamamasının sonucudur. İçinde yaşadığımız yüzyılın, tarihsel aklın önüne koyduğu ve hala karşımızda çözülme bekleyen muammaların (ki Nazizim, bunların en rahatsız edicilerinden yalnızca biridir) çözülebileceği tek alan bunların doğduğu alanın kendisidir (yani biyosiyaset alanıdır).²²⁷

Agamben, her ne kadar çıplak yaşamın siyasallaştırılması konusunda Foucault ile hemfikirse de onun, biyoiktidarın modern dönemde ortaya çıktığı görüşüne itiraz eder. Eğer biyoiktidar yaşamı çepeçevre kuşatan ve yaşam üzerindeki iktidarsa, bu iktidarın köklerinin Antik Yunan’a dayandığı söylenebilir. “Hatta şunu bile diyebiliriz: Egemen iktidarın ortaya koyduğu ilk etkinlik, biyosiyasal bir beden yaratmaktır.”²²⁸ Agamben, biyoiktidarın kökenine dair araştırma yaparken, onun Antik Çağ’da da, Postmodern Çağ’da da en temel etkinliğinin çıplak yaşam üretmek olduğunu söyler. Bu sebeple de o, biyopolitikanın kökeninin aslında oldukça geçmişe, Antik Çağ’a dayandığını iddia eder.

Düşünüre göre modern devlet, insanın yalın yaşamını siyasetin merkezine yerleştirerek aslında klasik iktidarla modern iktidarın kesiştiği bağlamı açık eder. Bu bağlam iktidarın çıplak yaşamla olan, süreklilik gösteren bağıdır. Eğer bu tezin doğru olduğu kabul edilebilirse, *polis*’i, yalın hayat (*zoē*) ile iyi hayat (*bios*) arasındaki karşıtlıktan yola çıkarak tanımlayan Aristoteles’in teorisinin bu bağlamda değerlendirilmesi gerekir.

Bu tezin birinci bölümünün ilk kısmında da açıklanmaya çalışıldığı gibi, Aristoteles’in sözü geçen iki hayatı, birbirine karşıt hayatlar olarak tanımlaması aslında, siyasal nitelikli hayatın yalın hayatı içermesi anlamına gelmekteydi. Zorunlu ihtiyaçlar alanı olarak tanımlanan *zoē* olmaksızın özgür yaşam alanı olan *bios*’u ya da kamusal yaşamı inşa edebilmek mümkün değildir. Bu bağlamda Foucault *Cinselliğin Tarihi*’nde, Aristoteles’in insanı siyasal bir hayvan olarak tanımlamasından hareketle insanda bulunan, diğer canlılarda olmayan bu ek kapasitenin ne olduğunun açıklanması gerektiğini söyler. Agamben’e göre bu, *zoē*’nin *polis*’ten içerilerek dışlanması anlamına gelir.²²⁹ Bu anlamda Batılı siyaset felsefesi geleneğinde, yalın hayatın dışlanmasıyla, site/şehir kurulmuştur. Bu içleyici

²²⁷ Giorgio Agamben, **Kutsal İnsan, Egemen İktidar ve Çıplak Hayat**, çev: İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, 2017, s.13.

²²⁸ Agamben, s. 15.

²²⁹ Agamben, s. 16.

dışlama, Agamben'e göre her zaman çıplak yaşam üretir. Agamben'in düşüncesi temel alınır, Arendt'in ısrarla vurguladığı özel ve kamusal alan arasındaki ayrımın bulanıklaşmasının köklerinin modern devletle birlikte ortaya çıktığı tezinin göreceli olarak doğru kabul edilebileceğini, çünkü aslında Antik Yunan'da *zoē* ve *bios* arasında kurulan zıtlık ilişkisinin bir dâhil etme, içirme taşıdığını söyleyebiliriz.

Foucault'nun tanımladığı anlamda biyoiktidar, çıplak yaşamı siyasetin alanına dâhil ederek onu, siyasal alanın nesnesi kılmaktadır. On dokuzuncu yüzyıl siyaset anlayışının önemli özelliklerinden birisi, biyolojik olanın devletleştirilmesidir. Foucault'ya göre bu süreci anlayabilmemiz ve yaşam ile iktidar arasındaki ilişkiyi açıklayabilmemiz için klasik hükümlerlik modeli olarak isimlendirdiği modern dönemden önceki iktidar biçimi ele alınmalıdır. Burada hükümdarın, yaşam ve ölüm hakkına sahip olduğu söylenebilir. Ancak, yaşama veya ölme hakkı hükümdarın elinde eşit ölçüde kullanılan bir hak olmaktan ziyade genel olarak iktidar tarafından ölümden yana kullanılan bir hak olmuştur. O halde iktidar, yaşamdan veya yaşatmaktan yana değil, ölüm kararını verme ya da öldürme hakkından yana bir tutum sergilerken uyruklarıyla kendisi arasındaki sınır çizgisini ölümden yana çizer.

On dokuzuncu yüzyılda siyasal hukukun en büyük değişikliklerinden birisi eski hükümlerlik hukukunun, öldürme ya da hayatta bırakma hakkını tamamlayan, onun içine işleyen, onu dönüştüren yeni bir hukukla ve tam anlamıyla tersi olan bir iktidar anlayışı ile ortaya çıkmış olmasıdır. Bu iktidar, yaşatma ya da ölüme bırakma iktidarı olarak tanımlanan biyoiktidardır. ²³⁰

On yedinci ve on sekizinci yüzyıl hukuk kuramında toplumsal sözleşme düzeyinde bir anlaşma yaparak bireyler, yaşamlarını sürdürebilmek için bir hükümdar yaratırlar. Bu durumda yaşamın gerçekten hükümdarın hakkı olup olmayacağı, sözleşmenin doğası gereği yaşamın sözleşmenin dışında bırakılıp bırakılmayacağı siyaset felsefesi açısından tartışılması gereken sorulardır. Fakat Foucault, hukuk kuramı üzerine değil ama iktidarın işleyiş düzeyleri ve teknikleri üzerinde yoğunlaşma amacında olduğunu belirtir. ²³¹ Çünkü düşünür'e göre biyoiktidar, klasik hukuksal iktidardan farklı olarak yeni yöntem ve teknolojilerle

²³⁰ Michel Foucault, **Toplumu Savunmak Gerekir**, çev: Şehsuvar Aktaş, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2002, s. 244.

²³¹ Foucault, s. 247.

çalışarak aslında hayatı çoğaltmayı, bedenlerin üretken gücünden faydalanmayı ve öldürmekten daha çok düzenleme, gözetleme, güvenlik teknolojileriyle hayatı kontrol altında tutmayı amaçlayan bir iktidardır. O halde, yaşam üzerindeki iktidarın biyopolitik yönetim teknikleri, nüfusun yaşam süreçlerini denetlemeyi ve düzenlemeyi amaçlayan yeni bir politika anlayışı olarak ortaya çıkmıştır. “Biyopolitiğin öteki müdahale alanı, birileri tümel, ötekileri rastlantısal olan, ama bir yandan rastlantısal olsalar da, hiçbir zaman bütünüyle azaltılabilir olmayan ve yetersizlik, bireylerin devre dışı bırakılması, etkisizleştirme vb gibi sonuçları da getiren bir görüngüler toplamı olacaktır.”²³² Yani, biyopolitik iktidarın müdahale zeminleri, doğum oranı, hastalık oranı ve çeşitli biyolojik yetersizliklerdir.

Foucault’ya göre on altı ve on yedinci yüzyıllardaki hukuk teorisinin öznesi, bireylerin kendi rızalarıyla, aralarında yaptığı bir sözleşmeyle devlet ve hukuk kurulduğu için, toplumsal bir varlıktır. Biyopolitik iktidar açısından önemli olan ise, hukuk kuramına göre tanımlanmış bir toplum veya kişi değildir. Bunun yerine, *nüfus* kavramına karşılık gelen yeni bir bedendir. Biyopolitik olan düzenlenebilir, denetlenebilir, yerleştirilebilir bir çokluk veya bir yığın olarak nüfusla ilişkilidir. Bu sebeple nüfusun ortaya çıkışı, iktidar açısından, politik, ekonomik, bilimsel bir sorundur.²³³ Biyoiktidarın nüfus sorununa dâhil ettiği ölüm ise, bir oran veya istatistik olarak önemlidir. Yani iktidar açısından ölüm konusu, kendisi açısından veya nedenleri bakımından ele alınan bir konu değildir, onun için önemli olan, sayı, oran gibi ölümün sayısal değerlerle ifadesidir.

Devlet tarafından nüfus üzerinde yapılan düzenlemeler koordinasyonu ve merkezileştirmeyi sağlayarak karmaşık devlet organlarını zorunlu kılar. Bu anlamda kurumlar ve devlet, çatışma halinde değildir. Hatta kurumlar zaman zaman devlet boyutu bile kazanabilmektedir, yani devletleşmektedir. Yaşam üzerindeki iktidarın iki ayrı mekanizması olan disiplin ve düzenleme mekanizmaları, birbirini dışlamaz hatta birbirlerine eklenilebilmektedir. Bu anlamda cinsellik, iktidarın disiplin ve düzenleme mekanizmasının birleştiği yeridir.²³⁴ Sözü geçen iki mekanizmanın birleştiği diğer zemin ise, tıptır. Biyoiktidar tıbbi, bir yönetim tekniği olarak kullanır. Tıp, tek tek bireylerin bedenlerini disipline etmede de, nüfusu düzenlemede de

²³² Foucault, s. 250.

²³³ Foucault, s. 251.

²³⁴ Foucault, s. 256.

iktidarın yönetim tekniklerine eklemlenir. Foucault bu iktidarı, aynı zamanda *bilme iktidarı* olarak da tanımlar.

Eğer biyoiktidar için yaşamı çoğaltmanın, süresini uzatmanın, yaşam ihtimallerini artırmanın, kayıpları azaltmanın önemli olduğu doğruysa, hemen ardından şu soruları sormak gerekir: “Biyoiktidar neden ve nasıl öldürebilir?”, “Asıl amacı yaşatmak olan bir iktidar nasıl ölüme bırakabilir ya da terk edebilir?”, Foucault, biyoiktidarın ortaya çıkışının, ulus devletlerin yükselişi ile ırkçılığın bir devlet ırkçılığı biçimi almaya başlamasının birlikte düşünülmesi gerektiğini söyler.

O halde sonuç olarak, biyoiktidarın bir yüzünde yaşatmanın ve yaşam olanaklarını artırmanın var olduğunu; diğer yüzünde ise, ırkçılığın ve öldürmenin veya ölüme terk etmenin olduğunu söyleyebiliriz. Ya da başka bir açıdan “ölüm politikası, biyopolitik rasyonalitenin olası sonuçları ya da etkileri olmaktan ziyade, egemen güç ve biyogücün (yaşam oluşturma gücü) kötücül bir birlikteliğinden kaynaklanır”²³⁵ denilebilir.

Foucault’ya göre modern biyopolitik toplumlarda ırkçılığın mantığı, öldürmenin kabul edilebilir olmasını sağlamaktır, yani öldürmeyi meşrulaştırmaktır. Bu noktada biyopolitik toplumların diğerlerinden daha ırkçı toplumlar oldukları söylenebilir. ırkçılığın devlet mekanizmasına eklenmesiyle biyopolitik toplumlardaki ırkçılılık ortaya çıkmıştır.

*Gerçekten de nedir ırkçılık? Öncelikle, iktidarın sorumluluğunu yüklediği o yaşam alanı içerisinde bir kopukluk yaratmanın yoludur: Yaşamayı gerekenle, ölmesi gereken arasındaki kesinti... İşte ırkçılığın ilk işlevi budur, parçalara ayırmak, biyoiktidarın ilgilendiği o biyolojik continuum içerisinde duraklar koymaktır... bir başka yandan, ırkçılık, ikinci işlevini üstlenecektir: ‘ne kadarını öldürürsen, o kadarını ölüme bırakırsın’ ya da ‘ne kadar çok ölüme terk edersen, sen de bu yolla o kadar çok yaşarsın’ Bu ilişkiyi sonuçta, ne modern devletin ne de ırkçılığın keşfettiğini söyleyeyim... Yani, ötekinin ölümü, benim kişisel güvenliğim olması ölçüsünde; yalnızca benim yaşamım değildir, ötekinin ölümü, kötü ırkın, aşağı ırkın (ya da soysuzlaşmış olanın ya da anormal olanın) ölümü, yaşamı genel olarak daha sağlıklı kılacak olan budur; daha sağlıklı ve daha arı.*²³⁶

²³⁵ Mika Ojakangas, “Impossible Dialogue on Bio-power: Agamben and Foucault”, Foucault Studies /2, 2005, s. 21.

https://www.academia.edu/703977/Impossible_dialogue_on_biopower_Agamben_and_Foucault (13.05.2018).

²³⁶ Michel Foucault, **Toplumu Savunmak Gerekir**, çev: Şehsuvar Aktaş, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2002, s. 261.

Burada ötekinin, Arendt'in tanımladığı anlamda siyasi iktidar tarafından *nesnel düşman* olarak işaretlenen bir özne veya özneler çokluğu olduğunu söyleyebiliriz. Foucault'ya göre devlet, biyoiktidar biçimi aldığından beri, öldürme veya ölüme terk etme işlevini *ırkçılık* yoluyla gerçekleştirir.²³⁷ Bu bağlamda modern ırkçılığın özgün niteliği, iktidarın tekniklerine bağlı olarak var olmasıdır.

Hannah Arendt'in totaliter iktidarın zamanla tüm topluma yayılarak, sivil halkın tamamını kapsayacak biçimde ırkçılığın alanını genişlettiği düşüncesi hatırlanırsa, totaliter iktidarın kendisini en görünür kıldığı Nazi rejiminde ve Stalin'in Rusya'sında kendi ırkına dâhil olanların da toplumun tamamının sağlığı, güvenliği için ırkçılığa maruz bırakıldığı söylenebilir. Arendt'in bu düşüncesine benzer bir biçimde Foucault da aynı noktayı vurgular ve şöyle söyler:

*Nazi rejiminin hedefi, basitçe öteki ırkların imhası değildir. Öteki ırkların imhası, tasarının bir yüzüdür, öteki yüzü de kendi ırkını ölümün mutlak ve evrensel olan tehlikesine açık bırakmaktır... Öyle bir noktaya gelinmeli ki, nüfusun tamamı ölümle karşı karşıya kalmalıdır. Yalnızca bütün nüfusun ölümle tümel olarak bu karşı karşıya kalışı, gerçekten de onu üstün bir ırk kılabilir.*²³⁸

Dolayısıyla Nazi toplumundaki ırkçılığın, hem biyoiktidarın yaşam üzerindeki etki ve denetim alanının genişlemesiyle, hem de klasik iktidarın öldürme hakkının genelleştirilmesiyle ilişkili olduğunu söyleyebiliriz. Foucault'ya göre, burada biyoiktidarın öldürme hakkını kullanmasının koşulu, ırkçılıktır. Bu nedenle en canı modern devletlerin en ırkçı devletler olmaları tesadüfi değildir.

Foucault, biyoiktidarın yapısını, ırkçılıkla olan bağıntısını ele aldıktan sonra en temelde bunun bir modern iktidar yapılanması olduğunu ve nüfus kavramıyla çalıştığını söyler. 1978-1979 Collège de France Dersleri'nde ise o, biyopolitikanın doğuşuna zemin hazırlayan rasyonaliteyi ve yönetsellik paradigmasını ele alarak biyoiktidar ve biyopolitika kavramlarının detaylı olarak açıklamaya çalışır. Ancak, Foucault her ne kadar seminerlerin ana başlığını "Biyopolitikanın Doğuşu" olarak belirlemişse de biyopolitika kavramını sadece birkaç kere kullanır. Bu derslerin asıl amacının, modern yönetsellik ve liberal rasyonalite arasındaki ilişkiyi açığa çıkarmak olduğu düşünülürse, Foucault'nun izlediği yöntem anlaşılır hale gelir. On

²³⁷ Foucault, s. 262.

²³⁸ Foucault, s. 266.

sekizinci yüzyılda yerleşen iktidar rejiminin temel hedefi nüfustur, bilme biçimi, liberal akla dayalı ekonomi politiktir, merkezi teknik aracı da güvenlik mekanizmalarıdır. Bu bağlamda yönetimsellik kavramı, bir devletin yönetim paradigmasına karşılık gelmez. “Yönetimsellik, herhangi bir iktidar ilişkisini değil, modern devletin oluşumunu besleyen yönetim tekniklerini tanımlamaktadır.”²³⁹

Sözü geçen derslerde yönetimsellik kavramının ele alınmasının nedeni, devlet ve nüfus sorununun incelenmek istenmesidir. ²⁴⁰ Bu sebeple Foucault’nun yönetimselliğe dair incelemesi, biyoiktidar analizinden bir kopuş yaratmaz, bunun tersine biyoiktidar sorununun açtığı alana dâhil olur. Yönetimsellik analizi ile Foucault, araştırma alanını devlete doğru genişleterek yol alır.

Düşünüre göre yönetmek, en temelde iktidar ilişkisi kurarak baskı yapmak, hükmetmek veya yasa koymak değildir. Kavramın kendine özgü niteliği, ancak, ilgili olduğu iktidar tipi ele alınırsa anlaşılabilir.²⁴¹ Yönetmek salt bir kurumla, bir bakış açısıyla ya da bir işlevle sınırlı değildir. Bu nedenle Foucault, iktidar ilişkilerini kurumlardan kurtarıp teknolojik açıdan ele almayı, onları işlevlerden kurtarıp stratejik analizlerle incelemeyi, onları nesnenin önceliğinden kurtarıp bilme alan ve nesnelerinin oluşumu açısından ele almayı amaçladığı söyler. Burada önemli olan iktidar teknikleri veya teknolojilerinin, bilgi ve liberal rasyonalite ile nasıl ilişkilendiğinin açıklanabilmesidir. Çünkü, “liberalizm, biyopolitik düzenleme mekanizmalarına özgü akılsallıktır.”²⁴²

Foucault’ya göre on altı ve on yedinci yüzyılda, modern devleti sınırlandıran, başka bir deyişle, onun sınırlarını tayin eden şey hukuk iken; on sekizinci yüzyıla doğru ekonomi, devleti içeriden sınırlandıran unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Yani düşünür, on sekizinci yüzyılda yeni bir yönetsel aklın ortaya çıktığını söyler: Liberal rasyonalite. Foucault’ya göre biyopolitikayı anlamak ve tanımlamak istiyorsak liberalizmi anlamak ve kavramak zorundayız, çünkü liberal rasyonalite,

²³⁹ Michel Sennelart, “Derslerin Bağlamı”, Michel Foucault, **Biyopolitikanın Doğuşu – Collège De France Dersleri / 1978-1979**, çev: Aican Tayla, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2015. s. 292.

²⁴⁰ Michel Foucault, **Biyopolitikanın Doğuşu – Collège De France Dersleri / 1978-1979**, çev: Aican Tayla, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2015. s. 102.

²⁴¹ Michel Foucault, **Güvenlik, Toprak ve Nüfus**, çev: Ferhat Taylan, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2016. , s. 101.

²⁴² Michel Sennelart, “Derslerin Bağlamı”, Michel Foucault, **Biyopolitikanın Doğuşu – Collège De France Dersleri / 1978-1979**, çev: Aican Tayla, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2015. s. 287.

devlet aklının temel ilkelerine dokunmasa da onu kökten bir değişikliğe uğratmaktadır.²⁴³ Bu değişiklik şöyle temellendirilir:

“Ekonomi politiğin ortaya çıkışıyla birlikte, yönetsel pratiğin bizzat kendisinin içerisine sınırlayıcı bir ilke getirmesiyle birlikte, önemli bir yer değiştirme, daha doğrusu bir eklenme söz konusu olmuştur, zira hükümlerliliğin üzerlerinde uygulandığı hukuk özneleri artık bir yönetimin idare etmesi gereken ‘nüfus’a dönüşür. ‘Biyopolitika’nın örgütlenmesinin çıkış noktası da budur. Ancak bunun çok daha geniş bir şeyin, yeni bir yönetsel aklın bir parçası olduğunu görmemek mümkün mü?... Liberalizmi, biyopolitiğin genel çerçevesi olarak ele almak gerekir.”²⁴⁴

Foucault’ya göre politik ekonomi, ilk olarak on altı ve on yedinci yüzyıllardaki hukuk anlayışının aksine, devlet aklının dışında oluşmamıştır, başka bir biçimde söylenirse, politik ekonomi, devlete dışsal olan bir hukuka dayanmaz. Tam tersine o, devletin belirlediği ve sınırlarını çizdiği yönetim hedeflerine dâhildir. Sonuç olarak politik ekonominin amaçları: “Devletin zenginleşmesi, bir taraftan halkın, diğer taraftan da yaşam için zorunlu kaynakların, birbirleriyle paralel, bağlantılı ve düzgün ayarlanmış bir şekilde genişletilmesidir.”²⁴⁵ Bu anlamda politik ekonomi, devlet aklına ve onun siyasal bağımsızlığına, dışarıdan veya ona karşıt bir eleştiri değildir.

Peki, politik ekonominin konusu nedir? Mesala, insanın doğuştan sahip olduğu veya olması gereken haklar, onun konusu değildir. Daha ziyade o, bu hakların ve pratiklerin kökenleri üzerine değil etkileri üzerine bir düşünüm olarak tanımlanabilir. Bir hakkın, hukuken meşru olup olmaması politik ekonomi açısından önemli değildir, burada önemli olan sonuçlarının neler olduğu ve herhangi bir olumsuz sonuç olup olmamasıdır. O halde, politik ekonomiye dayalı yönetimde gerçekleştirilen eylemlerin hukuka uygun olup olmaması, başka bir deyişle, meşru eylemler olup olmamaları önemli değildir. Burada gerçekleştirilen eylemin iyi olmasının ölçütü, başarılı olmaktır. Yani, “var olan denge durumunun korunması, sürekliliğin sağlanması ve başarı kıstası, meşruluğun yerini almış olur.”²⁴⁶

²⁴³ Michel Foucault, **Biyopolitikanın Doğuşu – Collège De France Dersleri / 1978-1979**, çev: Alican Tayla, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2015, ss. 22-23.

²⁴⁴ Foucault, s. 23.

²⁴⁵ Foucault, s. 15.

²⁴⁶ Foucault, s. 17.

*Ekonomi politik ile beraber girdiğimiz yeniçağın ilkesi şu olabilir: Yönetim asla fazla yönetme riski olduğunu yeteri kadar bilemez, ya da yönetim asla nasıl yeteri kadar yöneteceğini fazla bilemez. Azami-asgari ilkesi, yönetim sanatında, adil denge ya da eskiden hükümdarın bilgeliğini gerektiren ‘tarafsız adalet’ kavramının yerine geçmiş oldu.*²⁴⁷

Foucault, biyopolitik bir rasyonalitenin tarihten bu yana geçirdiği tüm dönüşümlerle birlikte liberal bir akıl olduğunu ortaya koyarken bunun aynı zamanda on sekizinci yüzyılın devlet aklı olduğunu da göstermeye çalışır. Sonuçta, hukukun ya da hukuk ilkelerinin devlete dışsal ya da eş deyişle devletin de tabi olduğu hukuk sisteminin değiştiğini, tüm bunların altında yatan en önemli sebebin ise, devlet aklı içerisinde yer alan politik ekonominin ve piyasanın, hukuku belirlemesi olduğu söylenebilir.

Diğer yandan Türkçeye “From the State of Control to a Praxis of Destituent Power”, adlı makalesinde Agamben, Deleuze’ün kontrol devleti tanımlamasından hareketle tam da bu liberal rasyonalite ile çalışan modern devletin bir kontrol devleti olduğunu iddia eder.²⁴⁸ Düşünüre göre modern devletin istediği şey, nedenleri belirlemek ve toplumu düzenlemek ve disipline etmek değil ancak nedenlerin sonuçlarını ve etkilerini dikkate alarak bunları kontrol etmek ve yönetmektir.

İstisna hali paradigması, idaresi altında yaşadığımız bu tuhaf yönetimsellik paradigmasını anlamada yeterli olmaz. Bu nedenle Foucault’nun önerisini takip ederek François Quesnay ve Fizyokratlar tarafından ortaya konan modern ekonominin başlarındaki güvenlik kavramının kökenlerini ele alacağım... Güvenliği (sureté), oldukça özgün bir biçimde, kendi yönetim teorisinin merkezi kavramı olarak tesis eden ilk kişi Quesnay’dır. O zamanlar, siyasal yönetimlerin mücadele etmek zorunda oldukları temel sorunlardan birisi kıtlıktı. Quesnay’dan önce kıtlığı önlemek için denenen bilindik yöntem, kamusal tahıl ambarları oluşturmak ve tahıl ihracını yasaklamaktı. Ancak her iki önlem de üretim üzerinde olumsuz bir etkide bulunur. Quesnay’ın düşüncesi, bu süreci tersine çevirmektir: Kıtlığı önlemeyi denemek yerine bunun olmasına izin vererek ve tahılın hem iç hem de dış alım-satımına müsaade ederek kıtlığı yönetebilmek. Burada yönetmek kavramı etimolojik anlamını korur: İyi bir kaptan fırtınayı önleyemez fakat fırtına çıktığında o, dalgaların ve rüzgârın gücünü kullanarak gemisini yönetebilmeli ve ona yön verebilmelidir. O ünlü bırakınız olsun, bırakınız yapsınlar mottosunun anlamı budur. O, sadece ekonomik liberalizmin sloganı değil, aynı zamanda, güvenliği (Quesnay’ın sözüyle) sorunların önlenmesi değil, bu sorunlar ortaya çıktıktan sonra bunları

²⁴⁷ Foucault, s. 18.

²⁴⁸ Giorgio Agamben, “From the State of Control to a Praxis of Destituent Power”, 2014, (16.11.2013), <https://roarmag.org/essays/agamben-destituent-power-democracy/> ss. 8-9. (20. 05. 2020).

*doğru yöne doğru yönlendirme ve yönetme olarak tanımlayan bir yönetim paradigmasıdır... Eğer yönetim, nedenleri değil de sonuçları temel alıyorsa kontrolü çoğaltmak ve genişletmek zorundadır. Nedenler, bilinmeyi talep ederken sonuçlar sadece gözden geçirilir ve kontrol edilir. Ben Quesnay'ın aksiyomunun modern yönetimsellik teorisi olarak okunmasını öneriyorum.*²⁴⁹

Agamben burada Foucault'nun on yedinci yüzyıldan on sekizinci yüzyılın ikinci yarısına, yani biyopolitik iktidarın net bir biçimde ortaya çıktığı zamana kadar, geçerli olduğunu söylediği disipline etme ve düzenleme üzerine kurulu olan devlet yapısının değiştiğini ve günümüzde iktidarın biyopolitik yapısının analiz edilirken güvenlik ve kontrol gibi kavramlarla devleti ele almak gerektiğini ileri sürer. "İçinde yaşadığımız devlet, artık bir disiplin devleti değildir. Deleuze'ün önerdiği gibi kontrol devletidir (...) çünkü yönetmek ve kontrol etmek doğrudan disiplin ve düzene karşılık gelmez."²⁵⁰ Düşünür böylece, modern devletin bir güvenlik ve kontrol devleti olduğunu belirterek onun demokrasiye karşı içerdiği tehlikeler sebebiyle bizi uyarmak istemektedir. Siyasal yaşam, kontrol devletin hâkimiyeti altında imkânsız hale gelirken, güvenlik paradigmasının belirleyici olduğu bu siyasal sistemde şiddet hâkim olmaktadır. Bu sebeple Agamben, bu güvenlik döngüsü tarafından ele geçirilemeyen yeni bir yöntemle düşünmek gerektiğine çağrı yapar:

*Ne yapmalıyız, nasıl bir strateji takip etmeliyiz? Güvenlik paradigması, az ya da çok şiddet içeren her bir onun düzenini bozma girişimini ve her bir karşı olma biçimini, bu eylemleri, faydalı bir yöne doğru yöneltme ve onları yönetme imkânı olarak imler. Bu, terörizmle devleti, sonu gelmez bir kısır döngü içinde sıkı bir biçimde birbirine bağlayan diyalektikte açıkça görülür. Fransız devrimi ile başlayarak modernitenin politik geleneği, radikal değişimleri yeni bir anayasal düzenin kurucu iktidarı veya gücü olarak bir devrimci süreç biçiminde tasarlandı. Bana kalırsa, bu paradigmayı bırakmamız ve güvenlik döngüsü tarafından ele geçirilemeyen saf bir eksiltme gücünü veya eksilteli iktidarı düşünmeye çalışmamız gerekir.*²⁵¹

Tezin ikinci bölümünde Agamben'in Türkçeye eksiltme gücü veya eksilteli iktidar (destituent power) olarak çevrilen kavramı, düşünürün politika felsefesindeki yeri ve önemi açısından ele alınmıştır. Ancak burada kavramdan kısaca söz etmek gerekirse; Agamben, Walter Benjamin'in hukuk kurucu güç ile hukuku koruyan güç arasındaki şiddet diyalektiğini kesintiye uğratabilecek tek şiddet olarak söz ettiği saf

²⁴⁹ Agamben, ss. 3-4.

²⁵⁰ Agamben, s. 9.

²⁵¹ Agamben, ss. 10-11.

şiddet kavramına benzer biçimde saf bir eksiltme gücünden söz etmektedir. Eksiltme gücüne dayalı praksis teorisi ise, hukuktan ve mevcut siyasal düzenden uzaklaşarak bu alanın dışında yeniden inşa edilmesi gereken bir ortaklık zemini tesis edebilmek için düşünülmüştür. Bu nedenle Agamben'in politika teorisinde iktidarın bireylere atfettiği niteliklerden, kimliklerden, belirlenimlerden uzaklaşarak bunları reddetme, bu praksis teorisinin ilk aşaması olarak düşünülebilir.

Bununla birlikte yeniden Foucault'nun teorisine dönersek, düşünürün liberal bir rasyonalitenin bir devlet aklı olarak da ortaya çıktığı bu süreci analiz ederken Batı Avrupa'da geçen, sonuçları açısından genelleştirilebilir tarihsel olguları ve durumları esas aldığı unutulmamalıdır. Zira, Foucault'nun iktidar ve hayat arasında kurduğu ilişkiler ancak spesifik dönemler, bağlamlar, mekânlar ve kavramlar ile birlikte analiz edilebilirse açık ve anlaşılır hale gelir.

1.5.5. Foucault'nun Felsefesinde Biyopolitika, Biyoiktidar ve Hukuk İlişkisi

Foucault'nun hukuk anlayışı, yaşam ve iktidar bağlamında ele alınmak istendiğinde karşılaşılan en yaygın zorluk, düşünürün bütünlüklü bir hukuk felsefesi teorisinin olmamasıdır. Buna ek olarak bu zorluk, onun hukuka dair düşüncelerini sistematik ve düzenli bir biçimde ortaya koymamış olmasından kaynaklanır. Diğer yandan, Foucault'nun hukuk ve politika felsefesine dair analizleri üzerine yazılan ikincil kaynakların çokluğu ve farklı yorumlar gözetilmeye çalışıldığında, yaşam ve iktidar ilişkisine dair analiz yapabilmek daha zor bir hal alır. Ancak yine de, bu tezin temel konusu olan egemen iktidar, hukuk, yaşam arasındaki ilişki temel alınarak düşünülürse, Foucault'nun yukarıda açıklanmaya çalışılan farklı iktidar biçimleriyle hukuk arasında doğrudan bir ilişki kurduğu söylenebilir. O halde, hukukun ele alınacağı ana izleğin iktidar analizleri ile başlaması gerekir.

Foucault iktidarı, bir sahiplik, ast-üst ilişkisi zemininde ele almaz. Düşünüre göre iktidar, toplumun tüm alanlarına dağılan ve nüfuz eden bir ağa benzer. Burada iktidar ilişkilerinin; ekonomiyle, bilginin ve öznelere üretimleriyle ve cinsellikle doğrudan bir bağı vardır, hatta iktidar bu alanlarda içkin olarak vardır.

Bu nedenle de iktidarın geniş bir ağ örgüsü ve yayılım alanı vardır. Esasen Foucault, klasik siyaset felsefesine göre devletin bir yönetim merkezi olarak kabul edildiği ve onun mikro iktidar alanlarıyla olan ilişkiselliklerini tersine çevirir ve iktidar analizini bu zeminde genişletir. İktidar, ilişkiler üzerinden belirlendiği için, modern dönem ve sonrasında hakim olan biyoiktidarın, bu ilişkiler ağı ile birlikte ele alınmasını zorunlu kılar. Bu noktadan hareketle, biyoiktidarın iki gelişim yönünden ilki olan anatomo-politika ve ikinci yönü olan biyopolitika, modern hukukla sıkı bir bağ içinde olması nedeniyle birlikte değerlendirilmelidir.²⁵²

Foucault en genel anlamıyla iktidarı, merkezsiz ilişkiler ağı olarak tanımlar. Fakat iktidarın birden fazla özelliğe sahip olması, onun daha geniş bir kavramsal çerçeve içinde tanımlanmasını zorunlu kılar. Düşünür *Cinselliğin Tarihi*'nde iktidarı, en temelde “güç ilişkileri çokluğu” olarak tanımlar.

*Bana göre İktidardan ilk önce, uygulandıkları alana içkin olan ve kendi örgütlenmelerini kuran güç ilişkileri çokluğudur; yani, mücadeleler ve karşı karşıya gelmeler yoluyla bu ilişkileri dönüştüren, güçlendiren, tersine çeviren harekettir. İktidar her yerde hazır ve nazırdır; Ama bu, her şeyi yenilmez birliğin çatısı altında kümeleştirme ayrıcalığına sahip olmasından değil, her an her noktada, daha doğrusu, bir nokta ile başka bir nokta arasındaki her türlü bağıntıda üriyor olmasından kaynaklanır. İktidar her yerdedir, her şeyi kapsadığından değil, her yerden geldiğinden dolayı her yerdedir.*²⁵³

Yani, tek merkezden yönetilen bir devlete dayalı iktidardan artık söz edemeyiz. Bu bağlamda iktidar; sahip olunan, tek bir yerde ve sürekli muhafaza edilebilen, kaybedilen, kazanılan bir nesneye benzemez. Diğer yandan iktidarın birden fazla kaynağı vardır ve o ancak sürekli hareket halinde olan ilişkiler zemininde ele alınabilir.²⁵⁴

İktidarın bir diğer özelliği, aşağıdan yukarıya doğru olmasıdır. Yani klasik ya da hukuksal iktidar modelinde iktidarın yukarıdan aşağıya doğru olan yapısı, tersine çevrilmiştir. Peki, iktidarın aşağıdan yukarıya doğru olması ne anlama gelir? Foucault, egemen olanlarla bu egemene tabi olanlar arasındaki karşıtlıktan ziyade,

²⁵² Yasemin Işıқтаç, “Önsöz”, Umut Koloş, **Foucault, İktidar ve Hukuk / Modern Hukukun Soybilimi**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2016, ss. 16-17.

²⁵³ Michel Foucault, “Bilme İstenci”, **Cinselliğin Tarihi**, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2016, s. 69.

²⁵⁴ Umut Koloş, “İktidar Sorunu ve Foucault”, **Foucault İktidar ve Hukuk / Modern Hukukun Soybilimi**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2016, s. 125.

iktidarın, tüm üretim alanlarında (ekonomik, tarıma dayalı, bilişsel vs), kurumsal yapılarda, aile içinde oluşan güç ilişkilerinden veya odaklarından söz eder.

*O zaman bu ilişkiler, yerel çatışmaların içinden geçer ve onları birbirine bağlayan genel bir güç çizgisi oluşturur, tabii onlar aynı zamanda yeniden dağıtım, aynı çizgiye getirme, türdeşleşme, diziler halinde düzenleme ve aynı odakta birleştirme gibi işlemleri yapmaya girişir. Büyük egemenlikler, tüm bu çatışmaların yoğunluğunun sürekli desteklediği hegemonik sonuçlardır.*²⁵⁵

Burada Foucault'nun tanımladığı ilişkisel bir iktidardan başka ayrıca “yukarı” olarak tanımlanabilecek bir devlet tanımının mevcut olmadığını söylemek gerekir. O halde, İktidar kavramına ilişkin bir çözümleme yapılmak istendiğinde ve iktidarın işleyiş mantığı, düzenekleri, yapısı ele alınmak istendiğinde; artık klasik egemenlik teorisinde geçen, merkezde bir devletin olduğu ve onun egemenlik alanı ve bu alana ilişkin hukuksal-siyasal işleyişinden başlayamayacağımız açıktır. “İlk olarak devletin egemenliği, yasanın biçimi ya da bir egemenliğin bütünsel biçimi ele alınmamalıdır; bunlar daha çok, iktidarın nihai biçimleridir, ama iktidarın kendisi değildir.”²⁵⁶

Foucault'nun tanımladığı iktidarın dikkat çekici başka bir özelliği, onun ağları içinde aynı zamanda *direnme noktaları* da barındırmasıdır. Bu anlamda direnme, iktidara dışsal bir güç vs oluşturma değildir. Foucault'nun düşüncesinin aksine tezin ilk bölümünde, Benjamin'in hukuk ve şiddet arasında kesinti yapabilecek tek toplumsal sınıf olarak gördüğü işçi sınıfının, gerçek bir olağanüstü hal yaratarak var olan siyaset ve hukuk durumunun tamamen dışına çıkarak *genel grev* ile iktidara karşı bir direnme oluşturulabileceğini²⁵⁷ söylediği hatırlanırsa, iktidara karşı direnmenin ancak iktidar alanının ve onunla iç içe geçmiş bir hukuk sisteminin dışında mümkün olduğu anlaşılır. Ya da başka bir deyişle iktidara direniş, ancak onun işleyişini kesintiye uğratmakla mümkündür.

Foucault'nun düşüncesinin farklılığı, iktidarın da iktidara karşı direnmenin de tek bir merkezden mikro alanlara yayılan bir hareketi temel alan klasik düşünce ile modern iktidarın hukuk ve şiddetle olan bağının açıklanamayacağı kabulüne dayanır. Foucault'nun kuramında direnme noktaları da iktidar da dağınıktır, her yerdedir,

²⁵⁵ Michel Foucault, “Bilme İstenci”, **Cinselliğin Tarihi**, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2016, s. 70.

²⁵⁶ Foucault, s. 69.

²⁵⁷ Michaël Löwy, **Walter Benjamin: Yangın Alarmı, Tarih Kavramı Üzerine Tezlerin Bir Okuması VIII. Tez**, çev: U. Uraz Aydın, Versus Kitap, İstanbul, 2007, s. 72.

yani bağıntısaldır. Bu sebeple farklı direnme türleri (zorunlu, kendiliğinen, uzlaşmaz vs)vardır. Peki, Foucault'nun düşüncesi temel alınır, sözü geçen direnme noktalarından hareketle, Benjamin'in de sözünü ettiği gibi bir devrimci bir direnme mümkün müdür? Siyasal ve hukuksal sistemin topyekûn bir olumsuzlanmasına dayanarak işçi sınıfının önderliğinde yapılabilecek bir devrim değil ama devletin iktidar bağıntılarının kurumsal bütünleşmesine dayanması gibi Foucault'nun düşüncesinde direnişi olanaklı kılan, direniş odakları arasında bağ kurulması ve bu odakların örgütlenebilmesidir.²⁵⁸

Düşünür iktidara direniş konusunu ele alırken aslında iktidarı, sadece toplumun üzerinde tahakküm ve baskı kuran bir mekanizma olarak değerlendirmez. Buna ek olarak o, iktidarın üretken bir yapıda olduğunu vurgulamaya çalışır. Bu anlamda Foucault, iktidarın olduğu her yerde direnişin de olduğunu, direnişin iktidara dışsal olmadığını ama ona önsel olduğunu anlatmaya çalışır.

*(...) İktidar ilişkilerinden söz ettiğimde benim demek istediğim şey, birbirimiz karşısında stratejik bir durumda bulunduğumuzdur. Çünkü homoseksüeliz, örneğin, yönetimle mücadele ediyoruz ve yönetim de bizimle mücadele ediyor. Yönetimle uğraştığımızda, mücadele, elbette simetrik değildir, iktidar durumu aynı değildir; ama hep birlikte bu mücadeleye katılırız. Birimiz diğeri üzerinde üstünlük sağlar ve bu durumun uzantısı alınacak tavrı belirleyebilir, ötekinin tavrını ya da tavırsızlığını etkileyebilir... Bu demektir ki; durum değiştirme imkânına her zaman sahibiz, bu imkân her zaman mevcuttur. Kendimizi durumun dışına yerleştirmeyiz, hiçbir yerde tüm iktidar ilişkilerinden bağımsız olamayız. Fakat durumu her zaman dönüştürebiliriz... Eğer direniş olmasaydı, iktidar ilişkileri olmazdı. Çünkü her şey basitçe bir itaat sorunu olurdu. Birey istediği şeyi yapamaz durumda olduğu andan itibaren iktidar ilişkilerini kullanmak zorundadır. Demek ki öncelikle direniş gelir ve süreçteki tüm süreçlerin üstünde kalır; onun etkisi altında, iktidar ilişkileri değişmek zorunda kalır. Dolayısıyla, "direnış" teriminin en önemli sözcük olduğunu, bu dinamiğin anahtar sözcüğü olduğunu düşünüyorum.*²⁵⁹

Düşünür burada her ne kadar cinsiyet kimliklerinden hareketle iktidara direnişi ele alsada da, bu bakış açısı genişletilerek, düşürün tüm kimlikler için aynı şeyi söylediği ifade edilebilir. İktidarın öznelere atfettiği kimliklerin sabit, değişmez bir özü yoktur. Bu kimlikler, tarihsel olarak ortaya çıkmıştır ve bu sebeple onlar, zorunlu değil ama olumsal olarak vardır. Öyleyse, iktidara direnişte, ilk olarak iktidarın

²⁵⁸ Michel Foucault, "Bilme İstenci", **Cinselliğin Tarihi**, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2016, s. 72.

²⁵⁹ Michel Foucault, "Michel Foucault İle Söyleşi", **İktidarın Gözü**, çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2015, s. 283.

özneleştirme pratikleriyle birlikte öznelere atfettiği kimliklerden uzaklaşmak gerekir. Foucault, öznelere “kendi biricikliği”ne yeniden dönerek ve onların üretici ve yaratıcı bir etkinlikle yeni ilişkiler üreterek ve direnme odakları geliştirerek iktidara direnebilecekleri görüşündedir:

*Kimlik bir oyundan başka bir şey değilse, ilişkileri, toplumsal ilişkileri ve yeni dostluklar yaratacak cinsel zevk ilişkilerini kolaylaştırmanın bir yoluysa, bu durumda yararlıdır. Fakat eğer kimlik cinsel varoluşun önemli sorunu haline gelirse, eğer insanlar “öz kimlik”lerini “açığa çıkarmak” gerektiğini ve bu kimliğin varoluşlarının yasası, kuralı, kodu haline gelmesi gerektiğini düşünüyorlarsa; eğer sürekli sordukları soru, “bu şey benim kimliğime uygun mu?” sorusu ise, bu durumda geleneksel heteroseksüel erkeklığe çok yakın bir tür etiğe geri dönüş yapacaklardır.*²⁶⁰

Foucault, öznenin, aynılık veya ortak bir öz temelinde inşa edilen kimliklerden hareketle geleneksel ayrımlardan uzaklaşarak ve kendisiyle kurduğu ilişkide yeniden kendi potansiyellerine odaklanarak yenilik ilişkileri ürebileceğini ifade etmeye çalışırken, aynı zamanda o, öznenin diğer öznelere birlikte kurduğu ilişkinin de ancak böyle değişebileceğine işaret eder. Yani, verili kimlikleri sorgulayan, bu kimlikleri reddeden veya bir öz olduğunu varsaymaksızın bu kimliklerle kendisini ifade etmeyi tercih eden öznelere, bir direniş zemininde bir araya gelebilirler. Bu bağlamda Foucault’nun, direniş ağlarının stratejik kodlanmasıyla bir devrimin mümkün olabileceği düşüncesinden de hareketle, öznelere, bir direniş zemininde bir araya gelmesinin zorunlu değil ama olumsal olduğunu belirtmek gerekir. Düşünüğe göre “hayır” demek veya reddetmek, dinamik ve yaratıcı bir zeminde kalıcı hale getirilebilirse ancak basit bir olumsuzlamanın ötesine geçilip ilişkilerin yeniden üretilmesi mümkün kılınabilir.²⁶¹

Bu minvalde iktidar analizine devam edilecek olursa, Foucault’nun temelde iki iktidar biçimi arasında ayrım yaptığı söylenebilir. İlk iktidar modeli, modern öncesi iktidar anlayışının ele alınıp açıklandığı, hukuksal-kurumsal iktidar modelidir. Foucault, klasik hükümlerlik modeli olarak da isimlendirdiği hukuksal modeli, hukuksal-söylemsel olarak da adlandırmaktadır.²⁶² Foucault’ya göre hukuksal

²⁶⁰ Foucault, s. 282.

²⁶¹ Foucault, s. 284.

²⁶² Michel Foucault, “Bilme İstenci”, **Cinselliğin Tarihi Birinci Kitap**, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2016, s. 62.

kurumsal güç veya egemen güç şöyle özetlenebilir: Yaşam ve ölüm gücü. Egemen, yaşam üzerinde uygulama alanını genişlettikçe öldürme ya da ölüme terk etme hakkının yanı sıra yaşama ya da yaşama izin verme hakkına da sahip olur.²⁶³

Bu noktada tezin ilk kısmında açıklanan yaşam üzerindeki güç ve yaşam gücü arasında Campbell'in önemle vurguladığı ayrıma dönülecek olursa, yaşam üzerindeki iktidar, baskıcı, disipline eden, düzenleyen, özetle olumsuz bir anlama sahipken; biyogüç, yaşamı çoğaltmak, onun olanaklarını artırmak ve sürdürülebilirliğini sağlamak için çabalamak anlamına gelir.²⁶⁴ Biyogücü, yani yaşam oluşturma gücünü, egemen gücün antitezi ya da egemen gücü aşmanın bir imkânı olarak düşünebiliriz. Zira tezin üçüncü bölümünde ele alınmış olduğu gibi, Hardt ve Negri'nin biyopolitika kuramında, olumsuz bir iktidar olan biyoiktidarın antitezi veya panzehri olarak biyopolitika karşımıza çıkmaktadır.

Foucault'nun kuramında biyogüç, öldürme veya ölüme bırakma hakkının yerine yaşama izin verme hakkı anlamına gelir.²⁶⁵ Foucault, on yedinci yüzyılın Batı'sında güç mekanizmasında derin bir dönüşüm başladığını düşünür. Bu dönüşüm, yukarıda sözü edilen egemen gücün biyogüç ile yer değiştirmesinden kaynaklanır. Aslında bu tamamen bir yer değiştirme değildir, egemen güç ve biyogüç iki farklı anlama sahip olsalar da iktidarın iki ayrı gücü olarak varlıklarını devam ettirirler. Bu nedenle on yedinci yüzyıldan on sekizinci yüzyıla doğru iktidarın bir yüzü ölüme bakarken diğer yüzü yaşama bakar. Agamben ise, gücün mantığını şöyle tanımlar: "İnsan yaşamının değerini ve sınırını sürekli yeniden tanımlayan bir içirme ve dışlama mantığıdır."²⁶⁶ Egemen güç ve biyogücün kesiştiği nokta, bu ikili bağ, modern politikanın merkezine yerleşmiştir. Burada biyogücün, egemen güce göre tarihsel olarak daha geç dönemde (on sekizinci yüzyılın ortalarına doğru) ortaya

²⁶³ Mika Ojakangas, "Impossible Dialogue on Bio-power: Agamben and Foucault", Foucault Studies /2,2005,s.6.https://www.academia.edu/703977/Impossible_dialogue_on_biopower_Agamben_and_Foucault (13.05.2018).

²⁶⁴ Timothy Campbell, "Introduction", Roberto Esposito, **Bíos: Biopolitics and Philosophy**, İng. çev: Timothy Campbell, University of Minnesota Press, London, 2008, s 20.

²⁶⁵ Mika Ojakangas, "Impossible Dialogue on Bio-power: Agamben and Foucault", Foucault Studies /2,2005,s.6.https://www.academia.edu/703977/Impossible_dialogue_on_biopower_Agamben_and_Foucault (13.05.2018).

²⁶⁶ Katia Genel, "The Ouestion of Biopower: Foucault and Agamben", Rethinking Marxism, No:18, 2006,s.58.https://www.researchgate.net/publication/233255099_The_Question_of_Biopower_Foucault_and_Agamben (01.06.2018).

çıkıldığı ve onun, egemen güçten farklı olan yeni bir güç biçimi olarak tanımlandığı unutulmamalıdır.

Klasik iktidar modeli, ilk kez Thomas Hobbes'un, *Leviathan*'ın veya devletin nasıl kurulduğunu açıklarken başvurduğu sözleşme teorisine dayanır. Hobbes'un savaş durumu olarak tanımladığı doğa durumundan çıkılıp hukuksal bir akit ya da sözleşme yoluyla barış durumuna yani sivil veya siyasal topluma geçilmesi, insanların haklarını rızaya dayanarak bir egemene devretmesiyle mümkün olmuştur. Burada sözleşme, iktidarın sınırını belirler. "Böylece iktidar kendini aştığında, yani sözleşmenin şartlarının ötesine geçtiğinde bir ezme biçimini alma riski taşır. Sınırı, daha doğrusu sınırının aşılması, ezmeye dönüşme demek olan sözleşme-iktidar."²⁶⁷

Hobbes'un iktidar modelinin etkisini hala sürdürdüğünü düşünen Foucault, aynı zamanda sözleşmecî kuramın diğer önemli düşünürleri olarak bilinen Locke, Rousseau ve Kant'tan ziyade Hobbes'a odaklanır. Bununla birlikte, iktidar fenomeninde on yedi ve on sekizinci yüzyıllarda değişim meydana geldiğini ifade eden Foucault, değişen bu iktidarı *yaşam üzerindeki iktidar* olarak tanımlar. Yaşam üzerindeki iktidarın on yedinci yüzyıldan on sekizinci yüzyılın ortalarına kadar kullandığı iktidar teknikleri, bireylerin bedenlerini disipline etmeyi ve düzenlemeyi temel alır. On sekizinci yüzyılın ortalarından itibaren iktidarın kullandığı iktidar teknikleri ise, nüfusu düzenlemeyi esas alır. Bu nedenle disiplin ve düzenleme, yaşam üzerindeki iktidarın iki işlevi ya da başka bir deyişle onun, birbiriyle ilişkili ama birbirinden farklı iki gelişim kutbudur veya kullandığı iki farklı iktidar tekniğidir.²⁶⁸

Hukuksal iktidar modeli yukarıdaki bilgiye ek olarak, Batı Avrupa'da on birinci ve on ikinci yüzyıl Orta Çağ döneminden moderniteye kadar süren dönem boyunca etkili olan monarşik devlet yapısını da tanımlar. Foucault, cinsellik ile sıkı bir ilişki içinde olduğunu düşündüğü hukuksal-söylemsel modelin belli başlı özelliklerini tanımlayarak devam eder: Merkezilik, yasa(k), itaatin sağlanması, cezalandırma gibi. Orta Çağ'daki bu iktidarlar, yoğun, birbirine geçmiş, toprak

²⁶⁷ Michel Foucault, "İki Ders", **Entelektüelin Siyasal İşlevi**, çev: Işık Ergüden, Osman Akınhay, Ferda Keskin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011, s. 99.

²⁶⁸ Michel Foucault, **Cinselliğin Tarihi Birinci Kitap**, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2016, ss. 99-100.

temelli kurulmuş, köleliğe ve efendiliğe dayanan, hükümdar-teba ilişkilerine bağlı iktidarlardır. Düşünüre göre Batı siyasal geleneğinde, Orta Çağ'dan Postmodern Çağ'a kadar iktidar hukukla temellendirilmiştir.²⁶⁹ Klasik iktidar teorisinde iktidar, en temelde sahip olunabilen ve kaybedilmemesi gereken bir nesne gibi algılanır. “İktidarı anlayabilmek için ekonomi ya da mal modeli kullanılabilir mi?”²⁷⁰ sorusundan hareketle Foucault, hukuksal iktidar modelinin aynı zamanda ekonomik bir modelle iç içe olduğunu düşünür. Burada anlatılmaya çalışılan şudur: “İktidarın ekonomik bir eğilimle analiz edilmesi, Marksist ve klasik iktidar betimlemelerinin aralarındaki devasa farklılıklara rağmen, ortak paydasıdır.”²⁷¹

Foucault, Marksist teoriye göre iktidarın, hem üretim ilişkilerinin korunması hem de üretim güçlerini kendisine mal etmesi bakımından, bir sınıfın diğer sınıf üzerindeki tahakkümü yoluyla işlediği düşüncesindedir.²⁷² Foucault, en temelde hem hukuksal kurumsal iktidar modeline hem de Marksist iktidar teorisine itiraz eder çünkü ona göre her iki teoride de iktidar, sahip olma üzerinden tanımlanır.

Foucault tarafından Marksist iktidar teorisiyle ya da hukuksal kurumsal iktidar teorisiyle veya ekonomik temelli bir iktidar teorisiyle, modern iktidarın yapısının analiz edilemeyeceği ortaya konulduktan sonra ekonomik olmayan bir iktidar teorisi analizi yapabilmenin imkânı araştırılır. Düşünüre göre iktidarın sahip olunmadığı, kaybedilmediği, kazanılmadığı ama yalnız edimde bulunduğu veya işlediği söylendiğinde ekonomik modelden uzaklaşılır.²⁷³ Ayrıca, iktidarın birinci planında ekonomik ilişkilerin korunması ve sürdürülmesinin olmadığı bir iktidar modeli, iktidarın her şeyden önce güçler arası ilişkide incelenmesini ve farklı iktidar mekanizmalarının bağıntısallığı içinde onun kavranmasını gerekli kılar. Aslında “iktidar ne değildir?” sorusundan hareketle düşünen Foucault, hep şu sonuca varır: Merkezden çevreye doğru yayılan, tek bir güç odağı olan bir iktidar yoktur artık. Birçok iktidar odağı vardır ve bu sebeple iktidar ancak iktidar teknikleri, mekanizmaları ile birlikte ilişkisel olarak ele alınırsa açıklanabilir ve böylece on

²⁶⁹ Foucault, s. 66.

²⁷⁰ Michel Foucault, “İki Ders”, **Entelektüelin Siyasal İşlevi**, çev: Işık Ergüden, Osman Akınhay, Ferda Keskin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011, s. 96.

²⁷¹ Foucault, s. 96.

²⁷² Foucault, ss. 96-97.

²⁷³ Foucault, s. 97.

yedinci ve on sekizinci yüzyılda değişmeye başlayan modern iktidarın yapısı analiz edilebilir.

Foucault'ya göre iktidar analizi yapmak için ekonomik zeminden uzaklaşıldığında iki temel iktidar tipi saptanabilir: Bir yanda iktidar mekanizmasının baskın olduğu (klasik siyasi hak teorisi), diğer yandan, iktidar ilişkisinin temelinin güçler arasındaki çatışmaya dayandığı iktidar teorisi (hukuksal-kurumsal iktidar) vardır. Birçok güncel analiz ile birlikte, iktidarın temelde bastıran bir şey olduğu, doğayı, bir sınıfı ve bireyleri bastıran bir şey olduğu söylenebilir. Düşünüre göre iktidar analizini, sözleşme, devretme, vazgeçme kavramlarıyla değil; çatışma ve savaş gibi kavramlarla yapmak gerekir.

*Sözleşme teorisine göre, siyasal iktidarın savaşı durdurduğu, sivil toplum içinde bir barış hükmü sürdürdüğü veya sürdürmeye çalıştığı doğruysa, bunu hiç de savaş etkilerini askıya almak ya da savaşın son muharebesinde ortaya çıkan dengesizliği gidermek için yapmaz. Bu hipotezde siyasal iktidarın rolü, bu güç ilişkisini, ekonomik eşitsizliklere, dile hatta 'bedenlere' bir tür sessiz savaş yoluyla sürekli olarak yeniden kaydetmek olacaktır... Dolayısıyla siyaset, başka araçlarla sürdürülen savaştır; yani siyaset, savaşta çıkan güç dengesizliğinin onaylanması ve sürdürülmesidir.*²⁷⁴

Yukarıda sözü geçen iki iktidar tipi bir araya getirildiğinde, bu iki iktidarın birbirleriyle oldukça ilintili olduğu görülür. On sekizinci yüzyıl düşünürlerinin siyaset teorisinde, hakların devredilmesi yoluyla hükümler olan iktidarın siyasal zeminini kuran, sözleşmedir. Böylece kurulan iktidar, sözleşme şartlarının ötesine geçtiğinde bir ezme biçimini alır. Foucault'ya göre burada karşımızda ikili bir şema var: Sözleşme-ezme ve savaş-baskı. Günümüzde, var olan iktidar biçiminin yönetim tekniklerinin veya teknolojilerinin etkilerini açıklayabilmek için *baskı* kavramı, tek başına yeterli değildir.²⁷⁵ Çünkü karşımızda sadece baskı, gözetleme, kontrol, güvenlik mekanizmalarıyla çalışan bir iktidar yoktur. Bu iktidar aynı zamanda, hayatı çoğaltan (ki, iktidar var olmak için yurttaşlarına muhtaçtır) ve daha iyi hale getiren üretici bir iktidardır da.

Hukuk ve iktidar arasındaki ilişkilere dair genel bir ilke: Bana öyle geliyor ki, unutulmaması gereken bir olgu var, yani Batı toplumlarında Orta Çağ'dan beri hukuksal düşüncenin gelişimi bence esasen krallık iktidarı çerçevesinde

²⁷⁴ Foucault, s. 98.

²⁷⁵ Foucault, s. 100.

olmuştur. Hukuksal yapı, krallık iktidarının talebi üzerine ve yine onun yararına bir araç olarak ya da onu aklamak için geliştirilmiştir. Hukuk Batı'da krallık hükümünün hukukudur... Daha sonraki yüzyıllarda bu yapı, krallığın denetiminden kurtulduğunda, krallık iktidarına karşı döndüğünde, hep iktidarın sınırları, hükümların imtiyazları sorgulanacaktır. Başka bir deyişle bence, tüm Batı hukuk yapısının merkezi kişiliği kraldır. ²⁷⁶

Foucault, Batı toplumlarındaki merkezi hukuk sorununun hükümlarlık sorunu olduğunu söylerken aslında, iktidarın içindeki *tahakküm* olgusuna işaret eder. Bu noktada hukuk ile kastedilen ise, sadece yasa değil, aynı zamanda yasanın aygıtları, kurumları, maddeleridir. “Hukuk genel bir biçimde tahakkümün aracıdır ve bu tahakküm ilişkilerinin yürürlüğe konulmasıdır.”²⁷⁷

Foucault'nun tahakküm ile kastettiği, birinin diğeri üzerindeki veya birilerinin diğeri üzerindeki tahakkümü değil, toplum içinde olan ve olabilecek olan çeşitli tahakküm biçimleridir. Düşünürün buradaki amacı, iktidarın artık salt hukuksal bir zeminde (yasa, yasak) ve olumsuz bir biçimde (sınırlayıcı) tasarlanmasına karşı çıkarak aslında onun, üretken bir yapıda olduğunu açığa çıkarmak ve iktidarı ilişkisel bir zeminde ve pozitif mekanizmaları içinde ele almaktır. Bu sebeple o, Marks'ın *Kapital* adlı eserine referans vererek, bir toplumda birden çok iktidar mekanizmasının işlediğini, iktidarın ikili veya çoklu insan ilişkilerinde aralıksız olarak üretildiğine işaret eder.

Öz olarak, Kapital'in II. cildinde bulabileceğimiz şey, ilk olarak, bir iktidarın değil; birçok iktidarın var olduğudur. İktidarlar; yani örneğin atölyede, orduda, köleci tipteki bir mülkiyette veya serflik ilişkilerinin var olduğu bir mülkiyette işleyen tahakküm biçimleri, bağımlılık biçimleri. Tüm bunlar, iktidarın yerel, bölgesel biçimleridir ve kendi işleyiş kipleri, yöntemleri ve teknikleri vardır. Bütün bu iktidar biçimleri heterojendir. Bu durumda, eğer bir iktidar analizi yapmak istiyorsak iktidardan değil, iktidarlardan söz etmemiz ve iktidarların yerini kendi tarihsel ve coğrafi spesifiklerinde belirlememiz gerekir... Dolayısıyla, iktidar bölgeleri vardır. Toplum, farklı iktidarlardan bir takımadadır. ²⁷⁸

Düşünre göre hukukun merkezi sorunu olan hükümlar-itaat sorunu kısa devreye uğratıldığında, onun yerine, tahakküm-tabi olma gelir. Şöyle açıklanabilir:

²⁷⁶ Foucault, ss. 103-104.

²⁷⁷ Foucault, s. 105.

²⁷⁸ Michel Foucault, “İktidarın Halkaları”, çev: Işık Ergüden, **Özne ve İktidar**, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2014, s. 145.

Tahakküm ve tabi olma, hükümler ve itaat sorunundan farklı olarak bir toplumdaki tüm ilişkiler ağında içkin olarak vardır. Yani burada, merkezi bir iktidar ve itaat edenler arasındaki karşıtlığı esas alan bir iktidar anlayışı yoktur. Bu nedenle iktidarın bu değişen biçimiyle hukuk arasındaki ilişkiyi, yani, tahakküm ve tabi olmayı ele alacak yeni bir yöntem gereklidir. Foucault'ya göre bu yöntem, "iktidarı aşırılıklarında, uç çizgilerinde, kılcallaştığı yerde kavramaktır."²⁷⁹ Başka bir deyişle iktidarı, tekniklerinde, araçlarında ve nüfuz ettiği yaşam alanlarında aramak gerekir. Eş deyişle iktidarı, daha az hukuksal olan bağlamda, onun yaşam düzeyine kaydığı yerlerde ve kendini belirgin kıldığı uç noktalarda kavramak gerekir. Bu noktada, biyoiktidarın kendisini en görünür kıldığı yerler olan toplama kamplarının, hukuk durumunun dışında ya da içinde olmaması anlamında yasadışı bir yasa gücünün egemen olduğu *istisna* haliyle ele alınması gerektiğini söyleyen Agamben; Foucault'yu takiben iktidarı, kılcallaştığı, başka bir deyişle, git gide hukuktan uzaklaştığı yerde ele alır. Bu aynı zamanda şu anlama gelir: Hukuk, iktidardan bağımsız değildir.

İktidarın başka bir açıdan daha ele alınması gerektiğine işaret eden Foucault, onun aynı zamanda hem hakikat hem de özne üreten bir yapısı olduğuna dikkat çeker. İktidar, işlevini yerine getirebilmek için, yani topluma ulaşabilmek ve onu etkileyebilmek için bilgi ve hakikat üretir ve insanların da bu bilgi ve hakikatleri bulmasını, öğrenmesini ister.

*İktidar sorgulamaktan, bizi sorgulamaktan vazgeçmez; araştırmaktan, kaydetmekten vazgeçmez; iktidar hakikat arayışını kurumsallaştırır... sonuçta nasıl zenginlik üretiyorsak aynı şekilde hakikat de üretmek zorundayız... Sonuç olarak spesifik iktidar etkileri taşıyan doğru söylemlere bağlı olarak yargılanır, hüküm giyer, sınıflandırılır, görevlere zorlanır, belli bir yaşama ya da ölme biçimine mahkum ediliriz.*²⁸⁰

Foucault, tahakküme dayalı ilişkilerin, yani iktidar ilişkilerinin hangi yöntemlerle, hangi noktalarda uygulandığını açığa çıkarabilmek için direnişle birlikte ele alınması gerektiği düşüncesindedir.²⁸¹ Bu sebeple düşünür, erkekler ve kadınlar,

²⁷⁹ Michel Foucault, "İki Ders", **Entelektüelin Siyasal İşlevi**, çev: Işık Ergüden, Osman Akınhay, Ferda Keskin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011, s. 106.

²⁸⁰ Foucault, s. 103.

²⁸¹ Michel Foucault, "Özne ve İktidar", **Özne ve İktidar**, çev: Işık Ergüden – Osman Akınhay Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2014, s. 61.

ebeveynler ve çocukları arasındaki gibi mücadelelere odaklanarak bu mücadelelerin, bireylerin kendi konumlarını, kimliklerini sorgulayarak, doğrudan başka bireylere karşı yürüttüğü mücadeleler olmaktan daha çok, aslında onların, bireyselleştirme tekniklerine karşı verilen mücadeleler olduğunu söyler. Yani, bireyselleştirme teknikleri bu bağlamda, öznelere kimlik atfetme, bilgi ve konum aracılığıyla aslında onları tahakküm altına almayı amaçlayan iktidar teknikleridir. Foucault'nun burada dikkat çekmeye çalıştığı bağlam; bireyler arasındaki ilişkilerde bilginin nasıl bir işlevi olduğunun ve bilgi ve iktidar arasında kurulan ilişki biçimlerinin sorgulanması gerektiğidir. Yani, onun deyişiyle sorgulanması gereken: “Bilgi rejimidir (*régime du savoir*).”²⁸²

Bu iktidar biçimi, bireyi kategorize ederek, bireyselliğiyle belirleyerek, kimliğine bağlayarak, ona hem kendisinin hem de başkalarının onda tanımak zorunda olduğu bir hakikat yasası dayatarak doğrudan gündelik yaşama müdahale eder. Bu, bireyleri özne yapan bir iktidar biçimidir. Özne sözcüğünün iki anlamı vardır: Denetim ve bağımlılık yoluyla başkasına tabi olan özne ve vicdan ya da özbilgi yoluyla kendi kimliğine bağlanmış olan özne. Sözcüğün her iki anlamı da boyun eğdiren ve tabi kılan bir iktidar biçimi telkin ediyor. ²⁸³

Düşünüre göre günümüzün en önemli sorunu (hem toplumsal, hem siyasal alanda), devlet anlayışından ve onun yeni özneler üretmek için (uysal, yönlendirilebilir, terbiye edilebilir özneler) uyguladığı tekniklerinden, uzaklaşmaktır.

Bugünkü hedef belki de ne olduğumuzu keşfetmek değil, olduğumuz şeyi reddetmektir. Modern iktidar yapılarının eş zamanlı olarak bireyselleştirmesi ve bütünselleştirmesi olan bu siyasi ‘double bind’den (“ikili kısıtlama”) kurtulmak için ne yapabileceğimizi tahayyül etmek ve bunu gerçekleştirmek zorundayız. Yüzyıllardan beri zorla dayatılmakta olan bu tür bireyselliği reddederek yeni öznellik biçimlerine geçerlilik kazandırmak durumundayız. ²⁸⁴

Düşünür, devletin öznelere bir hakikatmış ya da değişmez bir özmüş gibi dayattığı kimliklerden, niteliklerden uzaklaşmanın veya bunları reddetmenin, iktidara direnişin ilk aşaması olduğu kanaatindedir. Ama öznelerin yeni öznellikler temelinde, salt olumsuzlamanın ötesine geçerek, kendilerine dönerek kendileriyle ve

²⁸² Foucault, s. 62.

²⁸³ Foucault, s. 63.

²⁸⁴ Foucault, s. 68.

diğer öznelerle yaratıcı ve yeniden inşa edici ilişkiler kurmadıkça, yeni bir toplumu tesis etmesi mümkün değildir.

Başka bir açıdan ise iktidarın, özneleri nasıl ürettiği ve kurduğu sorgulanmalı (ki, o bunu disipline etme, onların eylemlerini ve davranışlarını yönlendirme gibi tekniklerle yapar) ve bu sorgulama yapılırken, onun işlevini ancak, hakikat söylemi, bilgi ve özne üreterek gerçekleştirdiği unutulmamalıdır.

O halde, özetle söylenirse iktidar; hem baskıcı, tahakkümcü bir yapıya sahiptir hem de hakikati ve özneleri üreten bir yapıdadır. Burada önemli olan, biyoiktidar tarafından kurulmuş özneleri, bedenleri inceleyebilmektir. Foucault'ya göre iktidar, bir ağ biçiminde işlerken bireylerle dolaşıma girer ama sadece bununla kalmaz, aynı zamanda bireyleri aracı olarak kullanır. Bu anlamda “bireyler hiçbir zaman iktidarın asıl hedefi değildirler, iktidar kurduğu bireyler aracılığıyla işler.”²⁸⁵

İktidar disipline etmeyi esas alan yönetim teknikleri, sürekli gözetleme yoluyla işler ve öncelikle bedenlerin yaptıklarıyla ilgilenir ve onlardan iş ve zaman çıkarmayı hesaplar. Bu anlamda karşımızda, hem iktidarın ve hem de iktidara tabi olan öznelerin üretkenliğini ve verimliliğini artırmaya çalışan bir iktidar tipi vardır:

*Bu iktidar türü hükümlanlık teorisinin tarif ettiği iktidar mekanizmasına taban tabana zıttır. Çünkü hükümlanlık teorisi, bedenler veya bedenlerin yaptığı şeyden çok daha fazla yeryüzü ve yeryüzünün nimetleri üzerinde işleyen bir iktidar biçimiyle ilintilidir. Artık, hiçbir biçimde hükümlanlık terimleriyle yazılamayacak bu yeni tür iktidar, burjuva toplumunun büyük icatlarından biridir... hükümlanlık teorisinin büyük hukuksal yapısının ortadan kalkmasına neden olacak 'disiplinci iktidar'dır.*²⁸⁶

Ancak, hükümlanlık hukuku ve disiplinci iktidarın, on dokuzuncu yüzyılda birlikte çalıştığı söylenebilir. Başka bir deyişle, on dokuzuncu yüzyılda iktidar, bu iki iktidar alanının arasında işler. Yani bu iki alan, birbirinden farklı olmakla birlikte, birbirleriyle ilintilidir. Foucault'ya göre iktidar, modern toplumlarda, klasik hukuk ve disiplin mekanizması ile birlikte çalışır. Disiplin mekanizması çok biçimlidir ve bu şu anlama gelir: Onun kendi ürettiği söylemler yoluyla çok sayıda bilgi alanı yaratması demektir. Disiplinin söylemi, hukukun veya yasanın söylemi ile uyumsuz

²⁸⁵ Michel Foucault, “İki Ders”, **Entelektüelin Siyasal İşlevi**, çev: Işık Ergüden, Osman Akınhay, Ferda Keskin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011, s. 107.

²⁸⁶ Foucault, s. 114.

ona yabancıdır, çünkü disiplin söylemleri, normu oluşturur. Norm ise, hukuka değil, “insan bilimlerinin teorik ufkuna göndermede bulunur.”²⁸⁷ Günümüzde ise, iktidar klasik hukuka dayalı teknikler ve disipline dayalı tekniklerle birlikte çalışır. Ancak Foucault’ya göre disipline dayalı söylemler, hukuk üzerinde zaman içinde artan bir biçimde belirleyici olmuştur. Bu sebeple günümüzdeki toplumlar, normalleştirme toplumları olarak isimlendirilebilir.

*Daha genel olarak, disiplinci olandan düzenleştirici olana yayılacak olan, aynı biçimde bedene ve nüfusa uygulanacak olan, hem bedenin disiplinci düzeninin hem de biyolojik bir çokluğun, rastlantısal olaylarının, denetlenmesini sağlayan ögenin, ‘norm’ olduğunu söyleyebiliriz... Normalleştirme toplumu, dik bir eklemlemeye göre, disiplinin normuyla, düzenlemenin normunun kesiştiği toplumdur.*²⁸⁸

Yani özetle, biyoiktidarın işleyen iki mekanizması olan disiplin ve düzenleme, normalleştirilmiş bir toplum yaratır.

Foucault’ya göre disiplinci normalleştirmeler git gide daha fazla hukuksal hükümlerle çatışma içine girmektedirler. Disiplin mekanizmasının insan üzerindeki olumsuz etkilerine karşı ve bilimsel bilgiyle derin bir biçimde ilintili bir iktidarın yükselişine karşı hükümlerle çerçevesinde düzenlenmiş bir hukuka başvurmak, disiplin mekanizmasıyla mücadelede yetersizdir. Bu sebeple her iki hukuk anlayışını da aşan yeni bir hukuk anlayışı bulmak zorundayız.²⁸⁹

Sonuç olarak, Foucault’nun temelde modern dönem öncesi ve modern dönem sonrası olmak üzere iki iktidar analizi yaptığını ve hukuku da değişen iktidar biçimlerine göre tanımladığını söyleyebiliriz. Bu durumda Foucault’nun görüşlerini takiben, hukuk ve siyaset arasında net bir ayrım yapılmadığını, daha çok değişen iktidar ve siyaset biçimlerine göre hukuk analizi ortaya konulduğu söylenebilir. Bu anlamda, hukukun siyasetten ayrı otonom bir alan olmadığı tam da bu nedenle kendi içinde kendine dayanan nedenlerle bir meşruiyet talep etmediğini, meşruiyetinin ilkesinin siyasi iktidar tarafından üretildiğini veya belirlendiğini ileri sürebiliriz. Zira Foucault, sözü geçen iddiaları destekleyecek biçimde şöyle söyler: “Hukuk sistemi

²⁸⁷ Foucault, s. 115.

²⁸⁸ Michel Foucault, **Toplumu Savunmak Gerekir**, çev: Şehsuvar Aktaş, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2002, s. 258

²⁸⁹ Bkz: Michel Foucault, “İki Ders”, **Entelektüelin Siyasal İşlevi**, çev: Işık Ergüden, Osman Akınhay, Ferda Keskin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011, s. 117.

ile yargı alanı, tahakküm ilişkilerinin, çok biçimli tabi kılma tekniklerinin sürekli aracıdır. Hukuka bence belirlenmesi gereken bir meşruiyet bakımından değil, yürürlüğe koyduğu tabi kılma prosedürleri bakımından bakmak gerekir.”²⁹⁰ Bu cümle aynı zamanda şu anlama gelir: Modern iktidar, hukuksal kurumsal iktidar modeli ile disiplinci iktidarın sınırları arasında işler ve tabi kılma prosedürleri ile normalleştirilmiş bir toplum tesis eder. Bu izlekte düşünmeye devam edersek, bu normalleştirme aynı zamanda anormal olanın da belirlenmesi anlamına gelir, bu durumda hukuk her ne kadar iktidarın bir aracı olsa da sınır olmaya ve içerdeki ile dışarıdakini ayırmaya devam eder. O halde Foucault’nun da söylediği gibi, hukukun yeni iktidar mekanizmalarına ve tekniklerine rağmen hala var olmasının sebebi, sözü geçen tekniklerin, mekanizmaların, araçların hukuksal bir düzlemde yapılandırılmış olmasıdır.²⁹¹

Sonuç olarak, egemen, hukuk ve şiddet kavramlarının aralarındaki ilişkiselliğin açığa çıkarılabilmesi için Antik Yunan’dan itibaren *zoē* (yalın yaşam) ve *bios* (iyi yaşam) kavramlarının izlerinin sürülmesi gerekir. Bu aynı zamanda biyopolitik bir perspektifle, biyoiktidar kavramının izini felsefe tarihinde sürmek anlamına gelir. Agamben, Schmitt ve Benjamin’in düşüncelerinden hareketle, özetle söylenecek olursa; sözü geçen tüm kavramların somut bir analizinin mümkün olduğu en temel, elverişli bağlamın, *olağanüstü hal* veya *istisna hali* olduğu iddia edilebilir.

Agamben’den hareketle istisna halinin artık kalıcı bir yönetim tekniğine dönüşerek siyasal olanın merkezine yerleştiğini ve siyasetin öznesinin çıplak hayata (*nude vita*) indirgendüğünü söyleyebiliriz. Siyasetin amacı, iyi bir hayatın tesis edilmesi olmasına karşın onun, yalın hayat ve yaşam süreçleri üzerindeki egemenliğe dönüşmüş olması, biyopolitika perspektifi ile Antik Yunan’dan başlayıp çağdaş döneme kadar, siyaset felsefesi tarihinde sözü geçen kavramların ele alınmasını gerekli kılmaktadır. Bu çalışma boyunca, özetleyici bir biçimde, eleştirel bir analiz yapılmaya çalışılmakla birlikte, tezin ilerleyen bölümlerinde aynı perspektifle, biyopolitika bağlamında öne çıkan düşünürlerin görüşleri, Agamben’in düşünceleri ve eleştirileri ile birlikte ele alınmaya çalışılmıştır.

²⁹⁰ Foucault, s. 105.

²⁹¹ Michel Foucault, “Bilme İstenci”, **Cinselliğin Tarihi**, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2016, s. 83.

Bu anlamda Agamben, her ne kadar biyopolitika ve biyoiktidar kavramlarının tarihsel dönemlere ve koşullara bağlı olarak farklı anlamlar kazandığını söylese de, Antik Yunan'a ve Roma hukukuna giderek bu kavramların izini sürer ve kavramların anlamlarındaki içkin olanı ve bu anlamlar arasında var olan sürekliliği açığa çıkarmaya çalışır. Lemke'ye göre:

*Agamben'in çalışmasının politik önemi, şimdiye değin haklarından ve bu nedenle de korumadan mahrum kalanların haklarının basit bir şekilde genişletilmesinin yetersiz olduğunu açık hale getirmesinde yatmaktadır. Agamben'in 'yeni bir politika biçimleri ve usulleri'ndeki (1998, 187) ısrarı vazgeçilmezdir; yani, insan ve yurttaş arasındaki ayrımı hükümsüz kılmanın yanı sıra, politik ile doğal varlık arasında bir ayrım varsayıp bunu istikrarlı hale getiren hukuki kavrayışı aşan yeni bir politik gramerin gereksinimi duyulmaktadır.*²⁹²

Bununla birlikte politikanın ve yalın hayatın sınırlarını düşünebilmek ve bu sınırların nerede, nasıl bulanıklaştığını ortaya çıkarabilmek için biyopolitika perspektifi ile eleştirel olarak değerlendirme yapabilmek gerekir. Biyopolitikanın yaşam ve ölümle ilişkisi açığa çıkarılabilirse eğer, egemen iktidar, şiddet ve istisna hali kavramlarının açıklanabilmesi daha mümkün hale gelir.

Bu bağlamda Agamben'in biyopolitika konusunda temel olarak Foucault'nun düşüncelerini takip ettiği esas alınır, bu çalışmada düşünürün, biyopolitika, iktidar ve hukuk arasındaki ilişkileri ele alış biçimine yer vermek elzemdir. Diğer taraftan, Hannah Arendt de Agamben'in çizdiği biyopolitik hatta takip ettiği önemli bir düşünürdür. Bu sebeple biyopolitik bir bakış açısıyla düşünürün, politika felsefesinde ele aldığı totaliter bir iktidarın ölüm politikasıyla ve toplama kamplarıyla olan bağına, Agamben'in düşüncelerine kaynaklık etmiş olması bakımından, yer verilmelidir.

Arendt, *İnsanlık Durumu* ve *Totalitarizmin Kaynakları*'nda biyopolitika ve biyoiktidar kavramlarının nüveleri sayılabilecek iktidar analizi ve politika anlayışı ortaya koymuştur. Foucault'dan önce modern devletin ve toplumun yapısını eleştiren ve kavramların anlamlarına dair belirsizlikleri giderip onları yeniden tanımlayan

²⁹² Thomas Lemke, **Biyopolitika**, çev: Utku Özmkas, İletişim Yayınları, İstanbul, 2016, s. 90.

“Agamben'in bu konudaki düşünceleri 'gelen politikanın bölünmez merkezi ve yol gösterici kavrayışı olması gereken' (2000, 12) 'hayatın-biçimi' (*form of life*) kavramına yol açmıştır. Bu kavramdan hiçbir surette biçiminden ayrılamayacak ve çıplak hayattan ayrı tutulması ihtimal dâhilinde bile olmayan bir hayatı anlamaktadır.” Y.N. Lemke, s. 90.

Arendt, *vita activa*, doğumsallık, nüfus, kitle toplumu, şiddet gibi kavramlarla çalışarak iktidar ve yaşam arasındaki ilişkiyi kendisine özgü politik bir çerçevede içinde ele alır. Bununla birlikte tezin bu bölümünde, Agamben'in biyopolitika anlayışının izinde, Aristoteles'in, Hobbes'un, Schmitt'in, Benjamin'in, Arendt'in ve Foucault'nun yaşam ve iktidar arasında kurduğu ilişki biçimleri ve hukuka dair temel tezleri değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Foucault'nun biyopolitika ve biyoiktidara dair görüşlerini farklı eserlerinden hareketle takip etmek gerekir çünkü Foucault, bütünlüklü bir politika anlayışı ve iktidar analizi ortaya koymaz. Bir iktidar teorisi ortaya koymaktan ziyade o, farklı iktidar türlerine dair kavramsal analizler yaparak her bir eserinde iktidar ilişkilerini, iktidar mekanizmalarını, iktidarla iç içe geçen ağları ele alır. Örnek vermek gerekirse; cinsellik, güvenlik, tıp, disiplin gibi.

Ancak Foucault, *Toplumu Savunmak Gerekir* ve *Cinselliğin Tarihi* adlı eserlerinde temel olarak hukuksal kurumsal model ile biyoiktidar modeli arasında ayırım yapar ve biyopolitikayı da on sekizinci yüzyılda ortaya çıkmış olan bir iktidar mekanizması olarak ele alır. Sözü geçen eserlerde, tarihsel olarak önce yaşam üzerindeki iktidarın daha sonra bu iktidarın iki ayrı mekanizması olarak anatomo-politika ve biyopolitikanın ortaya çıktığı iddia edilebilir. Foucault ayrıca, *Güvenlik Toprak ve Nüfus*'ta ve *Biyopolitikanın Doğuşu*'nda, biyoiktidarın sağlıkla, tıp bilimi, hukuk bilimi, güvenlik mekanizmalarıyla olan iç içe geçmiş ilişkiler ağını detaylı olarak değerlendirir ve onun liberal bir akılla işlediğini açığa çıkarmaya çalışır.

Foucault'nun her ne kadar herhangi bir gönderme yapmış olmasa da yaşam üzerindeki iktidarın ölüm politikası, toplama kampları, özel ve kamusal alan ayırımı konusunda Arendt ile benzer düşüncelere sahip olması sebebiyle Arendt'ten etkilendiğini ileri sürebiliriz. Başka bir açıdan hem Foucault'nun hem de Arendt'in modern çağa giriş ile beraber özellikle istatistiğin gelişmesi ve yayılmasıyla birlikte, Arendt toplumu, Foucault ise nüfusu biçimlendiren istatistik olduğunu düşünür. Her iki düşünür için de *ölüm politikası* yıkıcı, baskıcı süreç ve olaylarla ilişkili de olsa, onlar için biyopolitika ya da kamu yaşamı veya her ikisi birden olumlu bir anlama sahiptir.²⁹³ Olumlu açıdan biyopolitika, Foucault için yaşam olanaklarını

²⁹³ Claire Blencowe, "Foucault's and Arendt's Insider View of Biopolitics: A Critique of Agamben", *History of the Human Sciences*, 2010/23, s.120. <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0952695110375762> (15.06.2018).

artırmak ve yaşamı olumlamak demekken ve *biyogüç* kavramı ile ilişki iken; Arendt için biyopolitika, yeni bir imkân, eylem ile yaşamın olumlanması anlamında *doğumsallık* ile ilişkilidir.

Bu noktada sözü geçen her iki düşünür de dikkat çekici bir biçimde politikadaki biyolojik düşünme kapasitesi konusunda aydınlatıcıdır. Foucault biyopolitikayı, tıpla, liberalizmle, beden kapasitesiyle, insanla ve onun otonomlaşıma süreçleriyle ilişkilendirir. Fakat Arendt, Foucault'dan farklı olarak başka bir noktaya dikkat çeker, emeğin kamusal alana girişini oldukça çarpıcı başarılarla sonuçlanan bir özgürleşme imkânı olarak tanımlar. Diğer yandan Arendt, emeğin politikanın merkezindeki kavram haline getirilmesine itiraz eder. Bu itirazın sebebi, emeğin en temelde kişinin biyolojik süreçlerine dayanan bir etkinlik olması ve kamusal alanı, ortak yaşamı tesis etmede yetersiz olmasıdır. İnsan ancak, emek, iş ve eylem olmak üzere bu üç temel yaşam etkinliği ile birlikte ve diğer özneler dolayımı ile ortak yaşam bağlarını kurabilir.

Foucault ve Arendt arasında benzerlik kurulabilirse eğer, düşünürlerin, süreçsellik, etik, biyolojik yaşamın pozitifliği konularına dair görüşleri sayesinde. Diğer yandan, biyoiktidarın iki ayrı mekanizmasından ikincisi olan biyopolitikanın ölüm politikasıyla, toplama kamplarıyla olan bağına Foucault'dan ziyade Arendt'in detaylı bir biçimde ele aldığı bilinmektedir. Agamben'in bu noktada modern politikaya dair yorumlarının, Foucault'ya yakın olmaktan daha çok Arendt'e yakın olduğu söylenebilir.²⁹⁴ Hukuk ve şiddet arasında kurulan bağın koparılabilir olduğunu, bunun yönteminin ise, siyasal alana daha fazla alan açılarak ortak bağların yeniden tesis edilmesi olduğunu ısrarla vurgulayan Agamben, Arendt'in politika felsefesine yaslanır.

Arendt, özel yaşamın dâhil olduğu toplumsal alanın zamanla kamusal alan yerine geçmesi sonucunda özel ve kamusal yaşam arasındaki sınırların ortadan kalktığını, yalın yaşamın politikanın konusu haline geldiğini ve bu nedenle ancak özel alanın sınırları içinde var olabilecek şiddetin kamusal alana taşındığını düşünür. O halde siyasal alana, kamusal alana daha fazla alan açarak, müşterek bir yaşamı yeniden yapılandırarak, şiddetin azaltılabileceğini varsayabiliriz.

²⁹⁴ Blencowe, s. 114.

Agamben'e göre iktidarın hem yaşam hem de ölümle olan bağı aydınlatılmadıkça, iktidarın gerek klasik dönemdeki yapısının gerek modern dönemde ve gerekse de Postmodern dönemdeki yapısı açığa çıkarılamaz, sorunları saptanamaz. Agamben'e göre, sözü geçen her iki düşünürün de görüşleri oldukça değerlidir ve farklı noktalarda iki düşünürün kuramları birbirlerini tamamlamaktadır.

Foucault, biyopolitika ve biyoiktidar konusunda kendisine özgü bir biçimde tanımladığı kavramlarla çalışarak bir politika kuramı sunar ve böylece kendisinden sonraki düşünürleri etkileyerek felsefe tarihinde özgün sesini duyurmaya devam eder. Bu bağlamda Agamben, Foucault'dan sonra biyopolitika konusunda çalışmalar yapan önemli düşünürlerden birisi olarak kendi dönemine kadar yapılmış olan biyopolitika, biyoiktidar, egemen, hukuk, şiddet konularına ilişkin kuramları ve kavramları eleştirel bir biçimde ele alır ve kendi kavramsal terminolojisiyle yeniden yorumlar. Agamben'in analizine göre modern biyopolitikanın özgülüğü, "bir şehir kültürüne sahip olan politik insanın, biyolojik yaşama, hayvansı yaşama, çıplak yaşama indirgenmesidir."²⁹⁵ Böylece, Agamben'in kendisine özgün düşünceleri ve eleştirileriyle birlikte yeni bir sentez olarak ortaya koyduğu politika kuramı, bu tez çalışmasının ikinci bölümünde kapsamlı ve açıklayıcı bir biçimde ele alınmıştır. Tez çalışmasının bu bölümünde yapılmak istenen, Agamben'den önce biyopolitik bir bakış açısının nüvelerini barındırdığı ve Agamben'in politika felsefenin temel kaynakları olduğu gerekçesiyle öne çıkan düşünürlerin, yaşam ve iktidar ilişkileri bağlamında görüşlerini değerlendirebilmektir.

²⁹⁵ Blencowe, s. 116.

İKİNCİ BÖLÜM

AGAMBEN'İN BİYOPOLİTİKA TEORİSİNİN HUKUK, ŞİDDET VE EGEMENLİK BAĞLAMINDA DEĞERLENDİRİLMESİ

Hayat kavramı, felsefe tarihinde birçok düşünür tarafından farklı bağlamlarda farklı biçimlerde ele alınmıştır. Ancak kavram, politika felsefesi açısından ele alınmak istendiğinde, iktidar ve hayat arasında kurulan ilişki biçimleri temelinde, hukuk ve şiddet kavramlarıyla ilişkilendirilerek değerlendirilmelidir. Fakat böyle bir inceleme yapabilmek için biyopolitik bir bakış açısıyla, iktidar ve hayat arasında kurulan ilişki biçimlerinin, tarihsel dönemlere göre geçirdiği değişimlerin izlerini sürebilmek ve bu değişimleri açığa çıkarabilmek gerekir.

Bu minvalde Agamben, iktidar ve yaşam arasındaki ilişki biçimlerinin çağlar boyunca, hâkim olan iktidar tiplerine göre değiştiği kanaatindedir. Ancak düşünüre göre iktidar tipleri ve bu iktidarların yaşamla kurdukları ilişkisellikler zaman içerisinde her ne kadar farklılık göstermiş olsa da, bütün iktidarların bir ortak noktası vardır: Çıplak yaşam üretmek. İktidar aralıksız olarak (Antik Çağ, Modern Çağ ve Postmodern Çağ'da) *çıplak yaşam* üretmiş ve üretmeye de devam etmektedir. İktidar ın değişen çağlara ve buna bağlı olarak da farklılık gösteren biçimlerine rağmen, ilk etkinliğinin çıplak yaşam üretmek olması, Agamben'e göre, Aristoteles'in Batılı siyaset geleneğine bıraktığı bir mirastır. Kamusal (*bios*) ve özel alan (*zoē*) arasında ayırım yaparak biçimlenen bu gelenekte, doğal yaşam, siyasal yaşamdan dışlanmak suretiyle içerildiği için çıplak hayat gibi, bir yaşam türü ortaya çıkmıştır. Yani, çıplak yaşamın var olmasının nedeni, doğal yaşamın siyasal alanda her ne kadar dışlansa da, içerici bir dışlamayla siyaset sahnesine taşınmasıdır. Ancak burada şunu hemen vurgulamak gerekiyor, Agamben'in felsefesinde zaman zaman anlam bulanıklığı olsa da, çıplak yaşam ve doğal yaşam, iki farklı yaşam biçimidir.

Çıplak hayat, zoē ile bios arasındaki bölünme tarafından üretilir. Zoē, çıplak hayat değildir. Benzer görünseler de Agamben'in metinlerinde zaman zaman birleşmiş gibi bir görünüm sunsalar da radikal bir biçimde farklı nitelikleri bulunmaktadır. Burada hayat kategorisini tartışmak yardımcı olabilir. Eğer zoē hayatsa ve bios da nitelikli ya da siyasal hayatsa, 'iyi', ya da 'çıplak' gibi sıfatlar aracılığıyla hayatı nitelendirme yönündeki her girişim, zoē'den bir ayrılıştır. Bu nedenle çıplak hayat, siyasal alanda var olur ve zoē'nin, tam da

kavramsallaştırılması yoluyla polis'e girmesinin bir sonucudur... çıplak hayat hem siyasalın krizini temsil eder hem de onun temellerini içeriden oyma potansiyeli barındırır... Agamben'in düşüncesini karakterize eden şey bu ara – yer uzamıdır. ²⁹⁶

Agamben'in politika felsefesinde şu ana sorunsal üzerine çalıştığı söylenebilir: “Siyaset ve hayat arasında nasıl bir ilişki var?”²⁹⁷ Düşünür, *Kutsal İnsan* adlı kitabında yaşam ve iyi yaşam, veya doğal yaşam ve kamusal yaşam arasındaki ayırmadan hareketle egemenliği ve onun işleyiş biçimini analiz eder. Bu analizine ise o, Batılı siyaset anlayışının kendisini tesis edebilmek için yalın hayatı neden dışladığını, anlamaya ve açıklamaya çalışır. Agamben'e göre aslında sözü geçen iki yaşam biçimi birbirine karşıt değildir ve birbirleriyle ilişkisiz de değildir. Kamusal yaşam, doğal yaşam alanı olan hane yaşamını dışlamak suretiyle içerir.²⁹⁸ *Polis*'in, özgürlük alanının tesis edilebilmesi için ev içi yaşamın, başka bir deyişle, doğal yaşamın zorunluluklarının giderilmesi gerekir. O halde, *zoē* olmadan *bios* düşünülemeyeceği için sözü geçen iki yaşam alanı arasında mutlak bir ayırım yapılamayacağını belirtmek gerekir. Bu anlamda siyasal yaşam, özel yaşamı da içeren ama özel yaşamdan farklı olarak kurumların, devletin olduğu çok daha kapsamlı, donanımlı bir yaşam alanına karşılık gelir. Özetle Agamben, yalın yaşamın siyasetin merkezine yerleştirilmesinin tarihini, Antik Yunan dönemine kadar geri çeker. Ancak tezin daha önceki bölümlerinde de belirtmiş olduğumuz gibi, hem Arendt hem de Foucault, doğal yaşamın politikanın merkezine doğru yerleşmeye başladığı dönemin Modern Çağ olduğu görüşündedirler.

Agamben, *Homo Sacer* serisinin ikinci kitabı olan (bu serinin diğer kitapları ise şunlardır: *State of Exception*, *The Sacrament of Language*, *Opus Dei: An Archeology of Duty*) *The Kingdom And The Glory*²⁹⁹ (Krallık ve Şan) isimli eserinde, yukarıdaki hattı takiben *oikonomia* (insanların yönetimi) kavramının teolojik kökenleri üzerine kapsamlı bir araştırma yapmaktadır. Düşünür bu eserinde,

²⁹⁶ Alex Murray, Giorgio Agamben, çev: Abdurrahman Aydın, Phoenix Yayınları, Ankara, 2013, ss. 96-97. Ayrıca bkz. Arne De Boever, “Bare Life”, *The Agamben Dictionary*, Ed. Alex Murray and Jessica Whyte”, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2011, ss. 30-31.

²⁹⁷ Giorgio Agamben, *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, çev: İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2017, s. 16.

²⁹⁸ Agamben, s. 15.

²⁹⁹ Giorgio Agamben, *The Kingdom and The Glory: For a Theological Genealogy of Economy and Government (Homo Sacer II, 2)*, çev: Lorenzo Chiesa, Matteo Mandarini, Stanford University Press, Stanford / California, 2011.

Foucault'nun yönetimselliğin soy kütüğü analizini takiben, Batı'daki iktidarın yapısının niçin bir *oikonomia* biçimi aldığını araştırmaktadır. Aynı zamanda o, Foucault'nun analizini tamamlayamamasının içsel nedenlerini de anlamaya çalışmaktadır. Aslında bu çalışmada, Foucault'nun sunduğu yönetimselliğin soy kütüğüne dair kronolojik incelemenin tarihsel olarak çok daha önceye, Hristiyanlığın teslis inancına gidilerek ele alınabileceği iddia edilir.

*Teolojik bir zeminde teslis doktrinine dayalı bir oikonomia'da yönetimi konumlandırmak, bir nedenler hiyerarşisi yoluyla açıklama yapmak anlamına gelmez... Bunun yerine biz, teslise dayalı oikonomia'nın aygıtlarının, yönetimsel makinenin hem içsel hem de dışsal işleme mantığını ve biçimini gözlemlemek için nasıl öncelikli bir laboratuvar olabileceğini göstermeyi amaçlıyoruz. Bu aygıtlar, unsurlar ya da kutuplar, makinenin paradigmatik formuymuş gibi görünür. Böylelikle bu soy kütük araştırmasında, ya da daha önce de söylediğim gibi, Batı'daki iktidarın doğasını on yıl önce Homo Sacer ile incelemeye başlamıştım, bu çalışmayla inceleme daha kesin bir noktaya varır. Yönetimsel makinenin ikili yapısı, İstisna Durumu'nda (2003), auctoritas and potestas arasındaki ilişkide görünür, burada ise bu açıklama, Krallık (Kingdom) ve Yönetim (Government) arasındaki ilişkiye tekabül eder. Nihayetinde bu sorgulama, başlangıçta düşünülmemiş olan oikonomia ve Şan (Glory), yönetim ve etkili bir yönetim gücü, ayine dayalı iktidar ile liturgik (liturgical) krallık arasındaki yakın ilişkiyi, önemli ölçüde politika felsefecileri ve politika bilimcileri tarafından göz ardı edilmiştir, ele alır.*³⁰⁰

Agamben, modern Batılı toplumun gelişiminde ve düzenlenmesinde belirgin bir etkisi olan, Hristiyanlık teolojisinden gelen, hem işlevsel olarak birbiriyle ilişkili hem de birbiriyle çatışan iki politik paradigma olduğunu söyler. Bu paradigmalardan birincisi, tek bir Tanrı'nın aşkın, egemen iktidarına dayalı politik teoloji anlayışı iken; ikincisi, *oikonomia* düşüncesiyle birlikte bu aşkınlığın yerini alan, içkin bir düzenleme olarak anlaşılan, aile ve evle ilgili olan ancak tam anlamıyla politik olmayan, hem insani hem kutsal yaşam için geçerli olan ekonomik teoloji anlayışıdır.³⁰¹ Düşünür'e göre, modern politika felsefesi ve egemenlik teorisi ilk paradigmadan gelirken; ekonominin mevcut zaferi ve toplumsal yaşamın yönetimi üzerinde temellenen modern biyopolitika, ikinci paradigmadan gelir. Sonuç olarak Agamben, Batı'daki iktidarın yapısının incelenirken politik ve ekonomik teolojinin birlikte ele alınması gerektiğini söyler. Düşünür, Aristoteles'in *oikonomia* kavramını

³⁰⁰ Agamben, s. xi.

³⁰¹ Agamben, s. 1.

geniş anlamda ekonomik işlerin yapıldığı, yönetildiği ve düzenlendiği bir alanı kastetmesinden hareketle, politik ve ekonomik teolojinin her ikisinin de düzenleme, yerleştirme ve yönetmekle ilişkili olduğunu, bu sebeple de *oikonomia* kavramının, Hristiyanlığın teslis inancına dayalı olarak ele alınabileceğini iddia eder.

Zira Agamben, *Krallık ve Şan*'ın "Ekonominin Gizemi" başlıklı ikinci bölümüne, *oikonomia* kavramını Aristoteles'in nasıl tanımladığını ele alarak başlar. Aristoteles, *Politika* kitabında, şehrin (*polis*) yönetimi ile hanenin ya da ailenin yönetimini (*oikonomia*) birbirinden ayırmaktadır (tezin birinci bölümünde Aristoteles'in sözü geçen ayrımlarını ele almıştık). Agamben, *oikos*'un, modern çekirdek ya da geniş aile anlamına gelmediğini, fakat onun kompleks, heterojen ilişkilerden oluştuğunu vurgular. Düşünür, Aristoteles'in bu ilişkileri üç grupta ele aldığını hatırlatır. İlk grup, köle ve efendi arasındaki despotik ilişkilerdir. İkinci grup, ebeveyn ve çocuklar arasındaki paternal ilişkiler ve üçüncü grup ise, eşler arasındaki cinsel ilişkilerdir. Agamben, bu ekonomik ilişkilerin yönetim (*gestionale*) olarak tanımlayabileceğimiz paradigma ile ilişkili olduğunu söyler.³⁰² Ancak düşünür, yönetimin epistemolojik anlamda değil ama bir eylem alanının konusu olduğunu, bu anlamıyla bir kurallar sisteminden oluşmadığını, bir bilim olmadığını ancak belli bir var olma biçimine karşılık geldiğini belirtir. Ancak *oikonomia* kavramının Hristiyanlığın yayıldığı çağda teolojik alana aktarılarak dönüşüm geçirdiğini belirten Agamben, yaygın kanıya göre kavramın, "kutsal bir kurtarma planı" anlamına geldiğini de belirtir.

*Sonuç olarak ortaya çıkan, 'iktidarın tözünün, ekonomiden, yönetimden başka bir şey olmadığıdır(2011: 139). Agamben' e göre modern devlet de bu durumdan azade değildir. İşin gerçeği, modern devlet hem dünyanın yönetimine ilişkin teolojik makinenin görünümünü miras olarak alır hem de kendisini takdir-i ilahi devleti ve kader-devleti olarak sunar. Yasamacı ya da hükümler iktidar ve uygulayıcı ya da yönetsel iktidar arasındaki ayrım vasıtasıyla modern devlet, yönetsel makinenin ikili yapısını edinir'(2011: 142). Böylelikle devlet, yeri geldiğinde kendisini hükümler iktidarın işleyiş tarzı, örneğin ölüme atma, yeri geldiğindeyse biyoiktidarın işleyiş tarzı, yani, yaşatma üzerinden ayakta tutar.*³⁰³

³⁰² Agamben, s. 17.

³⁰³ Utku Özmağas, **Biyopolitika: İktidar ve Direniş**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2018, s. 245.

Bu konuyu biraz daha anlaşılır hale getirmek gerekirse, *İstisna Hali*'nin “*Auctoritas ve Potestas*” başlıklı bölümüne bakılmalıdır. Düşünür burada istisna haline ilişkin bir analiz yapmakla birlikte, senatonun hukuku askıya alma ve bunu ilan etme gücünü nereden aldığını sorgular.

*Iustitium'u ilan etme yetkisine sahip özne her kim olursa olsun, her durumda iustitium'un senatörlerin yetkisine dayanarak (ex auctoritate patrum) ilan edildiği kesindir. Gerçekten de, Roma'da senatonun en kendine özgü ayrıcalığını gösteren terimin imperium ya da potestas değil, auctoritas olduğu bilinir: Auctoritas patrum, Roma anayasasında senatonun özgün işlevini tanımlayan deyiştir.*³⁰⁴

Auctoritas ve *potestas* kavramlarının modern devlet teorisinde de iç içe geçerek, yaşam ve hukuk alanının birbirinden ayırt edilemez bir alan oluşturduğunu ifade eden düşünür, istisna halinde, bu durumu açıkça gözlemleyebileceğimizi söyler. Sonuç olarak o, Batılı hukuk sisteminin birbiriyle ilişkili ama birbirinden bağımsız iki ögenin bir araya gelmesiyle oluştuğunu düşünür: “Biri dar anlamıyla normatif ve hukuki öge, bunu burada kolaylık olsun diye potestas başlığı altına yerleştirebiliriz; biri yasadışı ve hukuk ötesi öge, bunu auctoritas adıyla çağırabiliriz.”³⁰⁵

Burada *auctoritas*, kişilikle, hükümdarla ilişkili bir erki tanımlar, yani kavram, hükmetmekle ilişkilidir. Hukukun askıya alınmasına karar veren güç, *auctoritas*'tır. *Potestas* ise, hukuka dayalı yönetim gücü olarak düşünülebilir.

Hukuki olanın uygulanabilmesi için (yani *potestas*) yasadışı bir ögeye (yani *auctoritas*) ihtiyacı olduğu varsayılırsa, başka bir deyişle, hukuki olanın yürürlüğe girebilmesi için bir otoriteye veya hükümdara gereksinimi varsa; otorite, hükümdar veya egemen, yasayı askıya alma edimi aracılığı ile kendisini tesis eder ve görünür kılar.

Bu haliyle kavram, istisna halinde hukuk düzeninin hem içinde hem de dışında yer alan egemen iktidar olarak da tanımlanabilir. Agamben'e göre, hem birbirine karşıt hem de işlevsel olarak bağlantılı bu iki unsur, hukuku kırılgan kılar. İstisna halinde, yasa ve yasadışılık, yaşam ile hukuk, *auctoritas* ve *potestas* arasında bir belirsizlik alanı oluşur. Hükümdarın kararı, normu askıya alma gücü olduğundan, doğrudan yaşamı etkilemektedir. Bu nedenle Agamben, kavramın kökeninin

³⁰⁴ Giorgio Agamben, *İstisna Hali*, çev: Kemal Atakay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2018, s. 94.

³⁰⁵ Agamben, s. 108.

biyopolitik olduğunu söyler. Sonuç olarak düşünür, hukuki öge olarak *potestas* ve hukuk ötesi öge olarak *auctoritas* tek bir kişide birleşme eğilimi gösterdiğinde, istisnanın kural haline geldiği belirtir.

Böylece uluslararası hukuku dikkate alınmadığı ve ülke içinde de istisnanın kalıcı bir yönetim tekniği haline dönüştüğü yerde, şiddet üreten ve bunu sürekli kılan bir yönetim sistemi vardır. Şiddet ve hukuk arasında özsel bir ilişki varmış gibi görünmesine rağmen bunun bir kurmaca olduğu uyarısında bulunan Agamben şöyle söyler:

*Hukuku yaşamla ilişkisizliği ve yaşamı da hukukla ilişkisizliği içinde sergilemek, onlar arasında insan eylemi için bir alan açmak demektir: Bir zamanlar kendisi için 'siyaset' adını talep eden bir alan. Siyaset, en iyi durumda -salt hukukla müzakere etme gücüne indirgenmediğinde- kendini kurucu güç (yani, hukuk kuran şiddet olarak algılamak suretiyle hukukla kirlendiği için sürekli bir gerilemeye uğramıştır. Oysa aslında siyaset, şiddet ile hukuk arasındaki arasındaki bağı kesen eylemdir yalnızca.*³⁰⁶

Siyaseti salt kurucu güç olarak düşünmemek gerektiğini belirten Agamben, bu yozlaşmış hukuksal sistemden uzaklaşarak bu alanın dışında yeni bir siyasal alan oluşturmak gerektiği düşüncesindedir. Bu sebeple düşünür, yeni bir siyasal alanın ancak yaşamın yeniden düşünülmesiyle mümkün olduğu kanaatindedir.

Agamben böylece *Krallık ve Şan*'da, yönetimselliğin yapısını aslında *İstisna Hali* eserinde yaptığı gibi, *auctoritas* ve *potestas* arasındaki diyalektik ilişkiyi, krallık (kingdom) ve yönetim (government), ya da şan (glory) ve *oikonomia* (insanların yönetimi) arasındaki ilişki zemininde ele alır. Düşünür sözü geçen eserinin Ön Söz bölümünde şu iki önemli soruyu sorar: “iktidar neden şana ihtiyaç duyar?”, “ekonomi ve şan arasında nasıl bir ilişki var?”³⁰⁷ Bu sorular, kavramların teolojik kökenine dönmeyi zorunlu kıldığı için aslında düşünüre göre, Batı'daki yönetimsel makinenin nihai yapısının nasıl işlediğine dair bir bakış açısı geliştirmemizi sağlar. Çağdaş demokrasilerde şana, tezahürata ya da övgüye dayalı yönetimin hala kamu görüşünü ve politik iradeyi biçimlendirme konusunda oldukça etkili olduğu varsayılırsa, Agamben'e göre, Guy Debord'un da dediği gibi, gösteri toplumu, aslında iktidarın şanı altında yönetilen bir toplumdur. *Oikonomia* ve Şan,

³⁰⁶ Agamben, *İstisna Hali*, çev: Kemal Atakay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2018, ss. 110-111.

³⁰⁷ Giorgio Agamben, *The Kingdom and The Glory: For a Theological Genealogy of Economy and Government (Homo Sacer II, 2)*, çev: Lorenzo Chiesa, Matteo Mandarini, Stanford University Press, Stanford / California, 2011. s. xii.

çağdaş demokrasilerin uzlaşıya dayalı yönetimi açısından, gösteri toplumunda birleşmektedir. Ancak şanın boş bir tahtı olduğunu vurgulayan düşünür, biçimlerinden ayırt edilemeyen bir yaşam kavramına (form of life) yönümüzü dönmemiz gerektiğini vurgular ve bu yönetsellik makinesini işlevsiz kılabilmek için yeni bir politik praksis inşa etmek gerektiğine çağrıda bulunur.

*Boş bir taht, bir kemer... belki de bir Bizans bazilikası gibi görünür, bu anlamda, iktidarın en güçlü sembolüdür de. Burada araştırma konumuz sınırlarına ve aynı zamanda onun geçici sonuçlarına varıyor. Eğer söylendiği gibi her kitapta gizli bir merkeze benzeyen bir şey varsa, bu kitapta da bu merkez, sekizinci bölümün son paragrafında bulunur. Modernitenin uzun süredir, insanın ona en uygun olan siyasi yönelime erişmesine engel olan, üretkinlik ve emeğe yaptığı ustalıklı vurgunun aksine, bu kitapta politika, onun merkezinde olan işsizliğe/işlevsizliğe geri dönüyor. Yani bu, kutsal işlerin, görevlerin ve tüm insanlar için işsizliğin yorumlanması anlamına gelir. Boş bir taht, şanın sembolüdür, ihtiyaç duyduğumuz din dışı (profan) alanı tesis etmek için, şimdi için, bunun ötesine geçmeliyiz, yalnızca zoē aiōnios, yani sonsuz yaşam (eternal life) ile bunu fark edebiliriz. Bu ise, ancak bu çalışmanın dördüncü bölümündeki araştırmaya gidilerek anlaşılabilir, burada, form-of- life (yaşam biçimi) ve onun kullanımının anlamı tamamlanır, insana en uygun şey olarak işsizliğin / işlevsizliğin anlamı netleşir ve politik praksis artık kendi ışığında görülebilir.*³⁰⁸

Agamben'in bu düşüncesini takiben, bu tez çalışmasının ikinci bölümünde yapılmak istenen, onun, politika felsefesinde iktidar ve yaşam arasında kurduğu ilişkiyi, iktidar-hukuk, hukuk-şiddet gibi temel konular ile birlikte ele alabilmektir. Bu değerlendirmenin amaçlarından birisi, tezin ilk bölümünde iktidar-yaşam ilişkisi temelinde analiz edilmeye çalışılan Aristoteles, Hobbes, Schmitt, Benjamin, Arendt ve Foucault'nun, sözü geçen konuya dair temel tezleri ve düşüncelerinin, Agamben'in politika felsefesinde hem eleştirisinin hem de sentezinin sunulduğunu ortaya koyabilmektir.

İkinci bölümde amaçlanan ikinci nokta ise, güncel biyopolitika tartışmaları da gözetilerek, sıklıkla Agamben ve Foucault'nun biyopolitikaya dair karşılaştırılan görüşlerinden hareketle öne sürülen Agamben'in biyopolitikayı egemen güce indirgediği iddiasına karşılık, bu iddianın makul olmadığını, doğrudan onun

³⁰⁸ Agamben, s. xiii. Bu konu tezin, "Ölüm Politikasına Karşı, Yaşam Biçimi (Form of Life), Potansiyel(lik) (Potentiality) ve Eksiltme Gücü (Destituent Power) Kavramları ile Siyasal Alanı Yeniden Düşünmek" başlıklı kısmında detaylı olarak ele alınmıştır.

eserlerine giderek gösterebilmektir. Zira düşünür, egemen iktidarın biyoiktidar ile eklemlendiği bağı açığa çıkarmaya çalışmakla birlikte, egemen iktidarın ya da hükümran iktidarın hala varlığını sürdürdüğünü iddia eder. Yukarıda da belirtildiği gibi, mevcut hukuk sisteminde, egemen iktidar hala olağanüstü hal durumunda yasanın askıya alınmasına karar veren güç olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak düşünür, Aristoteles'in potansiyel kavramını yeniden yorumlayarak eksiltme gücüne dayalı yeni siyasal praksis teorisi ve bununla birlikte *form of life* (yaşam biçimi) kavramı ile de yeni bir yaşam ve ontoloji anlayışı zemininde bir yaşam politikası geliştirmeye çalışmaktadır. Böylece düşünürün, bir yandan egemen iktidar analizi yaparken, diğer yandan, bir yaşam politikası geliştirmeye çabaladığını iddia edebiliriz.

Sonuç olarak, Agamben'in Foucault'dan farklı ama diğer yandan da onu tamamlayan bir biyopolitika anlayışı ortaya koyduğu söylenebilir. Leland de la Durantaye, 2005 yılının Temmuz ayında Berlin'de Agamben ile yapılan bir röportajdan düşünürün sözlerini şöyle aktarır:

Foucault, tarihsel araştırmanın, şimdinin geçmiş üzerine düşmüş gölgesine benzediğini söyledi. Foucault için bu gölge, 17. ve 18. yüzyıla kadar gider. Ancak bana göre, gölge daha uzun... Ben alaca karanlıkta kalan bölgelerde, gün batımında ve gölgelerin çok uzun olduğu yerler üzerine çalışma eğilimindeyim. Bana göre bu gölgeler, en derin geçmişte zenginleşiyor. Benim çalışmalarım Foucault'nun çalışmaları arasında büyük bir teorik fark yok; ancak, bu sadece tarihsel gölgenin uzunluğu ile ilgili bir farktır. ³⁰⁹

Homo Sacer (Kutsal İnsan) kitabında da kendi çalışmalarına en yakın eserlerin Foucault'nun eserleri olduğunu dile getiren Agamben, "tarihsel gölgenin uzunluğu" konusunda Foucault'dan farklı düşündüğünü ifade ederken, Foucault'nun biyoiktidarın ortaya çıktığı zamanı on yedinci yüzyıl olarak belirlemesine karşın, kendisinin biyoiktidarın izini Antik Yunan'a kadar sürdüğünü kasteder. Bu bağlamda her ne kadar Foucault klasik iktidar ve biyoiktidar arasında ayırım yapmış olsa da, Agamben bu iktidarların birbiriyle ilişkili olduğunu ve hukuksal iktidarın ortadan kalkmadığını ancak biyoiktidara dâhil olarak varlığını sürdürdüğünü söyleyerek bizi

³⁰⁹ "Der Papst ist ein weltlicher Priester." Interview with Abu Bakr Rieger. *Literaturen* (Berlin), 2005, ss.21-25. Aktaran: Leland de la Durantaye, **Giorgio Agamben**, Stanford University Press, California, 2009, s. 246.

uyarır. Düşünüre göre, işte böyle bir eklemlenmenin temelinde sözü geçen iki iktidar tipinin, doğal yaşamı siyasallaştırmak suretiyle çıplak yaşam üretmesi vardır.

Bununla birlikte, tezin ilk bölümünün ikinci kısmında ele alınan Arendt'in, iktidar-yaşam arasında kurduğu ilişkiden hareketle Agamben'in politika felsefesinin, Arendt'in felsefesiyle de oldukça yakın bir bağ içinde olduğu ifade edilebilir. Böylece bir yandan, Agamben'in biyopolitika anlayışının temellerinin neden ele alındığı gerekçelendirilmiş olunurken; diğer yandan, Agamben'in felsefesinin, sözü geçen düşünürlerin politika teorilerinin hem bir eleştirisi hem de bir sentezi olması sebebiyle onun özgünlüğü de ortaya konulmuş olacaktır.

Agamben'in egemen iktidar eleştirisinin ve çıplak hayat kavramının anlaşılabilmesi için ilk bölümde yapılmaya çalışıldığı gibi hem biyopolitika kavramı hem de genel olarak Foucault'nun bu konuya ilişkin çalışmaları ele alınmalıdır.³¹⁰ Doğal yaşamın, biyoiktidar çağında politikanın konusu haline geldiğini söyleyen Foucault'nun iddiasının tamamlanması veya düzeltilmesi gerektiğini düşünen Agamben'e göre, aslında modern siyasetin temel niteliği, istisna halini kalıcı kılmasıdır.

*Burada önemli olan şey şudur: Bütün istisnaların kural olması sonucunu veren süreçle birlikte çıplak hayat alanı (ki bu aslında siyasal düzenin marjinlerinde konumlanmış olan bir alandı) gün geçtikçe siyasal alanla örtüşmeye başlıyor ve (dolayısıyla da) dışlama ile içleme, dışarı ile içeri, bios ile zoë ve hak ile olgu indirgenemez bir belirsizlik mntıkasına giriyor. İşte aslında bütün bu siyasal sistemin dayandığı gizli temeli tesis eden şey, çıplak hayatı aynı anda hem siyasal düzenden dışlayan hem de bu düzenin içine hapseden söz konusu istisna durumudur.*³¹¹

Bu teoriye göre, istisna halinin kalıcı kılındığı siyasal sistemde, hukuk ve yaşam, başka bir deyişle, hak ve olgu arasındaki sınırlar bulanıklaşmaya başlar. Bu sebeple de siyasal alan çıplak hayat alanı haline dönüşmeye başlar.

Foucault, modern dönemdeki iktidarın 16-17. ve 18. yüzyıllarda iki ayrı biçimde geliştiğini söyler ve ilk iktidar tipini hukuksal-kurumsal olarak isimlendirirken, ikinci iktidar tipini biyoiktidar olarak tanımlar. Fakat Foucault, her ne kadar biyoiktidarın kullandığı yönetim teknikleri ile birlikte farklı bir iktidar tipi

³¹⁰ Alex Murray, **Giorgio Agamben**, çev: Abdurrahman Aydın, Phoenix Yayınları, Ankara, 2013, s. 90.

³¹¹ Giorgio Agamben, **Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat**, çev: İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2017, s. 18.

olduğunu söylese de (bu iktidar nüfusu düzenlemeyi esas alır) hukuksal kurumsal modelin, topyekûn ortadan kalkmadığını da kabul eder. Bu anlamda on sekizinci yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan biyoiktidarın, hukuksal kurumsal iktidarı topyekûn dışlamadığı söylenebilir. Agamben bu noktada, hukuksal kurumsal model ile biyosiyasal iktidar modeli arasındaki gizli bir kesişme noktası olduğunu düşünür.

Düşünür, *Kutsal İnsan*'da Foucault'nun yaptığı iki ayrı iktidar analizi konusunda ona itiraz ederek sözü geçen iki iktidar analizini birbirinden ayırt etmenin mümkün olmadığı belirtir. “Egemen iktidarın –saklı da olsa- çekirdeğini oluşturan şey, çıplak hayatın siyasetin alanına sokulmasıdır. Hatta şunu bile diyebiliriz: Egemen iktidarın ortaya koyduğu ilk etkinlik, biyosiyasal bir beden yaratmaktır. Bu anlamda biyosiyaset, egemen istisna (sovereign exception) kadar eski bir olgudur.”³¹²

Modern iktidar ile egemen iktidarın kesişimindeki saklı bölge, *çıplak hayat*tır. Her iki iktidar biçiminde de iktidarın çıplak hayat ürettiğini söyleyen Agamben, bu sebeple egemen ve hayat kavramı arasındaki ilişkiyi incelemeye, çıplak yaşamın izlerini sürmeye Antik Yunan'dan başlar.

*“Araştırmamın bana gösterdiği şey, egemen iktidarın, kökenlerinden beri çıplak hayat (Antik Yunan'da yeri ev olan biyolojik yaşam) ile siyasal olarak tanımlanmış hayat (yeri sitedir) arasındaki ayrıma dayandığı oldu. Çıplak hayat siyasaldan dışlanıyor ve bizzat dışlanması yoluyla içleniyor ve ele geçiriliyordu: Bu anlamda çıplak hayat, iktidarın olumsuz temelidir. Bu ayrım en aşırı biçimine modern biyo-siyasette kavuşmaktadır. 20. yüzyılın totaliter devletlerinde vuku bulan şey, iktidarın (belki de bilim yoluyla) son tahlilde neyin insan hayatı ve neyin insan hayatı olmayan olduğuna karar vermesi olmuştur. Bu bakışa karşıt olarak yapmak zorunda olduğumuz şey, dirimsel biçimlerin bir siyasetini, yani, kendi biçiminden ayrıştırılması mümkün olmayan ve bir daha asla çıplaklaştırılamayacak bir hayatı tasavvur etmektir.”*³¹³

Agamben, Aristoteles'in potansiyel kavramını yeniden yorumlayarak yeni bir yaşam politikası tesis etmeye çalışır. Düşünür, yaşamın bir iktidar tarafından düzenlenmesinin zorunlu olmadığı kanaatindedir. Bu sebeple o, yaşamın kendisine dönülerek onun her alanının değerli olduğu ve birbirinden ayırt edilmediği, tüm yaşam formlarının var olmak için bir egemen veya güç tarafından onaylanmak zorunda olmadığı, kendinde yeterli ve değerli olan bu yaşamı, yaşam biçimi (*form of*

³¹² Agamben, s. 15.

³¹³ Peppe Savá, “Tanrı Ölmedi Paraya Dönüştü” çev: Abdurrahman Aydın, (10.03.2014) <https://ayrintidergi.com.tr/tanri-olmedi-paraya-donustu-giorgio-agamben-ile-soylesi/> (09.08.2017).

life) olarak adlandırır. “Söylemek gerekir ki, politik bir yaşam sadece, mutluluk idesine veya düşüncesine yönelmiş olmakla, yaşam formuyla bağlantılı olmakla ve tüm bu bölünmelerden kurtulmaya başlamak ile düşünülebilir.”³¹⁴

Çıplak yaşamın izlerini, Antik dönemden başlayıp Roma Krallığı dönemi boyunca süren Agamben, Roma hukukundan *homo sacer* (kutsal insan) kavramını alarak çıplak yaşamı, öldürülebilen ama kurban edilemeyen bir insan yaşamı olarak tanımlar. Agamben, çıplak yaşamın ya da kutsal hayatın birer örneği olabilecek insan yaşamlarını, modern dönem ve sonrasını kapsayacak bir biçimde analiz etmeye devam eder. Modern dönem ve sonrasında çıplak yaşamın Foucault’dan hareketle, biyolojik yaşam ve cinsellik olarak somutlaştığını iddia edebiliriz. “Biyolojik yaşam, sekülerleştirilmiş bir çıplak yaşam formudur.”³¹⁵

Bununla birlikte, çıplak insan figürünün yakın geçmişteki en belirgin örneğinin, toplama ve imha kamplarında Nazi soykırımına maruz kalan insanlar olduğu söylenebilir. Günümüzde ise, mülteciler, mülteci kamplarındaki insanlar, güvenlik ya da terör gerekçesiyle devlet tarafından süresiz alıkonulmuş insanlar, yasadışı bölgesine hapsedilen tüm insanlar, çıplak yaşamın en iyi örnekleridir.

Agamben’in iddiası takip edildiğinde, siyaset yaşamının, çıplak yaşamı hem içerdiği hem de dışladığı esas alınır, doğal yaşamın Antik Yunan döneminden bu yana neden siyasetin konusu haline geldiği ve Arendt’in de iddia ettiği gibi, modern dönemden itibaren neden politikanın merkezine yerleştiği açık kılınmış olur. *Polis*, Antik Yunan geleneğinde hayat ve iyi hayat arasındaki ayrım üzerine kuruludur.

*Agamben’in homo sacer ya da kutsal insan olarak tanımladığı bu figür, siyasetin paradigmasıdır. Böylelikle Agamben, modern göçmen figürünün ya da toplama kampındaki tutuklunun siyasetin sınır noktasını temsil ettiğini ileri sürerek, Batılı siyaset geleneğinin bir soy kütüğünü ya da karşı-tarihini sunma olanağı bulur ve bizden ‘iyi hayat’ı, kendileri aracılığıyla gerçekleştirmeye giriştiğimiz kurumların geleceğini sorgulamamızı ister.*³¹⁶

³¹⁴ Giorgio Agamben, **The Use of Bodies / Homo Sacer IV**, çev: Adam Kotsko, Stanford University Press, Stanford/California, 2016, s. 210. (Tezin ilerleyen bölümünde bu konu detaylı olarak ele alınmıştır.)

³¹⁵ Agamben, s. 210.

³¹⁶ Alex Murray, **Giorgio Agamben**, çev: Abdurrahman Aydın, Phoenix Yayınları, Ankara, 2013, s. 95.

Agamben için modernite, Foucault'nun sözünü ettiği gibi, *biyogücün* ortaya çıkışıyla değil, daha çok egemen gücün azalmasıyla ortaya çıkmıştır. Agamben ve Foucault'da iktidar konusunu ele alan birçok düşünür, biyogüç ve egemen güç üzerinde yoğunlaşmıştır. Agamben'in bakış açısından biyogüç, her zaman doğal yaşamın içlenerek dışlanması yoluyla egemen gücün içinde var olmuştur. Bu sebeple "egemenlik, her zaman biyopolitiktir."³¹⁷ Bu bağlamda Agamben *çıplak yaşamı*, egemen güç ve biyogüç arasındaki ilişkiyi tartışmak, ele almak için kullanır. Diğer yandan Agamben'in tezi, birçok düşünür tarafından gösterilmeye çalışıldığı gibi, basitçe biyopolitikanın çıplak yaşama indirgenmesine dayanmaz. Agamben'in *Kutsal İnsan*'ndaki temel argümanı, içerilerek dışlanan biyolojik yaşamın, zaten en başından beri politik olmasıdır. Yani, buradaki temel mesele, yaşamın siyasallaştırılmasıdır. Bu nedenle egemen güç, biyopolitiktir.

Foucault ya da Agamben için biyopolitika sadece üretici güç değildir, buna indirgenemez. Daha ziyade onlar için "biyopolitika, yaşamın siyasallaştırılması anlamına gelir."³¹⁸ Agamben, hayatın siyasallaştırılmasının, egemen gücün tarihinin ve egemenin kararının bir parçası olduğunu öne sürer. Düşünür, özellikle *Kutsal İnsan* ve *İstisna Hali* isimli eserlerinde ayrıntılı bir egemen güç ve iktidar analizi yapmış olması sebebiyle çağdaş düşünürler tarafından, politika teorisinde egemen iktidar kavramına fazlaca yer verdiği gerekçesi ile eleştirilmiştir. Ancak bu analiz, ne romantik bir çağrı, ne de modern iktidarın biyopolitik yapısını göz ardı eden bir analizdir. Tam da tersi, Agamben'in politika felsefesinde, ağırlıklı olarak geçmişte var olmuş fakat şimdide de varlığını sürdüren egemen iktidarın, biyoiktidar ile eklemlendiği noktaların belirlenip açığa çıkarılmasını esas alan bir iktidar analizi ortaya konulmuştur.

Agamben ve Foucault'nun düşünceleri üzerine yapılan yorumlarda çoğu zaman, *biyogüç* ve biyopolitika arasındaki ayrım yeterince dikkate alınmaz. Hatırlatmak gerekirse *biyogüç*, yaşam oluşturmak ve onun olanaklarını artırmak demek iken; biyopolitika, bir nüfus yönetimi demektir. Bu noktada Agamben'in sözünü ettiği *çıplak yaşam*, biyopolitikanın alanına girer, yani çıplak yaşam,

³¹⁷ Jason Walsh, "The Hidden Point of Intersection: Bio-politics in Foucault and Agamben", Undergraduate Philosophy Conference in University of Puget Sound, Tacoma, 2014, ss.3-4. <https://soundideas.pugetsound.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1006&context=psupc>, (10.09.2019).

³¹⁸ Walsh, s. 8.

biyopolitiktir. Agamben, biyopolitikayı egemen güç analizine indirgemez, o egemenliğin bir paradoksu olarak istisna halinin yapısını, yasakla ilişkisini ve içererek dışlamaya dayanan mantıksal yapısını ele alır. Buna ek olarak “bazı yazarların endişelerine rağmen Agamben’in egemen güç ve biyogüç arasında kurduğu bağ, tarih dışı değildir, tarihsel özellikleri dışarıda bırakmaz.”³¹⁹

Agamben hukukun da alanına girerek bir yönetim paradigması olarak *istisna halini* ele alır. Benjamin’in söylediği gibi, olağanüstü halin olağanlaştığı bir yönetim paradigmasının izlerini süren, araştıran Agamben, egemenin yapısı ile istisna hali arasında yakın bir bağ kurar. *Egemen istisna* kavramı, egemenin yapısının istisna halinin yapısına benzemesi sebebiyle bu şekilde adlandırılmıştır. Bu benzerliği kısaca özetlemek gerekirse; İstisna hali, egemen iktidarın kararı ile yürürlükte olan yasanın askıya alınmasıdır. Bu haliyle *istisna*, ne hukuk durumunun dışındadır ne de içindedir, yasadışı bir yasa bölgesi oluşturur. İstisnaya karar veren egemen de yasanın dışında yasayı belirleyen bir konumda bulunur.

Bununla birlikte egemen, geçici bir hukuk durumu oluşturarak, yani anayasanın askıya alınmasından sonra onun yerine geçen olağanüstü hal kararnameleri ile yine de hukuk durumunun içinde yer alır. Egemen olağanüstü hal durumu için hukuka uygun gerekçeler üretmesinin yanı sıra, olağanüstü halin kalıcı mı geçici mi olduğuna da karar verir. Böylelikle o, hukuk durumunun hem içinde hem de dışında konumlanır.

Agamben’in teorisinden hareketle, ilk olarak öne süreceğimiz tez, egemenin ve istisna halinin hukuksal konum açısından birbirine benzediğidir. İkinci olarak öne süreceğimiz tez ise, hem egemen iktidarın hem de istisna halinin dayandığı içleyerek dışlama mantığı, durmaksızın işleyerek çıplak yaşam üretmektedir. İstisna halinin kalıcı bir yönetim paradigmasına dönüştüğünü belirten Agamben, Carl Schmitt’in *Siyasi İlahiyat*’ta egemen ve istisna hali arasındaki yakınlığı saptamış olduğunu (Egemen, istisnaya karar verendir) belirterek bu argümanı açar ve kendi düşüncesini ortaya koyarak ilerler.³²⁰ Agamben istisna halini incelerken, aslında hukukun yaşamla olan bağıntısını ele alır.³²¹ Buradan hareketle, tez çalışmasının ikinci bölümünde ele alınacak olan iktidar-yaşam ilişkisinin, hukuk ve yaşam olmak üzere

³¹⁹ Walsh, s. 9.

³²⁰ Agamben, s. 9.

³²¹ Agamben, s. 10.

bu iki ucun arasında konumlanan istisna hali ile birlikte değerlendirilmesi gerektiği açığa çıkar. Leland de la Durantaye'ye göre, *İstisna Hali* yaşamı ele alan bir eserdir.³²²

*Burada söz konusu olan sıradan ya da edebi anlamda bir yaşam değildir. Fakat daha ziyade, Batılı kültürde geliştirilmiş ve tanımlanmış olan yaşam kavramının, onun özünün, sınırlarının, etik, hukuksal ve ontolojik koordinatları aracılığıyla bilgece, gerçekçi, derinlikli bir analizidir... Aslında Agamben'in İstisna Hali çalışması doğrudan Homo Sacer serisine ait değildir. Bildiğimiz gibi, Açıklık (The Open) kitabında, yaşam teriminin kavramsal tarihi, hayvan yaşamının insan yaşamından ayırt edilmesinin ışığında takip edilir.*³²³

Agamben'e göre, istisna hali kural olmaya başladığında ise, hukuksal-politik sistem herhangi bir anda ölümcül bir makineye dönüşebilir. Bu ölümcül makinenin biyopolitik motoru istisna halidir. Yani, Agamben'in analizinde Batı, ölümcül biyopolitik makine ile birlikte küresel bir sivil savaşa doğru sürüklenmektedir.³²⁴ Sözü geçen bu küresel sivil savaşta, klasik siyaset felsefesinin kategorileri arasındaki ayrım ortadan kalkar, demokrasi ile totalitarizm, sağ ile sol, özel ve kamusal alan gibi kategorilerin sınırları belirsizleşir. Bütün bu kategorilerin sınırlarının yeniden belirlenmesi ancak biyosiyasal bir perspektiften bakıldığında mümkündür.

Agamben'e göre *zoē* ve *bios*, doğal yaşam ve kültür yaşamı gibi ikilikler, Antik Yunan geleneğinde, iki ayrı yaşam tarzı ve alanı olarak tanımlanmışsa da, aslında ikinci olanın birinciye içleyerek dışlamasıyla hayat, Batı felsefesinde en başından beri siyasallaştırılmıştır. Bu sebeple, biyopolitik bir perspektifle, iktidar ve yaşam arasındaki ilişkinin izlerinin, klasik dönemden başlanıp, çağdaş döneme kadar takip edilip açığa çıkarılması gerekir.

Özetle, tez çalışmasının ikinci bölümünün temel amacı, Agamben'in politika felsefesine özgü kavramlarla birlikte, hukuk ve yaşam arasındaki ara alan olarak isimlendirilen istisna hali ve egemen iktidar ile yaşam arasındaki ilişkiden hareketle tanımlanan, yasadışı bir yasa bölgesindeki hayat olan çıplak yaşamın, siyaset ve yaşam ilişkisi temelinde ele alınmasıdır. Buna ek olarak ikinci bölümde, düşünürün

³²² Abdurrahman Aydın, "Etten İbareti İnsan ve Biyopolitika Makinesi", **Foucault'dan Günümüze Biyopolitikanın İzdüşümleri**, Ed. Onur Kartal, Notabene Yayınları, Ankara, 2016, s. 114.

³²³ Leland de la Durantaye, **Giorgio Agamben**, Stanford University Press, California, ss. 335-336.

³²⁴ Durantaye, s. 336.

kendisine özgü kavramlarla çalışarak bir yaşam politikası da sunduğunu gösterilmeye çalışılmıştır.

Bununla birlikte tezin birinci bölümünde farklı düşünürlerin teorilerinden hareketle yapılan tartışmalar ve değerlendirmeler, ikinci bölümde, Agamben'in siyaset ve hukuk felsefesi ile ilişkilendirilerek ele alınmış ve bu tezin özgünlüğü ortaya konmaya çalışılmıştır. Günümüzde siyasetin kavramlarının anlamlarının bulanıklaştığı, hukuksuz bir hukuksal alan yaratan egemen iktidarın her şeyin üzerinde olduğu, yaşamın iktidar tarafından çepeçevre sarıldığı ve şiddetin doğrudan hayatı hedeflediği politik, hukuksal anlayışın, çağını düşüncede kavrama isteğinde ve kaygısında olanların dikkatle ele alması gereken elzem konulardan olduğu herkesçe kabul edilmektedir.

2.1. AGAMBEN'DE EGEMENLİĞİN MANTIĞI

Egemen kavramı ve egemenliğin yapısı Agamben tarafından *istisna* halinin mantıksal yapısına benzetilerek ele alınır. Bu bağlamda Schmitt'in egemen tanımından hareket eden Agamben'e göre egemen, istisna olana karar veren özne olarak kabul edildiğinde, hem hukuk düzeninin dışında, hem de yasanın askıya alınması kararını veren özne olarak hukuk düzeninin içinde yer alır. Ancak yine de o, hukuk düzenine dâhil olmayı sürdürür. Düşünür bu durumu "egemenliğin paradoksu"³²⁵ olarak da tanımlar.

Egemenliğin bu paradoksal yapısı üzerine düşünmek, aynı zamanda onun sınırlarını düşünmek ve bu sınırların belirsizleştiği bağlamları ve durumları açığa çıkarabilmek açısından önemlidir. Agamben olağanüstü hale karar verebilen egemenin bu kararı ancak hukuksal alan içinde alabilmesi sebebiyle hukuksal statüsünü koruduğunu söyler.

Agamben'in politika kuramında egemenliğin sözü geçen paradoksal yapısı, istisna halinde açık bir biçimde kendisini gösterir. Egemenin kararının hukuk düzeninin üzerinde belirleyici olduğu istisna halinde egemen, hem hukuk düzenine dâhil olur hem de hukuk düzeninin dışında bulunur. İstisna hali yürürlükte olan yasanın geçici olarak askıya alınması anlamına gelir. Yasanın askıya alınmasına

³²⁵ Giorgio Agamben, **Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat**, çev: İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2017, s. 25.

karar veren egemen, bir yandan yasayı askıya almasının gerekçesini anayasaya dayandırarak meşrulaştırırken; diğer yandan, geçici olan istisna halini kalıcı kılarak mevcut anayasayı ve hukuk düzenini geçersiz kılar.

*“Olağanüstü hal, normun geçerli olduğu ama (gücü olmadığı için) uygulanamadığı ve yasa değerine sahip olmayan tasarıların/eylemlerin yasa gücünü elde ettiği bir hukuk rejimini ifade eder. Bu yasa gücü en nihayetinde hem Devlet otoritesi hem de devrimci bir örgüt tarafından sahiplenilebilecek belirsiz bir öge olarak değiştiği anlamına gelir. Olağanüstü hal, yasadışı bir yasa gücünün söz konusu olduğu kural dışı bir alandır.”*³²⁶

Bu sebeple, yasadışı bir yasa gücünün egemen olduğu, yaşam ve hukuk arasındaki sınırın belirsizleştiği bir politik alanda yaşam ve ölüm hakkını ele geçiren iktidarı, biyoiktidar olarak tanımlayabiliriz. İktidarın istisna halinde, doğrudan yaşam ve ölüm üzerinde belirleyici olması, onun yaşamı çepeçevre sararak siyasallaştırması ile ilişkilidir. Agamben’e göre, yalın hayatın siyasallaştırılmasıyla yapılan şey, yaşayan insanın insanlığına karar vermektir.

*“Çıplak yaşam kategorisi, ne bios ne de zoē arasındaki ayırmadan değil, o daha ziyade, doğal yaşamın siyasallaştırılmasıyla ortaya çıkmıştır. Fakat siyasallaştırılmasına rağmen kamusal yaşamdan dışlanan çıplak yaşam, kamusal ve hane yaşamı arasındaki sınır kavramdır. Egemen yasak tarafından ele geçirilen yaşamdır. Çıplak yaşam, doğal yaşamın, hukuk gücünün dışında bırakılmasından kaynaklanır. Çıplak yaşamın nihai tanımı, egemenin öldürme hakkında saklıdır. Bu nedenle o, ne bios ne de zoē’dir. Çıplak yaşam, egemen yasağın ölüme bırakması veya terk etmesi yoluyla ortaya çıkar.”*³²⁷

Düşünür, *Kutsal İnsan*’nda egemen yasağın yaşamı ele geçirdiğini öne sürer. Bu nedenle çıplak hayat, biyopolitiktir. O halde, Agamben’in politika teorisinde, egemen iktidar, istisna hali ve *homo sacer* (kutsal insan veya çıplak hayat) kavramları, birbirleriyle ilişkili olarak ele alınması gereken üç önemli kavramdır.

Kısaca hatırlanacak olursa, bu tez çalışmasının birinci bölümünde açıklanmış olduğu gibi, Foucault ve Arendt, modern dönemde yaşamın siyasallaştırılmasının, siyasal alanın dönüşümlerine ve nihayetinde de çöküşüne sebep olan en önemli olgu olduğunu vurgulamışlardır. Yani, modernliğin belirleyici olgusu, doğal yaşamın

³²⁶ Agamben, s. 169.

³²⁷ Catherine Mills, “Agamben’s Messianic Politics: Biopolitics, Abandonment and Happy Life”, s. 45. https://www.researchgate.net/publication/288635460_Agamben's_messianic_politics_Biopolitics_abandonment_and_happy_life, (05.11.2019).

siyasallaştırılmasıdır. Agamben ise, Arendt ve Foucault'nun sözü geçen görüşlerini kabul eder. Fakat o, bu noktada bir adım daha atarak, Antik Yunan döneminden bu yana doğal yaşamın politik kılındığını söyler. O halde, Batı felsefesinde klasik dönemden itibaren, modern dönemi de kapsayacak bir biçimde, hayat ve siyaset arasında nasıl bir ilişki kurulduğu dikkatle ele alınmalıdır.

*"Bugün artık siyasal (olan)ı saklandığı delikten çıkarabilecek ve aynı zamanda da düşünceyi pratik uğraşlarına iade edebilecek olan tek şey, Foucault ve Benjamin'in izinden giderek, çıplak hayat ile siyaset arasında var olan ve görünüşte birbirinden çok farklı modern ideolojileri gizlice yöneten ilişkiyi sorgulayan bir düşünümdür."*³²⁸

Foucault, hayatın siyasetin nesnesi kılınmasıyla, toplum içinde birer kapatma mekânları olan tımarhane, hapisane ve hastanelerin yaşamın siyasallaşması sürecindeki önemli uğraklar olduğunu vurgularken; Agamben, buna ek olarak, toplumsal alanın dışında bırakılan toplama ve imha kamplarına dikkat çeker. Agamben'e göre kamp, sınırları belli bir mekânı tanımlayan bir kavram olmasının yanı sıra, egemen iktidarın işleyiş mantığını da tanımlayan bir kavramdır. O halde, siyaset ve yaşam arasındaki ilişkiyi değerlendirirken, Agamben'in sınır kavramlarıyla, mekânlarla çalıştığını, yaşam, siyaset ve hukuk arasındaki ara alanları ele alarak görünmeyen ya da üstü kapatılan bağları açığa çıkarmayı amaçladığını söyleyebiliriz.

Agamben'e göre, Batılı siyasal sistemin gizli dayanağı, istisna halidir. Batılı siyaset geleneğinde çıplak hayatın ortaya çıkmasına neden olan ise, yalın hayatın, siyasal alandan dışlanması suretiyle bu alanda içerilmesidir. İstisna durumunda bu içleyici dışlamayı en net biçimde görebileceğimiz kanaatinde olan Agamben, bu sebeple çıplak yaşam üreten mekanizmayı da burada teşhis edebileceğimizi düşünür. Çünkü siyasal sistemin sınırları belirsizleştğinde, egemen iktidar doğrudan yaşam ve ölüm hakkı üzerinde belirleyici bir güç olduğu için çıplak yaşam, toplumdaki her bir insanı etkileyebilecek kadar yayılmaktadır.

Siyasal düzenin sınırları bulanıklaşmaya başlayınca, bu düzende ikamet eden çıplak hayat, kendisini bütün kente özgürce salıveriyor ve siyasal düzendeki

³²⁸ Giorgio Agamben, **Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat**, çev: İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2017, s. 13.

çatışmaların hem öznesi hem nesnesi haline, hem devlet iktidarının örgütlendiği hem de bu iktidardan özgürleşmenin gerçekleştiği mekân haline geliyor. ³²⁹

Günümüzde, tüm dünya genelinde yükselen kadın hakları mücadelesi ve feminizm tartışmaları ile birlikte, Agamben'in sözlerini düşünürsek, eril iktidara hapsolmanın da eril iktidardan özgürleşmenin de "beden" ile başladığını söyleyebiliriz. Zira bu düşünme biçimini en güzel biçimde yansıtan sloganlardan birisi: "Benim bedenim, benim kararım"dır. Fakat salt beden üzerinden kurulmaya çalışılan söz konusu bu politik söylem, her ne kadar eril akla ve iktidara karşı bir söylem olsa da, yine bedenden hareket ettiği için öze dayalı düşüncenin sınırları içinde kalır. Sözü geçen bu anlayış, hayatı bir bütün olarak kuşatan iktidarın, cinsiyete dayalı ayırım yaptığıнын kabulü ile birlikte, toplumsal ve kültürel alanda (hukuk, ekonomi, eğitim vs.) cinsiyet ayrımı gözetmeksizin bedenler üzerinde uyguladığı denetleme, yaşam süreçlerini kayıt altına alma ve bedenleri üretken kılmak için uyguladığı pratikler ile ilişkilendirilerek düşünülmedikçe aynı eril dilin mantığını yeniden üretme tehlikesini içinde barındırır.

Aynı hatta düşünmeye devam edersek, egemen iktidarın ilk etkinliğinin biyopolitik bir beden yaratmak olduğunu söyleyen Agamben'in, iktidarın beden üzerinde kurduğu tahakkümün köklerini Antik Yunan'dan itibaren aramaya başlaması, klasik dönemdeki politika anlayışının Batı felsefesini belirlemesi ve ona yön vermesi sebebiyledir. Ayrıca, klasik dönemde hayatın *zoē* ve *bios* olarak iki ayrı kavramla tanımlanmasına karşın, egemen iktidarın ele geçirdiği, öldürülebilen ama kurban edilemeyen bir insanın (*homo sacer*), yani, hem pozitif yasanın hem de ilahi hukukun dışında kalan hayatın, bir tanımının ya da açıklamasının olmadığı da bilinmektedir. Zira *homo sacer* kavramı, ilk kez karşımıza Roma hukukunda çıkmaktadır. Ancak, Agamben'in düşüncesini temel alırsak, hayatın siyasallaştırıldığı yer, bağlam, *zoē* ve *bios* arasındaki sınırdaki yaşam, yani çıplak hayattır.

Agamben çıplak hayatın siyasaldan içlenerek dışlanmasının ve temel işlevlerinin, yaşam biçimlerini siyasallaştırıp kontrol etmek olduğunu ileri sürdüğü siyasal sistemler altında yaşayan bütün insanların kırılganlığının, Aristoteles ve Antik Yunan'dan başlayıp, Roma hukuku ve habeas corpus'a

³²⁹ Agamben, s. 18.

ilişkin İngiliz menşeli fikirlerden geçip, Nasyonel Sosyalizm'in toplama kamplarına ve çağımızda göçmenlerin içinde bulundukları güçlüklerle gelerek, izini sürer. ³³⁰

Böylelikle çıplak yaşamın, Batı felsefesinde başlangıçtan bu yana egemen iktidar tarafından üretilen bir yaşam biçimi olduğu ortaya konulur. Başka bir ifadeyle, Agamben'in felsefesinde hem pozitif hukukun hem de ilahi yasanın dışında bırakılan bir yaşam biçimini tanımlayan çıplak yaşamın, tarihsel ve kavramsal izi sürülmektedir. "Agamben'e göre egemen iktidarın oluşumu, biyopolitik bir bedenin yaratılmasını varsayar. Politik topluma dâhil olmanın, yalnızca hukuki statüsü tamamen reddedilmiş olan insanların eş zamanlı olarak dışlanmasıyla olanaklı olduğunu dile getirir."³³¹ Yukarıda tanımlandığı biçimde çıplak hayatın günümüzdeki örneklerinin, göçmenler, sığınma hakkı talep edenler, hukukun koruması dışında bırakılan tüm insanlar olduğu söylenebilir. Sonuç olarak Agamben, yukarıda sözü geçen hattı takip ederken siyaset ve hayat arasında kurulan ilişkiyi, dışlama ve içirme mantığı çerçevesinde, iktidar ve iktidarın hukukla farklı ilişkileneş biçimleri zemininde, özellikle *istisna hali* ile birlikte ele alır.

Judith Butler da *Kırılğan Hayat* isimli kitabının "Süresiz Alıkoyma" isimli bölümünde, Agamben'in hukukun askıya alındığı olağanüstü halin bir yönetim tekniği haline geldiği düşüncesini takip eder. Düşünür, yasa ile korunma hakkının da askıya alındığı, yaşamın salt yürütmenin kararına bağlı olduğu bu siyasal sistemde hangi hayatların yaşatmaya değer kabul edildiğini ve yaşamın kırılğanlığını, iktidar – hukuk ilişkisi zemininde ele almaya çalışır. Bu minvalde ABD devletinin 11 Eylül saldırılarından sonra Guantanamo Körfezi'nde açtığı toplama kampının hukuki statüsünü inceleyen Butler, süresiz alıkoyma ediminin iktidar tarafından olağanüstü hal ile gerekçelendirilerek belirsiz bir tarihe kadar uzatıldığını ve böylelikle kampa hapsedilen her insanın mahkeme tarafından yargılanma ve yasal danışmanlık hakkının ve uluslararası anlaşmalarla kabul edilmiş olan haklarının askıya alındığını söyler. Burada hukuk, devletin tabi olduğu bir yapı ya da hukuka uygun olan ve olmayanı birbirinden ayıran bir şey değil, iktidarın keyfi bir biçimde araçsallaştırdığı şey olarak karşımıza çıkmaktadır.

³³⁰ Alex Murray, **Giorgio Agamben**, çev: Abdurrahman Aydın, Phoenix Yayınları, Ankara, 2013, s. 13.

³³¹ Thomas Lemke, **Biyopolitika**, çev: Utku Özmas, İletişim Yayınları, İstanbul, 2016, s. 78.

Diğer yandan Butler, Agamben'in, toplumda olağanüstü hal durumunda bazı öznelerin, ontolojik özne statülerinin askıya alındığını bu sebeple de onların vatandaşlık haklarının yok sayıldığını böylelikle bu öznelerin bir belirsizlik alanına hapsedilerek çıplak hayata indirgendığı düşüncesini de benimser. Ancak başka bir açıdan düşünürü eleştirerek şöyle söyler:

*Bu özne ne siyasi bir hayvanın yaşayacağı gibi cemaat içinde ve hukuka tabi olarak yaşıyor, ne de ölü ve dolayısıyla hukukun üstünlüğünün kurucu koşulunun dışında bulunuyor. Toplumsal olarak koşullanan bu askıya alınmış yaşam ve askıya alınmış ölüm durumları Agamben'in 'çıplak hayat' ile siyasi varlığın (bios politikon) yaşamı arasında yaptığı ayrımı örnek teşkil ediyor... Eğer çıplak hayat, biyolojik minimum olarak düşünülen yaşam, hepimizin indirgenebileceği bir durum haline gelirse, bu durumda belli bir evrensellik bulabiliriz. Agamben, 'Hepimiz bu duruma maruz kalabiliriz,' diye yazıyor, yani 'çıplak hayat', içinde yaşadığımız fiili siyasi düzenlemelerin teminatıdır, herhangi bir siyasi düzenlemenin çözülerek dönüşebileceği bir olumsuzluk teşkil eder. Fakat bu tür genel iddialar, bize bu iktidarın nasıl ayrımcı bir biçimde işlediğini, belli nüfusları nasıl hedef alıp idare ettiğini, genel geçerli yasalarca bağlanan bir cemaate mensup olması gereken öznelerin insanlığını nasıl gerçeklikten çıkardığını açıklamıyor.*³³²

Butler, olağanüstü hal durumunda hukukun askıya alınmasıyla birlikte, hukukun ve devletin kurumlarının dışında da işleyen yönetimsellik paradigmasının hâkim olduğunu ancak sonuçta bu durumda yönetimsellik alanında egemenliğin hayaletinin hala gezmekte olduğunu belirtir. Çünkü hukukun üstünlüğünün geçerli olmadığı olağanüstü hal durumunda hukuksal olmayan kararların, yargının yerine geçecek denli belirleyici olduğu durumda, egemenin kararı yaşamın ve ölümün üzerindeki güç olarak karşımıza çıkmaktadır.

*Ayrıca, hukuku askıya alma edimini çağdaş bir egemenlik biçimini var eden, daha doğrusu yönetimsellik sahasında hayaletsi bir egemenliği yeniden canlandıran performatif bir edim olarak değerlendirmeliyiz. Devlet, geri çekme edimi üzerinden hukuk olmayan bir hukuk, mahkeme olmayan bir mahkeme, yasal işlem olmayan bir yasal işlem üretir.*³³³

Böylelikle düşünür, hukukun da araçsallaştırılarak bir yönetim taktiği haline geldiğini, hukuk olmayan bir hukukun, mahkeme olmayan mahkemelerin (örneğin,

³³²Judith Butler, **Kırılğan Hayat**, çev: Başak Ertür, Metis Yayınları, İstanbul, 2016, s. 79.

³³³ Butler, s. 74.

Guantanamo'daki tutsakların yargılanması için ne askeri ne sivil mahkemelerin değil, Bush yönetiminde yeni bir askeri mahkemenin kurulması önerilmiştir) üretildiğini belirtir. Hukuk, bir yönetsellik taktiği ya da biçimi olmaya başladığında, egemenliğin temeli olan meşrulaştırıcı işlevini kaybeder. Yönetsellik böylece, iktidarın hukukla açıklanamayacağı anlamına gelir. Yani, sonuç olarak yönetselliğin, Foucault'nun daha önce söylemiş olduğu gibi, yasaüstü bir boyutu da vardır ve hukuk burada onun tarafından hedeflerini meşrulaştırmak için başvurulmuş bir araçtır. O halde, hukukun askıya alındığı olağanüstü hali ve istisna halini hem kavrama dair bir soy kütük araştırması yapan hem de tarihten örneklerle bu durumun hukuksal ve politik zeminde analizini yapmaya çalışan Agamben'in istisna durumuna ilişkin görüşlerine yer vermek gerekir.

2.2. İSTISNA HALİ VE HUKUK İLİŞKİSİ

Agamben, Carl Schmitt'in *Politik Teoloji* isimli eserinde söz ettiği hukukun askıya alınması olarak istisna hali tanımlamasını kendisine temel alır.³³⁴ Bununla birlikte, istisna halinin hukuk durumu ile olan ilişkisi, oldukça tartışmalı bir konudur. Agamben, Schmitt'in yaptığı istisna ya da olağanüstü hal tanımlamasından hareketle, olağanüstü halin hukuk içinde mi, yoksa hukukun dışında mı ele alınması gerektiğini detaylı bir biçimde tartışır. "İstisna halinde söz konusu olan, kendi içinde hukuk dışı olan bir eylem alanının hukuki anlamının ne olduğu sorunudur."³³⁵

Bu durumda egemen, bir yandan, olağanüstü halin gerekçesini (sıklıkla devletin güvenliğini korumadır) anayasaya dayanarak meşrulaştırırken; diğer yandan, hukukun dışında kalarak hukukun geçici ya da kalıcı olarak askıya alınması kararından sorumludur. O halde, istisna halinin hukuk durumuyla olan ilişkisini araştırmak istediğimizde, *egemen iktidar* anahtar bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Hukukun, siyasi bir iktidarın kararının dışındaki bağımsız bir bütün, hakların korunması için düşünülmüş ve inşa edilmiş bir mekanizma olduğu kabul edildiğinde, istisna hali ya da olağanüstü halin, hukukun içinde bulunan ve onun varlığını, geçerliliğini riske atan en önemli unsur olduğu söylenebilir. Bu bağlamda,

³³⁴ Leland de la Durantaye, **Giorgio Agamben**, Stanford University Press, California, 2009, s. 336.

³³⁵ Giorgio Agamben, **İstisna Hali**, çev: Kemal Atakay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2018, s. 21.

istisna haline karar veren siyasi bir iktidar olması sebebiyle istisna-hukuk ilişkisi, egemen-hukuk ilişkisi temelinde ele alınmalıdır.

Fakat Agamben'e göre bu noktadan sonra ele alınması gereken en önemli konu, Benjamin'in söylemiş olduğu gibi, olağanüstü halin kalıcı bir yönetim paradigmasına dönüşmüş olmasıdır. Benjamin, *Tarih Kavramı Üzerine Tezler*'de sınıfsal olarak ezilenlerin tarihi olarak kalıcı kılınan olağanüstü hali, faşizmin en net ve sert biçimi olarak tanımlamaktadır.³³⁶ Bu sebeple Benjamin, Schmitt'in egemen ve olağanüstü hali özdeşleştirerek tanımlamasını eleştirir ve şöyle söyler: "İstisnai durumun, diktatörlük mercileri geliştirerek örnek bir durum halini aldığı egemenlik kuramı, egemen/hükümdar imgesini, zorbalığa yönelerek kendini gerçekleştirmek zorunda bırakır neredeyse."³³⁷ Bu noktada olağanüstü halin kalıcı bir yönetim paradigması haline gelmesi her ne kadar modern çağa özgü olsa da, olağanüstü halin tarihte ilk kez Fransız Devriminin on ikinci ayında kalıcı kılındığını belirten Agamben'in söylediklerini dikkate almak gerekir. Sonuç olarak, modern bir olgu olarak istisna hali ele alındığında onun aslında, devrimci bir siyasal hareketten doğduğu ileri sürülebilir.

*Anayasanın askıya alınması fikri ilk kez 8. yılın 22 Frimaire'inde anayasaya sokulmuştur; 92. madde şunu öngörüyordu: 'Devletin güvenliğini tehdit edebilecek silahlı ayaklanma ya da kargaşalar halinde, yasa kendi belirlediği yerlerde ve kendi belirlediği süre boyunca anayasa egemenliğini askıya alabilir. Bu tür durumlarda, bu askıya alma, eğer yasama gücü tatilde ise, geçici olarak bir hükümet kararnamesiyle ilan edilebilir... Kimi zaman istisna halini nitelendirmek için kullanılan tam yetki (pleins pouvoirs) ifadesi, hükümet yetkilerinin kapsamının genişletilmesine, özel olarak da yürütmeye yasa hükmünde kararnameler çıkarma yetkisinin verilmesine gönderme yapar.*³³⁸

Böylece modern demokratik rejimlerin nasıl olup da totaliter rejimlere dönüştüğü ve sözü geçen her iki rejim arasında, hukukun askıya alınması yoluyla kurulan bir içsel bağ olduğu açığa çıkarılmaya çalışılır. İstisna hali, hukuk düzeninin

³³⁶ Benjamin'in sözü geçen durumu şöyle ifade eder: "Ezilenlerin geleneği, bugün yaşadığımız 'olağanüstü hal'in kural olduğunu gösterir bize (...) O zaman görevimizin hakiki olağanüstü hali açığa çıkarmak olacağını göreceğiz ve böylece faşizm karşısındaki konumumuz güçlenecektir." Michaël Löwy, **Walter Benjamin: Yangın Alarmı: Tarih Kavramı Üzerine Tezlerin Bir Okuması**, çev: Uraz Aydın, Versus Yayınları, İstanbul, 2007, s. 72.

³³⁷ Benjamin'den aktaran: Michaël Löwy, **Walter Benjamin: Yangın Alarmı: Tarih Kavramı Üzerine Tezlerin Bir Okuması**, çev: Uraz Aydın, Versus Yayınları, İstanbul, 2007, s. 73.

³³⁸ Giorgio Agamben, **İstisna Hali**, çev: Kemal Atakay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2018, s. 14.

ne dışında ne de içinde olan, içte olan ile dışta olanın birbirini belirlediği bir eşik bölgesidir. Bu durumda yasa askıya alınmış olsa da, varlığını sürdürür, bu sebeple istisna hali, hukuk düzeniyle bağlantısız değildir. Bu noktada Schmitt'in *Siyasi İlahiyat* ve *Diktatörlük*'te geliştirdiği istisna hali kuramını ele alan Agamben, istisna halinin Schmitt tarafından ısrarlı bir biçimde hukuk düzeni içine yerleştirilmesini eleştirir. Schmitt'e göre, istisna halinde yine de hukuksal bir düzen vardır.

Olağanüstü halden bahsedebilmek için prensip olarak sınırsız yetkinin söz konusu olması yani mevcut düzenin bütünüyle askıya alınması gereklidir. Olağanüstü hal, anarşi ve kaostan farklı bir şey olduğu için hukuk düzeni değilse de hukuki anlamda bir düzen hala mevcuttur. Burada, devletin varlığı, hukuki normun geçerliliği karşısında tartışmasız üstünlüğünü kanıtlar. ³³⁹

Bu kurama göre, devletin varlığı, egemenin kararı, hukuki normun geçerliliği üzerinde belirleyici, hukuki norma göre daha üstündür. Agamben'e göre ise, istisna halinde fiil ile hukuk birbirine karıştığı bir belirsizlik eşiği oluşur. Burada egemen, paradoksal bir biçimde hukuk düzenine hem aittir hem de değildir. Yani egemenin fiili (acil ya da zorunluluk haline dayanan eylemi), istisna halinde normun geçerli olduğu ama hükümsüz kılındığı bir alan yaratır. Dolayısıyla istisna hali özet olarak, ne hukuk düzeninin içinde olan ne de tam olarak dışında kalan bir alandır. Bu sebeple olağanüstü hal, "hukuk ve siyasetin sınırında"³⁴⁰ durur.

İstisna halinde, siyasetin ve hukukun sınırları birbirlerine karıştığı için yaşam ve hukuk alanı arasındaki fark da ortadan kalkmaktadır. Agamben, Benjamin'in *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*'de yaptığı ayrımı esas alarak gerçek bir olağanüstü hal ile kurgu olan arasında bir ayrım yapılması gerektiğini ve olağanüstü halin kalıcı bir yönetim tekniğine dönüştürülmesiyle birlikte, olağanüstü hali yasaya bağlayan kurgusal bağın ortadan kalktığını belirtir. İstisna hali, yasadışlık ve yasal durum arasındaki ayrımın askıya alınmasıdır. ³⁴¹ Bunun sonucu ise, şiddetin egemen olduğu bir yasadışlık alanın olağanlaştırılması ve ölüm siyasetinin kalıcı kılınmasıdır. Agamben'in felsefesinde, biyopolitikanın iki ayrı yüzü olarak tanımlanabilecek yaşam ve ölüm politikasının, birbirine eklemlendiği en önemli bağlam, kilit kavram,

³³⁹ Carl Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, çev: A. Emre Zeybekoğlu, Dost Yayınevi, Ankara, 2016, s. 19.

³⁴⁰ Giorgio Agamben, "Olağanüstü Hal", çev: Ferit Burak Aydar, *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, Metis Yayınları, İstanbul, 2010, s. 165.

³⁴¹ Leland de la Durantaye, *Giorgio Agamben*, Standford University Press, California, 2009, s. 338.

istisna halidir. Agamben modern istisna hali kuramını ele alırken Roma hukukundan devraldığı yasanın yürürlükte olduğu ama uygulanmadığı, başka bir deyişle, onun askıya alındığı durumu tanımlayan “iustitium” kavramı ile çalışır.³⁴² Bu noktada Agamben, yasanın askıya alınması ve diktatörlük rejimi arasındaki kurulan bağa dikkat çeker ve 1. Dünya savaşından sonra kurulan totaliter devletlerin birer diktatörlük olarak yanlış adlandırıldığını önemle vurgular.

*Teknik açıdan, ne Mussolini, ne de 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. Hem faşist rejime hem Nazi rejimine karakteristik özelliğini veren şey, bilindiği gibi şudur: Bu rejimler, yürürlükteki anayasaların varlığını sürdürmesine izin vermişler, yasal anayasanın yanına... ikinci bir yapı yerleştirmişlerdir; çoğunlukla hukuki açıdan resmi bir yapıya kavuşturulmamış olan bu ikinci yapı istisna hali sayesinde ötekiyle yan yana var olabilmektedir. Bu tür rejimleri hukuki açıdan betimlemek için ‘diktatörlük’ terimi kesinlikle uygun değildir.*³⁴³

O halde, bu kavramsal çerçeve içinde düşünüldüğünde istisna haliyle, modern demokratik ve totaliter devletler arasında, birbirlerinden farklı siyasi rejimlere sahip olsalar bile, gizli bir bağ kurulduğunu ve bu nedenle de ilk rejimden diğerine geçişin olağanlaştırıldığını söyleyebiliriz. Agamben burada, kamu hukuku ile yaşam, norm ve karar arasındaki sınırın belirsizleşmesi sebebiyle yaşam ve hukuk alanının iç içe geçtiğini söyler ve burada siyasal alana daha fazla imkân sağlanarak, yaşam ve hukukun birbiriyle ilişkisizliği içinde ele alınması gerektiğini ileri sürer. Sağ ile sol, demokrasi ile totalitarizm kavramları arasındaki anlam farkının belirsizleşmeye başladığı yerin tespit edilebilmesi için biyosiyasal bir perspektife sahip olunması gerektiğini dile getiren düşünür, yaşamın politikanın merkezine doğru yerleştirilen en önemli kavram olduğunu belirtir.

Agamben’e göre *iustitium*, kamu alanının yapısını sorgulamaya açan bir kavramdır. Fakat sözü geçen bu kavram, aynı zamanda özel alanın da yapısını hemen hemen aynı ölçüde sorgulamaya açar. Bununla birlikte, kamusal ve özel alanın ve yasal olanla yasadışı olanın iç içe geçtiği istisna halinde gerçekleştirilen eylemlerin

³⁴² Giorgio Agamben, **İstisna Hali**, çev: Kemal Atakay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2018, s. 56.

³⁴³ Agamben, s. 63.

niteliği de sorgulanmalıdır. Hukuki boşlukta gerçekleştirilen insan edimleri sorgulandığında akla şu iki temel soru gelir:

1) İstisna halinde kamusal ve özel alan arasındaki ayrım ortadan kalkmakta mıdır?

2) İstisna halinde gerçekleştirilen eylemlerin meşruiyeti var mıdır? Var ise, bu meşruiyetin dayanak noktası nedir?

İstisna hali, *zoē* ve *bios*, başka bir deyişle, *oikos* (*hane içi yaşam*) ile *bios* (*kamusal ya da sınırları belli iyi bir yaşam*) arasındaki farkın silinmeye başladığı bir belirsizlik eşiğidir. Bununla birlikte istisna halinde, devleti kurtarmak amacıyla gerçekleştirilen eylemlerin hukuki sonuçları net olarak tanımlanabilir değildir. Yasanın askıya alınması sırasında, eylemde bulunan bir insanın, yasaya uygun davranıp davranmadığı belirlenemez. Agamben'e göre, hukuk üzerine çalışan bütün uzmanlar, istisna halinin hiçbir pozitif içeriğinin olmadığı konusunda görüş birliği içindedirler.

Arendt, *İnsanlık Durumu*'nda modern siyasetin en önemli sorununun, yalın hayatın politika için öncelikli hale gelmesine bağlar.³⁴⁴ Kamusal ve özel alan arasındaki sınırın belirsizleşmeye başladığı yerde şiddetin ortaya çıktığını, şiddetin siyasal alana ve iktidara içkin bir unsur olmadığını, ancak siyasal alanın dışında mümkün olduğunu söyleyen Arendt, Foucault ve Agamben'den önce doğal yaşamın modern dönemde politikanın merkezine yerleştirildiğini ifade etmiştir.³⁴⁵

Düşünüre göre, sözü geçen iki alan arasındaki ayrımın silinmeye başlamasının nedeni, Orta Çağ'dan bu yana, toplumsal alanın kamusal alana dâhil edilmiş olmasıdır. Toplumsal alanın (ev yönetimi ve ekonomik etkinliklerle ilgili alan), özel ya da hane içi yaşamdan çıkıp kamusal alana girmesi, özel ve kamusal alan arasındaki sınır çizgisini bulanıklaştırmanın yanı sıra bu iki kavramın anlamını da değiştirmiştir. Kamusal alan, farklılıkların olduğu çoğulcu bir yapıya sahipken, (Antik dönemde kabul edilebilir farklılıkların ancak eşitler arasında kurulduğunu, her türlü bireyi kapsamadığını biliyoruz. Kadınlar, köleler ve çocuklar, kamusal alana dâhil edilmeyen bireylerdir) toplumsal alanın yükselişi ile birlikte, modern dünyada

³⁴⁴ Giorgio Agamben, **Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat**, çev: İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2017, s. 12.

³⁴⁵ Bkz. Hannah Arendt, **İnsanlık Durumu**, çev: Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul, 2018, ss. 71-72.

eşitlik düşüncesi öne çıkmıştır. Ancak düşünüre göre toplumsal alanın yükselişi ile ve zamanla onun kamusal alandan öncelikli hale gelmesiyle birlikte birey de ön plana çıkmaya başlamıştır.

Bu sebeple kamusal alanda var olan bir birey, Antik site yurttaşından farklı olarak bireyselliğin ve öz çıkarın ön plana çıkarıldığı bir kitle toplumunun üyesi haline gelmiştir. Arendt, şiddetin siyasal alanda ortaya çıkışının nedenlerini ele alırken kamusal ve özel alanın sınırlarının belirsizleşmeye başlamasını ve totaliter bir iktidar anlayışıyla yaşamın topyekûn hedef alınmasını en önemli gerekçeler olarak sunar.

Antik Yunan döneminden itibaren yaşam, Batılı politika geleneğinde siyasal alandan içerilerek dışlanmıştır ve Durantaye'nin de dediği gibi Agamben aslında, istisna halinin sözü edildiği gibi, tarihte istisna olarak görülmediğini, içererek dışlama mantığının Klasik dönemden itibaren bir süreklilik göstererek politika felsefesinde var olduğunu göstermeye, açıklamaya çalışır. İstisna kavramı, Agamben'in felsefesinde, egemen iktidarın işleyiş mantığını da tanımlayan bir kavramdır. Bu sebeple, yaşamı çepeçevre sararak onu düzenleyen, kontrol eden, hatta bazen ona son verebilen iktidar biçiminin, Foucault'nun söylediği gibi, yalnızca modern dönemde değil, Antik Yunan döneminde de içererek dışlama mantığını kullanarak çalıştığını ileri sürebiliriz. O halde, biyoiktidar ve klasik egemen iktidar, Agamben'in felsefesinde birbirinden farklı olsalar da aynı mantığı kullanarak çalışan iki farklı iktidar tipi olarak görülmelidir.

Özetle söyleyecek olursak; istisna hali, kamusal alan ve özel alan arasındaki sınırların belirsizleştiği bir ara alan oluşturur. Bu sebeple de o, ne hukuksal alanın içinde ne de dışında tanımlanabilir. Yani, Agamben'e göre, istisna hali, Schmitt'in egemen tanımında öne sürdüğü gibi hukukun içinde tanımlanabilir değildir.³⁴⁶ Sonuç olarak Agamben, her ne kadar istisna haline dair kökensel bir araştırma ortaya koyma çabasında olsa da aslında o, daha çok istisna hali ve hukuk arasındaki farklı ilişki biçimlerini ele almaktadır. İstisna halinde gerçekleştirilen eylemin doğasına dair sorgulama, aynı zamanda, bu belirsizlik eşiğinde yaşayan insanın, içinde bulunduğu insan olma haline ilişkin bir sorgulamadır. Agamben kutsal insanı, hukukun dışında bırakılmış, daimi olarak istisna bölgesine, yani yasasızlık alanına hapsedilmiş bir

³⁴⁶ Giorgio Agamben, **Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat**, çev: İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2017, s. 66.

insan olarak tanımlar. Bu bağlamda, istisna halinin ne bir hukuk ne de bir hukuksuzluk durumu, yani bir belirsizlik eşiği olması gibi, kutsal insan da doğal yaşamla (*zoē*), iyi yaşam (*bios*) arasındaki belirsizlik eşiğindeki insan yaşamını tanımlar.

2.3. *HOMO SACER* (KUTSAL İNSAN) VE MODERNLİĞİN BİYOSİYASAL PARADİGMASI OLARAK KAMP

Agamben, Roma hukukundan aldığı *homo sacer* figürüne dair yapmak istediği kavramsal araştırma ile ne ilahi hukukun ne de beşeri hukukun sınırları içinde tanımlanabilir olan bir hayattan hareket ederek sözü geçen iki hukuk alanı arasındaki sınırları aydınlatmayı amaçlamaktadır. *Homo sacer*, yani kutsal hayat, Roma hukukunda ironik bir biçimde, öldürülmesinin ceza gerektirmediği ve tanrıya kurban edilemeyen bir figürdür. Roma hukukuna göre özgür olan bir kişiyi öldürmek suç iken, *homo sacer*'i öldüren kişi katil sayılmaz, yani kutsal insan bu durumda beşeri hukukun (*ius humanum*) istisnası olmaktadır. Diğer yandan, ilahi hukuka uygun olarak kurban etmeden de dışlanır, bu törensel öldürme biçimine uygun bulunmaz. Böylece kutsal insan, ilahi yasadan (*ius divinum*) da dışlanmış olur, yani ilahi olanın da istisnasıdır.³⁴⁷ Agamben, kutsal insanın sözü geçen iki hukuk alanının da istisnası olduğu için çifte dışlamaya ve her iki alanda da ceza gerektirmeksizin şiddete maruz kaldığını açıklamaya çalışır.

Agamben diğer yandan kutsal insanın hukuksal durumunu; olağanüstü hal durumunda, egemenin kendisini istisna bir figür olarak konumlandırmasına (ki o, ne hukuk düzenin içindedir, ne de bu düzene tabidir, çünkü olağanüstü hale karar verendir) benzetir. Çünkü Roma hukukunda *homo sacer*, bir yandan, kurban edilemez bir varlık oluşuyla Tanrı'ya ait bir varlık olurken (bu sebeple de törensel öldürme biçimlerinden dışlanır. Örneğin ruhun arındırılması için öldürme gibi); diğer yandan o, pozitif hukuktan da, yani hukukun bir kişisi olarak hak sahibi özne olmaktan da dışlanır. Bu sebeple kutsal insan, ikili bir dışlamaya ve şiddete maruz kalır. “Dolayısıyla *homo sacer*'in statüsünü tanımlayan şey, kendisine ait olduğu

³⁴⁷ Giorgio Agamben, *Homo Sacer, Sovereign Power and Bare Life*, çev: Daniel Heller – Roazen, Stanford University Press, Stanford/California, 1998, s. 15. , s. 81.

varsayılan kutsalın orijinal müphemliği değil; içine atıldığı kendine has çifte dışlanma özelliğiyle maruz kaldığı şiddettir.”³⁴⁸

Agamben yukarıda sözü geçen bu şiddet türünün, aslında içerme-dışlama mantığının sürekli tekrarlandığı alanlarda (örneğin istisna hali; ne hukuk durumunun içinde ne de dışında tanımlanabilen yeni bir alan açar. Başka bir örnek olan çıplak hayat, ne kamusal yaşama dâhil edilen ne de buradan dışlanan insan yaşamını tanımlar) görülebileceğini anlatmaya çalışır. Bu bağlam, düşünürün egemen iktidar, çıplak hayat, hukuk ve şiddet arasındaki bağıntıları anlamayı ve açıklamayı denediği zemindir.

İstisna hali, insan eylemi alanının sınırını gösteren bir durumdur. Burada egemenin kararı, hukuku askıya alarak çıplak yaşam üretir. Dolayısıyla egemenin yapısı araştırılmak istendiğinde çıplak yaşamla, kutsal hayatla ilişki içinde ele alınmalıdır. Bu bağlamda *homo sacer*, egemen yasağın ele geçirdiği temel figürü temsil eder. “Egemenin alanı, cinayet işlemeksizin ve kurban etmeksizin insan öldürmenin meşru olduğu bir alandır ve kutsal hayat, yani öldürülebilen ama kurban edilemeyen hayat, bu alanda ele geçirilen hayattır.”³⁴⁹ Düşünöre göre egemen ve *homo sacer*, biri diğerinin simetriği olan, birbiriyle bağlantılı iki figürdür. Bu bağlamda egemenin karşısındaki bütün insanlar birer kutsal insan olurken, *homo sacer*’in karşısında tüm insanlar, egemen gibi davranır.³⁵⁰ Egemenin alanı ile kutsal alan arasındaki bu yakınlık, çıplak hayatın hukuk düzenine dâhil edilmesiyle açıklanabilir. Egemen ve *homo sacer*, ne dünyevi hukukun ne de ilahi hukukun sınırları içinde tam olarak tanımlanabilir karakterlerdir. Egemen, istisna ya da olağanüstü hal ile kendisini hukuk düzeninin dışında tutarken, *homo sacer* de ne dinsel alana ne de profan (dın dışı) alana dâhil edilebilir.³⁵¹ Bu anlamda çıplak hayat, egemenin kararının nesnesi olmaya indirgenmiş bir hayattır. Başka bir deyişle, “hayat, egemen istisna içinde bulunduğu, düşünüldüğü sürece kutsaldır.”³⁵²

“*Sacer*” kelimesinin arkeolojik bir analizini yapan Agamben, kelimenin tarih boyunca birden farklı biçimde tanımlanmış olduğunu söyleyerek en temelde, “öldürebilen bir hayat” olarak tanımlanabileceğini öne sürer. Böylelikle çıplak

³⁴⁸ Agamben, s. 82.

³⁴⁹ Agamben, s. 83.

³⁵⁰ Agamben, s. 84.

³⁵¹ Agamben, ss. 82-83.

³⁵² Agamben, s. 85.

yaşam, hem hukuk alanının hem de dini alandaki şiddetin dışında, her iki alanın da istisnası olan, çifte dışlamaya ve şiddete maruz bırakılan bir hayat anlamına gelir. Egemenin ilk etkinliğinin çıplak yaşam üretmek olduğunu ifade eden Agamben, bu teziyle uyumlu bir biçimde siyasal alanın iki simetrik uç noktası olarak tanımlanabilecek egemen istisna ve çıplak yaşamı birbirinden bağımsız, birbiriyle ilişkisiz bir biçimde ele alınamayacağını göstermeye çalışır.

Agamben böylece bir yandan, Hannah Arendt'in, tezin birinci bölümünde ele alınmış olduğu gibi, şiddetin, yaşamın iktidarın nesnesi konumuna indirgendiği yerde ortaya çıktığı görüşüne katılırken; diğer yandan, iktidarın yaşamla kurduğu ilişkiden hareketle, her zaman çıplak yaşam ve şiddet ürettiğini ortaya koymaya çalışır.

Bu bağlamda Agamben, Foucault'nun düşüncesine yaklaşır ve onun *Cinselliğin Tarihi*'nde klasik iktidarın temel özelliği olarak nitelendirdiği “yaşama ve ölüme karar verme hakkı”nın³⁵³ modern iktidar için de geçerli olduğunu söyler. Foucault'ya göre egemen iktidarın yaşama ve ölüme karar verme hakkı, *patria potestas*'tan gelir, yani, Eski Roma'da babanın istediği durumlarda, çocuklarının ve kölelerinin yaşamını elinden alabilme hakkına dayanır. Klasik politika teorisinde ise *patria potestas*, babanın, çocukları ve köleleri üzerinde sahip olduğu hak, biraz daha esnek hale getirilerek hükümdara devredilir. Hükümdarın yurttaşları üzerinde sahip olduğu bu hak, mutlak değil ama kendi varlığını tehdit eden her durumda geçerlidir. “Bu bağlamda hükümdar, yaşatma hakkını ancak öldürme hakkını devreye sokarak ya da sokmayarak kullanır; yaşam üzerindeki iktidarını ancak isteme hakkına sahip olduğu ölümlerle belirtir. Yaşam ve ölüm üzerinde hak diye söze geçirilen, gerçekte öldürme ya da yaşamasına izin verme hakkıydı.”³⁵⁴

Klasik iktidarın yaşatma ve öldürme hakkını simetrik bir biçimde değil ama her zaman ölümden yana kullandığını belirten Foucault, modern dönemde iktidarın yapısının değişerek “yaşatma” ilkesini kendisine esas aldığını söyler ve modern iktidarı *biyoiktidar* olarak tanımlar. Agamben, iktidarın hukuksal-kurumsal ve biyosiyasal biçiminin birbirini tamamladığını ve bu iki iktidar tipinin birbirinden bağımsız bir biçimde ele alınamayacağını düşünür ve sözü geçen iki iktidarın

³⁵³ Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, çev: Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2016, s. 96.

³⁵⁴ Foucault, s. 97.

kesişme noktasını, yani çıplak hayatın siyasal alana dâhil edilmesini, ele alma amacıyla olduğunu söyler.³⁵⁵

Her ne kadar biyoiktidarın çeşitli yönetim teknikleri kullanarak, teknoloji ve tıp alanında ilerleme kaydederek yaşam olanağını artırdığı düşünülse de, yaşamı çepeçevre sararak, onu her açıdan kontrol edip düzenleyerek onu hâkimiyeti altına aldığı da söylenmelidir. Burada biyoiktidarın, yaşamı korumak ve onun olanaklarını artırmak için gerektiği durumlarda yaşamı sonlandırabilme hakkı, klasik iktidarın ölüm ve yaşam üzerindeki hakkının devamı olarak okunabilir. Agamben, böylece klasik iktidarın zamanla bazı açılardan değiştiğini düşünse de, varlığını modern iktidarın içinde sürdürdüğünü ve iktidarın klasik ve modern biçimi arasındaki güçlü ilişkiyi ortaya koymaya çalışır. “Siyasal hayatın en temel dayanağı, öldürülebilme, öldürülebilme özelliğiyle siyasallaştırılan insan hayatıdır.”³⁵⁶

Egemen iktidarın ele geçirdiği hayatı, çıplak yaşam olarak tanımlayan Agamben, modern siyaset teorisinde geçen siyasal ya da sivil toplum öncesinde yaşanmış olduğu var sayılan doğa durumu kavramsallaştırmasına ve sözleşmecî kurama itiraz eder. Bu bağlamda en temel itiraz, Hobbes’un *Leviathan*’ına yöneltilir. Doğa durumunda başkası tarafından öldürülme korkusu nedeniyle toplum sözleşmesi yapan insanlar, haklarını egemene devrederek siyasal topluma geçiş yaparlar. Ancak yaşamı güvence altına alan egemen iktidar, yaşamı korumak için öldürme hakkını tekeline aldığı için sivil toplum içinde doğa durumunu sürdürür. Agambenci terminolojiyle, siyasal toplum içinde doğa durumu içerilerek dışlanır. Bu konuyu daha açık kılacak olan Agamben’in sözlerini doğrudan aktarmak gerekirse:

*Devletin tam kalbinde yaşamaya devam eden bir doğal durum olarak... ‘Cezalandırma hakkı’nın statüsüne tekabül eden bir şey var: Tebanın itaatsizlik göstermeme, fakat kendi şahsına yöneltilecek şiddete karşı koyma kapasitesi... Egemen şiddetin temeli, aslında, bir sözleşme/pakt değil, devletin çıplak hayatı dışlayarak içlemesidir.*³⁵⁷

Hobbes’un politika teorisine göre doğal yaşam, siyasal toplumda bir yandan haklar ile korunarak güvence altına alınırken, diğer yandan, egemenin kararının

³⁵⁵ Giorgio Agamben, **Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat**, çev: İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2017, s. 15.

³⁵⁶ Agamben, s. 110.

³⁵⁷ Agamben, s. 132.

nesnesi olmaya indirgenmiştir. Bu nedenle egemenin, siyasal toplumda çıplak yaşam ürettiği ileri sürülebilir. Bu bağlamda doğa durumu, siyasal topluma geçilmeden önceki bir durum değil ama şehir bozulmaya ya da yıkılmaya başladığında ortaya çıkan bir durumdur. Siyasal toplumda doğa durumu içerilerek dışlandığı için istisna mantığının geçerli olduğunu söyleyebiliriz.

O halde, devlet durumunda insanlar, egemen karşısında birer öldürülebilir hayatlar olarak işaretlendiği için ne doğa durumundaki yasalardan ve düzenden bağımsız vahşi bir insan, ne de siyasal toplumdaki hukukun öznesi olan insandır. Hobbes'un politika teorisinde insan, doğa ve kültür alanı, vahşi ve medeni durum arasındaki ara alanda bir yaşama sahiptir. Bu nedenle her bir insan *Leviathan* karşısında *homo sacer* olarak tanımlanabilir. Bu perspektiften bakıldığında, egemen şiddetin temeli, sözleşme ile kurulan devletin çıplak hayatı içererek dışlamasıdır.

Egemen iktidarı ve *homo sacer*'i bir araya getirenin "yasaklama" olduğunu öne süren Agamben, siyasal topluma geçişi sözleşmeye dayandıran politika kuramlarına göre ilk siyasal edimin doğasını sorgulamayı bir yana bırakırsak eğer, bir yasaklama biçimde ortaya çıkan devleti ve onun biyosiyasal yapısını daha iyi anlayabileceğimizi ifade eder. Bu durumda "yasak" ve "yasaklı" olmanın anlamı açık kılınmaya çalışılır:

Latince kökenli dillerde, 'yasaklı' olmak aslında hem '-nin merhametinde kalmak' hem de 'özgür irade dışında, özgür olmaktır'; hem 'dışlanmış, yasaklı' hem de 'herkese açık, serbest' olmaktır. Yasak(lama,) egemen istisnanın iki kutbunu bir araya getiren ve aynı anda hem çekme hem de itme (edimi)nin gücüdür: (Bu iki kutup) çıplak hayat ile iktidar, homo sacer ile hükümdardır. İşte sadece bunun sayesinde ki; yasaklama hem egemenliğin nişanlarına hem de toplumdan kovulmaya işaret edebiliyor. ³⁵⁸

Yasaklı olmanın öldürebilir olmakla eşitlenmesinin tarihteki izlerini sürerek Antik Cermen hukukuna giden Agamben, barış kavramını (*fried*) ihlal edenlerin toplumdan dışlandığını, yasayı çiğneyenlerin barışsız kabul edilerek cinayet işlemeksizin bu insanların herkes tarafından öldürülebildiğini aktarır. Orta Çağ'daki yasaklama da Antik Çağ'a benzer biçimde işlev görür. Şehrin dışında bırakılana (eşkıya vs.) herkes tarafından kötülük yapılabilirdi. Hatta şehre girmesi

³⁵⁸ Agamben, s. 136.

yasaklanan kişiler ölü olarak tanımlanıyordu. Hem sürgündeki insanlar hem de eşkıyalar bu bağlamda, hem dini bir topluluktan hem de tüm politik yaşamdan dışlandıkları için onların hiçbir eylemi hukuki değildir, onlar her türlü haktan dışlanmış oldukları için de salt çıplak yaşama indirgenmiş öznelerdir. Sonuç olarak, onların yaşamı egemen yasağın ele geçirdiği bir yaşamdır. Bu anlamda Agamben, yasaklı olanın öldürebilir olması, her insanın sahip olduğu varsayılan temel hakların dahi egemen iktidar tarafından yok sayılması sebebiyle insan haklarının temelsizliğine, bu hakların ancak ulus devletlerin belirlediği kişiler için “yurttaşlık” statüsüne göre geçerlilik kazandığına işaret etmektedir.

Antik Yunan geleneği hatırlanacak olursa, sitenin dışında bırakılan kişiler, ya hayvan ya da ancak üstün bir varlık olarak, her durumda insan dışlaştırılarak tanımlanıyordu. O halde, şehrin içinde ya da dışında hukukun koruması dışında bırakılan her insan bu bakış açısına göre *homo sacer* ya da çıplak hayat içindeki bir varlık olarak adlandırılabilir. Agamben, günümüzde kalıcı kılınan olağanüstü hal ile birlikte hukukun koruması dışında bırakılan her bir insanın konumunu düşünürken kullanabileceğimiz kavramların tarihsel bir soy kütüğünü sunarak bize, yeni politik kavramlarla çalışma imkânı sunar. Bunu yaparken Agamben, Antik Yunan’dan başlayarak şiddet ve adalet arasındaki ilişkiyi ele alır. Düşünüre göre, Antik Yunan’da “nomos” yani yasa, adalet ve şiddeti birleştiren unsurdur. Agamben, Antik Yunan döneminde yaşamış ünlü şair Pindar’ın yazdığı şiirden³⁵⁹ örnek vererek egemenin, şiddet ve hukukla olan ilişkisini ele alır.

*Egemen nomos, hukuk ile şiddeti birleştirmek suretiyle, bunları belirsizlikle tehdit eden ilkedir. Bu anlamda, Pindar’ın nomos basileus hakkındaki kıtası ondan sonra yapılan bütün egemenlik tanımlarını yönlendiren gizli paradigmayı içinde barındırır: Egemen, şiddet ve hukuk arasındaki belirsizlik noktası olarak, şiddetin hukuka ve hukukun da şiddete karıştığı eşiktir.*³⁶⁰

İstisna halindeki şiddet ise, hukuk kuran veya hukuku koruyan bir şiddet değil, mevcut olan yasayı askıya alan böylelikle de onu koruyan bir şiddettir. İstisna

³⁵⁹ “Herkülden bildim ki

Ölümlü ve ölümsüz

Herkese egemen olan nomos

En büyük şiddeti bile haklı kılan

En güçlü mercidir.” Aktaran: Agamben, **Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat**, çev:

İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2017, s. 43.

³⁶⁰ Agamben, **İstisna Hali**, s. 44.

hali, siyasal alan ve hukuk alanı arasındaki belirsizlik eşiği olmasına rağmen, burada yasa ve şiddet arasındaki bağlantı devam eder. Bu bağlamda siyasal alandan içerilerek dışlanan çıplak yaşam (*homo sacer*) siyasal olanın özüne, ontolojisine ilişkin bir kavram olarak ele alınır.

İnsanın doğal hayatının iktidar mekanizmalarına dâhil edilmesiyle siyasetin biyosiyasete dönüştüğünü söyleyen Foucault ile biyosiyaseti, egemenliğin özüne ilişkin bir kavram olarak tanımlayan Agamben, biyosiyasetin tarihte devam eden bir süreklilik göstermesi konusunda birbirlerinden ayrılırlar. Foucault, biyopolitikayı, on sekizinci yüzyılın ortalarına doğru ortaya çıkmış modern bir fenomen olarak görür. Foucault'ya göre biyoiktidar, hukuksal iktidardan ve klasik iktidardan farklı olarak yeni yönetim teknikleri kullanan bir iktidardır. Agamben ise, egemen iktidar ile biyoiktidar arasında bir ortaklık zemini olduğunu, bu anlamda iki iktidar arasında tam kopuş olmadığını düşünür. Bu sebeple o, bu ortaklık zeminine dair üstü kapalı kalmış olan bağları açığa çıkarma amacındadır. Agamben'in teorisinde "biyopolitika, iktidarın pratiğinin özünü şekillendirir."³⁶¹ Böylece Agamben için biyoiktidar, bir kopuşu göstermekten ziyade, Antik Yunan'dan bu yana var olan bir yapının modern dönemde genelleşerek açığa çıkması anlamına gelir. Diğer bir deyişle, Agamben, egemenlik teorisi ile biyopolitika arasında bir kopuş görmez, o, iki iktidar arasında süreklilik olduğunu (çıplak yaşam üretmeleri sebebiyle) kanaatindedir.

Agamben, Foucault ile Arendt'in politika kuramları birlikte ele alındığında toplama ve imha kampları konusunda onların biyopolitik bir perspektif açısından yetersiz kaldıklarını düşünür ve bu sebeple her iki düşünürün de eksiklerini tamamlama amacında olduğunu belirtir. Foucault, hapisane ve tımarhane gibi büyük kapatılma mekânlarını tanımlamış olsa da toplama kamplarını eksik bırakmıştır. Arendt ise, toplama ve imha kampları üzerine analiz yapmış ve kampların totaliter iktidar ile olan ilişkisini ele almıştır fakat biyopolitik bir perspektiften yoksundur. Agamben'e göre, siyasetin daha önce görülmemiş bir şekilde totaliter hale gelmesine neden olan unsur, onun biyolojik temelli bir siyasal anlayışa dönüşmüş olmasıdır.³⁶² Agamben, sözü geçen iki düşünürün çıplak hayat ya da kutsal hayat temelinde politika teorilerinin birbirini tamamladığını iddia eder ve yirminci yüzyılda

³⁶¹ Thomas Lemke, **Biyopolitika**, çev: Utku Özmakas, İletişim Yayınları, İstanbul, 2016, s. 78.

³⁶² Giorgio Agamben, **Homo Sacer, Sovereign Power and Bare Life**, çev: Daniel Heller – Roazen, Stanford University Press, Stanford / California, 1998, s. 120.

parlamenteer demokrasiler ve totaliter iktidarlar arasında hızlı ve olağanlaşan bir geçişin mümkün olmasını, biyolojik temelli siyasal anlayışın, siyasal alanda hâkim olmasına bağlar. Başka bir biçimde ifade edilirse, totaliter devletlerin temel niteliği, çıplak hayatın gözetlenmesi, denetlenmesi ve düzenlenmesine dayanan siyasal bir sistem oluşturmaktır, eş deyişle, hayatı siyasallaştırmaktır.

Her modern devlette, yaşam üzerine olan kararın ölüm üzerine karara dönüşmeye başladığı noktaya ve biyopolitikanın ölüm politikasına (thanatopolitics) dönüşebildiği noktaya işaret eden bir hat varsa eğer, bugün bu hat, açık bir biçimde iki alanı bölen, durağan bir hat değildir. Bu hat, hareket halindedir ve gittikçe artan bir biçimde politik yaşamdan diğer alanlara doğru kaymaktadır, bu alanlarda egemen, sadece hukukçularla değil, fakat aynı zamanda doktorlarla, bilimcilerle, uzmanlarla ve rahiplerle daha yakın bir ortak yaşam kurar. ³⁶³

Böylece Agamben, modern politikanın temelini oluşturan önemli gelişmeler (İnsan Hakları Bildirgesi gibi) ile aynı zamanda görülen biyolojik temelli siyasetin (Nasyonal Sosyalist Öjenik politika gibi) aralarındaki ilişkiyi inceleyebilmek ve kendine özgü her iki olgunun da anlamlarını açığa çıkarabilmek için biyopolitik bir zeminde aralarındaki ortak noktaların ele alınması gerektiğini söylemeye çalışır.

Agamben, modern politikanın biyopolitik karakteristiğini ele alırken, toplama ve imha kamplarını Batı'nın biyopolitik paradigması olarak tanımlar. Düşünür, "kamp" kavramını, hem sınırları belli somut bir mekânı tanımlamak için (Nazi toplama ve mülteci kampları) hem de biyoiktidarın işleyiş mantığını, ya da başka bir deyişle, çıplak yaşamın sistematik olarak üretildiği herhangi bir yeri tanımlamak için kullanır. Bu bağlamda kamp kavramı, istisna haliyle ilişkili olarak ele alınan bir kavramdır. Özetle kamp, istisna halinin kalıcı bir yönetim tekniği haline geldiği yerdir. ³⁶⁴ Çoğunlukla güvenlik gerekçe gösterilerek ilan edilen istisna hali, toplama ve imha kamplarında sürekli kılınan bir uygulama ya da yönetim paradigması olur. Sonuç olarak Agamben, kamp analizi ile istisnanın düzenliliğini, kural olabildiğini, normalleştirilebildiğini ortaya koymaya çalışır.

Düşünür, kampın nasıl bir hukuki ve siyasi yapıya sahip olduğunu sorgular ve modern dönemde siyasal toplumun sınırları içinde ya da Antiklerin diliyle, *bios* ya da

³⁶³ Agamben, s. 122.

³⁶⁴ Agamben, s. 169.

sınırları belli bir yaşam alanı temel alınarak tanımlanabilir olmadığını belirtir. Kamplar, eğer çıplak yaşamın sistematik olarak üretildikleri alanlarsa, bugün kampların siyasal alanın sınırlarını aşmış, *zoē*'yi içine alarak tüm yaşam alanına doğru genişlemekte olduğu söylenebilir. Agamben, biyopolitik rejimlerin yönetimi altındaki her insanın *potansiyel* olarak *homo sacer* olduğunu düşünür. “Yani gerçekte tüm özneler, politik var oluşun kurucu unsuru olarak şiddete maruz kalmasalar ve hukuk tarafından terk edilmiş olmasalar bile potansiyel olarak ‘*homo sacer*’dir.”³⁶⁵ Potansiyel olarak her insanın *homo sacer* veya kutsal insan olabilmesi, onun, egemen iktidar tarafından her an hukukun dışında bırakılabilen özne olmasından kaynaklanır. Bu durumda *homo sacer*, ölüme terk edilebilen veya yaşatmaya değer bulunmayan, salt biyolojik yaşama indirgenebilen, egemenin kararının nesnesi kılınabilen yaşamı tanımlar. Agamben’in sözleriyle:

Önümüzdeki manzara şudur: Hayata değer biçmek ve hayatı ‘siyasallaştırmak’, daima ve kaçınılmaz bir biçimde, hayatın siyasal anlamını yitirdiği, sadece ‘kutsal hayat’ haline geldiği ve dolayısıyla da yok edilmesinin mubah olduğu eşiğin belirlenmesini gerektiriyor. Bu sınır/eşik her toplumda vardır; her toplum -hatta en modern toplum bile- kendi ‘kutsal insanları’nın kimler olacağını belirliyor. Hatta herhalde, doğal hayatın siyasallaştırılmasının ve devletin hukuk düzeninde ‘exceptio’sunun (içlenerek dışlanması) bağlı olduğu bu sınır Batı’nın tarihi boyunca hep daha fazla açıldı ve artık şimdi – ulusal egemenliği elinde tutan devletlerin bu yeni biyosiyasal ufkunda- bütün insanların hayatının ve her vatandaşın içine girme noktasına geldi. Artık çıplak hayat, belli bir yerle ya da kesin bir kategoriyle sınırlı değildir. Artık çıplak hayat her canlının biyolojik bedeninde kol geziyor... Eğer bugün artık belirgin bir kutsal insan tipi yoksa bunun nedeni herhalde şudur: Bugün hepimiz ‘homines sacri’yiz.’³⁶⁶

Bu perspektife göre, sözü geçen böylesine bir genişlemeyi mümkün kılan, Benjamin’in de söylemiş olduğu gibi, istisna veya olağanüstü halin kalıcılaştırılarak bir yönetim paradigması haline dönüştürülmesidir.³⁶⁷ Bir yönetim biçimi olarak istisnanın kalıcılaştırıldığı, benimsendiği her yerde biyolojik temelli bir siyasetin hâkim olduğunu belirten Agamben, günümüz toplumlarının gittikçe bir “kamp”a

³⁶⁵ Catherine Mills, Agamben’s Messianic Politics: Biopolitics, Abandonment and Happy Life, s.47. , https://www.researchgate.net/publication/288635460_Agamben's_messianic_politics_Biopolitics_abandonment_and_happy_life (05.11.2019).

³⁶⁶ Giorgio Agamben, **Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat**, çev: İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2017, s.140, s. 167.

³⁶⁷ Ayrıntılı bir değerlendirme için bakınız: Michaël Löwy, **Walter Benjamin: Yangın Alarmı Tarih Kavramı Üzerine Tezlerin Bir Okuması**, çev: U. Uraz Aydın, Versus Yayınları, İstanbul, 2007, ss. 72-73.

dönüştüğünü ve bu sebeple de artık her insanın potansiyel olarak *homo sacer* olduğunu iddia eder.

Benjamin'e göre, modern dönemde sürekli kılınan olağanüstü hal, faşizmin en net ifadesidir. Buna göre faşizmin modern dönemde aldığı yeni biçim, derinlemesine ele alınıp araştırılmadıkça faşizme karşı konumumuzu güçlendirebilmek mümkün değildir. Düşünre göre: "faşizme karşı olan mücadelenin asıl amacı gerçek olağanüstü hali, yani, egemenliğin son bulacağı sınıfsız toplumu yaratmaktır."³⁶⁸

Bu bağlamda, yeni bir tarih kavramına ihtiyacımız olduğunu söyleyen Benjamin, ilerlemeci tarih anlayışının bir sonucu olarak faşizmi, eski ve köhne bir düşünce biçimi olarak ele almanın doğru olmadığını ve onun modernleşme ve ilerlemeyle birlikte ortadan kaldırılamayacağını belirtir. Bu minvalde, yirminci yüzyıldaki kapitalist gelişmelerle faşizmin yakın ve derin bağı kavranamadıkça gerçek bir olağanüstü hal ya da sınıfsız toplumu düşünebilmek mümkün değildir.

*Hazırlık notlarından birinde Benjamin, faşizmin açığa çıkarılabileceği (gesichtet) bir tarih kavramına ihtiyacımız olduğunu söyler. Yalnızca ilerlemeci yanılımlara kapılmamış bir anlayış faşizm gibi, modern ve sınaî 'ilerleme'ye derin biçimde kök salmış ve son tahlilde ancak 20. yüzyılda mümkün olan bir olguyu kavrayabilir.*³⁶⁹

Agamben, bu düşünceleri daha da somutlaştıracak bir biçimde kampları ele alır ve kamplarda tıpkı istisna durumunda olduğu gibi içererek dışlama mantığının hâkim olduğunu belirtir. Kamplar, normal düzenin, hukuk durumunun hem içinde hem de bu düzenin dışında konumlandırılmıştır. Kamp, *istisna* teriminin anlamı doğrultusunda, yani, dışarıda bırakılan şey ya da alan olarak düşünüldüğünde, hukuk durumundan dışlanmak suretiyle hukuk durumunun içine dâhil edilir.

Dolayısıyla kamp, istisnai durumun -ki egemen iktidarın temeli bu durumun belirlenmesidir- kural olarak gerçekleştirildiği / yürütüldüğü yerdir. Burada artık egemen kendisini, Weimar Anayasası'nın ruhunda olduğu gibi verili gerçek bir durumun(kamusal güvenliğe yönelmiş tehlike) saptanması bağlamındaki bir istisna kararıyla sınırlamıyor. Burada artık egemen... bu durumu, bizzat kendisi yaratıyor... Kampta olup bitenlerin yasal olup olmadığı

³⁶⁸ Löwy, s.74.

³⁶⁹ Löwy, s. 74.

yolundaki bütün sorular anlamsızdır. Kamp, bu iki terimin birbirinden ayrılamaz hale geldiği hukuk-gerçek melezi bir yerdir. ³⁷⁰

Agamben'in kampı, modernliğin siyasal paradigması olarak tanımlamasının sebebi, ulus devletlerin krize girdiği bir dönemde devletin, biyolojik hayatın gözetimini doğrudan üstlenmesi, vatandaşları arasında ırk temelli ayırım yapması ve bunun sonucunda da biyolojik bir kitle olarak nüfusu yeni yerleştirme ve düzenlemeye tabi tutmasıdır.

Kamplar, yeni vatandaşlık yasalarının çıkarılması ve bazı vatandaşların vatandaşlıktan çıkarılmasıyla aynı zamanda ortaya çıkmıştır (o zaman sadece Reich'daki Nuremberg vatandaşlık yasaları çıkmadı; aynı zamanda 1915-1933 arasında Fransa da dâhil olmak üzere neredeyse bütün Avrupa devletleri de vatandaşlıktan çıkarmayla ilgili yasa çıkardılar). Böylece aslında hukuksal-siyasal düzenin geçici olarak askıya alınması anlamına gelen istisnai durum, artık, gün geçtikçe daha da bu düzene kazınır hale gelen çıplak hayatı içine alan yeni ve daimi bir mekân düzenlemesi (yerleştirme) oluyordu. ³⁷¹

O halde kamp, istisna durumunun sürekli kılındığı ve çıplak hayat ve kuralın, olgu ile normun, *zoē* ve *bios*'un girdiği bir belirsizlik alanı olarak kabul edilirse eğer; kampa giren her insanın da hukukun koruması dışında bırakılarak, en temel haklarının bile yok sayılması ve çıplak yaşama indirgenmesi sebebiyle *homo sacer* olduğu söylenebilir. Bu bağlamda siyaset, bütün hayat biçimlerini içine alabilen yersizleştiren bir yerleştirmeye dayanır. İstisnanın kural haline dönüştüğü, hukuk ile çıplak yaşamın bir belirsizlik eşiğine girdiği her mekânda, hangi suç işlendiği fark etmeksizin bir kamp ile karşı karşıya olduğumuz söylenebilir.

Agamben, dünyanın herhangi bir ülkesine mültecilik başvurusu yapan insanların tutulduğu alanların, havalimanlarında yabancıların tutulduğu bekleme alanlarının, kampın yeni örnekleri olduğu söyler. Çünkü görünüşte güvenlik ve tedbir amaçlı oluşturulan söz konusu bu mekânların sınırları, normal düzenin fiilen askıya alınmasıyla çizilir. Bu sebeple sözü geçen bu mekânlarda insan yaşamı, hukukun koruması dışında bırakılabilir, başka bir deyişle, bu mekânlarda herhangi bir insanlık dışı muamele olup olmayacağı kolluk güçlerinin anlayışlarına bağlıdır.

³⁷⁰ Giorgio Agamben, **Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat**, çev: İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2017, s. 203.

³⁷¹ Agamben, s. 209.

Ulus devletler ve egemen iktidarlar, hayata değer biçerek yaşanmaya değer hayat ve değerden yoksun hayat arasında ayrım yaparak hayatı siyasallaştırırlar. Agamben'e göre yaşamın siyasallaştırılmasıyla hayat kaçınılmaz bir biçimde anlamını yitirir ve sadece *kutsal hayat (homo sacer)* haline gelir. Bu sebeple, hayatın yok edildiği eşik, aynı zamanda hayatın siyasallaştırıldığı eşiktir. Agamben'e göre bu sınır ya da eşik her toplumda vardır. Örneğin; tüm dünya genelinde Antik Yunan döneminden bu yana ikinci cins kılınan *kadınlar* en modern toplumlarda bile hala *homo sacer*'dir. "Homo sacer, karşısında herkesin egemen kesildiği kişidir. Eşi, babası, sevgilisi, eski eşi, diye saymaya başladığımız listedeki erk sahiplerinin itaatsiz kadınlar karşısında egemen kesilmesi gibi!"³⁷²

Dünya genelinde çıplak yaşam olmaya indirgenen, hukukun koruması dışında bırakılan mülteciler, faillerin ulus devletin ırkçı argümanlarına dayanarak kendini akladığı yerlerde, *homo sacer*'in güncel ve iyi bir örneğidir. Son yıllarda dünyanın pek çok ülkesinde olağanüstü veya istisna halinin kalıcı bir yönetim tekniğine dönüşmesi ile birlikte egemenin iktidarlar, yasayı askıya alarak fiili durumu normun veya hukukun üzerinde belirleyici hale getirmektedirler. O halde, hukuksuzluk alanına terk edilen, temel hakları dahi gasbedilen her insan iktidar karşısında artık *homo sacer*'dir. Sonuç olarak, çıplak yaşamın örnekleri çoğaltılabilir fakat burada söylemeye çalıştığımız şey, artık çıplak hayatın belli bir yerle veya kategoriyle sınırlandırılabilir olmadığıdır.

Diğer yandan Arendt de mültecilerin *Totalitarizmin Kaynakları/2-Emperyalizm* adlı eserinde İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi'nde kabul edilen hakların kökensizliğini açığa çıkaran en önemli karakterler olduğunu söyler. Düşünre göre ulus devletler dağılmaya başladığında, yakıcı bir mülteci sorunu da ortaya çıkmıştır. Mülteciler, uzun süren savaş zamanlarında, yok sayılmaz ya da devredilmez haklarını bile kaybetmiştir. "Anayurtlarından ayrıldıklarında artık yurtsuzdular; devletlerini bıraktıklarında artık devletsizdiler; insan haklarından yoksun bırakıldıklarında artık haksızdılar, yeryüzünün posasıydılar... Devredilmez diye düşünülen hatta öyle tanımlanan hakları, yani, İnsan Hakları'nı yitirmişlerdi."³⁷³

³⁷² Eylem Ümit Atılğan, "Şehrazat, Homo Sacer ve İstanbul Sözleşmesi", <http://www.viraverita.org/yazilar/sehrazat-homo-sacer-ve-istanbul-sozlesmesi>. (24.11.2019).

³⁷³ Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları / 2: Emperyalizm*, çev: Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul, 2016, s. 256.

Arendt'e göre haklar ancak bir ulusa dâhil olmakla kazanılmaktadır. Bu sebeple mültecilere verilen geçici koruma statüsü onları bir hak öznesi yurttaş olarak tanımlamaz. Daha ziyade mülteciler, Agamben'in söylediği gibi, siyasi iktidarlar tarafından hukukun koruması dışında bırakılabilen, feda edilebilir hayatlar olarak görülürler. Başka bir deyişle onlar, müşterek ya da kamusal dünyadan dışlanabilir öznelerdir. Arendt'in düşüncesini takip eden Agamben'e göre de insan haklarının paradoksu, yalın bir insan tasarımına dayanıyor olmasıdır.

Ancak Agamben insan haklarının temelsizliğine itiraz edip bu hukuk ve siyaset anlayışının terk edilip yeni bir siyasal alan inşa edilmesi gerektiğine dair çağrı yaparken, Arendt, ikincil haklardan olan "haklara sahip olma hakkı"nın mülteci krizini çözebileceğine işaret eder. Çünkü bu hak, mültecilere, egemen devletlerin egemenlik çıkarları ve sınırları doğrultusunda hukuken kabul ettikleri ama tam olarak uygulamadıkları iltica hakkı değildir. Herkesin koşulsuz olarak sahip olabildiği örgütlü bir topluluğa ya da siyasal bir topluma katılma hakkıdır.³⁷⁴ Yurttaşlık hakkından mahrum bırakılanların, kamusal hayatın dışında bırakılmasıyla açığa çıkan durum, insan haklarının çıplak yaşamı ortadan kaldırmadığı tam da tersi bu haklar, doğal haklar zemininde soyut bir insan tasarımına dayandığı için siyasi iktidarlar tarafından hakların korunması yönünde hukuksal mekanizmalar sağlanmaksızın geçerli olamamaktadır. Bu sebeple Arendt'in önerisi ile mülteci sorununu düşünmek, günümüzde ivedikle ele alınması gereken tüm dünya ülkelerini ilgilendiren en önemli konulardan birisidir.

Bununla birlikte Agamben, modern siyasetin biyopolitik yapısının en net biçimde gözlemlenebilir mekânları olarak tanımladığı kampları, siyasetin temel unsuru kılmakla, çıplak yaşamı tüm toplumu kapsayacak bir biçimde genelleştirerek ele aldığı gerekçesiyle farklı düşünürler tarafından eleştirilmektedir. Bu bağlamda yapılan en temel eleştiri ise, Agamben'in biyoiktidarın bir ölüm makinesi haline dönüştüğü hukuki-siyasi sistemde bu makineden kurtulmanın bir imkânı olarak siyasete daha fazla alan açılması gerektiğini ve istisna halinde hukuk ve yaşam arasında kurulan bağın koparılması gerektiğini ifade etmesine rağmen, nasıl bir

³⁷⁴ Arendt, s. 304.

siyaset teorisi ve pratiği geliştirmemiz ve bunu hangi kavramlarla ve araçlarla yapmamız gerektiği konusundaki suskunluğudur.³⁷⁵

Ernesto Laclau, Agamben'in *Kutsal İnsan* eserinden hareketle onun, politik nihilizmi savunduğunu iddia eder. Düşünür, özellikle Agamben'in modernliğin gizli paradigması olarak ele aldığı kamp ve çıplak yaşam kavramlarından hareketle bu sonuca varır. Laclau, yaşamın doğal ve kamusal yaşam olarak ayırt edilmesine itiraz eden Agamben'in, *zoē* kavramını salt bir soyutlama olarak kullandığını iddia eder.³⁷⁶ Ancak, *zoē* ya da doğal yaşam, Antik Yunan'da kamusal hayattan ayrılan özel yaşamı veya hane içi yaşamı tanımlamasının yanı sıra, Aristoteles'in söylemiş olduğu gibi, insanın diğer canlılarla ortak olarak sahip olduğu biyolojik yaşamı tanımlar. Agamben bu ayırmadan hareketle, yaşamın böylesine iki alana ayrılmayacağını, her iki alanın birbirini dışlamadığını ve birbiri ile ilişkili olduğunu söyler. Dolayısıyla düşünür, sözü geçen bu ayırmadaki *zoē* kavramını salt bir soyutlama olarak kullanmaz, Batı felsefesini etkileyen ve belirleyen ve günümüzde hala güncelliğini korumaya devam eden temel ayrımları sorgulamaya açabilmek için bu kavramı kullanır. Sonuç olarak Agamben, *zoē* ve *bios*'un, yani bu iki yaşam alanının, birbirini dışlamadığını ve yaşamın bütünsel olarak ele alınması gerektiğini iddia eder.

Laclau'nun bir diğer itirazı, modernliğin paradigması olarak tanımlanan kamp kavramıdır. Kısaca hatırlayacak olursak, hem Arendt hem de Foucault, modern dönemde doğal yaşamın siyasal yaşamın merkezine yerleştirildiğini ve bu sebeple de siyasallaştırıldığını belirtirler. Ancak Foucault, 17. 18. yüzyıldan itibaren, biyolojik yaşamın politikanın konusu haline getirildiğini söylerken; Agamben, *zoē* ve *bios* ayırımına dayanan politika geleneğinde yaşamın en başından beri siyasallaştırıldığını iddia eder. Bu teoriye göre doğal yaşamın politik alanda hem içerilmesi hem de politik alandan dışlanması yoluyla yaşam, siyasallaştırılmaktadır. Bu sebeple sözü geçen her iki yaşam kavramından farklı olan, bir egemenin varlığı ile birlikte ortaya çıkan, egemen tarafından ele geçirilmiş bir yaşamı tanımlayan *çıplak yaşam (bare life)* ortaya çıkar. Agamben kamp kavramını yalnızca tarihsel bir olgu olarak ya da

³⁷⁵ Ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. Giorgio Agamben, *İstisna Hali*, çev: Kemal Atakay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2018, ss. 110-111.

³⁷⁶ Ernesto Laclau, "Bare Life or Social Indeterminacy", s. 17. **Giorgio Agamben/Sovereignty and Life**, Ed. Matthew Calarco, Steven DeCaroli, Stanford University Press, Stanford, 2007, ss. 11-22.

sınırları belli bir arazi üzerinde konumlandırılmış bir mekânı (*Auschwitz* gibi) tanımlamak için kullanmaz; iktidarın içererek dışlama mantığını tanımlamak için de kamp kavramını kullanır. Egemen iktidar, içererek dışlama mantığını bir yönetim tekniği olarak kullandığında, hukukun askıya alındığı istisna durumu ortaya çıkar. İşte tam da istisnanın, dolayısıyla, içerme/dışlama mantığının kalıcı kılındığı her yeri toplama kampı olarak tanımlayan Agamben, bu sebeple modernliğin paradigması olarak bu kavramı ele alır.

Modern devlet teorisinin dayanağı olan doğa durumu/sivil veya siyasal toplum ayrımı, doğal yaşam ve hukuk durumu arasındaki ayrıma karşılık gelir. Agamben sözü geçen hukuk durumunda veya siyasal toplumda içererek dışlama mantığının izini sürerek bir devamlılık olduğunu düşünür. Sonuç olarak o, modernliğin paradigmasını geniş anlamıyla, *kamp* olarak belirler. Laclau, kampın tek başına modernliğin paradigması olarak kabul edilemeyeceğini düşünür. Ona göre Agamben, modernliğin mirasına sahip çıkmıyor ve özgürlüğün olası bir keşfini mümkün kılan yolları engelliyor ve tarihi çarpıtıyor.³⁷⁷ Her ne kadar modern paradigmayı tanımlayabilecek temel kavramlardan birisi kamp olsa da Laclau'nun dediği gibi sadece kamp ve çıplak yaşam kavramları ile moderniteyi açıklayabilmek mümkün değildir elbette.

Ancak Laclau'nun, onun, özgürlüğün keşfini mümkün kılan yolları engellediğine dair iddiası makul değildir. Bu iddianın neden makul olmadığı ise, tezin ilerleyen kısmına, “Ölüm Politikasına Karşı, Potansiyel (*Potentiality*) ve Eksiltme Gücü (*Destituent Power*) Kavramları ile Siyasal Alanı Yeniden Düşünmek” başlıklı kısma bakılarak anlaşılabilir. Ancak Agamben'in biyopolitik makineden kurtulmanın ve biyolojik ve toplumsal zorunluluklardan özgürleşmenin teorik ve pratik biçimleri üzerine odaklandığını ve bu amaçla yeni bir politik teori ortaya koymaya çalıştığını söyleyebiliriz. Buna ek olarak, Agamben'in teorisinden hareketle, işlevsizleştirme veya eksiltme gücü (*destituent power*) ve potansiyelliğin deneyimlenmesi yolu ile biyoiktidarın işleyişini kesintiye uğratmanın, iktidarın alanlarından uzaklaşmanın ve zamanla bu biyopolitik iktidar aygıtından özgürleşmenin mümkün olduğunu iddia edebiliriz.

³⁷⁷ Laclau, s. 22.

*“Bununla birlikte Agamben, eşzamanlı şekilde politik alandan kovulan ve onunla bütünleşen yaşamı kavramanın bir aracı olarak çıplak yaşam figürünü önerir. Çıplak yaşam, bu karmaşık terk edilme mantığınca zaptedilmiştir ve Agamben’e göre biyopolitik kapılma, direniş için bir yordam sunmaz. Bunun yerine Agamben, biyopolitikanın üstesinden gelmenin veya ondan kaçmanın, ‘yaşam biçimi’ dediği şeyin oluşumunu, yani, bios ile zoē ayrımının artık mümkün olmadığı bir yaşamın oluşumunu gerektirdiğini ileri sürer. Ancak o zaman biyopolitik şiddet makinesi duracaktır.”*³⁷⁸

Laclau, Agamben’in özellikle *Kutsal İnsan* eserinden hareketle, onun nihai mesajının “politik nihilizm”³⁷⁹ olduğunu iddia eder. Hukukun yürürlükte olduğu ama geçerliliğinin olmadığı istisna durumunda hukukun boş bir biçim olmaktan öteye gidemediğini belirten Agamben, bu sebeple her türlü hukuk düşüncesinin terk edilmesi gerektiğine ve siyasetin, bu hukuksuzluk alanından kurtarılması gerektiğine çağrı yaparken, politik sistemdeki ve hukuk düzenindeki sorunlara işaret ederek yeni bir politika tahayyülü geliştirmeyi amaçlar.

*“Egemenliğin paradoksundan kurtularak bütün yasaklamalardan arınmış bir siyasete doğru yol alabilmemiz için öncelikle terk edilmenin Varlığını her türlü hukuk düşüncesinin ötesinde (hatta anlamı olmadan yürürlükte olan boş hukuk biçiminin bile ötesinde) düşünebilmemiz gerekiyor. Saf bir hukuk biçimi, sadece boş bir hukuk biçimidir. Boş bir ilişki biçimi ise artık bir hukuk değil; hayat ile hukuk arasındaki bir ayrılmazlık alanıdır, yani bir istisna durumudur.”*³⁸⁰

Laclau, özellikle yukarıda alıntılanan paragrafta geçen “bütün yasaklamalardan arınmış bir siyasete doğru” cümlesiyle Agamben’in neyi kastettiğinin açık olmadığını belirterek, her türlü yasağın aşıldığı takdirde politikanın da ötesine geçileceğini iddia eder.³⁸¹ Ancak egemenliğin paradoksunun, özellikle istisna durumunda egemenin hem hukuk durumunun dışında hem de içinde yer aldığı topolojik yapı hatırlanırsa, egemenin içererek dışlama mantığına dayalı işleyişinden kaynaklandığını söyleyebiliriz.

Her türlü yasağın aşılması ise, öncelikle kamusal yaşamdan dışlanarak içerilen doğal yaşamın, yani zoē’nin, yasaklanması suretiyle inşa edilen, zoē/bios

³⁷⁸ Catherine Mills, **Biyopolitika – Düşünürler ve Temalar**, çev: Mert Karbay, Notabene Yayınları, İstanbul, 2021, ss. 82-83.

³⁷⁹ Ernesto Laclau, “Bare Life or Social Indeterminacy”, **Giorgio Agamben/Sovereignty and Life**, Ed. Matthew Calarco, Steven DeCaroli, Stanford University Press, Stanford, 2007, s. 22.

³⁸⁰ Giorgio Agamben, **Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat**, çev: İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2017, s. 77.

³⁸¹ Ernesto Laclau, “Bare Life or Social Indeterminacy”, s.22. **Giorgio Agamben/Sovereignty and Life**, Ed. Matthew Calarco, Steven DeCaroli, Stanford University Press, Stanford, 2007. ss. 11-22.

ayrımına dayanan ve böylelikle de çıplak yaşamın üretildiği kamusal yaşam düşüncesinin terk edilmesi ve yaşamın bütünsel olarak kavranması gerektiği anlamına gelir. İkinci olarak, biyoiktidarın hayatı kuşattığı alanlarda onun işleyişini kesintiye uğratabileceğimiz ve yaşamı yeniden ön varsayılan hiçbir kimlik, aidiyet bağı olmaksızın her potansiyeli ile deneyimleyerek ve etkisizleştirme gücünü üreterek ve büyüterek herhangi bir özcü ilke olmaksızın ortaklık temelinde hukukun dışında yeniden inşa edebileceğimiz, böylelikle de zaman içinde biyoiktidardan özgürleşebileceğimiz anlamına gelir. Laclau'nun Agamben'in tek bir eserine referansla "politik nihilizm" mesajı verildiğine dair çıkardığı sonuç, düşünürün "Potentialities", "La Comunitá che Viene (Gelmekte Olan Toplum)" ve "Means Without End" eserlerini dikkate almaması veya almayı istememesi sebebiyle makul değildir. Laclau, Agamben'i eleştirdiği makalesinin başında şöyle söyler:

"Agamben'in çalışmasına karşı büyük bir hayranlık duyuyorum. Özellikle onun, büyüleyici, olağanüstü bilgeliğini takdir ediyorum. Onun hem sezgisel hem de analitik yeteneğini, teorik kategorileri ele alış biçimini ve onun düşünce sistemleri arasındaki ilişkileri ve bağları aceleyle getirmeksizin ele almasını takdir ediyorum. Ama takdir buraya kadar! Onun çıkardığı teorik sonuçlara ilişkin bazı derin kuşklar var. Ben bu şüpheleri burada detaylı bir biçimde ele almak istiyorum (...) Agamben'in köken bilim araştırması, yapısal çokluğa karşı yeterli kadar duyarlı değildir; bu araştırma, bütünüyle bir teleoloji ile sonuçlanma riski taşır. Hadi, onun, 'Kutsal İnsan'ın sonuna doğru argümanlarını özetlediği üç tezi ile başlayalım:

- 1) Temel politik ilişki yasaktır (istisna durumu, içirme ve dışlama, içeri ve dışarı arasındaki ayrımsızlık alanı olarak anlaşıldığında)*
- 2) Egemen gücün ilk eylemi, zoē ve bios, doğa ve kültürün eklemleme eşiği ve birincil politik unsur olarak, çıplak yaşam üretmektir.*
- 3) Bugün Batı'nın temel biyopolitik paradigması şehir değil, kamptır.*³⁸²

Laclau'nun makalesi, *Kutsal İnsan*'dan başka referanslar da verilerek sözü geçen üç tez üzerine yürütülen bir tartışmayı içerir. Laclau, Agamben'in, çıplak yaşama dair birbirinden oldukça farklı, uç noktalardaki örnekleri birleştirerek sunduğunu ancak, hukukun ve şehrin dışından bırakılan her insanın bir çıplak yaşam olarak ele alınamayacağını iddia eder. Laclau'ya göre, yasaklı olan veya sürgün edilen her insan, tamamen çıplak yaşam olmaktan ziyade, kendi yasası ile şehrin yasası arasında çatışma yaşayan bir öznedir.³⁸³ Düşünürün bu sözleri, Agamben'in,

³⁸² Laclau, ss.11- 12.

³⁸³ Laclau, s. 19.

kutsal insanın bir örneği olarak sunduğu “eşkıya” karakteri ile ilişkilidir. Şehrin yasasının dışında bırakılan eşkıya, öldürülebilen ama kurban edilemeyen bir insan olmasının yanı sıra, kendi yasasını benimseyerek şehrin yasasına karşı çıkan bir karakter olarak yorumlanabilir.

Ancak, Agamben’in sözü geçen kitabında, Omarska toplama kampında yaşayan Bosnalı bir kadın, biyoloji ve politika arasındaki ayrımsızlık alanındaki yaşamın mükemmel bir örneği³⁸⁴ olarak sunulurken, artık karşımızda şehrin yasasının dışında bırakılan bir insan ve tamamen çıplak yaşama indirgenmiş bir hayat vardır. Yani, Laclau’nun sözleri, Agamben’in analiz etmeye çalıştığı farklı çıplak yaşam örneklerini tanımlamak ve açıklamak için yeterli olmaz. Sözü geçen kamp örneği ile benzer bir biçimde, beslenme ya da salgınla mücadele gibi biyolojik yaşamın devamlılığını sağlayabilmek adına yapılan savaşlar, siyaset ve biyolojinin birleştiği bir belirsizlik alanı açmaktadır.³⁸⁵ Laclau’ya göre: “Buna rağmen, bu noktada biz artık, bu tartışmanın konusunun ne olduğunu bilmiyoruz: Nüfusun biyolojik devamlılığın sağlanması ya da insanların zoē’ye indirgenmesi, tamamen bios’tan yoksun kalmak anlamına mı gelir? Agamben argümanında durmaksızın bu iki alanı karıştırır.”³⁸⁶

Burada Agamben, biyolojik yaşam ve politik yaşam arasındaki belirsizlik alanına hapsolan insan yaşamını ele almaktadır ve o, farklı yaşam biçimlerinden örnekler vererek çıplak insan karakterini somutlaştırmaya çalışmaktadır. Ancak Laclau’nun söylediği gibi, onun doğal ve iyi yaşam arasındaki sınırları birbirine karıştırarak bir belirsizlik yarattığını düşünmek bir yana, düşünürün tam da hukukun, şehrin, normal durumun dışında bırakılan bir insan yaşamını, bu

³⁸⁴ Agamben burada Bosna’nın kuzeybatısında, Sırp Cumhuriyeti’nde bir kasaba olan Prijedor’daki bir maden olan ama Sırp tarafından 1992 yılında bir ölüm kampına dönüştürülen Omarska’dan söz etmektedir. Bu bölgede 1990’lı yıllarda Bosnalılar ve Sırp ağırlıkta olmak üzere bir de Hırvatistanlılar birlikte yaşamışlardır. Sırp’ların 90’lı yılların başından itibaren Bosnalılar ve Hırvatlara karşı nefreti körükleyerek yaptıkları eylemler katliamla sonuçlanmıştır. Sonuçta, Omarska kampında, Bosnalı ve Hırvatistanlı nüfusun büyük bir kısmı katledilmiştir. Kampta tutulan kadınlara tecavüz ve işkence edildiği ve bu kadınlardan bir kısmının kampta hayatını kaybettiği bilinmektedir.”Bosna’da Bir Ölüm Kampı”, **Milliyet Gazetesi**, (02.07.2006) <https://www.milliyet.com.tr/pazar/bosnada-bir-olum-kampi-162648> (16.12.2020). Ayrıca bkz. https://en.wikipedia.org/wiki/Omarska_camp (16.12.2020).

³⁸⁵ Giorgio Agamben, **Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat**, çev: İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2017, ss. 221-222.

³⁸⁶ Ernesto Laclau, “Bare Life or Social Indeterminacy”, **Giorgio Agamben/Sovereignty and Life**, Ed. Matthew Calarco, Steven DeCaroli, Stanford University Press, Stanford, 2007, s. 19.

belirsizlik alanına hapsedilen insan yaşamını anlama ve açıklama çabasında olduğunu söyleyebiliriz.

Ayrıca her ne kadar *Kutsal İnsan* serisi (*Kutsal İnsan, İstisna Hali, Krallık ve Şan, Tanık ve Arşiv/Auschwitz'den Artakalanlar*) düşünürün en çok bilinen ve tartışılan eserleri olsa da, Agamben'in politika teorisi üzerine hala çalışmakta ve bu teoriyi genişletmekte olduğu temel alınır, "The Use of Bodies (Homo Sacer IV)" kitabı, "What is Destituent Power" yazısı onun teorisinin bütünlüklü olarak anlaşılabilmesi için ele alınması gereken diğer önemli eserlerdir.

Agamben, Aristoteles'in hem metafizik hem de fizik kuramında söz ettiği *dynamis* ve *energeia*, ya da başka bir deyişle, bilkuvve ve bilfiil kavramlarından hareketle potansiyel(lik) teorisini hem *Kutsal İnsan* eserinde hem de "On Potentiality"³⁸⁷ yazısında yeniden ele alır. Düşünürün Aristoteles'in potansiyellik teorisine dönmesinin sebebi, *dynamis/energeia* kavram çiftinin gölgesinde kalan (*adynamia/impotentiality*), olmama veya edimselleşmeme potansiyeli kavramını kendisine temel alarak yeni bir ontoloji temelinde politika teorisi inşa etmeyi istemesidir. Agamben'e göre *zoē* ve *bios*, edimsel ve potansiyel, doğa ve kültür gibi ikili ayrımlar temelinde inşa edilmiş olan Batılı politika geleneği yapı söküme uğratılmadıkça ve düalist bakış açısı aşılamadıkça, doğal yaşamın kamusal yaşama hem dâhil edilmesi hem de kamusal yaşamdan dışlanması yoluyla sürekli bir biçimde üretilmiş ve üretilmekte olan çıplak yaşama son verilmedikçe yeni bir politika anlayışından söz etmek de mümkün değildir.

Aristoteles, yalın hayatın 'güzel günü' (euēmeria) ile siyasal bios'un 'büyük sıkıntısını' karşılaştırırken, pekâlâ, Batı siyasetinin temelinde yatan bu çıkmazın en güzel formülünü sunuyor olabilir. O zamandan bu yana geçen yirmi dört yüzyılda, sadece geçici ve etkisiz çözümler üretildi. Batı siyaseti, kendisini gittikçe daha fazla bir biyosiyaset biçimine sokan bu metafizik görevi yerine getirirken, zoē ile bios ve ses ile dil arasında, kopukluk ve çatlakları iyileştirecek olan bir bağintı inşa etmeyi başaramadı. (Dolayısıyla da) çıplak hayat, siyasetin içinde hala istisna olarak var olmaya devam ediyor. Zoē'nin 'doğal güzelliği'ni 'siyasallaştırmak' nasıl mümkün olabilir? Her şeyden önce zoē'nin gerçekten siyasallaştırılması gerekiyor mu?... Hem modern totalitarizmin hem de kitlesel hedonizmin (hazcılık) ve tüketim toplumunun biyosiyaseti işte bu sorulara yanıt oluşturuyor. Yine de tamamen yeni bir siyaset

³⁸⁷ Giorgio Agamben, "On Potentiality" **Potentialities**, Ed. ve Çev: Daniel Heller-Roazen, Stanford University Press, California, 1999. ss. 177-185. , Ayrıca bkz. Giorgio Agamben, "Potansiyel ve Hukuk", **Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat**, çev: İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2017, ss.53-64.

– yani, artık çıplak hayatın *exceptioui*’su (içlenerek dışlanması) üzerine bina edilmeyen bir siyaset- hayat buluncaya dek, bütün teori ve pratiklerin eli kolu bağlı kalacak.³⁸⁸

Bu sebeple politika felsefesinde biyoiktidardan özgürleşmenin ve onu işlevsiz kılmanın imkânlarına ilişkin bir araştırma yapan düşünür, Aristoteles’in ontolojik bir kavram olarak ele aldığı *adynamia* kavramını, yani olmama veya edimselleşmeme potansiyelini yeniden yorumlayarak onu politik bir kavrama dönüştürür. Böylece o, bir politik edim olarak “yapmama” veya “yapmamayı tercih etmek” edimini, *energeia*, yani bilfiil hale dönüşmeyen potansiyel olarak olmama potansiyeli (*impotentiality*) kavramı ile ilişkilendirir. Düşünür, bir politik edim olarak yapmamayı tercih etme edimini, *işlevsizleştirme* (*inoperativity*) veya *eksiltme gücü* (*destituent power*) olarak tanımlar.³⁸⁹ Potansiyel olanın hem olma hem olmama potansiyelini içinde barındırdığına dikkat çeken Agamben, bir yandan, edimsel ve potansiyel olan arasındaki düalizmin aşılması gerektiğine işaret ederken; diğer taraftan, potansiyel olanın edimsel olan içinde tüketilemeyeceğine, edimsel olanın potansiyel olana göre öncelikli bir konuma yerleştirilemeyeceğine ve potansiyel olanın özerk bir varoluşa sahip olduğuna işaret eder.

*Aristoteles’in şunu önerdiğini rahatlıkla varsayabiliriz: Eğer olmama potansiyeli, her potansiyellikte içerilmiş bulunuyorsa, hakiki bir potansiyellikten ancak olmama potansiyelliğinin, edimselliğin gerisinde kalmayıp onun bu biçimiyle bütünüyle geçtiği yerde ondan bahsedebiliriz. Bu onun, edimselin içinde yok olacağı anlamına gelmez; tersine, bu biçimiyle kendisini edimselin içinde muhafaza etmektedir. Gerçek anlamda potansiyel olan kendi olmama potansiyelinin tamamını bu biçimiyle edim içinde sürdürebilir olandır... Edimselin içinde iptal olan geleneksel potansiyellik düşüncesinin aksine, burada edimsellikte de kendini koruyan ve muhafaza eden potansiyellik düşüncesiyle karşı karşıyayız. Potansiyellik burada, deyim yerindeyse, edimi hayatta tutmakta ve böylelikle de kendisini kendine vermektedir.*³⁹⁰

³⁸⁸ Giorgio Agamben, “Potansiyel ve Hukuk”, **Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat**, çev: İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2017, ss. 20-21.

³⁸⁹ Giorgio Agamben, “What is Destituent Power”, Çev: Stephanie Wakefield, **Environment and Planning D: Society and Space**, Cilt:32, 2014, ss.69-70-71 <https://booksc.xyz/book/43061963/ad035f>, (10.08.2020), . ss. 65-74.

³⁹⁰ Giorgio Agamben, “On Potentiality” **Potentialities**, Ed. ve Çev: Daniel Heller-Roazen, Stanford University Press, California, 1999. ss. 183-184.

Agamben böylece eksiltme edimi aracılığıyla biyoiktidarın alanlarından geri çekilmenin, onun meşruiyet zeminini aşındırabilmenin ve biyoiktidarı yerinden etmenin mümkün olduğuna dair umut içeren bir bakış açısına sahiptir. Mevcut iktidarın baskıcı ve otoriter yapısına ve ölüm politikasının yarattığı karamsarlığa rağmen, çağdaş düşünürler tarafından biyopolitikanın ölüm politikasına dönüştüğü ve siyaset ile hukukun iç içe geçtiği belirsizlik alanlarını açığa çıkarmayı istemesi sebebiyle karamsar bir bakış açısına sahip olduğu söylenerek eleştirilse de Agamben, onunla 2004 yılında yapılan bir röportajda vurgulayarak iyimser olduğunu belirtir.³⁹¹

Yukarıda sözü edilen röportaj ilk olarak 1999 yılında Fransızca “Vacarme” dergisinde “Une biopolitique mineure (Minör Bir Biyopolitika)”³⁹² başlığıyla yayınlanmış, daha sonra 2004 yılında İngilizceye çevrilerek “Rethinking Marxism: A Journal of Economics, Culture & Society”de yayınlanmıştır. Bu röportajda temel olarak, Agamben’in biyopolitikaya ilişkin genel yargılarının, minör insan gruplarının politik hareketlerine uygulanabilirliği ve bu hareketlerin biyopolitika açısından düşünülmesinin imkânları sorgulanır. Düşünür, major bir biyopolitika anlayışı ortaya koyarken, teorisinin merkezinde yer alan egemenin aygıtlarına maruz kalan yaşam olarak *homo sacer* figürünü ve kampı dikkatli bir biçimde ele almasına rağmen; minör biyopolitika konusunu dikkate almadığı ve yeniden yorumlamadığı gerekçesi ile eleştirilir (-ki, daha önce de belirttiğimiz gibi, Butler, bu minvalde Agamben’i eleştirerek böylesine genel bir teorisinin iktidarın izlediği ayrımcı politikalarla insanın insanlıktan çıkarılması sürecinin tam olarak açıklanamayacağını söylemiştir).³⁹³

Bu bağlamda, kayıt altına alınmamış göçmenler, işsizler, güvencesiz çalışanlar, AIDS’li insanlar ve uyuşturucu kullananlar hareketi gibi, Agamben’in istisnanın kural olmaya başladığı yerde, *bios* ve *zoē*’nin, politik beden ve biyolojik beden, kamusalın ve özelin ayrımsızlık alanı olarak tanımlamış olduğu politik alanda ortaya çıkan hareketler olmasına rağmen; düşünür, bu hareketlere ilişkin ya çok az şey söylediği ya da sadece dolaylı olarak söz söylediği için eleştirilir. “Onlar,

³⁹¹ Giorgio Agamben “I am sure that you are more pessimistic than I am...”: An Interview with Giorgio Agamben, **Rethinking Marxism: A journal of Economics, Culture & Society**, Cilt: 16, Sayı: 2, 2004, <https://booksc.xyz/book/18757597/59b5b9> (10.08.2020).

³⁹² Giorgio Agamben, “Une biopolitique mineure”, **Vacarme**, Sayı: 10, 2000, <https://vacarme.org/article255.html>, (20.12.2020).

³⁹³ Bkz. Judith Butler, **Kırılğan Hayat**, çev: Başak Ertür, Metis Yayınları, İstanbul, 2016, ss. 78-79.

senin çizmiş olduğun hatlar arasında salınımdalar, aslında, (tıbbi gücün ya da sağlık gücünün, kampın) öznesi olmaktan ziyade nesnesi durumundalar.”³⁹⁴

Agamben ise, klasik politika felsefesinin en temel konularından birisi olan, politikanın öznesinin kim veya kimler olması gerektiği tartışmasının hala güncel bir tartışma olduğunu vurgulayarak, yeni, minör biyopolitikanın da temel sorununun bu olduğunu belirtir. Düşünür bu süreci, Foucault’nun da söylemiş olduğu gibi, hem devlet tarafından üretilen bir öznesleştirme süreci hem de devletin öznesizleştirme süreci olarak ele alınması gerektiğini belirtir. Buradaki temel mesele, devletin varlığını sürdürdüğü alanlarda inşa edilmeye çalışılan her öznellik biçiminin sorunlu olduğunu anlayabilmektir. Bu sebeple Agamben, bir iktidar veya devlet tarafından tanınmış olmakla kazanılan her bir kimliğin, pozitif niteliğin veya aidiyetin, terk edilmesi gerektiğine çağrı yapar. Bu bağlamda Agamben’den hareketle, biyopolitikanın yeni öznesi olabilecek öznelerin, *herhangi tekillikler*, bu öznelerin bir araya gelerek oluşturacağı politik toplumun ise, *çokluk* olarak tanımlanabileceğini söyleyebiliriz.

Örneğin; devrimin öznesinin kim olduğunu bulmak böyle bir sorundu. Bu sorun hala insanlar tarafından terimin eski anlamıyla proletarya ve sınıf açısından konumlandırılmaya devam ediyor. Bunlar zamanı geçmiş, eski sorunlar değildir. Fakat bizim konuştuğumuz yeni alanda, yani biyopolitikanın ve biyogücün alanında, bir insanın kendini konumlandırması sorunu, farklı anlamda bir zorluğa sahiptir. Çünkü bana öyle geliyor ki, madem devletin işlevi, bir öznesizleştirme makinesi olarak iş görmektir, bu hem klasiklerin mücadele etmiş olduğu hem de Foucault’nun çok iyi bir biçimde göstermiş olduğu gibi, hukukun bir parçası olan, kimlikleri aynı kimlikte eriten kodları üreten bir makinedir. Burada her zaman bir öznesizleştirme vardır, yok edilen kimliklerin yeniden tanımlanması, kimliklendirilmesi söz konusudur. Bugün bana öyle geliyor ki; politik alan, sözü geçen iki sürecin ortaya çıktığı bir savaş alanıdır. İlki, tüm geleneksel kimliklerin yok edildiği (bunu söyleyerek tabii ki de nostalji yapmıyorum) devlet tarafından öznesizleştirme sürecidir; ikincisi de, aynı zamanda öznelerin kendisini öznesizleştirme sürecidir... Ben klasik politika felsefesinin karşıtlıklarına dönmekte bir sorun olmaktan ziyade -ki bu karşıtlıklar, açık bir biçimde birbirinden ayırt edilen özel ve kamusal, bireyin bedeni ve politik beden gibi karşıtlıklardır- bu alanda, biyogüce itaat etmeye maruz kaldığımız için, belirsizliğin ve riskin olduğunu söylüyorum. Bu risk, Foucault’nun bize gösterdiği gibi, insanın kendisini yeniden kimliklendirmesi ve yeni bir özne üretmesidir. Bir insan devlete tabi olduğunda, o andan itibaren, o

³⁹⁴ Giorgio Agamben “I am sure that you are more pessimistic than I am...”: An Interview with Giorgio Agamben, **Rethinking Marxism: A Journal of Economics, Culture & Society**, Cilt: 16, Sayı: 2, 2004, s. 115. <https://booksc.xyz/book/18757597/59b5b9> (10.08.2020).

insanın kendisine rağmen, devlet tarafından tekrar kimliklendirilme riski vardır. Bu bitimsiz bir özneleştirme ve tabi kalma sürecidir. ³⁹⁵

Agamben esasen, biyoiktidar alanında bireylerin iktidar tarafından bitimsiz bir biçimde hem özneleştirilmeye hem de öznesizleştirilmeye tabi tutulması sebebiyle politikanın nesnesi olmaya indirgendiği anlatmaya çalışır. Böylece, düşünürün yeni bir ontoloji temelinde tesis etmeye çalıştığı politika teorisinde aslında, iktidarın veya devletin nesnesi olmaya indirgenmiş özne anlayışından özgürleşebilmeyi ve politikanın öznesini, potansiyelliğin kullanımı, eksiltme gücü ve yaşam biçimi kavramları ile yeniden inşa edilebilmeyi amaçladığı söylenebilir.

Düşünür, *Gelmekte Olan Ortaklık* adlı eserinde, varlığın, iktidarın inşa ettiği özne tasarımlarından, kimliklerden ve aidiyetlerden özgürleşebildiği takdirde, kendi potansiyelliğini yeniden keşfederek –ki Agamben’in potansiyellik kavramının olma ve olmama potansiyelini içerdiğini artık biliyoruz- kendisini tesis edebileceğini ve böylelikle de, bir egemenin, iktidarın veya bir hukuk mercinin onayına ihtiyaç duymaksızın onun, varlığı her durumda önemli olan varlık, yani, *herhangi tekillik* ³⁹⁶ olarak adlandırılabilmesine işaret eder. Sözü geçen bu kavram, potansiyellik kavramı ile birlikte tezin ilerleyen kısmında detaylıca ele alınmıştır. Ancak yukarıda söylemeye çalıştıklarımızı düşünürün şu sözleri ile özetleyebiliriz:

*Böylece tekillik, tanıma ve bilmeyi, tikelin dile getirilemezliği ve tümelin düşünülebilirliği arasında seçim yapmaya mecbur eden sahte ikilemden kurtulur. Gersonides’in çok güzel bir biçimde ifade ettiği gibi, düşünülebilir ne bir tümel, ne de bir diziye dâhil edilen tikeldir, ‘herhangi tekillik olduğu ölçüde tekilliktir.’ Bunda, şu-ya da-bu varlık (öyleliğinde –var-lık) kendisinin o ya da bu kümeye, şu ya da bu sınıfa (kırmızılılar, Fransızlar, Müslümanlar) aitliğini belirleyen şu ya da bu özelliğe sahip olmasından geri alınır, bu geri alınma her türlü cinse özgü aidiyetin yokluğu ya da başka bir sınıfa ait olması için değil ‘öyle-olması, kendi kendine ait olması içindir. Böylece, sürekli olarak aidiyet koşulunda saklı kalan (bir y’ye ait öyle bir x var) ve hiçbir şekilde gerçek bir yüklem olmayan öyle-olmak kendiliğinden gün ışığına çıkar: öyle olarak (olduğu haliyle) *dışa serilen tekillik, her ne istersendir, yani sevinebilir olandır.* ³⁹⁷

³⁹⁵ Agamben, s. 116.

³⁹⁶ Kavramın tanımı için bkz. Giorgio Agamben, *Gelmekte Olan Ortaklık*, çev: Betül Parlak, Monokl Yayınları, İstanbul, 2012, ss. 11-13.

³⁹⁷ *Dışa serilme deyiimi, çevirmen tarafından etimolojik bağların korunması için tercih edilmiştir. Ancak deyiimin “ortaya çıkma” ve “açığa çıkma” anlamlarına da geldiği dikkate alınmalıdır. Giorgio Agamben, *Gelmekte Olan Ortaklık*, çev: Betül Parlak, Monokl Yayınları, İstanbul, 2012, ss. 12-13.

Agamben, sözü geçen eseri boyunca tikel ve tümel, potansiyel ve edimsel gibi ayrımlar temelinde üretilen bir dil anlayışının terk edilmesi gerektiğini anlatırken, aynı zamanda yaşamın bütünsel olarak kavranması gerektiğine de gönderme yapar. Her nasılsa öyle olan varlıkların, yani, *herhangi tekilliklerin*, sevillebilir öznel olması, düşünürün, herhangi tekilliklerin bir araya gelerek oluşturacağı toplumun mutlu bir toplum olacağı düşüncesiyle ilişkilendirilebilir. Ancak bu toplumun ortaya çıkabilmesi için önce eksiltme gücü ile iktidarı yerinden etmek daha sonra yaşamı yeniden tesis etmek gerekir. Burada karşımıza “*form of life*” (yaşam biçimi) kavramı çıkmaktadır. (Kavram, Agamben’in politika felsefesinde kavramlar arasında kurduğu bağı açıklayabilmek için burada kısaca ele alınmıştır. Tezin ilerleyen kısmında detaylıca değerlendirilmiştir.)

Agamben’in mutlu yaşam veya ‘yaşam biçimi’ üzerine düşünceleri bu minvalde okunmalıdır. Böyle bir yaşam-biçimi, tümüyle kendisine içkin, artık anlamı ve amacı için (hukuk veya egemen türünden) herhangi bir aşkınlığa başvurmeyen bir yaşam olmalıdır... Başka bir deyişle ‘mutlu yaşam’ veya ‘yaşam-biçimi’ ne bios ile zoē ayrımına ne de birinin diğeri içinde çözünmesine mahal verir. Daha ziyade, bios ile zoē arasındaki karşılıklı gerilim korunur ve sonuçta ortaya çıkan yaşam-biçimi, kendi mutlak içkinliğinde, kendi ‘böyle olma’ potansiyeli içinde karakterize edilir. (Agamben 1993, 93). Dahası ve en önemlisi, yaşam-biçimi, tümüyle hukukun erişiminin ötesinde gerçekleşen yaşamdır (Agamben 2000, 114-15).³⁹⁸

Form of life, yaşam formu veya yaşam biçimi kavramını Agamben, hem *Means Without End* hem de *The Use of Bodies* isimli eserlerinde ele alır. Düşünür en temelde sözü geçen bu kavramı, yaşamın farklı formlarının (zoē ve bios gibi) birbirinden ayrıştırılmadığı, izole edilmediği, çıplak yaşam gibi bir kavramın olmadığı bütünlüklü bir yaşamı tanımlamak için kullanır. Bu teoriye göre çeşitli yaşam formları arasında bütünselliği sağlayan şey, “düşüncedir”.

Yaşam formunun (form-of-life) içeriğinden ayırt edilemeyen yaşam formlarını oluşturan bağı ‘düşünce’ olarak isimlendiriyorum. Düşünce kavramı ile bir organın ya da fiziksel bir yetinin işlevini kastetmiyorum... Bu daha ziyade, insan zekâsının ve kendi amacına sahip yaşamın potansiyelliğinin deneyimlenmesidir. Bununla, kendi düşüncesinden ve deneyiminden etkilenen insanı ve her düşüncede, yani, düşünülmüş olanda bulunan salt bir düşünme

³⁹⁸ Catherine Mills, **Biyopolitika – Düşünürler ve Temalar**, çev: Mert Karbay, Notabene Yayınları, İstanbul, 2021, s. 75.

gücünü kastediyorum... Burada sözü geçen düşünme deneyimi her zaman ortak bir gücün deneyimi anlamına gelir. ³⁹⁹

Agamben'e göre ortak gücün deneyimi, aklın ortak kullanımına karşılık gelir. Düşünüre göre, tüm insanların ortak olarak sahip olduğu yeti, yani, düşünme yetisi, Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'te söz etmiş olduğu gibi insanları ve yaşam biçimlerini birbirinden ayırt etmek ve sınıflandırmak için kullanılan temel unsur değil; o, insanları bir araya getiren ana unsurdur. Buna ek olarak, sözü geçen eserinde Aristoteles, yaşam biçimleri arasında ayırım yaparak haz yaşamını üçüncü nitelikte bir yaşam, siyaset yaşamını ikincil nitelikte bir yaşam, teoriye dayalı yaşamı ise birincil nitelikteki yaşam olarak tanımlar. Bu anlayışa göre en üstün yaşam *bios theoretikos*, yani, teoria yaşamı ya da temaşaya dayalı yaşam iken; Agamben'in kuramında düşünme üzerine düşünüm ya da saf düşünme edimi, her insanda potansiyel olarak bulunduğu için teoriye dayalı yaşam, diğer yaşam tarzlarından ayırt edilebilir bir yaşam biçimi değildir. Bunun aksine o, tüm yaşam biçimlerini ve insanları birleştiren temel unsurdur.

Agamben'in, Dante'nin *De Monarchia* (Monarşi) eserinde yaptığı tanımdan hareketle aklın ortak kullanımını, politik bir özne olarak çokluğun ortaya çıkmasını sağlayan ontolojik koşul olarak düşündüğünü söyleyebiliriz. Düşünüre göre, düşünme potansiyelinin bütünüyle edimsel hale gelebilmesi için birden fazla insan ve insan grubu gerekir, çünkü ne tek başına bir insan ne de insan grubu, bütün düşünme potansiyelini ya da potansiyelliklerini açığa çıkarabilir.⁴⁰⁰ Daha önce belirtmiş olduğumuz gibi, çokluğu, herhangi tekilliklerin ya da başka bir deyişle olduğu gibi olan varlıklar, yani, seilmeye değer varlıklardan oluşan toplum olarak tanımlayabiliriz. "Politik yaşam, yönü mutluluk ideasına doğru olan yaşamdır ve bu mutluluk, doğrudan yaşam formu (form-of-life) ile ilişkili ve bu yaşam formuyla uyumlu yaşamdır."⁴⁰¹

Sonuç olarak, Laclau ve başka pek çok çağdaş düşünür, Agamben'in politika felsefesini ele alırken *Kutsal İnsan* dizisinin dışında kalan diğer önemli eserleri yeteri kadar önemsemedikleri için düşünürün teorisinde biyoiktidara direnişi mümkün

³⁹⁹ Agamben, **Means Without End**, çev: Vincenzo Binetti, Cesare Casarino, University of Minnesota Press, London, 2000, s. 9.

⁴⁰⁰ Agamben, ss. 10-11

⁴⁰¹ Agamben, s. 8.

kılmayı sağlayan imkânların olmadığına dair onu eleştirebilmektedirler. Oysa yukarıda anlatmaya çalıştığımıza ek olarak Durantaye'nin de söylediği gibi Agamben'in düşüncesinde "potansiyellikten daha önemli bir fikir yoktur."⁴⁰² Yani, potansiyellik kavramı onun, ontoloji ve politika anlayışının temelini oluşturur ve bu kavram onun yeni bir biyopolitik bakış açısı geliştirmesini sağlayan anahtar bir kavramdır. Bu sebeple düşünürün teorisinde biyoiktidara direnişi mümkün kılmanın imkânına dair bir araştırma yapılmak istendiğinde, ilk önce potansiyel(lik) kavramıyla başlamak gerekir. Agamben'in politik ontolojisinin temelinde potansiyellik olduğu için bu kavram, ontoloji ve politika arasında bağ kurularak değerlendirilmelidir.

Ancak belirtmek gerekir ki, tezin üçüncü bölümünde düşünceleri ele alınacak olan Agamben'in politika teorisine dair Laclau'dan daha haklı ve yerinde eleştiriler getiren Hardt ve Negri, düşünürün teorisinde biyopolitikanın, politik ekonomi açısından yeterince ele alınmadığını ve teorinin, üretici bir biyopolitik düşünme biçiminden yoksun olduğunu ileri sürerler.

"Agamben, biyoiktidara direnişin mümkün olduğunu söylüyor mu?", "Eğer Agamben, günümüzde mevcut olan hukuki-siyasal düzenin çıplak yaşamı merkeze almayan yeni bir sistemle değiştirebileceğini düşünüyorsa, onun bu düşüncesini nasıl temellendirebiliriz?" Bu soruları dikkate alarak, Agamben'in yeni bir ontoloji zemininde bir politika kuramı tesis etmeye çalıştığını ve yaşamın, iktidar tarafından ele geçirilmediği politik sistemin mümkün olduğuna dair iddialarını açığa çıkarabilmeyi amaçlıyoruz.

Agamben, eleştirmenler tarafından politika felsefesinde bazen karamsar bir tablo çizdiği; bazen ise, politik nihilizmi ya da egemen devlet teorisini savunduğu gerekçesiyle eleştirilmiştir. Ancak yukarıda anlatmaya çalıştığımız gibi düşünürün nihai mesajı "politik nihilizm" değildir. Onun kuramında egemen devlet teorisine yer verilmesinin sebebi, günümüzde biyoiktidarın büyük oranda politika üzerinde belirleyici olduğu bir iktidar tipi olmasına rağmen, klasik iktidar biçiminin de varlığını sürdürdüğünü ortaya çıkarabilmek ve egemen iktidarın izlerini sürebilmektir.

⁴⁰² Leland de la Durantaye, **Giorgio Agamben**, Stanford University Press, California, 2009, s.15.

*Agamben, onun iyimserliğinin 'gelmekte olan' politikanın potansiyelliği ile ilişkili olduğunu sık sık vurguladı. Agamben, çağdaş küresel politikalar eleştirisiyle daha çok tanınmasına rağmen o, tüm kitaplarının sonunda radikal, farklı bir yaşam formunun olanaklılığını olumlar. Onun sarsıcı, eleştirel iddialarının gölgesinde bırakılan, 2004'te yapılan bir röportajda o, kişisel ya da psikolojik herhangi bir pesimizm nitelendirmesini reddetti.*⁴⁰³

Sergei Prozorov, Agamben'in dünya politikasındaki radikal değişim olanağına ilişkin iyimserliğinin üç ilke ile açıklanabileceğini öne sürer.⁴⁰⁴ İlk olarak, Agamben iyimserdir, çünkü çağdaş küresel istisna durumu şiddetli bir biçimde artmıştır, küresel kapitalizmin anlamsız gösterisi ile birlikte bir ölüm makinesi olmaya başlamış olan bir egemenden ve radikal bir biçimde yozlaşmış politik kurallardan başka kaybedecek bir şeyimiz yoktur. Düşünüre göre ikinci olarak, biyopolitik makinenin sürüklediği yıkıcı nihilizm ve kapitalist gösteri, bizim yeteneklerimizin, kimliklerimizin ve tüm pozitif yaşam formlarımızın içeriğini boşaltır. Bu sebeple Agamben'in mutlu toplum olarak isimlendirdiği toplum, tamamen olduğu gibi olan varlığı içerir, burada varlığın pozitif yüklemeleri yoktur. Üçüncü olarak Agamben'in düşüncesi iyimserdir, çünkü onun mutlu yaşam teorisinde önerdiği yeni yaşam formunda tarihsel bir görev olarak devrimci bir praksis ya da reformist bir bakış açısından ziyade, var olan tüm iktidar aygıtlarından öznelerin çıkması gerektiğine dair bir çağrı vardır. Böylece bu özneler, her nasılsa öyle olan varlık (ki, Agamben bu varlığı *herhangi* varlık olarak tanımlar) olabilmek için kendi potansiyellerini yeniden sahiplenebilirler. Her nasılsa öyle olan varlığı, Herman Melville'in Kâtip Bartleby⁴⁰⁵ hikâyesiyle somutlaştırabiliriz.

Bartleby, Wall Street'te bir avukatlık bürosunda yazıcı olarak çalışmaktadır. İşe başladığı ilk günlerde aralıksız bir biçimde çalışan ve neredeyse hiç konuşmayan ve işlerini sakinlik içinde yapan bir karakterdir. Fakat bir gün avukat olan patronu, ondan kopyasını yazdığı belgeleri kontrol etmesini istemiştir. Bartleby ise, bu isteğe "yapmamayı tercih ederim" diye cevap vermiştir. Bu cevap karşısında hem şaşırın

⁴⁰³ Sergei Prozorov, "Why Giorgio Agamben is an Optimist", **Philosophy Social Criticism**, Sayı: 36, 2010, s.1053 https://www.academia.edu/382269/Why_Giorgio_Agamben_is_an_Optimist (10.08.2020). Ayrıca yayınlanan röportaj için bkz. Giorgio Agamben "I am sure that you are more pessimistic than I am...": An Interview with Giorgio Agamben, **Rethinking Marxism: A journal of Economics, Culture & Society**, Cilt:16, Sayı:2, 2004, ss.115-124. <https://booksc.xyz/book/18757597/59b5b9> (10.08.2020).

⁴⁰⁴ Prozorov, s. 1054.

⁴⁰⁵ Herman Melville, **Kâtip Bartleby: Bir Wall Street Hikâyesi**, çev: İlknur Özdemir, Kırmızı Kedi Yayınevi, İstanbul, 2015.

hem de sinirlenen avukat ise, hiçbir şey diyemeden odasına döner ve ne yapması gerektiğini düşünür.⁴⁰⁶ Uzun bir süre Bartleby’i gözlemleyen avukat, onun işini yaparkenki kararlılığını, dürüstlüğünü oldukça beğenir, hatta garip davranışlarına rağmen (sadece zencefilli kurabiye ile beslenmekte, neredeyse hiç uyumamakta ve bürodan hiç çıkmamaktadır) büroda en çok Bartleby’i önemsemeye başlar.

Fakat Bartleby, sakın ve donuk bir biçimde yapması gereken birçok iş için “yapmamayı tercih ederim” demeye başladığında artık eskisi gibi büroda işe yaramadığı için avukat tarafından işten çıkarılır. İşten çıkarılmasının ardından Bartleby’i, ertesi sabah yine ofiste bulan avukat, ondan kurtulamayacağını düşünür fakat bir yandan da onun kararlı, dürüst ve sakın bu hali karşısında çaresiz ve üzgün hissetmektedir. Bu sebeple büroyu taşıma kararı alır ve Bartleby’e kendine kalacak bir yer bulmasını, hatta isterse ona bu konuda destek olacağını söyler. Ama aldığı cevap hep aynıdır: “Yapmamayı tercih ederim”. Sonuç olarak, boş binada yapayalnız kalan Bartleby, dairenin sahibi tarafından polise bildirilir ve cezaevine gönderilir. Hikâyenin sonunda tüm çabalara rağmen hiçbir şey yemeyen ve kimseyle konuşmayan Bartleby’nin, cezaevinin duvarının kenarında, içe doğru kıvrılmış cansız bedeni bulunur.

Yukarıdaki hikâyede sözü geçen karakter, hem her nasılsa öyle olan varlığı hem de yapmama potansiyelinin kullanımını ve bir politik edim olarak işlevsizleştirme edimini somutlaştıran bir örnek olması bakımından önemlidir. Bu bağlamda Bartleby, iktidarı işlevsizleştirerek yerinden edebileceğimize dair bir örnek olarak karşımıza çıkar. Bu sebeple tezin ilerleyen kısmında, ilgili olduğu konu bağlamında, zaman zaman bu karaktere atıf yapılmıştır.

Diğer bir deyişle Bartleby, potansiyelliğin derinliğinde kendine yer edinir. O, aktüel olmayan varlığa kapı açar ve aklın var olmayan üzerinde var olanın üstün olduğu boş vaadinin ve sınırlarının üzerinden atlar. Bartleby’nin eylemlerini açıklamada kullanılabilecek bir rasyonalite yoktur. Agamben’e göre onun örneği, hem nihilizmin hem de pozitivizmin ötesindedir ve o, varlık ve hiçliğin her ikisini birden aşma imkânı olarak potansiyelin, potansiyelsizlik olarak deneyiminin ilanıdır. Bu nedenle Bartleby bize, dil tarafından karşıt anlamlı olarak tanımlanan ancak bir karşıtlığa denk gelmeyen, var olan ve var olmayan arasında nasıl bir ilişki olduğunu gösterir. O, tüm rasyonalitelerden özgürleşen potansiyel varlığı temsil eder... Özgürlüğün deneyimi,

⁴⁰⁶ Melville, s. 14.

potansiyelsizliğin deneyimidir, başka bir deyişle, kendi kapasitesizliğini deneyimleme yetisidir. ⁴⁰⁷

Bu bağlamda, iktidarın aygıtlarından çıkma veya bu aygıtları terk etme sorunu veya bu aygıtlardan özgürleşme sorunu Agamben'in potansiyellik teorisiyle birlikte ele alınmayı zorunlu kılmaktadır. Bu teoride “olmadan yapabilmek”, “-den vazgeçmek”, zorunluluk olmadan salt olumsuzluğun olumlanması anlamına gelir.⁴⁰⁸ Agamben'e göre gelmekte olan politika, bir ele geçirme ya da devletin eski ve yeni toplumsal özneleri kontrol etmesi anlamında bir politika biçimine gönderimde bulunmaz. Daha ziyade o, devlet ve devlet-olmayanlar, yani, devlet ve insanlık arasındaki mücadeleye karşılık gelir.⁴⁰⁹ Düşünün, potansiyelliğin herhangi tekillikler veya özneler tarafından kullanılarak biyoiktidarın işleyişini kesintiye uğratmanın mümkün olduğunu söyleyerek ve bu bakış açısını gerekçeleriyle ortaya koymaya çalışarak yaygın kanının aksine, karamsar bir biyopolitik perspektife sahip olmadığını; böylesine yorumların dayandırıldığı temel eserlerinde ise (*Kutsal İnsan, İstisna Hali, Auschwitz'den Artakalanlar*) onun, bir egemenlik teorisi veya politika kuramı ortaya koymaktan ziyade iktidar analizi yaptığını söyleyebiliriz. Ancak onun teorisine yöneltilebilecek temel sorulardan birisini düşünürün kendi sözleriyle ifade etmek istersek: “Her nasılsa öyle olan tekillikler, çiçek açan öznelerdir. Bu tekillikler hiçliğe açılır, her yere yayılabilir ancak yine de ele geçirilemez olmayı sürdürür. Buradaki problem; bu açan çiçekleri nasıl dönüştürebileceğimiz ve onların kendisinin ötesine geçmesini nasıl sağlayabileceğimizdir.”⁴¹⁰

Herhangi tekilliklerin veya varlıkların, bir araya gelerek iktidarın alanlarından çekilmesi ve böylece kendilerinin ötesine geçerek özneler arasılığı dayalı bir politik alan inşa etmesi gerektiğine işaret eden Agamben'e göre, devleti reforme etmek veya devleti ele geçirmek, özneler üzerinde baskıcı ve belirleyici olan bir iktidar yapısını

⁴⁰⁷ Vanja Grujic, “Agamben - (im)potentiality of law and politics”, https://www.academia.edu/38883933/Agamben_im_potentiality_of_law_and_politics (16.02.2022). s. 253.

⁴⁰⁸ Sergei Prozorov, “Why Giorgio Agamben is an Optimist”, *Philosophy Social Criticism*, Sayı:36, 2010. https://www.academia.edu/382269/Why_Giorgio_Agamben_is_an_Optimist (10.08.2020). s.1054.

⁴⁰⁹ Agamben, **Means Without End**, çev: Vincenzo Binetti, Cesare Casarino, University of Minnesota Press, London, 2000, s.88.

⁴¹⁰ Giorgio Agamben “I am sure that you are more pessimistic than I am...”: An Interview with Giorgio Agamben, **Rethinking Marxism: A journal of Economics, Culture & Society**, Cilt: 16, Sayı: 2, 2004, s. 120. <https://booksc.xyz/book/18757597/59b5b9> (10.08.2020).

ortadan kaldırmaz. Bu sebeple o, Benjamin'in sınıfsız toplum analizini takip ederek devletsiz ve sınıfsız bir toplum teorisi geliştirmenin gerekliliğine vurgu yapar.⁴¹¹ Bu süreç aslında, daha önce de belirtmiş olduğumuz gibi, biyoiktidarın bireylere atfettiği kimliklerden, aidiyet bağlarından, toplumsal ve politik belirlenimlerden bir özgürleşme süreci olması bakımından ilk olarak, öznesizleşme sürecidir.

İkinci olarak da bu süreç, bireylerin olma ve olmama veya yapma ve yapmama potansiyeline sahip olduklarının bilincinde olarak potansiyelliğin kullanımı yolu ile kendilerini her nasılsa öyle olan varlık olarak yeniden inşa etmeleri bakımından bir özneleşme sürecidir.⁴¹² Agamben'in amacı, biyoiktidarı öznesizleştirerek onun meşruiyet zeminini ortadan kaldırmanın yolları üzerine düşünmek ve böylece herhangi bir üst ilke, kimlik, yapı, kurum olmaksızın öznelerin kendisini yeniden inşa edebileceği o fırsatı yakalayabilmek ve biyoiktidarı ortadan kaldırabilecek yeni politik öznelerin ortaya çıkmasını mümkün kılacak teorik ve pratik bir temel üzerine bir düşüncüdür.

Foucault'nun iktidarın özneleri belirlediği ve inşa ettiği düşüncesini takip eden Agamben, bu düşüncüyü, potansiyellik kavramı ile zenginleştirmeye çalışır. Ancak Prozorov'un da işaret ettiği şu soruları hep saklı tutarak düşünmek gerekir: "Çağdaş biyopolitik aygıtların egemenliği altındaki öznelerin bu aygıtlardan özgürleşmek istemesinin sebepleri nelerdir? Bu potansiyellik teorisine göre, öznelerin iradeye dayalı eylemlerini nasıl temellendireceğiz?"⁴¹³

Agamben'in potansiyellik teorisinde potansiyelin deneyimlenmesi, bir karar veya irade sorunu olmaktan ziyade, varlığın kendi potansiyelliğinin deneyimlenmesi ile ilişkilidir. Potansiyellik etik bir zeminde değerlendirilirse eğer; bir görev veya zorunlulukla ilişkilendirilmeyen, öznel bir karara dayanmayan, salt iradi bir zeminde temellendirilemeyen, varlığın kendi potansiyelliğinin (olma veya olmama potansiyelinin) deneyimidir. Ancak avukatlık bürosunda yazıcı olan Bartleby karakteri ile düşünmeye devam edersek, o, her nasılsa öyle olan varlık olabilmek için yapmamayı tercih ederek yazmayı bırakmak, reddetmek zorundadır.

⁴¹¹ Agamben, s. 120.

⁴¹² Agamben, s. 116.

⁴¹³ Sergei Prozorov, "Why Giorgio Agamben is an Optimist", **Philosophy Social Criticism**, Sayı:36, 2010. ss. 1064-1068. https://www.academia.edu/382269/Why_Giorgio_Agamben_is_an_Optimist (10.08.2020)

Bu potansiyellik birçok gerekçe ile etik bir bağ olarak sunulur. Agamben bir zorunluluk biçimi sunar: ‘Yalnızca kendi yüzün ol, sınırlara git, aidiyetleri ve yetileri olan özne olmayı sürdürme, onların altında kalma, hatta onlarla birlikte git, onların ötesine git.’Çünkü buradaki konu var olmak için kendi potansiyelliğine bağlı kalmayı sürdürmektir, bu potansiyelliği, gerçekleşmiş bir olumsuzluğun karşıtı olarak olumlamaştır. Agamben’in uyarısı Kantçı kategorik imperatifin bir versiyonu olarak görülebilir: Yapmak zorundasın, çünkü yapabilirsin!’⁴¹⁴

Bu bağlamda öznenin ancak kendi potansiyelliğine bağlı kalmayı sürdürdüğü sürece mutlu olabileceğini ve mutlu bir toplum tesis edebileceğini düşünen Agamben, mutluluğun hak edilebilir ya da çalışma yoluyla kazanılabilir veya bir eylemin sonucu olarak haz ile temellendirilebilir olmadığına dikkat çekerek onu olumsuzluk ile ilişkilendirir. Düşünürün kuramında eksiltme gücü veya işlevsiz kılma, hem politik bir edimdir hem de mutlulukla ilişkili olması bakımından etik bir edimdir. Bu anlamda Agamben’in iyimserliği, mutlak olumsuzluk düşüncesiyle ve potansiyelliğin deneyimi ile ilişkilidir. O, “olumsallık etiği geliştirir ve iradeci bir soruşturmayı tamamlamanın ve imkânsızlıkla birlikte yerleşmiş olan kötümserliğin ötesine geçer.”⁴¹⁵ Bu iyimserlik düşüncesi aynı zamanda her kavramın veya niteliğin anlamını yitirdiği ve hayatın egemen iktidar tarafından ele geçirildiği çağımızda, nihilizmin karamsarlığına karşı, bu hiçlikten çıkarak insanın kendisini ve toplumu yeniden inşa edebileceğine dair olan inanca dayanır. Zira Agamben, Marx’ın o ünlü sözünü benimsediğini şöyle ifade eder:

Bana sıklıkla pesimizm sebebiyle sitem ediliyor, belki de ben bunun farkında değildim. Fakat bu şekilde görülmekten hoşlanmıyorum. Debord tarafından Marx’tan alıntılanan bir cümle var: ‘Toplumun umutsuz bir durumda olduğu yerde ben umutla doluyorum.’ Ben daha çok böyleyim, bu bakış açısını paylaşıyorum: Umut, umutsuzlara verilmiştir.’⁴¹⁶

Agamben’in pesimist bir bakış açısını benimsemekten ziyade, iktidar analizi yaparak çağının mevcut politik gerçekliğini felsefi bir temelde ele almaya çalıştığını belirtmiştik. Ancak yukarıda göstermeye çalıştığımız ve bir sonraki başlıkta ele

⁴¹⁴ Prozorov, s.1068.

⁴¹⁵ Prozorov, s.1069.

⁴¹⁶ Giorgio Agamben “I am sure that you are more pessimistic than I am...”: An Interview with Giorgio Agamben, **Rethinking Marxism: A journal of Economics, Culture & Society**, Cilt: 16, Sayı: 2, 2004, s. 123. <https://booksc.xyz/book/18757597/59b5b9> (10.08.2020)

almaya çalıştığımız gibi, Agamben'in politika felsefesinde karamsarlıktan ziyade, ölüm politikasından kurtulmanın ve biyoiktidardan özgürleşmenin olanakları üzerine iyimser bir bakış açısı vardır. Ancak bu bakış açısı, düşünürün daha önce sözünü ettiğimiz eserlerine gidilerek; potansiyel ve potansiyelliğin kullanımı, yaşam formu ve gelmekte olan ortaklık veya toplum ve eksiltme gücü veya işlevsizleştirme edimleri arasında bağ kurularak temellendirilebilir.

Diğer yandan, öznelerin sözü geçen biyopolitik aygıtlardan kurtulmak istemesinin en temel gerekçesi, bu teoriye göre, bir bütün olarak hayatın (*zoē* ve *bios*) egemen iktidarın kontrolü ve denetimi altında olması, bu sebeple de insanın çıplak yaşama indirgenmiş olmasıdır. Biyoiktidar, biyopolitikayı benimseyen bir iktidar olması bakımından her ne kadar yaşatmak ve yaşam olanaklarını artırmak üzerine kurulu bir iktidar olsa da, Agamben'in dikkat çektiği gibi, yaşam hakkını ve ölüme karar verme iradesini elinde tutan bir iktidardır. Bu sebeple biyoiktidar, aynı zamanda ölüm politikasını benimseyen ve uygulayan bir iktidardır. Günümüzde dünya genelinde gözlemlenen acil durum, salgın durumu ve güvenlik gerekçesiyle ilan edilen istisna hali veya olağanüstü hal durumunda iktidarların totaliter uygulamalarına tanıklık etmekteyiz. Agamben'e göre, korona virüsünden kaynaklanan pandemi ile birlikte totaliter iktidarların artan biçimde despotik önlemler aldığına ve hak kısıtlamaları ve ihlalleri yaptıklarına tanıklık etmekteyiz. Düşünüre göre bu durum bir yandan, dünya genelinde, tüm kurumları ile burjuva demokrasisi çağının sonuna gelindiğine işaret ederken; diğer taraftan, insan toplumunun yeni ihtiyaçlarına daha uygun bir dünyaya geçişe de işaret etmektedir.

Hükümetlerin, daha insanlık dışı, daha adaletsiz bir dünya hazırladıklarını söylemeye gerek yoktur, ama her durumda, bunun diğer tarafında, şimdilerde adlandırmaya başladığımız şekliyle eski dünyanın, artık devam edemeyeceği tahmin ediliyordu. Burada kesinlikle dini bir unsur da var. Kurtuluşun yerini sağlık, sonsuz yaşamın yerini biyolojik yaşam almıştır... Bitmekte olan bu dünyadan pişmanlık duymuyoruz, insan fikrine ve zamanın tarihin kıyısından sildiği ilahi düşünceye karşı nostalji duymuyoruz. Ama kararlılık ile çıplak, dilsiz ve meçhul yaşamı ve hükümetlerin bize önerdiği sağlık dinini reddediyoruz. Yeni bir tanrı ya da yeni bir insan beklemiyoruz, daha ziyade, burada ve şimdi etrafımızı saran harabeler arasında, mütevazı, sade bir yaşam biçimi arıyoruz. Bu bir serap veya ütöpic bir düşünce değildir. ⁴¹⁷

⁴¹⁷ Giorgio Agamben, "Sul Tempo Che Viene", **Quodlibet**, (23.11.2020), <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-sul-tempo-che-viene> (26.12.2020).

Bu bağlamda Agamben'in iyimserliği, yaşamakta olduğumuz dünyanın insanlık dışı koşullarında insanca yaşamın daha fazla sürdürülemeyeceğine ve yeni bir yaşam biçiminin tam da bu umutsuz durumunun kendisinden doğacağına olan inancına dayanır. Çağımızda totaliter iktidarların egemenliği altındaki insan yaşamını, yani, canlı bir varlık olmaya, çıplak yaşama indirgenmiş hayatı sorgulamak ve ölüm politikasına karşı yaşamı çoğaltabileceğimiz siyaset teorileri ve politik eylemler üzerine düşünmek belki de hiç olmadığı kadar elzem görünmektedir.

2.4. ÖLÜM POLİTİKASINA KARŞI, YAŞAM BİÇİMİ (*FORM OF LIFE*) POTANSİYEL(LİK) (*POTENTIALITY*) VE EKSİLTME GÜCÜ (*DESTITUENT POWER*) KAVRAMLARI İLE SİYASAL ALANI YENİDEN DÜŞÜNMEK

Agamben, çağımızın politika anlayışı olarak tanımladığı biyopolitikayı ele alırken bir yandan, biyopolitikanın çıplak yaşam ve ölüm politikası ile olan bağına açığa çıkarmaya çalışır; diğer yandan, durmaksızın işleyen biyopolitik makineyi işlevsiz kılabilmeyi, onu kesintiye uğratabilmenin yollarını arar. Bu sebeple o, yeni bir politik perspektifle egemen, hukuk, şiddet ve dil arasındaki ilişkileri ele almaya ve politika anlayışı için ontolojik bir zemin tesis etmeye çalışır.

Leland de la Durantaye'e göre Agamben, Aristoteles'in hem metafizik hem de fizik anlayışından hareketle, potansiyellik düşüncesinin izini sürmektedir. Potansiyellik düşüncesi, Agamben'in farklı çalışmalarındaki tüm düşüncelerine kaynaklık etmektedir.⁴¹⁸ "On Potentiality"⁴¹⁹ başlığıyla yayınlanan makalesinde Agamben, Aristoteles'in potansiyellik kavramını temel alarak politika ve ontoloji arasında bağ kurar ve böylece düşünür, yeni bir ontoloji anlayışı tesis edilmesi gerektiğini belirterek politika felsefesini bu zeminde yeniden ele almak gerektiğine dair çağrıda bulunur.

Agamben'e göre Batılı felsefe geleneğinin dayandığı ikili ayrımlar temelinde tesis edilmiş olan ontolojik zemin yeni bir bakış açısıyla ele alınıp

⁴¹⁸ Leland de la Durantaye, **Giorgio Agamben**, Stanford University Press, California, 2009 ss. 4-5.

⁴¹⁹ Giorgio Agamben, "On Potentiality" **Potentialities**, Ed. ve Çev: Daniel Heller-Roazen, Stanford University Press, California, 1999. ss. 177-185.

yapılandırılmadıkça, olumsuz biyopolitika (öldürme veya ölüme terk etme politikası) anlayışına karşı yeni bir politika anlayışı geliştirebilmek mümkün değildir. *Kutsal İnsan* adlı eserinde düşünür, Antik Yunan döneminden itibaren potansiyel ve edimsel kavramları arasında kurulan ilişkiyi ele alır ve bu kavramları anayasama gücü ve anayasal güç kavramları ile ilişkilendirir. Diğer yandan düşünür, Antonio Negri'nin anayasama gücünün herhangi bir anayasal düzene indirgenemeyeceği düşüncesinden de hareketle, egemen güçten kurtulmuş bir anayasal düzen düşünmenin ancak potansiyel ve edimsel arasındaki ilişkiyi yeniden ele almakla mümkün olduğunu söyler.⁴²⁰ Sonuç olarak o, anayasama gücü sorunun potansiyelin tesisi ile ilişkili olduğunu iddia eder. Doğrudan düşünürün kendi sözleriyle ifade etmek gerekirse:

Anayasama gücü ile anayasal güç arasındaki çözülememiş diyalektik, potansiyel ile edimsel/fiili arasındaki ilişkinin yeniden eklemlenmesine yol açıyor. Böyle bir eklemlenme için ise, en azından, ontolojik kip kategorilerinin kendi bütünlükleri içinde yeniden düşünülmesi gerekiyor. Bu şekilde de sorun, siyaset felsefesi alanından ilk felsefenin alanına taşınıyor... Edimselin önceliği ve bunun potansiyelle olan ilişkisi üzerine kurulu olan ontolojinin yerine, yeni ve tutarlı bir potansiyellik ontolojisi (Spinoza, Schelling, Nietzsche ve Heidegger'in bu istikamette attıkları adımların ötesine geçen) bir potansiyel ontolojisi ikame edilene dek, egemenliğin çıkmazlarından arındırılacak bir siyaset teorisi, tasavvuru imkânsız bir şey olarak kalacaktır.*⁴²¹

Bu ontolojik temeli tesis edebilmek için Agamben, Aristoteles'in potansiyel kavramından yola çıkar ve kavramın yapmama potansiyeli anlamına da geldiğini belirterek sadece edimsel olanla ilişkili olmadığını, potansiyelin edimsel olana dönüşmediği zamanda da var olduğunu düşünür. Böylece bu kavramı (*adynamia*), kendi siyaset teorisine ontolojik bir zemin olacak biçimde yapılandırır. Düşünür, “yapmamayı tercih ederek” egemen iktidara direnebileceğimizi ve ona karşı bir duruş geliştirebileceğimizi düşünür. Agamben, bu temelde tesis edilecek bir toplumda ise, insanların aidiyetlerden ve kimliklerden uzaklaşarak mutlu bir toplum kurabileceğine işaret eder. Sonuç olarak düşünür, German Primera'nın da belirttiği

⁴²⁰ Giorgio Agamben, **Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat**, çev: İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2017, ss. 58-59.

⁴²¹ Agamben, s. 59.

*“egemenliğin çıkmazlarından” ifadesinin anlamı, tezin ilerleyen kısmında açıklanmıştır. Ancak bu ifade ile kastedilen, durmaksızın çıplak yaşam üreten, ikili ayrımlar temelinde inşa edilmiş olan egemenlik yapısıdır ve buna ek olarak sözü edilen egemenlik sisteminde, anayasama gücü ve anayasal güç arasında yapılan ayrımın sorunlu doğasıdır.

gibi, yeni bir politik ontoloji ortaya koyarak çağının sorunlarını eleştirel bir biçimde ele almaya almaya çalışır ve başka bir yaşamın mümkün olduğu inancıyla, yeni bir politika kuramı tesis etmeye çalışır.

*“Agamben’in son çalışmalarında, özellikle ‘Bedenlerin Kullanımı’nda, geliştirdiği işlevsiz kılma politikasına ve eksilteli güç veya eksiltme gücü kavramına rağmen, ‘Homo Sacer’ projesinin çok başlarından itibaren onun, felsefi arkeoloji ile politika ve yaşam, yani, egemen ve çıplak yaşam arasındaki bağları, bunlar arasındaki düğümleri açığa çıkarmayı amaçladığı açıktı. Onun felsefi arkeolojisi aynı zamanda, Aristotelesçi potansiyel kavramına dayanılarak kurulmuştur ya da en azından bu kavramın yeniden ele alınması ve farklı bir politik bakış açısı ve alternatif bir ontoloji tesis etmek için atılmış bir ilk adımdı.”*⁴²²

Bilindiği gibi Aristoteles, *Metafizik* adlı eserinde varlığı çok anlamlı bir kavram olarak ele alır ve varlığın bu farklı tarzları arasında ayrımlar yaparak en temelde “oluş”u ya da başka bir deyişle, Antik Yunan felsefesinin başlangıcından bu yana çözülmeye çalışılan varlık ve oluş sorununu çözmeye çalışır. Kısaca hatırlatmak gerekirse, Aristoteles’e kadar varlığı hareket içinde düşünmek, onun, aynı anda iki şey birden olduğunu düşünmek (ki, mantıksal olarak mümkün değildir) demek olduğu için ya hareket reddedilmiş ya da her şeyin oluş halinde olduğu kabul edilip varlık reddedilmiştir. Başka bir örnek olan çoğulcu materyalistler ise, varlığı çoğaltarak hareket sorununa çözüm aramışlar fakat hareketi mekanik harekete indirgedikleri için yine de varlık ve oluş sorununa dair çözüm üretememişlerdir.

Aristoteles ise, hem varlığı hem de hareketi kabul ederek, varlığın değişim ve oluş içinde olduğunu, hareketin de varlığın da açıklanabileceğini ortaya koymaya çalışır. Aristoteles bu sebeple, varlığın farklı zamanlarda farklı görünüm tarzları olduğunu açıklayabilmek için *bilkuvve*, *bilfiil*, *dynamis* ve *energeia* gibi kavramlara başvurur ve bu kavramlara kendi perspektifinden yeni anlamlar kazandırır. Bilkuvve varlık, bir potansiyel, imkân olarak varken, bilfiil varlık bu imkânın ya da potansiyelin edimselleşmesiyle ortaya çıkmaktadır.

“Dynamis (kuvve) kavramı Aristoteles’te ve bu kitap (Metafizik) boyunca bazen birbirine karışan ancak birbirinden kesinlikle ayrı iki anlama sahiptir.”*

⁴²² German Primera, “Biopolitics and Resistance / The Meaning of Violence in the Work of Giorgio Agamben”s.222.https://www.academia.edu/37770940/Biopolitics_and_Resistance_The_Meaning_of_Violence_in_the_Work_of_Giorgio_Agamben, (05.12.2019.)

İlkin o, fiil gücü, A'nın bir başka şeyde B'de bir değişme meydana getirme kuvveti ve hatta A'nın bir kısmının, A'nın bir başka kısmında bir değişme meydana getirme kuvveti anlamına gelir. İkinci olarak o, A denen şeyin bir durumdan başka bir duruma geçme imkânıdır. Bu ayrım, oluş olarak kuvve ve varlık olarak kuvve kavramına karşılık gelir. Son anlamında kuvve Aristoteles tarafından ancak formla ilişkisinde varlığı olan maddeye özdeş kılınır. O, belli bir varlığa yönelme eğilimidir... ⁴²³

Aristoteles'in kullandığı anlamda kuvve kavramı, hem potansiyel olanı hem de potansiyelsizliği içinde barındırmaktadır. Bu bağlamda varlığın var olma biçimlerine karşılık gelen kuvve ve fiil kavramları; potansiyel, edimsel ve potansiyelsizlik kavramları ile ilişkili iki kavramdır. Düşünür, *Metafizik* isimli kitabında, Megaralılar'ın kuramındaki varlık ve var olmayan, yanlış ve doğru gibi ayrımları mutlaklaştırarak bunlar arasında herhangi bir geçişi imkânsız kıldıkları gerekçesiyle eleştirir ve bir imkân olarak kuvvenin, hem yapma hem de yapmama yetisine karşılık geldiğini belirtir.

Yalnızca fiil olduğunda kuvvenin olduğunu, fiil olmadığında kuvvenin olmadığını iddia eden filozoflar, Yani Megaralılar var. Böylece bina yapmayan, bina yapma gücüne sahip değildir; bu güce, bina yapan ancak bina yaptığı an sahiptir. Bütün diğer durumlarda aynı şey söz konusudur. Şimdi bu anlayışın saçma sonuçlarını fark etmek zor değildir. Çünkü bu anlayışa göre insan, bir bina inşa etmedikçe mimar değildir (çünkü mimarlığın özü, bina yapma gücünden başka bir şey değildir)... Sonra eğer, kuvveden, güçten yoksun olan, imkânsız olan ise, meydana gelmemiş olan hiçbir zaman meydana gelemeyecektir. Ve meydana gelme gücüne sahip olmayan bir şeyin olduğunu veya olacağını söyleyen, yanlış bir şey söylemiş olacaktır: Çünkü imkânsızın anlamı budur. Megaralılar'ın akıl yürütmesi o halde, hareketi ve oluşu ortadan kaldırmakla sonuçlanmaktadır: Ayakta duran, daima ayakta duracak, oturan varlık da daima oturuyor olacaktır... Megaralılar'ın akıl yürütmesi kuvve ve fiili özdeşleştirmektedir... Sonuç: Bir şey var olma gücüne (kuvvesine) sahip olabilir ama var olmayabilir; var olmama gücüne sahip olabilir ama var olabilir... Bir örnek vereyim: Eğer bir varlığın oturma gücü varsa ve oturuyorsa, bilfiil oturuyor olması bu varlık için hiçbir imkânsızlık içermez. Harekete geçirilme veya hareket etme, ayakta durma veya ayağa kaldırma, var olma veya varlığa gelme, var olmama veya varlığa gelmeme gücü ile ilgili olarak da aynı durum söz konusudur. ⁴²⁴

⁴²³ Aristoteles, **Metafizik**, çev: Prof. Dr. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1996, s. 393, Ahmet Arslan'ın açıklaması, dipnot olarak verilmiştir. *Metafizik kitabı vurgusu, eserin anlaşılabilmesi açısından yapılmıştır ve bu vurgu bana aittir.

⁴²⁴ Aristoteles, ss. 397-398-399.

Bu minvalde Aristoteles'in yukarıda aktarılan sözlerinden hareketle, "On Potentiality" isimli makalesinde potansiyel kavramını ele alan Agamben, potansiyel kavramının anlamını açık kılmaya çalışır ve onun hem bir meydana getirme veya yapma gücü olduğunu hem de yapmama gücü olarak düşünülmesi gerektiğini belirtir. "Yeti ya da güç olarak tanımladığımız şey, bir yoksunluğa da sahip olduğumuz anlamına gelir ve bu yüzden potansiyellik mantıksal bir ilke değil bu yoksunluğun varoluş kipidir. Fakat bir yokluk nasıl mevcut olabilir? Aristoteles'i ilgilendiren sorun işte budur."⁴²⁵

Aristoteles, iki farklı potansiyellik biçiminin olduğunu söyler.⁴²⁶ Bunlardan ilki, kökensel potansiyelliktir. İkincisi ise, bir yeteneğe sahip olmakla ilişkili bir potansiyelliktir. İkincisine bir örnek vermek gerekirse, bir ressamın resim çizme potansiyeli böyle bir potansiyeldir. İkinci potansiyel, birinci olandan farklıdır ve Aristoteles esas olarak bu potansiyellikle ilgilenir.

*Aristoteles'e göre bir çocuk, ancak öğrenme süreci içinde bir değişim geçirmek koşuluyla bir potansiyele sahip ve bir şeyi gerçekleştirmeye yetkin olabilir. Hali hazırda bilgi ve beceriye sahip olan birisi ise, aksine, bir değişimden geçmeye mecbur değildir. Bunun yerine o, bir sahip olma ya da 'hexis' sayesinde, örneğin bir işi yapmamak yoluyla kendi bilgi ve becerisini edimsele dönüştürmeme (mē energein) ya da gerçekleştirmeme potansiyeline de sahiptir. Bu sebeple mimar tasarlamama, şair şiir yazmama potansiyeline sahip olabildiği sürece yetkindir.*⁴²⁷

Peki ama böylesine bir potansiyel kavramından hareket eden Agamben, biyoiktidarın ölüm politikası karşısında mevcut politik durumu değiştirebileceğimiz yeni bir politik anlayışa ulaşabileceğimiz kavramsal bir çerçeveye ve imkânlarla işaret eder mi? Bu soru Agamben'in "What is Destituent Power"⁴²⁸ (Eksiltme Gücü Nedir?) yazısından hareketle cevaplanmaya çalışılabilir. Agamben sözü edilen yazısında insanın, bir eylemi yapmayı tercih ettiğinde de etmediğinde de politik bir özne olduğunu anlatmaya çalışır. Ona göre insan, edimde bulunma ve bulunmama

⁴²⁵ Giorgio Agamben, "On Potentiality" **Potentialities**, Ed. ve Çev: Daniel Heller-Roazen, Stanford University Press, California, 1999. s. 179.

⁴²⁶ Aristoteles, **Metafizik**, çev: Prof. Dr. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1996, s. 397-398.

⁴²⁷ Giorgio Agamben, "On Potentiality", **Potentialities**, çev: Daniel Heller-Roazen, Stanford University Press, California, 1999, s. 179.

⁴²⁸ Giorgio Agamben, "What is Destituent Power", Çev: Stephanie Wakefield, **Environment and Planning D: Society and Space**, Cilt: 32, 2014, ss. 65-74. <https://booksc.xyz/book/43061963/ad035f>, (10.08.2020).

bilincine sahip bir varlıktır. İnsan tam da böyle bir varlık olduğu için *yapmamayı tercih ederek* iktidarı ya da baskın olan politik gücü yerinden edebilir bir varlıktır. Tabii ki burada Agamben, edimsel olanın potansiyel olan üzerinde belirleyici olduğu tezinin aksine, insanın potansiyel olanı gerçekleştirmemeyi tercih ettiğinde de politik bir özne olduğuna dikkat çekmek istemektedir. Diğer yandan bu soru, Agamben'in politika teorisinde kendisine temel aldığı düşünürlerden birisi olan Hannah Arendt'in, kötülüğe ortak olmama ve yapmamayı tercih etme düşüncesi ile de ilişkilendirilebilir.

Arendt, *Kötülüğün Sıradanlığı* isimli eserinde, Yahudi soykırımından üst düzeyde sorumlu tutulan Alman Nazi subaylarından birisi olan Adolf Eichmann'ın insanlık suçları işlediği gerekçesiyle yargılandığı dava sürecini ele alır. Dönemin birçok düşünürü ve yakın çevresi tarafından Eichmann hakkındaki görüşleri sebebiyle eleştirilen Arendt, yaygın kanının aksine, onun bir “canavar” olarak görülmemesi gerektiğini, Eichmann'ın zorunlu göçten, toplama ve ölüm kamplarına uzanan soykırım sürecinde, dehşet verici bir biçimde sadece görev zorunluluğu ve kariyer hırsıyla hareket ederek normal bir insan gibi davrandığını düşünür.⁴²⁹ Yargılama süreci boyunca görevini yapmış olduğunu söyleyen Eichmann, doğrudan hiçbir Yahudi insanı öldürmediğini, yalnızca onların toplama kamplarına nakillerinden sorumlu olduğunu dile getirerek yasalara uygun davrandığının sıklıkla altını çizer. Dolayısıyla aslında o, Arendt'in de belirtmiş olduğu gibi, insanlığa karşı işlediği suçların farkında bile olmadığını ifade eder.

Hukuk kurumlarımız ve yargılama usullerimizin ahlaki standartları açısından bu normallik, yapılan bütün kötülüklerin toplamından daha dehşet vericiydi; zira –Nürnberg’de davalıların ve avukatlarının tekrar tekrar söylediği gibi– aslında ‘hostis generis humani’ olan bu yeni suçlu türü yaptığı şeyin yanlış olduğunu anlamasını veya hissetmesini neredeyse imkânsız hale getiren koşullarda suç işliyordu.*⁴³⁰

Eichmann'ın ortak olduğu kötülüğü sorgulamaksızın dava süreci boyunca sadece üstlerinden aldığı emri yerine getirdiğini söylemesi, Arendt'e göre, onun iyiyi

⁴²⁹ Hannah Arendt, *Kötülüğün Sıradanlığı / Adolf Eichmann Kudüste*, Çev: Özge Çelik, Metis Yayınları, İstanbul, 2012, s. 281.

**Hostis generis humani*: İnsanlık suçu işleyen, insanlığa karşı düşman anlamına gelmektedir.

⁴³⁰ Arendt, s. 282.

ve kötüyü ayırt edememesi, *yargı yetisini* kullanamaması sebebiyledir.⁴³¹ Arendt, yargı yetisi ve kötülük sorunu arasında içsel bir bağ olduğunu düşünür ve bu bağ tesis ederken Kant'ın epistemoloji ve etik arasında, yani, bilme ve yargıda bulunma edimi arasında kurduğu bağ kendisine temel alır. Düşünüre göre *sensus communis* (*ortak duyu*) Kant'ın *Salt Aklın Eleştirisi*'nde söylediği gibi tüm insanlarda bulunur ve bu kavram *yargı yetisi* anlamına gelir. Bu anlamda yargı yetisi aynı zamanda kamusal yararlar ilişkili bir kavramdır. “Her nerede, her ne sayıda olursa olsun insanlar bir araya gelse, orada kamusal yarar devreye girer.”⁴³² Bu sebeple Nazi subayının ortak olduğu kötülük, aynı zamanda kamuya karşı, insanlığa karşı işlenmiş bir suçtur.

Eichmann, nihai çözüm olarak adlandırılan soykırımın son aşamasında, kendi eyleminin ilkesini kendinde bulan ya da akla dayalı olarak kendi yasasını kendi koyan insandan hareketle düşünmeyi bıraktığını, ancak bir kanun koyucunun koyduğu kuralları kendi eyleminin ilkesi olarak kabul ederek, ülkede yaşayan herkes için geçerli olan koşulsuz buyrukları kabul ederek, ülkesine ve yasalara bağlı olduğunu söylemiştir. Buradaki çarpıtma açıktır: Sorgulamaksızın emre itaat ve konulan yasaları kabul, akıldan hareketle herkes için bağlayıcı yasalar tesis etmek ve muhakeme yetisiyle edimde bulunmak ile yer değiştirmiştir. Arendt, Eichmann davasını bu bağlamda ele alırken, kötülüğün sıradanlığına dair bir kuram ya da doktrin ortaya koymadığını, olgusal bir durum analizi yaparak, kötülüğün nasıl sıradanlaştığını ele alma amacında olduğunu vurgular.⁴³³

Sonuç olarak Eichmann, bir katliam politikasına ortak olduğu gerekçesiyle ve katliamın aracı haline geldiği, onu aktif olarak desteklediği, sorgulamaksızın emre itaati kabul ettiği ve kötülüğe ortak olduğu için idama mahkûm edilir. Eichmann, eğer yargı yetisini kullanabilseydi, eleştirel düşünebilirdi ve yanlış ve doğru olanı ayırt edebilirdi. Başka bir deyişle o, yapmamayı tercih edebilirdi, potansiyelsizlik içindeki değiştirebilme potansiyelini görebilirdi ve sonuçta kötülüğün iç içe geçen

⁴³¹ Hannah Arendt, “Thinking and Moral Consideration: A Lecture”, s.418. <http://jonudell.net/h/arendt.pdf>, (14.02.2020).

⁴³² Hannah Arendt, “What Remains? The Language Remains: A Conversation with Günter Gaus” Hannah Arendt, **Essay in Understanding 1930-1954 / Formation, Exile and Totalitarianism**, Ed. Jerome Kohn, Schocken Books, New York, 1944, s. 22. , ss. 1-23.

⁴³³ Hannah Arendt, “Thinking and Moral Consideration: A Lecture”, s.417. <http://jonudell.net/h/arendt.pdf>, (14.02.2020).

halkalarında kırılma yaratabilirdi. Ama bunun yerine o, kötülüğün halkalarından birisi olmayı tercih etmiştir.

Agamben'in bir yapmama veya yapmamayı tercih etmek olarak potansiyelsizlik tanımlamasıyla, Eichmann'ın sorgulamaksızın kötülüğe ortak olması durumu birlikte düşünülürse eğer, onun potansiyelsizliğinin ya da herhangi bir potansiyeli edimsele dönüştürmeme yetisinin bilincinde olmadığı için, Arendt'in de tanımlamış olduğu gibi, düşünce yoksunu olduğu ya da yargı yetisini kullanamadığı iddia edilebilir. İnsanın sonlu bir varlık olarak hem potansiyeli hem de potansiyelsizliği kendinde barındırdığını ifade eden Aristoteles'in sözleri dikkate alınırsa eğer, potansiyeli edimsele dönüştürmeme veya yapmamayı tercih etmek, insanın aklına göre davranarak iradesini ortaya koyması anlamına gelir burada.

O halde, Arendt'in kötülüğe ortak olmayı, düşünce yoksunu olmayla, akla dayalı iradeyi gerçekleştirememekle ilişkilendirmesinin; Agamben'in ise, potansiyelsizliğinin bilincinde olmayan insanın akla dayalı eylemde bulunamadığı için özgür olmayacağının söylemesinin temelinde, Aristoteles'in potansiyelsizliğin içindeki potansiyel olanın bilincinde olan varlık olarak insan tanımı vardır. "Potansiyelsizlik (adynamia ya da impotentiality), güçsüzlük veya imkânsızlık, kuvvenin, gücün zıddı olan yoksunluktur. Öyle ki bir aynı özneye ilgili olarak ve bir aynı bakımdan her kuvveye (güce), onun karşılığı olan bir kuvvetsizlik (güçsüzlük) tekabül eder."⁴³⁴ Öyleyse, her bir özne hem potansiyele hem de potansiyelsizliğe sahip olduğu için hangi edimleri yapmayacağının ya da yapmayabileceğinin bilincindedir. Bu noktada yoksunluğun da çok anlamlı bir kavram olduğu belirtilmelidir. İlk anlamıyla yoksunluk, mutlak (kökensel) yoksunluktur ve diğer anlamıyla yoksunluk, doğal olarak ona sahip olunması gerektiği zaman ona sahip olmama haline karşılık gelir. Yani özetle, tam olarak bir yetiye sahip olmama veya ona hiçbir şekilde sahip olmama durumu, yoksunluktur. Örnek vermek gerekirse; görme engelli olan bir insan mutlak olarak göremezken, yaşadığı geçici bir hastalık sebebiyle gözleri iyi göremeyen insan, yoksunluğu farklı biçimde deneyimler. Bu bağlamda: "Potansiyel olanın özü, kendiyle ilişkide kalmayı sürdürmektir. Potansiyel

⁴³⁴ Aristoteles, **Metafizik**, çev: Prof. Dr. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1996, s. 395.

olmak, kendi eksikliğiyle ya da yetersizliğiyle ilişkide olmak demektir (...) Potansiyellikte duyum, duyumsuzlukla, bilgi, bilgisizlikle ilişki halindedir.”⁴³⁵

Başka bir biçimde söylenirse, iki zıt durumu tanımlayan potansiyel ve potansiyelsizlik ancak diyalektik bir salınım içinde ve birbiriyle ilişkili olarak ele alınırsa anlamları açığa çıkarılabilir iki kavramdır. O halde Aristoteles’e göre: “Potansiyel olan, gerçekleşmemeye muktedir olandır. O, hem olabilir hem de olmayabilir, aynı anlama gelmek üzere hem olma hem de olmama potansiyeline aynı anda sahip olandır.”⁴³⁶ Aristoteles, potansiyel olan varlığı tanımlarken, aynı zamanda ezeli-ebedi, yani, oluş ve yok oluş içinde olmayan varlık sınıflarını da tanımlar. Bu bağlamda, olumsal ve zorunlu varlıklar olmak üzere, varlık en temelde iki kategoride ele alınır ve zorunlu varlıklar, ortadan kalkmadığı için bilkuvve ya da potansiyel olarak var olmaz sadece bilfiil olarak var olabilir. Sonlu olan varlıklar ise, zıtların birlikteliğini kendisinde barındıran varlıklardır. O halde, insan da oluşa ve yok oluşa tabi (sonlu) bir varlık olması bakımından potansiyeli ve potansiyelsizliği kendisinde barındıran varlıktır.

Aristoteles’in var olmayanın potansiyelliğine dair örneklerini hep zanaatlar ve insan bilgisi alanından devşirdiğini göz önüne aldığımızda, insanların öğrenebildikleri ve üretebildikleri sürece, bütün diğer canlılardan çok daha fazla potansiyellik kipliğinde var olduklarını öne sürebiliriz. Her insan gücü, adynamia, potansiyelsizliktir, her insan potansiyeli kendi yoksunluğuyla ilişki halindedir. Diğer canlılarla kıyaslandığında bu kadar sınırsız ve şiddetli olabilen insan gücünün kaynağı ve derinliği buradadır. Yaşayan diğer varlıklar yalnızca kendilerine özel potansiyellerin sahibidir; sadece şu ya da bu belirli olan bir şeyi yapabilirler. Ama insan, kendi potansiyelsizliğine (ya da olmama potansiyeline) sahip ve yetkin olabilen tek hayvandır. İnsan potansiyelliğinin büyüklüğü onun potansiyelsizliğinin (aynı anlama gelmek üzere olmama potansiyelinin) derinliği ile ölçülür. ⁴³⁷

Agamben’e göre insan, kendi potansiyelsizliğinin, yoksunluğunun bilincinde olduğunda ancak özgür olabilir. Yani, özgür olmak, ne sadece istediğin edimi gerçekleştirebilmektir ne de sadece istemediğin bir şeyi reddetme gücü ya da

⁴³⁵ Giorgio Agamben, “On Potentiality”, **Potentialities**, çev: Daniel Heller-Roazen, Stanford University Press, California, 1999, s. 182.

⁴³⁶ Aristoteles, **Metafizik**, çev: Prof. Dr. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1996, ss. 411-412.

⁴³⁷ Giorgio Agamben, “On Potentiality”, **Potentialities**, çev: Daniel Heller-Roazen, Stanford University Press, California, 1999, s. 182.

potansiyelidir. Özgürlük, bu perspektife göre daha çok “yapmamayı tercih etme” ile ilişkilidir.

Agamben’e göre, her *dynamis*’e (potansiyele) ait olan bir *adynamia* vardır, yani, olmama ya da yapmama potansiyeli. Bu haliyle olmama potansiyeli edimsel olanda içinde kaybolmaz, edimsel olanda var olmaya devam eder. Dolayısıyla “potansiyel olan, kendi potansiyelsizliklerinin tümünü böylesine bir edim içinde sürdürebilendir.”⁴³⁸ Başka bir ifadeyle potansiyelsizlik, potansiyel olanı askıya almaz. Bu sebeple potansiyel olan edimselleşmemiş olsa bile varlığını sürdürür.

Agamben, potansiyel kavramını ele alırken ontolojik bir değerlendirme yaptığı kadar aynı zamanda politik bir yorum da ortaya koyar. Bu bağlamda Agamben hukuk teorisinde, Aristoteles’in metafizik kavramları olan potansiyel ve edimsel kavramlarına döner ve hukuku, anayasa yapma gücü (*constituting*) ve anayasal güç (*constituted*) diyalektiğinde ele alır.⁴³⁹ Bu sebeple *dynamia* (potansiyel) kavramının egemen istisna ve hukuk ile olan ilişkisi sorgulanmalıdır. İstisna halinde egemen, varlığını geçerli kılmadan sürdürür, başka bir deyişle, egemenin meşruiyet temeli olan hukuk, egemen tarafından askıya alındığı için aslında egemen kendisini geçersiz kılar. İstisna durumunda egemen, hukuku askıya alarak kendisini yeniden inşa ettiğinde potansiyelsizlik, varlığın kendini egemen olarak inşa etmesine aracılık etmektedir. “Egemen istisna Agamben’de Aristotelesçi potansiyelsizlik (*impotentiality*) ile aynı işlevi görür. Yani egemen, kendini askıya almak biçiminde kendinde kalmayı sürdürmektedir.”⁴⁴⁰

Agamben, Aristoteles’in varlığın farklı tarzlarını ele alırken potansiyel ve aktüel, eş deyişle, bilkuvve ve bilfiil varlık arasında kurduğu çok boyutlu kavranması zor ilişkisellik biçimlerini, siyaset anlayışına ontolojik bir temel sağlamak amacıyla kendi kavramsal terminolojisi içinde yeniden değerlendirir. Böylece o, egemenliğin paradoksunun ne olduğunu saptayabilmek ve bu konuya ilişkin bir kritik yapabilmek için *potansiyel* kavramını kullanarak anayasa yapma gücü ve anayasal güç arasındaki ilişkiyi inceler ve yeniden yorumlar. Anayasa yapma gücü ve anayasal güç arasında bir ayrım yapmak mümkün müdür? Eğer mümkünse, bu ikisi arasındaki sınırı nasıl

⁴³⁸ Agamben, s. 183.

⁴³⁹ Giorgio Agamben, **Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat**, çev: İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2017, ss. 53-64.

⁴⁴⁰ German Eduardo Primera Villamizar, “Potentiality, Sovereignty and Bare Life”, s. 97. <http://www.scielo.org.co/pdf/idval/v63n156/v63n156a04.pdf>, (01.01.2019).

çizebiliriz? Bu soruları sormak ve bu soruların olası yanıtları üzerine düşünmek gerekir. Agamben, bu ayrım çizgisini çekebilmek için Burdeau'dan yardım alır:

*Anayasal güçler, varlığını sadece devletin içinde kazanıyor: Bunlar zaten kurulu olan bir anayasal düzenden ayrı düşünülemeyecek şeyler olarak, gerçekliğini dışavurdıkları devlet yapısına muhtaçtır. Anayasama gücü ise, devletin 'dışında' bulunan bir şeydir. Bu güç, hiçbir şeyini devlete borçlu olmayan ve devletsiz var olan bir güçtür. Bu, suyu hiçbir şekilde bitirilemeyen bir pınardır.*⁴⁴¹

Böylece sonuç olarak denilebilir ki, bu iki güç arasında uyumlu bir ilişki kurabilmek mümkün değildir. Günümüzde her şeyin disipline edilmesi amacıyla kurallara bağlı olarak düzenlenmesi ve yerleştirilmesi, Foucault'nun da söylemiş olduğu gibi, disiplin toplumunun en belirgin karakteristiğidir. Fakat modern devlet teorisine göre devletin temeli hukuksal bir akit olan *toplum sözleşmesine* dayanır. Anayasal güçler devlet içinde varlığını ve anlamını kazanırken, anayasa yapma gücü anayasal güçten önce ve ondan bağımsız olarak vardır. Günümüzde anayasayı oluşturan güç olarak anayasa yapma gücü, her geçen gün biraz daha anayasal gücün hâkimiyeti altına alınıp anayasal güce indirgenmektedir. Bu konunun önemle vurgulanması ve unutulmaması gerektiğini düşünen Agamben, her iki güç arasındaki sınırların nerede ve nasıl bulanıklaştığını açığa çıkarmaya çalışır. Benjamin ise (tezin birinci bölümünde belirtmiş olduğumuz gibi) her iki gücü de şiddetle ilişkilendirir.

*Hukuksal bir kurumda şiddetin gizil mevcudiyetine dair bilinç yok olduğunda, kurum da çöker. Günümüzde bunun en iyi örneklerini parlamentolar sunar. Parlamentolar, varlıklarını borçlu oldukları devrimci güçlere dair bilinci sürekli kılamadıklarından, bu bildik zavallı oyunu sahneliyorlar... Parlamentoların kendilerinde temsil edilen, yasa kurucu şiddettir, ancak onlar bunun anlamını unutmuşlardır; bu nedenle de yasa kurucu şiddete hakkını verebilecek kararlar alamamaları, uzlaşarak siyasal meselelerin çözümü için sözde şiddet dışı bir yöntemi benimsemeleri hiç de şaşırtıcı değil.*⁴⁴²

Benjamin'in söylediği gibi şiddetle ilişkili bir biçimde anayasa yapma gücünü ve anayasal gücü ele almak, Agamben'e göre, en başta da belirtilmiş olduğu gibi,

⁴⁴¹ Burdeau, G., *Traité de Science Politique C. 4.*, Paris: Librairie générale du droit et de jurisprudence, 1984. Aktaran: Giorgio Agamben, **Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat**, çev: İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2017, s. 203.

⁴⁴² Walter Benjamin "Şiddetin Eleştirisi Üzerine", **Şiddetin Eleştirisi Üzerine**, çev: Ece Göztepe, Der: Aykut Çelebi, Metis Yayınları, İstanbul, 2010, s. 30.

egemenliğin paradoksunu çözemez. Anayasa yapma gücünün anayasal güçten üstün olduğu kabul edilse bile, yasa koyucu şiddet olarak, yasa koruyucu şiddete yani anayasal güce gereksinim duyar. Bu durumda anayasa yapma gücü, yasa koruyan şiddeti meşrulaştırdığı için anayasal güçten bağımsız düşünülebilir, tanımlanabilir değildir. Sonuç olarak anayasa, anayasa yapma gücünün yerini aldığı anda egemenliğin paradoksu açık bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Agamben'e göre: "Egemen iktidar, burada hem anayasama hem de anayasal güce girecek şekilde kendisini ikiye böler ve bu iki güç arasındaki belirsizlik alanına yerleşir."⁴⁴³

Burada anayasa yapma gücünün ve anayasal gücün birbirinden nasıl ayırt edileceği, çözülmesi zor başka bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Totaliter bir iktidar olan Nazi iktidarının bu sorun temelinde değerlendirilmesi gerektiğini söyleyen Agamben, anayasa yapma gücünün egemen iktidarın bir dışavurumu olarak ortaya çıktığını vurgular. Peki, anayasa yapma gücü, bir halkın iradesine, bir ulusa mı karşılık gelir? Eğer anayasa yapma gücü bir ulusa ya da siyasi bir iradeye indirgenirse anayasama öznesi ve egemen özne birbirinden ayırt edilemez hale gelir ve bu durumda egemenliğin paradoksu devam eder.

Anayasa yapma gücü ve anayasal güç arasında ayırım yapmayı sağlayacak bir ölçüt bulabilmenin imkânsızlığına dikkat çeken Agamben, her iki güç arasındaki çözilememiş diyalektiği, Aristoteles'in ontolojisinden devraldığı *potansiyel* ve *edimsel* kavramları ile yeniden düşünmeyi dener. Anayasa yapma gücü anayasal güçten ve hukuksal bağlamdan ayrı düşünüldüğünde siyasal bir kavram olarak değerlendirilmekten ziyade, ontolojik olarak ele alınması gereken bir kavram haline gelir. Agamben (daha önce de belirtilmiş olduğu gibi) bu sebeple, anayasa yapma gücü sorununu *potansiyelin tesisi* sorunu olarak ele alır.

*"Egemenliği anayasama gücüne bağlayan düğümü çözebilecek tek şey, olabilirlik ile gerçeklik, olumsuzluk ile zorunluluk arasındaki ilişkinin ve öteki *'pathé touontos'un tamamen yeniden ele alınmasıdır. Yine, egemen yasaktan tamamen kurtulmuş bir anayasama gücü tasavvur etmenin tek yolu, potansiyel ile edimsel (actual) arasındaki ilişkiyi farklı bir biçimde ele almaktan ve hatta bu ilişkinin ötesine geçmektir."*⁴⁴⁴

⁴⁴³ Giorgio Agamben, **Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat**, çev: İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2017, s. 55.

*Varlık ya da var oluş biçimi anlamına geliyor.

⁴⁴⁴ Agamben, s. 59.

Aristoteles'in felsefesinde potansiyel olan, edimsel olandan önce gelmekle birlikte hem edimsel olanı belirleyen hem de edimsel olana tabi olan anlamına gelir. Bu noktada Aristoteles'in potansiyel kavramının tam olarak anlaşılamadığını düşünen Agamben'e göre, potansiyel olanın edimsel olana tabi olması onun edimsel olandan özerk bir var oluşu olmadığını anlamına gelmez. Örneğin; bir mimar, bir bina tasarlamazken ya da yapmazken de mimardır, ama yeteneği burada açığa çıkmamıştır ya da edimselleşmemiştir, yani mimar, *bilkuvve* olarak mimardır. Aristoteles potansiyeli, yalın anlamıyla bir imkân, olanak olarak ele almaktan ziyade o, varlığın farklı biçimlerinden birisi olarak potansiyel kavramını ele alır. Daha önce de tanımlanmış olduğu gibi, potansiyel olan aynı zamanda edimsele dönüşmeme (*adynamia* ya da *impotentiality*) yetisine sahip olandır. "Bu potansiyel, edim *kapasitesine*, bunu gerçekleştirmeyerek sahip oluyor; kendi potansiyelsizliği (*impotenza*) kapasitesine tamamen sahiptir."⁴⁴⁵ Bu bağlamda, potansiyel olan, kendi olmama potansiyelini askıya aldığı anda edimsele dönüşmektedir.

Agamben'e göre Aristoteles, Batı felsefesinin egemenlik paradigmasını belirlemiştir. Düşünürün buradaki iddiasının temelinde Aristoteles'in *Metafizik* kitabında varlığı, birden fazla anlamı olan bir kavram olarak tanımlamış olması vardır. Başka bir deyişle onun farklı varlık tarzları arasında ayrım yaparak varlığı *bilkuvve/bilfill*, eş deyişle, potansiyel/edimsel ve potansiyel (*dynamia*) /potansiyelsizlik (*adynamia/impotentiality*) olarak ele almış olması sebebiyle, Batılı politika geleneğine yön vermiş olduğu düşüncesi vardır. Bu teoriden hareketle, askıya alma, iptal etme, ya da yasak ilişkisi zemininde ve ikili kavramlar temelinde kurulan ontoloji ve politika anlayışının Batılı felsefe geleneğine yön verdiği söylenebilir.

*"Çünkü istisna üzerindeki geçerliliğini artık geçerli olmamakla sürdüren egemen yasaklama, edimsel bağlamında kendisini tam da sahip olduğu olmama kabiliyetiyle yaşatan potansiyelin yapısına tekabül ediyor."*⁴⁴⁶

Düşünüre göre potansiyel olan, Aristoteles'in belirtmiş olduğu gibi, hem olma hem de olmama potansiyeli anlamına gelmekle birlikte, varlığın kendisini belirleyen ve kendisine öncel olan herhangi bir şey olmaksızın kendi kendisinin

⁴⁴⁵ Agamben, ss. 60-61.

⁴⁴⁶ Agamben, s. 62.

egemeni olarak, başka bir deyişle, varlığın kendisini otonom olarak tesis etmesini sağlayan şeydir.

Bir edimin egemen olması, kendindeki olmama potansiyelini ortadan kaldırmak suretiyle kendisini gerçekleştirmesi, kendisini olmaya bırakması, kendisini kendisine vermesidir... Potansiyel ve edimsel, varlığın egemen öz-temellendirmesinin iki yüzünden başka bir şey değildir. Egemenlik daima çifttir; çünkü varlık bir potansiyel olarak kendisini mutlak edimsel olarak gerçekleştirmek için kendisini askıya alıyor ve kendi kendisiyle bir yasaklama (ya da terk etme) ilişkisi yürütüyor. ⁴⁴⁷

Burada potansiyelsizliği ya da kendi olmama potansiyelini iptal etmek demek ya da askıya almak demek, bu potansiyelsizliği yok etmek anlamına gelmez; daha ziyade, bunu gerçekleştirmek, kendisini kendisine vermek anlamına geliyor. İstisna durumunda egemen, anayasayı askı aldığı anda, kendi olmama potansiyelini gerçekleştirerek yine kendisini kendisine vermekte, başka bir deyişle, kendisini gerçekleştirmektedir. O halde, istisna halinin ve hukuk durumunun, egemenliğin birbiriyle ilişkili iki farklı görünüm biçimi veya yüzü olduğu da söylenebilir. Agamben, egemenlik paradigmasındaki paradoksal yapıdan söz ederken egemenliğin bu iki yüzünü kastetmektedir. Özetle burada söylemeye çalıştığımız şey, olma ve olmama potansiyelini ve potansiyel ve edimsel olanı birbirinden ayırmanın mümkün olmadığıdır. “Ancak, egemenlik ilkesine yapılan itirazların en güçlüsü, Melville’in Bartleby’indeki, ‘-mamayı tercih ederim’ kalıbıyla, olma potansiyeli ile olmama potansiyelini birbirinden ayırma doğrultusundaki bütün olasılıklara direnen kâtiptir.” ⁴⁴⁸ Yani kâtip Bartleby burada, olma ve olmama potansiyeli arasında doğrudan ayrım yapan bir karakter olarak değil ama başka bir deyişle, ne kendisine verilen işi yapmayı doğrudan reddeden ne de o işi yapmayı kabul eden, sadece yapmama potansiyelinin bilincinde olan varlık olarak, “yapmamayı tercih eden” bir karakter olarak karşımıza çıkmaktadır. Agamben, egemenliğin çıkmazının, daha önce de belirtmiş olduğumuz gibi, anayasa yapma gücü ve anayasal güç arasında yapılan ayırmadan kaynaklandığını söylerken aslında, yine potansiyel ve edimsel arasında yapılan ayırmadan kaynaklanan bir egemenlik sorunu olduğunu bize göstermeye çalışmıştır. Esasen sorunun varlığın ve egemenin; potansiyel/edimsel, anayasa yapma gücü/anayasal güç arasında yapılan ayırmadan hareketle temellendirilmeye

⁴⁴⁷ Agamben, s. 62.

⁴⁴⁸ Agamben, s. 64.

çalışılmasından ve bütünsel bir bakış açısının eksikliğinden kaynaklandığı iddia edilebilir. Agamben'e göre, burada metafizik çıkmaz, kendi siyasal doğasını ortaya çıkarmaktadır. Bu sebeple yeni bir politika teorisi, ancak yeni bir ontoloji temelinde inşa edilebilirse, egemenliğin açmazlarından uzaklaşabilmek mümkün hale gelir.

O halde denilebilir ki Agamben, egemenin, Batı felsefesinin başlangıcından itibaren içererek dışlama mantığını esas alarak yasaklama ilişkisi kurduğunu ve kendisini yeniden ve yeniden tesis ettiğini ortaya koyarak bir siyaset ontolojisi analizi sunmaktadır. Anayasa yapma gücü ve anayasal güç, yapma ve yapmama potansiyeli ile birlikte düşünüldüğünde, birbirinden ayrı tanımlanabilir değildir. Bu sebeple, hem egemenlik ilkesinden bağımsızlaşan bir potansiyeli hem de anayasa yapma gücünü anayasal güçten bağımsız tesis edebilmek mümkün değildir, her ne kadar anayasa yapma gücü, tamamen anayasal güç içinde tüketilebilir ya da konumlandırılabilir olmasa da sonuç olarak o, anayasal güç ile ilişki içinde açıklanabilir.

Egemen devlet, potansiyel ilkesi ile bunun uygulanma biçiminin (anayasa yapma gücü ve anayasal güç olarak düşünülebilir) birleşiminden oluşmaktadır.⁴⁴⁹ Ancak potansiyel olan yani, anayasa yapma gücü, anayasal güç içinde, yani edimsel olan içinde tamamen tüketilebilir değildir. Edimsel olan, olmama potansiyelini askıya alarak kendisini edimselleştirmektedir, yani anayasa yapma gücü günümüzde her ne kadar anayasal güce indirgense de ve egemenin edimiyle özdeşleştirilse de edimsel olan içinde varlığını sürdürür. O halde, “yapmamayı tercih ederim” demek, potansiyel olanı edimselleştirmeme kuvvesine sahibim demektir.

Eğer egemenliğin çözülemeyen paradoksu anayasa yapma gücü ve anayasal güç arasındaki birbirinden koparılamayan ilişkiyse, olmama potansiyeline odaklanarak *yapmamayı tercih etmek*, zincirin halkalarında bir kırılma yaratabilir. Başka bir deyişle, potansiyel olanı askıya alarak siyasal olana daha fazla alan açabilir, egemen iktidara karşı geliştirebileceğimiz politik bir eylem ortaya koyabiliriz. “Agamben’de egemenin yerinden edilmesi yalnızca olmama potansiyelinin (*impotentiality*) ontolojisi yoluyla mümkündür.”⁴⁵⁰ Böylece yapmamayı tercih etmek, potansiyel ve edimsel olan arasındaki dikotominin iptal

⁴⁴⁹ Agamben, s. 63.

⁴⁵⁰ German Eduardo Primera Villamizar, “Potentiality, Sovereignty and Bare Life”, s. 88. <http://www.scielo.org.co/pdf/idval/v63n156/v63n156a04.pdf>, (01.01.2019).

edilmesine olanak sağlar. Varlığı bir bütünsellik içinde kavramanın önemini dile getiren Agamben, yaşamı da *zoē* ve *bios* ayrımından hareketle ele almanın, Batı siyasetinde yalın hayatın içerilerek dışlanması sebepli olduğunu belirterek yaşamın da bir bütünsellik içinde kavranması gerektiğini düşünür.

Paradoks şudur ki, zoē ve bios birbirlerinden tam olarak ayrıldığında, ilki, ikincisinin mutlak anlamda nesnesi olduğunda örtüşürler. Agamben, bu işlemi rayından çıkarmak ister; ne bios ne de zoē birbirini nesne olarak ele almalıdır; hiyerarşilerden arınmış bir yaşam lehine radikal bir ters yüz etme işlemi ancak bu iki terim anlamsızlaştığında gerçekleşebilir... Agamben, sahibi olmayan ve sahip olunamayan bir hayat tasavvur eder. ⁴⁵¹

Böylece, sahibi olmayan ve sahip olunamayan hayatın, ancak sınıfsız bir toplumda tesis edilebileceğini söyleyebiliriz. Agamben, Benjamin'in egemen iktidar tarafından yaratılan sahte bir olağanüstü durumun ancak gerçek bir olağanüstü durum ile geçersiz kılınabileceği tezini takip eder. Agamben'e göre, Antik Yunan'dan itibaren insanın iki ayrı yaşam biçimi olarak tanımlanan *zoē* ve *bios*, sınıfsız bir toplumda birleşebilir ve bu sebeple de böylesine bir hayat, mutlu bir yaşam olarak tanımlanabilir. Aslında tikel ve tümel, birey ve toplum, potansiyel ve edimsel kavramları arasındaki dikotomilerin aşıldığı bir toplum tasavvur eden Agamben, Türkçeye *Gelmekte Olan Ortaklık*⁴⁵² olarak çevrilen *La Comunità Che Viene* adlı eserinde, linguistik bir zeminde sözü geçen kavramlar arasındaki ikilikleri iptal eden bir dil ve politika anlayışı arayışındadır.

Agamben, Antik Yunan felsefesinin başlangıcından itibaren doğal ve kamusal yaşam, birey ve toplum, tikel ve tümel, potansiyel ve edimsel kavramları arasındaki dikotomiler ile inşa edilmiş bir politika anlayışında ve toplum yapısında, sözü geçen kavramların, biri diğerinin nesnesi olacak bir biçimde diğerine indirgendiği için şiddetin kaçınılmaz bir biçimde ortaya çıktığını düşünür ve bu şiddetin ilk önce dilde başladığına işaret eder. Bu dikotomileri iptal edebilmenin ve kavramlar arasında indirgeme olmaksızın onları birbirleriyle ilişkili fakat birbirlerinden bağımsız bir biçimde düşünebilmenin bir yolunu arayan Agamben, “herhangi tekillikler” kavramını geliştirir. Böylece gelmekte olan varlık, politika ve toplum, dil temelinde

⁴⁵¹ Müge Serin, “Agamben’in Ontolojisine Giriş: Sahibi Olan/Sahip Olunan Yaşamın Paradoksu”, s. 10. <http://www.dunyaninyerlileri.com/agambenin-ontolojisine-girissahibiolansahipolunanyasamin-paradoksu/>, (02.11.2019).

⁴⁵² Giorgio Agamben, *La Comunità Che Viene*, Bollati Boringhieri, Torino, 2001.

yeniden düşünülerek birbiriyle ilişkili bir biçimde ele alınır. Yani ontoloji, politika ve dil Agamben'in felsefesinde iç içe geçmektedir. *Gelmekte Olan Ortalık* adlı eserine Agamben, "herhangi varlık"ı tanımlayarak başlar.

Bu terimin 'hangisi olduğu önemli değil, hiç fark etmez' biçimindeki yaygın çevirisinin doğruluğu konusunda hiç kuşku yoktur şüphesiz, yine de terimin biçimine bakınca bu çeviri aslında Latince dekinin tam aksini söylemektedir: Quodlibet ens 'hangisi olduğu önem arzetmeyen varlık' değil, 'her durumda önem arz eden varlık' demektir...⁴⁵³

Herhangi'nin Latince anlamını kendisine temel alarak Agamben, gelmekte olan varlığın herhangi varlık olduğunu söyler, yani, varlığı her durumda önemli olan varlık, herhangi varlıktır.

Burada söz konusu ettiğimiz Herhangi, aslında ortak bir özelliğe (Örneğin kırmızı, Fransız, Müslüman olmak gibi bir kavrama) göre kayıtsızlığında (farksızlığında) bir tekillik edinmez, ancak ve ancak varlığında olduğu haliyle bir tekillik sahibi olur. Böylece tekillik, tanıma ve bilmeyi, tikelin dile getirilemezliği ve tümelin düşünülebilirliği arasında seçim yapmaya mecbur eden sahte ikilimden kurtulur.⁴⁵⁴

Böylece sahibi olmayan, sahip olunamayan bir hayatı, varlığı her durumda önem taşıyan varlığın, yani, *herhangi varlığın* hayatı olarak tanımlayabiliriz. Diğer bir deyişle, sahibi olmayan ve sahip olunamayan bir hayatı, herhangi bir toplumda, herhangi bir aidiyeti olmasa da insan hayatının kendinde, olduğu haliyle değerli olduğu, ne *zoē* ne de *bios* olarak ikiye bölünmüş, insanın doğal hayatının hem içerildiği hem de dışlandığı bir yaşam biçimi değil ama yaşamın bir bütün ve kendinde değerli olduğu hayat olarak tanımlayabiliriz.

Bununla birlikte, Agamben'in gelmekte olan politika ve toplum anlayışının, çağımızın yıkıcı nihilizminin üstesinden gelebilmenin imkânı üzerine bir düşünme girişimi olduğu söylenebilir. Mathew Abbot ve Jessica Whyte, Agamben'in ortaya koyduğu toplum ve politika tasavvurunun salt kavramsal ve ütöpik bir yapıda olmadığını savunur ve burada nihilizme karşı geliştirebileceğimiz zengin bir teorik

⁴⁵³ Giorgio Agamben, **Gelmekte Olan Ortaklık**, çev: Betül Parlak, Monokl Yayınları, İstanbul, 2012, s.11.

⁴⁵⁴ Agamben, s. 12.

zemin olduğunu iddia ederler.⁴⁵⁵ Daha önce de belirtilmiş olduğu gibi, Agamben, *Homo Sacer* adlı eserinde ve “On Potentiality” makalesinde, politika anlayışını ontolojik bir temelde inşa eder. Yani o, politik bir ontoloji ortaya koyarak, varlığın temelsizleştirildiği bir çağda, bir karşı duruş geliştirir. Bu bağlamda, *potansiyellik*, *potansiyelsizlik*, *yapmamayı tercih etmek*, *herhangi varlık* gibi kavramlar, Agamben’in politik ontolojisini anlayabilmek için ele alınması gereken anahtar kavramlardır.

Politik düşüncenin yeni kategorileri, işlevsizliği esas alan toplum, ortak aklın deneyimi (compearance or experience of the general intellect), eşitlik, bağlılık, kitle zekâsı, gelmekte olan insan, her nasılsa öyle olan tekillik gibi kavramlar, politikanın konusunu açıklayabilir. Yani, burada karşı karşıya olduğumuz şey, saf anlamlar alanı ve ortaklığın özgür kullanımı olarak dil deneyiminin, davranışların ve bulunulan yerin, konumun anlamını, yukarıdaki kavramlar birbirleriyle ilişkili olarak açıklayabiliyor ise, onların yeni politik kategoriler olarak isimlendirilebileceğidir.*⁴⁵⁶

Agamben böylece ortak aklın, içinde bulunulan mekân, zaman ve toplumla ilişkili olarak ortaya çıktığını söyler. Yani hem bireylerin bilinci hem de bir toplumun ortak bilgi birikimine dayalı ortak akıl, tarihsel olarak ortaya çıkmaktadır. Düşünür, Marks’ın yukarıda sözü geçen tezini takip etmenin yanı sıra, Benjamin’i de takip ederek gelmekte olan politika anlayışında ütopyacı düşünme geleneğinin gizli tehlikesinden kaçınmaya çalışır. Gelmekte olan politikada o, bu dünyanın alternatifini içeren küçük bir dünya tasarlar ve onun kaynakları mevcut politik durumun kendisinden çıkarsanır.⁴⁵⁷

Jessica Whyte, Agamben’in egemene karşı direnişte bireysel bir figür olarak öne sürdüğü karakterlerin (Melville’in hikâyesinde geçen kâtip Bartleby gibi) verimli bir biçimde yeniden ele alınarak sömürü ve tahakkümden kolektif bir biçimde uzaklaşmanın imkânı olarak okunması gerektiğini düşünür.⁴⁵⁸ Kısaca hatırlatacak

⁴⁵⁵ Daniel Mcloughlin, “Rethinking Agamben: Ontology and The Coming Politics”, s. 4. https://www.academia.edu/32057265/Rethinking_Agamben_Ontology_and_the_Coming_Politics, (1.11.2019).

*(*compearance or experience of the general intellect*) vurgu bana aittir.

⁴⁵⁶ Agamben, **Means Without End**, çev: Vincenzo Binetti, Cesare Casarino, University of Minnesota Press, London, 2000, ss. 117-118.

⁴⁵⁷ Daniel Mcloughlin, “Rethinking Agamben: Ontology and The Coming Politics”, s. 6. https://www.academia.edu/32057265/Rethinking_Agamben_Ontology_and_the_Coming_Politics, (1.11.2019).

⁴⁵⁸ Mcloughlin, s. 8.

olursak Bartleby, bir kâtip olarak avukatlık bürosunda işe alınmasından bir süre sonra kendisine verilen işleri “yapmamayı tercih ederim” diyerek reddetmektedir. Agamben, bir eylemi gerçekleştirilmeme potansiyeline sahip olduğunun bilincinde olan varlık olarak Bartleby’nin, iktidarın işleyişini kesintiye uğrattığını veya etkisizleştirdiğini düşünür. Her ne kadar hikâyenin sonunda karakterin yaşamı son bulmuş olsa da, avukatlık bürosu başka bir yere taşınmıştır, ya da başka bir biçimde söylersek, iktidar yerinden olmuştur. Sonuç olarak Whyte’ın da söylediği gibi, Agamben’den hareketle, tek bir bireyin işlevsizleştirme edimi ile değil ama kolektif bir etkisizleştirme edimiyle biyoiktidarı kesintiye uğratabilmenin mümkün olduğu iddia edilebilir.

*Yasa söz konusu olduğunda “yapmamayı tercih ederim” demek ne anlama gelir?... Bartleby, yasaya bir meydan okuma sunuyorsa eğer, bu meydan okumanın veya reddin doğasını kategorize etmek kolay değildir. Bartleby sadece yasayı kopyalamaz fakat ona ne başka bir hukuk adına veya doğal hukuk adına ne de hukuktan daha fazlasını yapan kendi yerini kurabilen bir yapıya itiraz eder. Bartleby, ne bir sivil itaatsizdir ne de bir devrimcidir. O, aktif direnmekten ziyade sadece yapmamayı tercih eder. Bartleby’de Agamben, kurucu güç ve kurulu güç diyalektiğinden kaçan bir hukuk yaklaşımı görür ve bu aynı zamanda egemenlikten kaçışı olanaklı kılan bir hukuk yaklaşımıdır... Agamben kurucu güç ve kurulu güç arasındaki diyalektik salınımı koparabilmek ve bu bağdan kaçabilmek için kurucu güç sorununu tamamen yeniden formüle etmeye ihtiyacımız olduğunu öne sürer. Agamben, Benjamin’in de ötesine geçerek potansiyel ve aktüel arasındaki ilişkiyi değerlendirmede yeni bir yol açar. Bu, sözü geçen kavramları bir bütün olarak ontolojik bir modalite kategorisinde yeniden düşünmeyi gerektirir. Böyle bir düşünme biçimi Agamben’e göre gereklidir çünkü egemenlik, sadece politik ve hukuksal bir yapı değildir. Fakat o aynı zamanda ontolojik bir yapıya sahiptir dahası, politika ve ontoloji, egemen yasağın temel iki unsurudur.*⁴⁵⁹

Diğer yandan, Benjamin’in kutsal şiddetin bir örneği olarak öne sürdüğü *genel grevi*, Agamben’in işlevsiz kılma ve yapmamayı tercih etme, barışçıl eylem gibi politik kavramsallaştırmaları aracılığıyla yeniden düşünebiliriz. Böylece, egemen iktidara karşı onun kullandığı şiddet araçlarını kullanmadan barışçıl eylemler yapabilir veya sivil itaatsizlik ile karşı duruş geliştirebiliriz. Tabii ki bunu söylerken, “biyopolitik makine karşısında barışçıl eylemler ve pasif direniş, mevcut politik durumu değiştirmek için her zaman yeterli midir?” sorusunu hep saklı tutarak

⁴⁵⁹ Jessica Whyte, “I Would Prefer Not To: Giorgio Agamben, Bartleby and the Potentiality of the Law”, https://www.academia.edu/325700/I_Would_Prefer_Not_To_Giorgio_Agamben_Bartleby_and_the_Potentiality_of_the_Law (20.07.2020). ss. 313-314.

düşünmekteyiz (tezin üçüncü bölümünde temel olarak bu soruya yanıt aranmıştır). Fakat Agamben'in "yapmamayı tercih etme" edimini, pasif direnişin bir örneği olmaktan daha çok, kamusal alanda, iktidara karşı geliştirilen bir eylem biçimi olarak düşündüğünü söylememiz gerekir. Yapmamayı tercih etmek, barışçıl bir eylemdir fakat bir eylemsizlik hali değildir. Kolektif bir biçimde iktidara karşı ortaya konan eylemsizlik hali, ancak edimde bulunularak gerçekleştirilebilir, yani, eylemsiz kalmayı tercih ettiğimizde eylemde bulunmuş oluruz.

*Agamben, potansiyelliğin edimselliğe doğru hareket içinde 'feshedilmediği', aksine edimsellik içinde muhafaza edildiği ve yapma ya da yapmamaya ilişkin dinamik bir potansiyel olarak kaldığı sonucunu çıkarır. Bu potansiyel(sizlik) ilkesi, Agamben'in görüşü açısından hiçbir şeyin durağan ya da sabit kalmadığı anlamına gelir.*⁴⁶⁰

Bu durumda yapmamayı tercih etmek, bir eylemsizlik hali değil ama potansiyeli edimsele dönüştürmemeyi tercih etmek demektir. Agamben, sözü geçen potansiyelliğin daha iyi anlaşılabilmesi için yine Melville'in öyküsünde geçen Bartleby karakterini örnek verir ve bu karakteri Aristoteles'in potansiyel ve olmama potansiyeli kavramları ile ilişkilendirerek ele alır. Bu bağlamda *herhangi varlık*, kendi potansiyelinin de potansiyelsizliğinin de bilincinde olan varlıktır, eş deyişle o, bir edimi gerçekleştirebileceğinin de, gerçekleştirmeyi tercih etmeyebileceğinin de farkındadır. O halde, Bartleby de hem gücüne hem de güçsüzlüğüne yetkin bir varlık olarak herhangi bir varlıktır, aynı zamanda özgür bir bireydir. Başka bir biçimde söylersek, kelimenin Latince anlamıyla, varlığı her durumda önemli olan varlıktır. Bu anlamda kâtip Bartleby, yalnızca yazma eylemini durduran bir kâtip değil, aynı zamanda "hayır" diyen birisidir. "Burada işlemezliğin, kesin yıkımla değil, tesirsiz kılma ile ilgili bir şey olduğunu hatırlayalım. Bartleby'in tercihi de yasanın yapısını tesirsiz kılmakla ilgilidir."⁴⁶¹

Murray'a göre Agamben, hem iktidara itaat etmeyen hem de iktidarı reddetmeyen bir figür olarak Bartleby örneğini vererek bize, iktidarın işleyişini kesintiye uğratmanın mümkün olduğunu göstermeye çalışır. Melville, Bartleby hikâyesinin sonunda, kâtinin avukatlık bürosunda işe girmeden önce, ulaştırılmayan

⁴⁶⁰ Alex Murray, **Giorgio Agamben**, çev: Abdurrahman Aydın, Phoenix Yayınevi, Ankara, s. 77.

⁴⁶¹ Murray, s. 78.

mektuplar dairesinde memur olarak çalıştığını anlatır. “Ulaştırılamayan mektuplar”, Agamben’in vurguladığı olmama potansiyelini somutlaştıran bir metafor olarak düşünülebilir. Gün boyu sahibine ulaştırılamayan mektupların tasnifini yapan bir memurun, daha sonra kâtip olarak girdiği işte yazmamayı tercih etmesini konu alan hikâye, olmama potansiyelini açıklayabilmek için oldukça iyi bir örnektir.

Böylece o Bartleby’i, potansiyelliğin bir deneyimi olarak yani, olma ya da olmama deneyimi olarak değerlendirir... Bartleby, olduğu şeyi değil, olmadığı şeyi kurtarır, tutulmamış sözleri, anlaşılmamış potansiyeli ve unutulmuş (gelenek ya da yasa ile üstü örtülmüş olan) kurtarır ve unuttukları şeyleri tekrar ve tekrar doğrulamayı gerektiren kopyalama işinden vazgeçer... Hukukun salt potansiyelliği ise, bir kuralın uygulanması anlamına gelmez Agamben için. Fakat o, Jean-Luc Nancy’nin terimini ödünç alarak ‘terk etme’ olarak adlandırır bunu. ‘Terk Edilmiş Varlık’ isimli makalesinde Nancy, ‘yasak’ kelimesinin eski Germen kökeniyle uyumlu olarak onun hem egemenin bir işareti olduğunu hem de bir topluluktan dışlanmaya veya ihraç edilmeye karşılık geldiğini belirtir. Terk edilmiş kişi, hem sürgün edilmiştir hem de bir yasakta tutulmaktadır. Terk edilmiş olan, bir hukukun şiddetine maruz bırakılmıştır... Nancy, sürgün edilmiş olan kişinin hukuki yargının dışında kaldığını ve aslında burada hukukun geri çekilse bile uygulanmaya devam ettiğini ve sürgün edileni mutlak gücünün kontrolü altına aldığını iddia eder. Terk etme, hukuksuz bir durum değildir fakat ‘hukukun onu oluşturan bir diğer tarafıdır.’ Hukuktan yani onun uygulanmasından daha korkutucu olanı, yalnızca potansiyel olarak var olan hukuktur ve onun kendisini askıya alması yoluyla o, tüm yaşamı ele geçirir. Agamben bugün mutlak bir yasak altında yaşadığımıza dair bizi uyarıyor ve yönetim biçimi ne olursa olsun (totaliter, demokratik, muhafazakâr ya da ilerici) hukukta meşruiyet kirizine girildiğini söylüyor. Biz içeriksiz bir güç olmayı sürdüren boş bir hukuk yasağında yaşıyoruz. ⁴⁶²

Bu bağlamda, bir edimi yapma ve yapmama potansiyeli, Agamben’in gelmekte olan toplum anlayışının temelini oluşturmaktadır.⁴⁶³ Gelmekte olan toplum, aslında sürekli bir oluş süreci içindedir ve o ancak kendi çağının sorunlarından doğan bir toplum olabilir. Bu sebeple, potansiyel olana gönderimde bulunan, ancak henüz hiç gerçekleşmemiş olan bir toplumdur. Buna ek olarak, gelmekte olan toplum, ideal veya ütöpik bir toplum tasavvuru da değildir. “O halde, gelmekte olan toplum, varlıkların kolektif potansiyelliğine gönderimde bulunmanın ya da bu potansiyelliği

⁴⁶² Jessica Whyte, “I Would Prefer Not To: Giorgio Agamben, Bartleby and the Potentiality of the Law”, https://www.academia.edu/325700/I_Would_Prefer_Not_To_Giorgio_Agamben_Bartleby_and_the_Potentiality_of_the_Law, (20.07.2020). ss. 319-312-313.

⁴⁶³ Alex Murray, **Giorgio Agamben**, çev: Abdurrahman Aydın, Phoenix Yayınevi, Ankara, s. 80.

adlandırmanın bir yoludur.”⁴⁶⁴ Agamben, gelmekte olan toplumda, bir kimliğe aidiyeti olmaksızın her türlü tekilliğin kendinde değerli olduğu ve kabul edildiği bir topluluk tahayyül eder.

*“Gelmekte olan siyasetin yeni gerçeği, bu siyasetin 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.”*⁴⁶⁵

Agamben’e göre *herhangi tekillikler*, devlet, hukuk, şiddet arasındaki bağıntıları geçersiz kılabilir. Çünkü bir kimliğe ya da topluluğa ait olarak devletten tanınma talep etmek, Agamben’e göre her durumda yine devletle, hukukla ve şiddetle ilişki içinde olmak demektir. Oysa tekil bireylerin farklı talepleri, ortak bir öz zemininde değil ama bir araya gelme fikriyle ele alınabilir. Yani, bir öze ait olmadan bir araya gelmek ve farklılıklar temelinde kurulan bir aradalık mümkündür. 17 Eylül 2011’de New York’ta, ABD’nin finans merkezi olan Wall Street’te başlayan zamanla tüm ABD’ye yayılan “Occupy Wall Street” eylemleri, sosyal eşitsizliğe itiraz etmek için yapılan barışçıl eylemlerdir. Agamben’in değişimi herhangi tekilliklerin bir araya geldiği böylesine barışçıl eylemler, bir öze ya da özcü ilkeye dayalı olmayan bir ortaklığın güncel ve iyi bir örneğidir.

Agamben, herhangi tekilliklerin oluşturduğu topluluğun devletin en tahammül edemediği topluluk olduğunu düşünür. Devlet, her türlü kimlik talebini, mevcut politik durumun gerektirdiği her anda tanıyabilir. Burada devlet için önemli olan, tekilliğin herhangi bir kimliğe dâhil edilmesidir. *Herhangi tekillik*, varlığın bir öze veya tümel dolayımıyla değil, başka bir deyişle, kendinde olduğu haliyle varlığı düşünmek, tanımlamak demektir. Çağımızda, hiçbir kimliğe sahip olmayan bir insanın devlet nezdinde önem taşımadığı temel alınır, insan haklarının zeminsizliği ve çıplak hayatın kutsallığının ikili yüzü açık kılınabilir. Agamben, insan haklarının Batı’da ulus devletlerin yükselişe geçtiği bir zamanda kabul edilmesini tarihi art alanı ile birlikte ele alır ve bu Batılı perspektife göre bir insanın “bir ulusa dâhil edilme” koşulu ile bir hak öznesi olarak kabul edilmesini eleştirir. Agamben, Arendt’in de

⁴⁶⁴ Murray, s. 81.

⁴⁶⁵ Giorgio Agamben, **Gelmekte Olan Ortaklık**, çev: Betül Parlak, Monokl Yayınları, İstanbul, 2012, s.110.

söylemiş olduğu gibi, insan haklarının doğal bir zeminde inşa edildiğini açığa çıkarmaya çalışır.

O halde sonuç olarak, herhangi bir kimlikten yoksun olanlar, en baştan hukukun dışında bırakılır. Aslında Agambenci terminolojiyle, içleyici bir dışlamadır burada söz konusu olan. Örnek vermek gerekirse; Avrupa'da herhangi bir ülkeye mülteci olarak giden insanlar, ülkeye kabul edilse bile, o ülkenin vatandaşlarının yaşam alanlarında kendilerine yer bulmakta zorlanırlar. Şehrin dışında ya da şehrin etrafında kurulu olan banliyölerde yaşamak zorunda bırakılırlar. Mülteciler, bir hak öznesi olarak kabul edilmeden önce paradoksal bir biçimde politik ve sosyal bütün haklarından arındırılarak çıplak yaşama indirgenir. Böylece eşikteki bir yaşam olarak bir mülteciye süresiz alıkonulabilir, egemenin kararı doğrultusunda mülteci, toplama kamplarına gönderilebilir, ulusal güvenliği tehdit ettiği gerekçesiyle onun hayatına son verilebilir. Yani, yaşamın kutsal olduğu söyleminden yola çıkılarak kabul edilen hukuksal akitler, belli kimlikler ve aidiyetler üzerine inşa edilmiştir.

Hannah Arendt'e göre mülteci, insan hakları kavramının *sınırlarına* işaret eden bir kavramdır. İnsan hakları bir devletin yurttaşı olduğu andan itibaren geçerlilik kazanan haklardır. Mülteciler, salt insan olmaya indirgenmiş, diğer bir deyişle çıplak hayata hapsedilmiş ya da siyasal bir özne olma ve siyasal bir topluma katılma hakkını yitiren insanlar oldukları için, insan haklarının geçersizliğini, bize apaçık gösteren insanlardır.

Agamben'e göre İnsan Hakları Bildirgesi'nde kabul edilen haklar, ancak bir devletin yurttaşı olunabildiği andan itibaren geçerlilik kazanmaktadır. Bu da bir ulus içinde olmakla ancak hak sahibi özne olabildiğimiz anlamına gelir. Zira, ulus (*nation*) terimi, *nascere* (doğmak) fiilinden gelir.⁴⁶⁶ Yani, Arendt'ten ve Agamben'in bu tespitlerinden hareketle diyebiliriz ki; insan hakları tarihsel bir temele sahip olmaktan daha ziyade, doğal bir zemine sahiptir. Mülteci kavramı ise, insan haklarının inşa edildiği bu doğal zemini anlayabilmemiz ve sınırlarını aydınlatabilmemiz açısından anahtar bir kavramdır. Nitekim Agamben, modern ulus devletin en büyük krizlerinden birisinin mülteci sorunu olduğunu düşünür ve politik ontolojisini mültecilik meselesine doğru genişletir.

⁴⁶⁶ Agamben, **Kutsal İnsan**, Ayrıntı Yayınları, çev: İsmail Türkmen, İstanbul, 2017, s. 154.

*Mülteciler, insan ile vatandaş, doğum ile milliyet arasındaki sürekliliği koparmak suretiyle, modern egemenliğin orijinal kurgusunu krize sokuyor. Mülteciler, doğum ile ulus arasındaki farkı ortaya çıkarmakla, siyasal alanın gizli ön varsayımını, yani çıplak hayatı, gözler önüne seriyor.*⁴⁶⁷

Biyopolitikanın temel karakteristiklerinden birisi, içerdeki ile dışarıdakini birbirinden ayırmak suretiyle, bu ayrımı sürekli kılmaktır. Bu sebeple *zoē* ile *bios*, içeri ve dışarı, tikel ve tümel arasındaki ayrımları geçersiz kılabilecek, başka bir deyişle, bu ayrımları sürekli üreten biyopolitik makineyi etkisiz hale getirebilecek yeni bir dil, toplum ve siyaset anlayışına ihtiyacımız olduğunu dile getiren Agamben'in çağrısı oldukça önemlidir.

Bu noktada, insan haklarının temellerini, modern devletin krizini sorgulamadan önce Agamben, *Açıklık: İnsan ve Hayvan* isimli eserinde “insan nedir?”, “insanı hayvandan ayıran temel bir özellik var mıdır?” gibi daha temel ve yalın sorular sorarak dil ve ontoloji arasında bağ kurar. Düşünüre göre, insan ve hayvan arasında ayırım yapmayı sağlayan şey dildir. Ancak dil burada, bir ulus devlet içinde oluşturulmuş bir gramere karşılık gelmez, daha ziyade o, tarihsel bir olgudur.⁴⁶⁸

Agamben, insanın zaman içinde evrimleştiğini düşünür ve bu sebeple onun, tarihsel bir varlık olduğunu dolayısı ile dilin de tarihsel olarak ortaya çıktığını söyler. Sözü geçen eserinde insanın hayvanlığı ve insanlığı arasındaki bağın koparıldığı takdirde ancak, insan ve hayvan gibi ikili ayrımlar üzerinden insanı ve hayvanı düşünmenin mümkün olduğunu dile getiren düşünür, antropolojik makinenin bu ayrımı sürekli olarak yeniden ürettiğini belirterek, onun işleyişinin anlaşılması ve kesintiye uğratılması gerektiğini iddia eder.⁴⁶⁹

İşte tam da burada evrim sürecinde konuşamayan insanın var olduğu kabulü Agamben'e göre, antropolojik makinenin işleyişini kesintiye uğratır. Makine, insanda bulunan ama insani olana dâhil edilmeyeni, yani, konuşamayan insanı soyutlayarak işev görür.⁴⁷⁰ Düşünürün bu teorisinin temel kaynaklarından birisi, modern dil bilimci Heymann Steinthal'in insanlığın dil öncesi safhasına dair yaptığı çalışmalarıdır. Steinthal'a göre:

⁴⁶⁷ Agamben, s. 158.

⁴⁶⁸ Giorgio Agamben, *Açıklık: İnsan ve Hayvan*, çev: Meryem Mine Çilingiroğlu, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2015, s. 41.

⁴⁶⁹ Agamben, s. 43.

⁴⁷⁰ Agamben, s. 42.

*Öncelikle ruhun dili oluşturduğu gücün nereden geldiğini göstermemiz gerekiyordu; dili yaratmaya muktedir bu güç, doğal olarak dilden gelemezdi. Bu nedenle insanın dilden önce bir safhası olduğunu varsaydık. Ama bu sadece bir kurgudur; zira dil, insan varlığı için öylesine gerekli ve doğal bir şeydir ki, o olmadan ne insan var olabilir ne de varlık düşünülebilir. Ya insanın dili vardır, ya da insan yoktur. Öte yandan dilin insan ruhunun özünde önceden bulunduğu kabul edilemez... o, daha ziyade tümüyle bilinçli bir şekilde olmasa da insan ürünüdür... Tam ve gerçek anlamıyla insan faaliyeti onunla başlar: Hayvan âleminden insan âlemine götüren köprüdür o... Ama hayvanla, insan-hayvan arasındaki karşılaştırma aracılığıyla, bu köprüyü kuranın neden sadece insan ruhu olduğunu, neden hayvanın değil de, sadece insanın hayvanlıktan insanlığa ilerlediğini anlatmak istedik. Bu karşılaştırma, hayal etmemiz gereken dilsiz insanın; bir insani hayvan (Menschentier) değil de, bir insan-hayvan (Tiermenschen) olduğunu ve bu haliyle de zaten bir hayvan türü değil de, bir insan türü olduğunu gösterir bize.*⁴⁷¹

Agamben'in alıntılanmış olduğu bu sözlerden anlaşıldığı gibi, o, dilin bir ulus ya da bir özle özdeşleştirilmesinin mümkün olmadığını düşünür. Aslında Batı'daki antropolojik makinenin, insan ve hayvan arasındaki ayrım üzerinden işlediğini belirten Agamben, konuşan insan ve hayvan arasında evrim sürecinde konuşamayan insanın (*Homo alalus*) yok sayıldığı takdirde insan ve hayvan arasındaki köprü ortadan kalktığı için onlar arasındaki farkın silineceğini söyler (burada insana dair ön varsayım, konuşuyor olmaktır).

*Makinede insan/hayvan, insani/insani olmayan karşıtlığı aracılığıyla insan üretimi söz konusu olduğu için, makine kaçınılmaz olarak (her zaman bir yakalama da olan) bir dışlama ve (her zaman bir dışlama da olan) bir kapsama aracılığıyla işlemektedir. Tam da insan, her seferinde zaten önceden varsayıldığı için, makine aslında bir nevi istisna hali üretir: Dışın, bir için dışlanması ve için de, yerine göre, bir dışın kapsanması olan bir belirsizlik alanı üretmektir. İşte modern antropolojik makine de böyledir. O, önceden de görmüş olduğumuz gibi, bir insani olanı (henüz) insani değil gibi dışlayarak, yani insani olanı hayvanlaştırarak, insandaki insani olmayı: *Homo alalus*'u ya da insan maymunu yalıtarak çalışır.*⁴⁷²

Evrım sürecinde konuşamayan insan, antropolojik makinenin dışlayarak kapsadığı bir alanda eşikte kalan bir yaşama sahiptir. Bu sebeple antropolojik

⁴⁷¹ Steintal Heymann, Abriss der Sprachwissenschaft, I: Einleitung in die Psychologie und Sprachwissenschaft, Dümmler, Berlin, (1. Basım), 1871, ss. 355-356. Aktaran: Giorgio Agamben **Açıklık: İnsan ve Hayvan**, çev: Meryem Mine Çilingiroğlu, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2015, ss. 40-41.

⁴⁷² Agamben, s. 42.

makine, insani olan ve hayvani olan, insan ile insan olmayan, konuşan ile yaşayan arasında oluşturulan dikotomiler ile işleyerek ne bir hayvan ne de insan hayatı olan, salt çıplak yaşam üretir. Agamben, insanda üretilmiş insani olmayan bir varlığın, yani *homo alalus*'un (konuşamayan insan) hala üretilmekte olduğunu iddia eder. Bugün bu yaşamın güncel örnekleri, beyin ölümü gerçekleşen kişi ya da koma halinin ötesine geçen kişi olabilir. Sonuç olarak düşünürü göre burada önemli olan, antropolojik makinenin nasıl işlediğini anlayabilmek ve güncel örneklerle ilişkisini kurabilmektir. Buna ek olarak, Agamben'in sözlerinden hareketle, insanın konuşmadığı, konuşmadığı ya da konuşmayı tercih etmediği durumda da insan olduğunu ve insanca muamele görme hakkı olduğunu iddia edebiliriz.

Bu bağlamda insan ve hayvan arasındaki ayrımın temelini dil olduğu varsayıldığında, konuşamayan ama dilden önceki safhada iletişim kurabilen insanın durumunu yeniden düşünmemiz gerekir. Bu tez çalışmasında konunun bizi ilgilendiren kısmı ise, antropolojik bir ilgi olmaktan ziyade, Agamben'in dil ve potansiyellik arasında kurduğu bağ ile birlikte, gelmekte olan toplumda, insanın durumunu anlayabilmek ve nasıl bir politik toplum varsayımı olduğunu açığa çıkarabilmektir. Yukarıda anlatılanlardan hareketle ayrıca şöyle bir çıkarımda bulunabiliriz: Agamben, "yapmamayı tercih etme"yi bir politik edim olarak sunuyorsa, o halde, "konuşmamayı tercih etmek" de pekâlâ politik bir edimdir.

Agamben, *Means Without End* isimli eserinde, dil ve insan kavramlarını, modern politika teorilerinin temeli olması sebebiyle felsefi bir perspektif ile ele alır. Agamben'e göre dil bilimciler, yalnızca konuşulabilir veya iletilebilir olanı dikkate alarak tanımlanabilir özellikleriyle birlikte dil olarak isimlendirilen bütünlüklü bir sistem, gramer inşa ederler. Yani, burada sadece konuşan ve birbirini anlayan insanlar dikkate alınır. "Buna rağmen politik kültürümüz bu iki kavram (*insan ve dil*) üzerine kuruludur.⁴⁷³ Sözü geçen ilişkinin bilinçli bir biçimde yaratıldığı romantik ideoloji, günümüzde hala belirleyici olmasının yanı sıra modern dil teorisini de, muğlâk bir insan kavramı ve daha da muğlâk olan dil kavramı yardımıyla büyük ölçüde etkilemiştir.

Agamben'e göre aslında politika teorilerinde çoğunluk (*pluralitatis*) kavramı açıklanmaksızın ön varsayılır. Terim (*factum pluralitatis*), *populus*, yani, insan

⁴⁷³ Agamben, **Means Without End**, çev: Vincenzo Binetti, Cesare Casarino, University of Minnesota Press, London, 2000, ss. 62-63.

(people) terimiyle ilişkilidir. Dil bilimcilerin konuşmanın veya iletilebilir olmanın ne olduğunu sorgulamaksızın ön varsayması gibi, bir politika teorisi ortaya koyanlar da çoğunluk kavramını sorgulamaksızın kabul edip bu temel üzerine politika teorisi inşa ederler. Bu noktada Agamben, Dante'nin *Babil miti* betimlemesinden yola çıkarak dil ve insan arasında kurulabilecek farklı bir bağın söz konusu olabileceğine işaret eder. Bu bağlamda yeryüzünde farklı diller arasında benzerlikler olsa da, onların bir ulusun dil mirasını paylaştıklarını söyleyebilmek için yeterince neden yoktur. Bunun yerine, deneyimlenen her bir kelime yoluyla bir değişim ve dönüşüm önerilir. Böylesine bir değişim ve dönüşüm, konuşulan olmaya karşı (*factum loquendi*) jargonun veya dil geleneğinin kendisini iletmesini veya bildirmesini sağlar. Agamben bunu, "salt dil deneyimi"⁴⁷⁴ olarak isimlendirir.

Çağımızda dil, gramer, insanlar ve devlet arasında kurulan bağda kırılma yaratarak düşünceyi ve praksiyi yeniden ele almak mümkündür. Agamben'in önerisi, bir dil geleneğini ve azınlıkların dillerini yeniden aktifleştirerek ve kendimizi saf bir dil deneyimine açarak yukarıda sözü edilen bağı kırmayı denemektir. Agamben burada, dile dair soruşturmasını politik ve felsefi bir zemine yerleştirerek gelmekte olan toplumda insanların bir araya gelmesini mümkün kılan zemini açıklamaktadır. Böylece, Agamben'in biyopolitik makine karşısında direnişi mümkün kılan yolu gösterdiğini ve yakın gelecekte oluşturulabilecek bir toplum tasavvuru ortaya koyduğunu iddia edebiliriz.

Diğer yandan Agamben, *Çocukluk ve Tarih* isimli eserinde dil deneyiminin ne demek olduğunu dil ve potansiyel ilişkisi temelinde ele alarak dil deneyimi kavramını açıklamaya çalışır. Bu anlamda dil ve söz arasındaki ilişki, potansiyel ve edimsel (*dynamis* ve *energeia*) kavramları arasındaki ilişkiye benzetilerek incelenir. Agamben'e göre dil yetisi, dil ve söylem, dil ve söz olmak üzere bu ikili yapının eklemlenişi ile oluşmaktadır. Bu perspektife göre, Aristoteles'in Batı felsefesine ve bilim anlayışına miras bıraktığı, potansiyel ve edimsel, başka bir deyişle, eyleme gücü ve eylem, dil ve söz temelinde ele alınmalıdır. Daha önce de tanımlanmış olduğu gibi, potansiyel olan aynı zamanda edime dönüşme kapasitesidir, yani, potansiyel olan içinde potansiyelsizliği (*impotentiality*) de barındırır. İnsanı yeniden tanımlamak gerekirse:

⁴⁷⁴ Agamben, ss. 69-70.

İnsan ne yalnızca bilendir, ne de yalnızca konuşan; ne sadece Homo sapiens'tir ne de sadece Homo loquens, insan Homo sapiens loquendi, bilen ve konuşabilendir (ve aynı zamanda konuşamayan), ve bu iç içe geçmişlik Batı'nın kendini anlama biçimini oluşturur. Batı, bu girift ilişkiyi kendi bilgi ve tekniklerinin temeline koymuştur. İnsan gücünün benzersiz şiddetinin en derin kökleri, dilin bu yapısında yatar. ⁴⁷⁵

Eğer insan kendi potansiyelsizliğinin bilincinde olan, potansiyel olanı edimsel olana dönüştürmeme yetisine sahip bir varlıksa, Aristoteles'in de tanımlamış olduğu gibi *phone*'dan *logos*'a, yani sestene dile geçebilen bir varlıktır aynı zamanda. Tam da bu sebeple insan *Politika*'da, dil, anlamlı konuşabilme yetisi ya da başka bir deyişle akla dayalı (*lexis*) konuşma ve eylem kapasitesi (*praxis*) sayesinde siyasal bir hayvan olarak tanımlanır.⁴⁷⁶ Bu bağlamda konuşmak, ses çıkarmaktan farklı olduğu için insan diğer hayvan türlerinden ayrılan bir hayvan olarak tanımlanır. Ancak sestene, insani sese veya akla dayalı konuşmaya geçmeyi sağlayan şeyin Aristoteles'e göre, "harfler" olduğu dikkate alınırsa, yazılı olmayan ama iletişim kurmayı sağlayan anlamlı seslerin de insan iletişimde önemli olduğu ortaya çıkar.

Bununla birlikte insan, konuşabilme yeterliliğine ya da potansiyeline sahip olduğu kadar konuşmama potansiyeline de sahiptir. Agamben'in konuşmama potansiyelini dikkate alarak öne çıkarmak istediği nokta ise, insanın konuşarak (-ki insanı hayvandan ayıran edim olarak kabul edilir) politik bir hayvan olması gibi, konuşmadığında da ya da konuşmamayı tercih ettiğinde de politik bir hayvan olmasıdır. Başka bir biçimde söylenirse, edimsel olanın belirleyici etkisine karşın potansiyel olanın ve olmama potansiyelinin edimsel olandan bağımsız bir biçimde düşünülerek insanın yeniden tanımlanması gerekir. İnsanın hayvanlığı ve insanın insani olan tarafı arasındaki dikotominin aşılp insanın özgür ve politik bir varlık olarak tanımlanabilmesi için saklı kalan, *kendi potansiyelsizliğine yetkin olma* durumu kavramsal bir biçimde ele alınabilirse, böylece antropolojik makinenin sürekli olarak insan ve hayvan ayrımı üzerinden işleyen yapısı etkisizleştirilebilir ya da işlevsiz (*inoperative*) kılınabilir. Bu bağlamda Kâtip Bartleby hikâyesine geri dönersek eğer, Bartleby, yazma edimi gibi yazmamayı da tercih ederek tam da

⁴⁷⁵ Giorgio Agamben, **Çocukluk ve Tarih: Deneyimin Yıkımı Üzerine Bir Deneme**, çev: Betül Parlak, Kanat Kitap/Pusula Yayıncılık, İstanbul, 2010, s. 8.

⁴⁷⁶ Aristoteles, **Politika**, çev: Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2017, s. 12.

Aristoteles'in tanımladığı anlamda olmama potansiyeli (*impotentiality*) ile birlikte potansiyel kavramını somutlaştıran bir karakter olarak karşımıza çıkar.

Agamben'e göre egemenlik; hukuk ve şiddet, yaşam ve dil arasında açık bir bağ kurar. Bu bağ, istisna haline ya da yasağa ilişkin kararın (Schmitt) paradoksal biçimi için gereklidir.⁴⁷⁷ Bu bağlamda kutsal hayat, istisna durumunda hukuk tarafından hem varsayılan hem de terk edilen bir hayattır. Düşünre göre, bugün toplumsal bir güç, bir potansiyel varsa eğer o, kendi potansiyelsizliği (*impotenza*) ya da güçsüzlüğüyle birlikte bir bütün olarak ele alınmalıdır. Sözü geçen bu toplumsal güç, üzerinde kurulabilecek herhangi bir iradeyi ya da varsayımı reddedebilirse ve egemeni oluşturan unsurlardan olan hukuk ve şiddet, yaşam ve dil arasındaki bağı kırabilirse, her bir tekilliğin değerli olduğu toplum tasavvuru gerçek kılınabilir.

Walter Benjamin, *Theologico-Political* olarak isimlendirdiği fragmanında, profan (din dışı ve kutsal olmayan) ve mesiyaniğin olanın ne olduğunu sorgular ve bu iki alanın birbirleriyle hangi bağlamlarda ilişkili olduğunu ele alır. Sözü geçen eserinde Benjamin, profan alanda politik eylemin ilkesinin *mutluluk* olması gerektiğini vurgular. Yaşamın, din dışı düzenin mutluluk ilkesi temelinde inşa edilmesi gerektiğini söyleyen Benjamin'i takip eden Agamben, gelmekte olan toplumda mutlu yaşamın tesis edilmesini çağımızın politik görevi olarak düşünür.

*Politika felsefesindeki 'mutlu yaşam' ne egemenin kendini özneleştirmek için ön varsaydığı çıplak yaşam temelinde, ne de bilimin aşılmaz dışsallığında ve bugün insan yaşamının boş bir biçimde kutsandığı modern biyopolitika temelinde kurulmalıdır. Mutlu yaşam, daha ziyade, tamamen din dışı bir alanda 'kendinde yeterli' bir yaşam, kendi gücünün mükemmelliğine ve kendi iletilirliğine ya da konuşulabilirliğine ulaşmış, egemenliğin üzerinde olan ve hakkın hiç kimse tarafından ele geçirilmediği bir yaşamdır.*⁴⁷⁸

Böylece Agamben, mutlu yaşam ya da bir yaşam biçimi olarak tanımladığı yeni bir yaşam kavramına vurgu yapar. "Mutlu yaşam, *zoē* ve *bios* arasında ayrılığın olmadığı ve yaşamın salt kendi içkinliğinde ve kendi gücünün mükemmelliğinde bir

⁴⁷⁷ Agamben, **Means Without End**, çev: Vincenzo Binetti, Cesare Casarino, University of Minnesota Press, London, 2000, ss. 107-108.

⁴⁷⁸ Agamben, ss. 114-115.

bütünlük bulduğu yaşamdır.”⁴⁷⁹ Agamben’e göre mutlu yaşam, yaşamın kendi bütünlüğünün, potansiyelliğinin ve potansiyelsizliğinin deneyimlenmesiyle, hukuksal alanın ötesinde yaşanabilecek bir yaşamdır. Bu bağlamda mutlu bir yaşam, hiçbir ilişki formuna indirgenmeyen, egemenlik, hukuk, şiddet ve dil arasında özcü yaklaşımlar temelinde kurulan her türlü bağı ve ilişki biçimini etkisiz kılmak ve aşmak suretiyle ulaşılabilecek bir yaşamdır.

*Agamben’in potansiyellik konusundaki ilgisi, onun düşüncesini tanımlama amacının yanı sıra Aristoteles’in bu kategoriye, yaşam ve mutluluk sorununu açmak için kullanmış olmasıdır. Agamben’in temel argümanı, mutluluğu, sonuca ulaştıran bir yöntem olarak değil ama onu, kendisinin bir sonucu olarak tanımlanması gerektiğidir. Aristoteles insanın, ‘ergon’ olduğunu, yani, insanın işlevinin ve zorunlu işinin olduğunu ileri sürdü ve aktüel olanın potansiyel olan üzerindeki belirleyiciliği ve üstünlüğü ile bitirdi. Agamben, Nikomakhos’a Etik’te, Aristoteles’in ‘ergon’u insana uygun edimde bulunmak olarak ve insanın özünün burada logos ile ilişkili olan bir yaşam biçimi olarak tanımlandığını belirtir. Burada, insanın ‘argos’ olarak olumsuzlanması söz konusudur, yani, işsiz olmak olumsuzlanıdır.*⁴⁸⁰

Aristoteles *Nikomakhos’a Etik*’in birinci kitabında insan için iyi yaşamın ne olduğunu sorgular ve erdem, bilgi ve mutluluk arasında bağ kurarak insan için en uygun yaşamın ruhun erdeme uygun etkinliğine dayalı yaşam olduğu sonucuna varır. Böylece o, etik, epistemoloji, psikoloji arasında bağ kurarak insanı, işi ve işlevi olan (*ergon*) bir varlık olarak tanımlar. Düşünür, insan bedeninden hareketle örnekler vererek insanın işinin ne olduğunu net bir biçimde ortaya koymaya çalışır. Örneğin; gözün görme işlevini yerine getirmesi, onun erdemidir. İnsanın ayırt edici temel niteliği veya işlevi ise, aklını kullanarak eylemde bulunabilme yetisidir. O halde, insanın potansiyelini gerçekleştirebilmesi aynı zamanda insana uygun olan edimde bulunabilmesi anlamına gelir. Böylece, akla dayalı yaşamın mutlu bir yaşam olduğunu belirten Aristoteles, her bir insanın mutluluğa farklı biçimde ulaşabileceğini söyleyerek en yüksek, en iyi, en mutlu yaşamın *theoria* etkinliğine dayalı, yani, akla dayalı yaşam olduğunu iddia eder.

⁴⁷⁹ Catherine Mills, “Agamben’s Messianic Politics: Biopolitics, Abandonment and Happy Life”, s. 49. https://www.researchgate.net/publication/288635460_Agamben's_messianic_politics_Biopolitics_abandonment_and_happy_life, (05.11.2019).

⁴⁸⁰ German Primera, “Biopolitics and Resistance / The Meaning of Violence in the Work of Giorgio Agamben” s.223. https://www.academia.edu/37770940/Biopolitics_and_Resistance_The_Meaning_of_Violence_in_the_Work_of_Giorgio_Agamben, (05.12.2019).

Mutluluğun en iyi şey olduğunu söylemede anlaşma var gibi görünüyor, ama bundan öte onun daha açık olarak ne olduğunu söylenmesi arzu ediliyor. Belki insanın işinin ne olduğunu kavrarsak, bu gerçekleşebilir. Çünkü nasıl bir flütçünün, bir heykeltıraşın ve her ustanın, genellikle de bir işin ve bir yaptığı eylemin iyi olması, onların işiyle ilgili görünüyorsa insan için de böyle düşünülebilir; onun olan bir işi varsa elbette! Marangozun, ayakkabıcının yaptıkları belli işleri vardır da, insanın bir işi (ergon) yok mudur? Yani insan, doğal olarak işsiz (argos) mi? ⁴⁸¹

Agamben, “The Work of Man”⁴⁸² isimli yazısında, Aristoteles’in yukarıda sözü edilen düşüncesinden hareketle, insanın yerine getirmesi gereken bir görevi veya işi olup olmadığını sorgular. Başka bir deyişle o, insanın gerçekleştirmesi gereken bir özünün veya doğasının var olup olmadığını sorgular. Bunun yanı sıra düşünür Aristoteles’ten hareketle, klasik dönemde siyasetin temel işlevi olarak kabul edilen iyi ve mutlu yaşamın tesisinde temel alınan, potansiyel ve edimsel gibi dikotomilere dayanan Batılı felsefe geleneğini, özel olarak da bu geleneğin ontoloji ve politika anlayışını eleştirir.

Aristoteles’in insanın işine dair tanımı, onun politikasındaki iki tezine bakmayı zorunlu kılar. İlki, ergon (iş) ile ilişkili olarak tanımlandığı ölçüde politika, bir eylem (operositá) politikasıdır, eylemsizlik (inoperositá) politikası değil; bu politika, etkin olmaya dayalıdır, potansiyelliğe dayanmaz. İkincisi ise, ergon, buna rağmen, sonuç olarak tüm yalın yaşam formlarının (varlığın, beslenmeye, duymaya dayalı yaşamı, yani çıplak biyolojik yaşamı) dışlanması yoluyla tanımlanan belli bir yaşamdır. Bu iki tez, Aristoteles’in Batılı politika geleneğine bıraktığı mirastır. Ancak, bu aporetic bir mirastır çünkü böylesine bir iş tanımı politikanın doğasına karşı kördür, burada bireysel insan eylemleri (lir çalmak, ayakkabı üretmek, heykel yapmak) ile ilişkili bir iş tanımı vardır. Aristoteles’in bu tanımı biyopolitiktir, nihai olarak bu tanım, bir bölünmeye dayanır: Zoë ve Bios. İnsanın insan olarak işi, yalın yaşamın (politik olmayan, yaşamın hayati etkinliklere dayalı parçası) dışlanmasıyla politik olanın sınırını da çizmektedir. Sonuç olarak Modern Çağ’da Batılı politika, bir insanın veya bir ulusun parçası olarak bir işin, kolektif olarak bir görevin parçası olduğu varsayımına dayanır. Bu politik görev, metafizik bir görevle, rasyonel bir varlık olarak insanın kendisini gerçekleştirmesiyle de uyumludur. Politik görevin belirlenmesindeki bu sorunlu miras, emeğin ve eylemin somut öznelere ile de ilişkilidir. Bu perspektiften Marx’ın düşüncesi, insan cinsine özgü olarak,

⁴⁸¹ Aristoteles, **Nikomakhos’a Etik**, çev: Saffet Babür, Bilgesu Yayıncılık, Ankara, 2015, (1097a/b) ss. 17-18.

⁴⁸² Giorgio Agamben, “The Work of Man”, çev: Kevin Atteli, **Giorgio Agamben / Sovereignty and Life**, Ed. Matthew Calarco and Steven DeCaroli, Stanford University Press, Standford / California, 2007.

*insanın kendisini gerçekleştirmesine dayanır ve yeni ve radikal bir Aristotelesçi projeyi temsil eder.*⁴⁸³

Agamben'e göre, Aristotelesçi geleneğe dayalı, insanın özüne uygun iş paradigması, 1. Dünya Savaşı'nın başlamasıyla birlikte krize girmiş ve ulus devletlerle birlikte bu kriz daha açık hale gelmiştir. Düşünüre göre, artık insana daha fazla atanabilir tarihsel bir görev yoktur ve klasik politika felsefesinin mirasının biyopolitik yeni formülasyonu, Batılı politikanın aşırı uç bir sonucu olmaya başlamıştır.⁴⁸⁴ Bu düşünceye göre, insana özgü olan işin, yeni bir tanımının imkânsızlığında bu tanım, son ve belirleyici tarihsel bir görev olarak biyolojik yaşamı üstlenme görevi edinmiştir. Çünkü Agamben'e göre Aristotelesçi politikada insanın işinin *logos* (akıl) ile uyumlu bir yaşam olduğu varsayımı, beslenme ve duyuya dayalı yaşamın dışlanmasına dayanır. Agambenci terminolojiyle söylersek, yalın yaşam, rasyonel yaşamdan içerilerek dışlanır, bu sebeple, Aristoteles'in insanın akla uygun etkinliği olarak iş tanımı düşünüre göre biyopolitiktir ve bu tanım Batılı felsefeyi etkilemiştir. Sonuç olarak sözü geçen iş tanımı, sorunlu bir mirastır.

Agamben, Aristoteles'in *ergon* kavramını sadece iş anlamında kullanmadığını, onun bu kavramı, *energeia*, yani, aktif olmak, insan için uygun olanı gerçekleştirmek anlamına da gelecek biçimde kullandığını söyler.⁴⁸⁵ Aristoteles'in insan tanımını esas alan özcü anlayışın ve öze dayalı ontolojinin değiştirilmediği sürece siyasetin ve dolayısıyla da mutlu yaşamın tesis edilemeyeceği düşünen Agamben bu sebeple, yeni bir politika teorisi geliştirmeye çalışırken ikili ayrımlara dayanan ontoloji anlayışının yerine yeni bir ontoloji kavrayışı geçirmeye çalışır.

Bu bağlamda Agamben, *argos* (işsiz) kavramını potansiyelsizlik ile birlikte ele alır. Düşünüre göre, insan işle var olan bir varlık değil, potansiyel bir varlıktır. Bu bölümün başında da belirtildiği gibi, potansiyel olan aynı zamanda potansiyelsizliği de içinde taşımaktadır. İnsan, kendi potansiyelini gerçekleştiren bir varlık olmasının yanı sıra, potansiyelsizliğinin de bilincinde olan, yani yapmama, eylemde bulunmama iradesine veya gücüne sahip bir varlıktır. Bu anlamda potansiyelsizlik, yetmezlik veya işlev bozukluğunu tanımlayan bir kavram değil; daha ziyade o,

⁴⁸³ Agamben, ss. 5-6.

⁴⁸⁴ Agamben, s. 6.

⁴⁸⁵ Agamben, s. 2.

potansiyel olanı edimsel olana dönüştürmeme ve yapmama iradesi ile ilgili bir kavramdır. Agamben, insanı bir argos olarak, işlevsizleştirme gücüne sahip bir varlık olarak tanımlar.

Agamben’de “varlık, kendi kiplerinden, nitelemelerinden başka bir şey değildir.”⁴⁸⁶ Düşünüre göre, modalite ontolojisi (ontology of modality) Batılı varlık kavramına egemen olan ontolojik farkın ötesine geçmeyi mümkün kılabilir. Çünkü varlık ve modları arasındaki ilişki, ne bir kimlik ne de bir fark ilişkisidir. Bu mod aynı anda hem özdeşlik hem de fark demektir ama bu anlamdan daha çok özdeşlik ve farkın kesişme noktası demektir. İşlevsizleştirme eylemi, salt potansiyelliğin deneyimlenmesi demektir. Öznenin kendisini salt bir potansiyellik deneyimine açması demek, daha önce de açıklanmış olduğu gibi, Aristoteles’in söylediği anlamda hem potansiyelliğin hem de potansiyelsizliğin deneyimlenmesidir. Bu anlamda *etkisizleştirme gücü*, potansiyel ve aktüel arasındaki ilişkiyi bu ontolojik temelde yeniden düşünebilmek için önemli bir kavramdır.

Agamben, etkisizleştirme veya eksiltme gücünü (*destituent power*) Fransa’da 2013 yılının yaz ayında verdiği bir derste, Batı’daki değişen yönetsel anlayışın yerine geçen güvenlik paradigmasına dayalı yeni yönetim anlayışının karşısında geliştirebileceğimiz yeni bir politik düşünme biçimi olarak sunar. Düşünüre göre, Batı’da artık politik bir toplum yoktur, bunun yerine güvenlik toplumu vardır. Agamben günümüzde farklı iktidar rejimleri tarafından kullanılan güvenlik gerekçelerinin kalıcı kılındığını ve bunun da yaşam üzerinde olumsuz etkileri olduğu uyarısında bulunur.⁴⁸⁷ Zira o, Covid-19 pandemisinin başlarında, bu uyarısını sıklıkla tekrarlamıştı.

Agamben’in işlevsizleştirme gücü olarak tanımladığı şey aslında bir praksistir. Burada işlevsizleştirme edimi, durağan ya da hareketsiz kalmak anlamına gelmez. Bu edim daha ziyade, iktidar ağlarının kurulduğu her yerde işlevsizliği farklı biçimlerde üretmek demektir. Bu sebeple işlevsiz kılma, aslında, bir bütün olarak

⁴⁸⁶ Giorgio Agamben, “What is Destituent Power”, Çev: Stephanie Wakefield, **Environment and Planning D: Society and Space**, Cilt: 32, 2014, s. 73. <https://booksc.xyz/book/43061963/ad035f>, (10.08.2020), ss. 65-74.

⁴⁸⁷ Giorgio Agamben, “Faced with Absolute State Control and The Rapid Eradication of Political Society, Only a Theory and Praxis of Destituent Power Can Reclaim Democracy”, (Düşünürün 16.11.2013’te Atina’da herkese açık verdiği bir dersten) s. 1. <https://roarmag.org/essays/agamben-destituent-power-democracy/>, (10.08.2020).

yaşam alanında (özel/kamusal ayrımı olmaksızın) biyopolitik makineyi etkisizleştirmeye çalışmak, yani eylemde bulunmak, yeni eylemler üretmek demektir.

Agamben burada Antik Çağ'a dönerek o dönemlerdeki festivallerde (karnavallarda) toplumsal ilişkilerin askıya alındığını ve rollerin tersine çevrildiğini ve bu eylemin bir etkisizleştirme edimi olduğunu söyler. Örneğin; Roma'daki *saturnalia* karnavalında, toplumsal rollerin tersine çevrilerek, kölelerin efendilere emir vermesinin yanı sıra, meşru kralın veya egemenin alaycı bir biçimde ele alınarak onun gücünün ve değerinin etkisizleştirildiği söylenebilir.⁴⁸⁸ Başka bir örnek edim olan “dans etmek, bedenin yararına olan herhangi bir hareketten uzaklaşarak özgürleşmesi ve mimiklerin saf bir potansiyellik içinde sergilenmesinden başka nedir ki?”⁴⁸⁹ Düşünürü göre karnaval, politik bir model olarak işlevsizleştirme düşüncesi için ancak yukarıda sözü edilen perspektifle ele alınırsa, politik bir edime örnek olarak sunulabilir.

Diğer yandan Agamben “We Refugees”⁴⁹⁰ (Biz Mülteciler) başlıklı makalesinde mültecileri biyoiktidarın yerinden edebilecek özneler olarak değerlendirir. Tezin üçüncü bölümünde söz edildiği gibi, göçmenleri ve mültecileri, sınırları bozan, yıkan yeni bir hayatı inşa eden en önemli karakterler olarak olumlu anlamda “modern barbarlar”⁴⁹¹ olarak tanımlayan Hardt ve Negri, Agamben ile bu konuda hemfikirdirler. Her üç düşünür de mültecilerin, hukuksal siyasal sistemde nasıl konumlandırıldıklarını ele alarak bu insanların ırkçı, homojen bir ulus tasarımı uzun zamandır çökmekte olduğunu gösteren ve var olan sistemde çatlaklar açan toplumun yeni öncü özneleri olduklarını dile getirirler. Agamben sözü geçen makalede, mültecilerin biyoiktidarı nasıl yerinden etme potansiyeline sahip olduğunu şöyle anlatır:

⁴⁸⁸ Giorgio Agamben, “What is Destituent Power”, çev: Stephanie Wakefield, **Environment and Planning D: Society and Space**, Cilt: 32, 2014, s. 70. <https://booksc.xyz/book/43061963/ad035f>, (10.08.2020), ss. 65-74.

⁴⁸⁹ Agamben, s. 70.

⁴⁹⁰ Giorgio Agamben, “We Refugees”, çev: Michael Rocke, 1995, ss. 114-119. <https://idoc.pub/documents/agamben-giorgio-we-refugees-en5ko5p381no>, (23.04.2021). Burada metnin Türkçe çevirisi kullanılmıştır. Bkz: Giorgio Agamben, “Biz Mülteciler”, **Potlaç Blog**, çev: Emre Koyuncu, (17. 02. 2012) (3. Paragraf) <https://isyananarsi.blogspot.com/2012/02/biz-multeciler.html>, (23.04.2021).

⁴⁹¹ Bkz: M. Hardt, A. Negri, **İmparatorluk**, çev: Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2018 ss. 222- 223

Ulus devletlerin içinde bulunduğu çökme süreci ve geleneksel siyasi-hukuki ayrımların genel olarak aşınması göz önüne alındığında, en azından ulus devletin ve egemenliğinin çözülüş sürecine kadar mülteci, günümüz halkları için düşünülebilir tek figürdür. Ancak bu figür üzerinden, gelecek bir siyasal toplumun biçim ve sınırları hakkında yorum yapılabilir... Ben bu makaleyi yazarken İsrail tarafından sınır dışı edilen 425 Filistinli kendilerini bir çeşit sahipsiz bir bölgede buluyor. Hannah Arendt'e göre bu insanlar kesinlikle 'kendi halklarının öncü kollarını teşkil etmektedir. Fakat bu, sadece ya da zorunlu olarak bu insanların müstakbel bir ulus devletin ilk çekirdeğini oluşturacakları ya da Filistin problemini tam da İsrail'in Yahudi meselesine getirdiği gibi yetersiz bir şekilde çözecekleri anlamına gelmiyor. Daha ziyade, Filistinlilerin sığındıkları bu sahipsiz bölge, İsrail devletinin toprak sahasını, üzerinde delikler açmak ve o karlı dağ imajını Eretz İsrail'in tüm bölgelerine kıyasla o topraklara çok daha ait kılacak bir şekilde başkalaştırmak suretiyle karşı eyleme zaten başlamış durumdadır. Bugün insanın siyasal anlamdaki kurtuluşu, ancak ve ancak, ülke sahalarının böyle delinip topolojik olarak deforme edildiği ve her vatandaşın kendi mülteciliğini teslim etmeyi öğrendiği bir dünya dâhilinde tasavvur edilebilir.*⁴⁹²

Agamben, işlevsiz kılma eylemini daha iyi açıklayabilmek için başka bir örneğe daha başvurur: Şiir. Dilin iletişim ve bilgi verme işlevleri etkisiz kılındığında onun yeni bir kullanıma açılması mümkün hale gelir. Bu anlamda şiir, dili başka bir biçimde kullanma imkânı olarak tanımlanabilir. Benzer bir biçimde *eksiltme gücü*, yeni bir politik eylem biçimi olarak düşünülebilir. Agamben, Benjamin'in *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*'de ele aldığı kurucu şiddet ve koruyucu şiddet arasındaki diyalektiği kırabilecek olan ilahi şiddetten söz ederken, bunun politik alandaki karşılığının *eksiltme gücü* ve proleter genel grev olduğuna dikkat çekerek kendisine Benjamin'in bu düşüncesini temel alır. Bu bağlamda devrimlerin ve isyanların birer kurucu veya hukuk kurucu güç olarak düşünülmesinin yanı sıra, bir diğer strateji olarak, *eksiltme gücü* de düşünülmelidir. Çünkü ne sadece kurucu güç ne de yıkıcı güç, şiddet döngüsünde bir kırılma yaratabilir.

⁴⁹² *Agamben burada Hannah Arendt'in "Biz Mülteciler" adlı makalesinde göndermede bulunmaktadır. Düşünür burada Arendt'in vatansız mültecilik durumunu ve mülteciliği yeni bir tarihsel bilincin paradigması olarak sunarak mevcut paradigmayı tersine çevirdiğini belirtir. Bu nedenle bu paradigma değişikliği üzerine düşünmek gerektiğini belirterek aynı isimle bir makale yazmıştır. Arendt sözü geçen makalesinde şöyle söyler: "Ülkeden ülkeye sürülen mülteciler, halklarının öncüleridir; eğer, kimliklerini korurlarsa. İlk defa ayrıık değil ama diğer bütün ulusların tarihine bağlı bir Yahudi tarihi var. Avrupa halklarının nezaketi ve medeniyeti, en zayıf üyelerinin dışlanmasına ve zulme uğramasına izin verdikleri zaman ve de bu yüzden paramparça olmuştur." Hannah Arendt, "Biz Mülteciler", **Hepimiz Göçmeniz**, çev: Erdem Üngür, (34. Paragraf) <https://gocmeniz.org/f/biz-multeciler-hannah-arendt>, (13.04.2021). Giorgio Agamben, "Biz Mülteciler", **Potlaç Blog**, çev: Emre Koyuncu (3. Paragraf) <https://isyananarsi.blogspot.com/2012/02/biz-multeciler.html>, (23.04.2021).

Daha önce açıklanmış olduğu gibi, Agamben, Benjamin'in hukuk kurucu güç ve hukuku koruyan güç kavramlarından hareketle, egemenliğin paradoksu olarak belirlediği anayasa yapma gücü ve anayasal güç arasında ayırım yapabilmenin mümkün olmadığını ancak, bu ikisi arasındaki diyalektikte kırılma yaratılabilirse bu sorunun çözülebileceğine işaret ediyordu. Eksiltme gücü burada, kurucu ve koruyucu güç arasındaki diyalektiği ve her iki güce de dâhil olan şiddeti askıya almak olarak düşünülebilir. Böylece güç, kamusal ya da özel (ki, gücün her iki biçiminde de şiddet vardır) olarak ele geçirilebilir olmaktan uzaklaşıp işlevsizleştirme edimi yolu ile herkes tarafından kullanılabilir bir güç haline gelir. Yani, gücün bu kullanımı aynı zamanda özneler arasında bir bağ inşa ederek toplumun ortaklık temelinde yeniden kurulmasına imkân sağlar.

Bu sebeple hukuk kuran ve hukuku koruyan güç diyalektiğinde bir kırılma yaratabilmenin yolunu arayan düşünür, işlevsizleştirme gücü (*destituent power*) kavramıyla yeni bir politika teorisi; potansiyel olanın deneyimlenmesi anlamında ise, potansiyelsizlik kavramı ile yeni bir ontoloji anlayışının düşünülmesi gerektiğine çağrı yapar. Agamben'e göre bu, yaklaşmakta veya gelmekte olan politikanın görevidir.⁴⁹³

Agamben, potansiyel ve potansiyelsizlik kavramlarını işlevsizleştirme veya eksiltme gücünü kavramıyla ilişkilendirir ve böylece o, potansiyel kavramını merkeze alarak politika anlayışı için yeni bir ontoloji tesis etmeye çalışır. Bununla birlikte o, yukarıda anlatılan temelde inşa edilen hayatın mutlu bir hayat olabileceğini dile getirirken, işlevsizleştirme eyleminin mümkün olabilmesi için yaşam kavramının ve yaşam alanının yeniden düzenlenmesi gerektiğini belirterek yeni bir kavramla düşünmemiz gerektiğini vurgular: *Form of life (Yaşam formu veya biçimi)*.

Agamben'in burada yaşam biçimi kavramıyla kastettiği şey, tüm yaşam biçimlerinin ötesindeki yaşam, yani her zaman bu potansiyellerden fazlası olan yaşamdır. Başka bir deyişle yaşamın, özel ve kamusal ayrımı olmaksızın tüm potansiyel ve potansiyelsizleriyle birlikte düşünülmesi ve bu ayrımların ötesinde bütünlüklü, değişime açık, belirlenmiş herhangi bir amaç veya son veya bir iş, erek

⁴⁹³ Giorgio Agamben, "What is Destituent Power", çev: Stephanie Wakefield, **Environment and Planning D: Society and Space**, Cilt: 32, 2014, s. 74. <https://booksc.xyz/book/43061963/ad035f>, (10.08.2020).

için değil ama onun kendi içkin potansiyelliğinde anlaşılması gerektiğidir. Bu anlayışa göre, yaşamın artık ne olduğu ya da onun özünün, doğasının ne olduğu değil; onun, nasıl oluştuğunu anlayabilmek önemlidir.

Bu sebeple yaşamı olduğu gibi, olduğu haliyle kavrayabilmemiz için Agamben'e göre, insana atfedilen işi, görevi, kimliği ve iktidarın yurttaşlara dikte ettiği herhangi bir aidiyet bağına reddederek ve bu bağları işlevsizleştirmeye çalışarak politik alanı yeniden tesis edebilir ve politikanın, iktidar tarafından pasifleştirilen öznesini yeniden aktif bir özne olarak tasarlayabiliriz.

Agamben'in eksiltme gücü ile yaşamın biyolojik ve toplumsal belirlenimlerinden uzaklaşarak özgürleşebileceğimize, biyoiktidarı işlevsiz kılabileceğimize ve yaşamı yeniden tesis edebileceğimize işaret etmesine benzer biçimde, tezin üçüncü bölümünde ele alınacak olan Antonio Negri ve Michael Hardt'ın görüşlerine göre de, biyoiktidarın alanlarından geri çekilmek yoluyla onu yerinden etmek ve zamanla ortadan kaldırmak mümkündür.

Ben bunun yönetsel güvenlik teknolojisi alanındaki anarşinin, hukuksuzluğun ve toplumsal yozlaşmanın salt eksiltme gücüne dayalı eylem ile açığa çıkarılabilecek olan bir praksis olarak düşünüyorum. Yalnızca bu hukuksuz, yozlaşmış gücü ve anarşiyi kavrayıp onu yıktığımız zaman, gerçek bir politik yönelim mümkün hale gelir. Ancak bu sadece teorik bir iş veya görev değildir. Bunun anlamı ilk olarak, yaşam formunun yeniden keşfedilmesidir ve güvenlik devletinin her ne pahasına olursa olsun hafızasını silmeyi denediği, politik yaşamın yeni öznesine/kişisine erişmeye çalışmaktır. ⁴⁹⁴

Agamben'e göre, Antik Yunan'da politika, doğal yaşam ve nitelikli veya iyi yaşam arasındaki ayırmadan hareketle tesis edildiği için *zoē*'nin siyasallaştırılarak politik alana dâhil edilmesine sebep olmuştur. Sözü geçen bu ayırmada aslında doğal yaşam, kamusal alandan hem dışlandığı hem de bu alana dâhil edildiği için siyasallaştırılmıştır. Dışlayarak içerme, çıplak yaşam üretir. Agamben, çıplak yaşamın olmadığı, yani, doğal yaşamın egemen iktidar tarafından ele geçirilmediği, düzenlenmediği, *zoē* ve *bios*'un yaşamın iki farklı alanı olsa da bu iki alanın birbirini dışlamadığı, birinin diğeri üzerinde belirleyici olmadığı bütünlüklü yaşamı, yaşam formu olarak tanımlar. Yani yaşam formunda dikotomik ayrımlar yoktur, aksine bu

⁴⁹⁴ Giorgio Agamben, "Faced with Absolute State Control and The Rapid Eradication of Political Society, Only a Theory and Praxis of Destituent Power Can Reclaim Democracy", (Düşünürün 16.11.2013'te Atina'da herkese açık verdiği bir dersten) s. 6. <https://roarmag.org/essays/agamben-destituent-power-democracy/>, (10.08.2020).

bütünlüklü yaşamda, ayrımların iptal edilmesini esas alan yaşama dair yeni kavrayış vardır.

*Düşünür, bu kavramın en açık tanımını Means Without End adlı kısa makalesinde yapar 'yaşam, asla onu oluşturan yaşam formlarından ayırt edilemez ve o, asla çıplak yaşam gibi bir şeyin mümkün olmadığı bir yaşamdır'. Bu nedenle Agamben'e göre bu terim yalnızca, Batı'nın hukuksal-politik geleneğine yön vermiş olan ele geçirilen yaşamla ilişkisinde anlaşılabilir.*⁴⁹⁵

Sonuç olarak yaşam biçimi (*form of life*), doğal yaşamın ele geçirildiği bir yaşamın karşıtıdır, yani o, çıplak yaşamın hâkim olduğu bir yaşam alanının karşıtıdır.

Murray'a göre, güç aygıtları tarafından tanımlanan ve kontrol edilen çeşitli yaşam formları varken; burada egemen, yaşamı farklı alanlara bölerek bu alanları tanımlar ve kontrol eder, yaşam formu, yaşamın farklı alanlara bölünmesi durumu işlevsiz veya geçersiz kılındığında ortaya çıkacak olan *tekil bir yaşam formudur*. Bu yaşam formunda, verili olan veya ön varsayılan, yaşama atfedilen herhangi bir nitelik yoktur çünkü yaşama atfedilen nitelikler, bir yaşam biçiminin diğerinden yalıtılması, yaşamın alanlara bölünmesi düşünür'e göre onu ele geçirme girişimleridir. Murray'a göre, yaşam biçimi kavramı, Marks'ın ortak akıl kavramı ile benzerlik gösterir.⁴⁹⁶ Zira o, yaşamın, yeni bir ontoloji, dil ve politika anlayışı ile ele alınması gerektiğini vurgularken; onun, ikili ayrımlar olmadan, her bir tekilliğin kendinde değerli olduğu, ortaklık temelinde kurulması ve bütünlüklü bir biçimde yeniden tesis edilmesi gerektiğine işaret ediyordu.

Diğer yandan Agamben, Dante'nin insanın temel niteliğinin potansiyelliğe ya da akla dayalı bir varlık olma gücüne sahip olması gerektiği düşüncesini takip eder. Burada akla dayalı bir varlık olma gücü, tek bir insanda veya bir insan toplumunda tamamen aktüel hale gelemeyen, çünkü tüm insanlığa ait olan, bu nedenle de tamamen aktüel hale gelebilmesi için çoklu bir insan toplumunu gerektiren bir güçtür. İnsana uygun eylem ise, ilk olarak bu entelektüel kapasiteyi artırmak; ikinci olarak ise, teoriyi pratikte genişletmektir. Agamben'e göre, Antiklerin en değerli yaşam olarak tanımladıkları *contemplation*, yani, temaşa yaşamı ya da *bios theoreticos*, yaşamın diğer formlarından ayırt edilebilecek bir yaşam biçimi

⁴⁹⁵ Alex Murray, "Form of Life", **The Agamben Dictionary**, Ed. Alex Murray and Jessica Whyte, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2011, ss. 71-72.

⁴⁹⁶ Murray, s. 72.

değildir.⁴⁹⁷ Aksine o, “yaşam formu olarak, çoklu yaşam formlarını bir araya getiren, birleştirici bir güçtür.”⁴⁹⁸ Bu anlamda yaşam formu, Marksist teoride tanımlandığı anlamıyla ortak akıl (general intellect) kavramına yakın bir kavramdır.

Agamben esasen, ortak akıl kavramını, dil deneyimi olarak tanımlar. Sözü geçen bu dil deneyiminin, yukarıda da açıklanmış olduğu gibi, herhangi bir belirlenmiş nesnel bir içeriği veya tarihsel bir duruma ya da düşünceye karşılık gelen, formüle edilmiş, hazırlanmış bir içeriği yoktur.

*“Bu dil deneyimi, bir devletle veya ulusla, gramerle ilişkili değildir, fakat o, bir dil olayıdır. O, deyim yerindeyse, factum loquendi (konuşan olmak) gibidir. Bu sebeple bu deneyim, düşüncenin konusuyla ilişkili olan bir deneyim olarak inşa edilmelidir, yani, düşünme gücü olarak (Spinoza’nın terimleriyle: aklın ve özgürlüğün gücünün deneyimi olarak).”*⁴⁹⁹

Yani, düşünüre göre düşünme etkinliği ve dil deneyimi insani dünyanın özneler arası bir zeminde tesis edilmesini sağlayan iki temel unsurdur. Diğer yandan Karl Marks, *Grundrisse* isimli eserinde, insanın üretim etkinliği ile hem maddi hem de maddi olmayan dünyayı inşa ettiğini belirterek, general intellect (ortak akıl) kavramını, insanların ortak bilgi birikimine ve ortak akla dayalı yaşamını tanımlamak için kullanır. Sözü geçen eser, Marks’ın el yazmalarının bir araya getirilmesinden oluşmaktadır. Bu eserin altıncı ve yedinci bölümünü içeren “Makineler Üzerine Fragmanlar” başlıklı kısmında general intellect kavramı, sermaye ve iş bölümüyle ilişkili olarak ele alınmaktadır. Kavramı daha açık kılabilmek için kitabın, başka düşünürler tarafından da sıklıkla alıntılanan bölümünden bir paragrafa burada yer vermek gerekiyor:

Doğa, makineler, lokomotifler, demiryolları, elektrikli telgraflar inşa etmez. Bunlar, insan endüstrisinin ürünleridir; maddi doğanın insanın doğa üzerindeki iradesiyle dönüştürülmesidir veya insanın doğaya katılımıdır. Onlar, insan eliyle yaratılmıştır ve insan zihninin ürünleridir. Onlar, bilgi gücüdür veya bilgi gücünün nesnelleşmesidir. Sabit sermayenin gelişimi, genel toplumsal bilginin doğrudan bir üretim gücü olmaya başladığına ve bu bilginin derecesinin ne olduğuna işaret eder. Böylelikle, toplumsal yaşam sürecinin koşulları, ortak akıl (general intellect) kavramının kontrolü altında olmaya

⁴⁹⁷ Giorgio Agamben, **The Use of Bodies (Homo Sacer IV)**, çev. Adam Kotsko, Stanford University Press, Stanford/California, 2016, ss. 211-212.

⁴⁹⁸ Giorgio Agamben, **Means Without End**, çev. Vincenzo Binetti and Cesare Casarino, University of Minnesota Press, London, 2000, s.11.

⁴⁹⁹ Agamben, s. 116.

*başlar ve bu yaşam süreci ortak akla uygun olarak dönüştürülür. Toplumsal üretim gücünün derecesi, sadece bilgi formunda değil, fakat aynı zamanda, gerçek yaşam sürecinin ve toplumsal pratiğin doğrudan araçları olarak üretilmiştir.*⁵⁰⁰

Yukarıda alıntılanan paragrafta, ortak akıl veya iş birliğine dayalı olarak üretilen kolektif bilgi, toplumu dönüştüren unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Sözü geçen paragrafta ayrıca, bilginin ve bilimin büyümekte olan ekonomik rolü vurgulanır. Marks’a göre üretim gücü ve toplumsal ilişkiler, toplumsal bireyin gelişiminin iki farklı tarafıdır, ancak o yine de, sınırlı düzeyde üretim yapmayı amaçlayan sermaye tarafından sadece bir araç olarak görülür.⁵⁰¹ Aslında üretim gücü ve toplumsal ilişkiler, sermayenin kurduğu temelleri ortadan kaldıracabilecek maddi koşulları içerir. Düşünre göre, bir toplumda iş süresi ne kadar kısaltılırsa, insanın zorunlu çalışma saati dışında, zihinsel yetilerini geliştirebilmesi için bilim, sanat ve kültüre ayıracak o kadar fazla zamanı olur. Böylece toplumsal refah, artı emek zamanının yönetimi değil ama daha ziyade o, her birey ve bütün toplumlar için doğrudan üretim zamanının dışında kalan, harcanabilir, özgür zaman miktarı ile doğru orantılı olarak artar veya azalır. Marks’ın ortak akıl veya bilgi birikimi ile kastettiği böyle bir zenginliktir. Matteo Pasquinelli’ye göre:

*Bilginin ve bilimin ekonomik değeri nedir? Onlar, kapitalist birikimde hangi rolü oynar? Marx, kendi çağında bu soruların, mekanik yaratıcılık ve teknik bilgi ile birlikte geniş çaplı altyapıların, demiryolu ve telgraf ağı gibi, çeşitlenip arttığını keşfetti. Ortak akıl (general intellect) üzerine olan pasajda Marx, bilgiyi üç şekilde düşündü. İlki, bilgiyi üretim gücü olarak, ikincisi toplumsal bir üretim gücü biçiminde, üçüncüsü ise, toplumsal bir pratik olarak. Bilgi, burada açık bir biçimde soyut bir bilgi değildir.*⁵⁰²

Marks’a göre maddi ve maddi olmayan emek biçiminin her ikisi de kolektif olarak üretilmektedir. Bu sebeple insani dünyanın inşasında her iki emek biçimi de önemli rol oynar. Ancak, makinelerin üretimi ile birlikte -ki Marks’a göre iş bölümünün bir sentezi olarak ortaya çıkar- işçilerin iş birliği sayesinde kolektif bilgi ve emek ortaya çıkar. “Aslında Marx *Kapital*’de, Hodgskin’den alıntılanarak

⁵⁰⁰ Karl Marx, **Grundrisse**, çev. Martin Nicolaus, Penguin Books, England, 1993, s. 706.

⁵⁰¹ Marx, s. 706.

⁵⁰² Matteo Pasquinelli, “On the origins of Marx’s general intellect”, **Radikal Philosophy**, Winter, 2019, s.50. <https://www.radicalphilosophy.com/issues/206> , (02. 01. 2021).

yeteneğin ortak bir kaynağı olduğunu, yani, tüm işçilerin bu yeteneğe sahip olduğunu ve bu yeteneğin kuşaktan kuşağa aktarıldığını vurgular.”⁵⁰³

Bu süreçte işçiler bir yandan, bilginin öznesi iken, yani, ortak bilgi birikimini nesnelleştiren özne iken; diğer yandan onlar, sermayenin nesnedirler. Ancak yine de bu anlayışa göre işçilerin kolektif düşünebilme yetisi ve eylemde bulunması sayesinde, ortak bilgi birikimi ve ortak aklın sayesinde, insani dünyanın gelişimi ve yeni ortaklıkların tesis edilebilmesi mümkün hale gelmiştir. Günümüzde, Marks’ın sözünü ettiği kavramlardan hareketle politikanın öznesini yeniden ele alabilir ve yeni bir politik toplum tesis etmenin imkânı üzerine düşünebiliriz.

Zira, Marks’ın “general intellect” kavramına benzer bir biçimde Agamben de, “düşünme”, “dil deneyimi” ve “yaşam formu” kavramlarından hareketle, tekilliklerin bir öz temelinde inşa edilmiş bütün içinde eritilmediği, yok sayılmadığı; aksine, onların tüm farklılıkları ve nitelikleri ile tanındığı, ortak akıl ve bilgi birikimine dayalı politik bir toplumun mümkün olduğunu bize göstermeye çalışmaktadır. Bu bağlamda Agamben’e göre düşünce, toplumsal bir üretdir ve bütünlüklü yaşamı oluşturan temel kavramdır. Bu sebeple, teoride olduğu kadar maddesel süreçlerin ve alışılmış yaşam biçimlerinin maddiliğinde de düşünce vardır.

*Açıktır ki, insanın en yüksek potansiyeli veya yetisi, onun entelektüel potansiyelidir. Potansiyellik herhangi bir bireyde veya özel bir toplumsal grupta tamamen aktüelleşemez. Bunun için insana dayalı bir çokluğa ihtiyaç vardır. Tüm potansiyel ancak çokluğu oluşturan tüm bireyler aracılığıyla aktüelleşebilir. Çokluğun varlığı, doğrudan politiktir... Çokluk, sadece düşünce potansiyeline sahip olduğu ölçüde politik bir kavramdır. Düşünce burada, diğer yaşam formları arasında bir yaşam formu olarak tanımlanamaz, o, toplumsal bir üretimi ifade eder. O, yaşam formundaki çoklu yaşam formlarını bütünleştiren potansiyeldir. Egemen devletin karşısında (ki o, yaşam biçimleri arasında ayırım yaparak, çıplak yaşam aracılığı ile kendisini onaylar) düşünce, yaşam formlarını, sürekli birleştiren ya da onların ayrışmasını önleyen entelektüel potansiyeldir... İnsan ve yurttaş ayırımına dayanan çıplak yaşam terk edilmeli, yaşam formu kavramı anahtar kavram olarak düşünülmeli ve bu kavram gelmekte olan politikanın merkezinde bölünmez bir bütün olarak yer almalıdır.*⁵⁰⁴

⁵⁰³ Pasquinelli, s. 48.

⁵⁰⁴ Giorgio Agamben, **The Use of Bodies (Homo Sacer IV)**, çev. Adam Kotsko, Stanford University Press, Stanford / California, 2016, s. 213. Ayrıca bkz. Giorgio Agamben, **Means Without End**, çev. Vincenzo Binetti and Cesare Casarino, University of Minnesota Press, London, 2000, s.12.

Yukarıda alıntılanmış olduğu gibi Agamben'in politika teorisine göre, tüm insanların sahip olduğu düşünme ve akla dayalı eylemde bulunabilme yetisi, potansiyelliğin hem aktüel olarak hem de potansiyelsizlik veya edimde bulunmama olarak deneyimlenmesi çokluğu gerektirdiğinden, yani hiçbir tekil insanda veya toplumda potansiyelliğin bütünüyle deneyimlenmesi mümkün olmadığından çokluk, politik bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Düşünüre göre çokluk, sadece bireylere dayalı edimselleştirmeler çokluğu olsaydı eğer, orada politika değil, sadece özel amaçlara (dini, ekonomik, bilimsel) dayalı eylem çokluğu söz konusu olurdu. Oysa düşünme deneyimi, öznel arasındaki ortak düşüncenin tekil kullanımı ile ilişkilidir. Agamben, günümüzde internetin ve sosyal medyanın politik işlevi dikkatlice düşünüldüğünde, burada ortak düşüncenin tekil kullanımlarının örneklerini rahatlıkla bulabileceğimizi ve internetin farklı eylemler çokluğu arasında bir ortaklık zemini olarak karşımıza çıktığını söyler.⁵⁰⁵ Sonuç olarak düşünce, tekil öznel ve onların eylemlerinin birbiriyle ilişkili olmasını sağlar. Diğer bir deyişle o, öznel arasılığı dayalı ortaklığı tesis etmeyi sağlar. Yani bunu mümkün kılan, *potansiyelliğin kullanımı* olarak ortak düşüncenin tekil bireyler ve eylemlerle aktüel hale gelmesidir.

Agamben'in bu analizleri, kadim evrensellik-tikellik gerilimi meselesine ilişkin bir çözüm denemesidir ve onun bu çözümü, yaşam formu ile insani potansiyeller arasındaki ilişkiye dayanır. Sonuç olarak Agamben'in düşüncesinde insana uygun yaşam, akla dayalı eylemde bulunmaya dayalı yaşam olduğu kadar aynı zamanda insanın akla ya da düşünceye dayalı olarak eylemde bulunmama gücüne sahip olduğu yaşam olarak tanımlanabilir. Esasen Agamben, eksiltme gücü veya işlevsizleştirme eyleminin bir praksis olduğunu ifade ederken, *potansiyelin kullanımından*, yani, edimselleştirme potansiyeline sahip olmamıza ek olarak; *adynamia*, *impotentiality*, yani, edimselleştirmeme potansiyeline ya da gücüne sahip olduğumuzu ve potansiyel olanın aktüel olan içinde tüketilemeyeceğini anlatmaya çalışır.

Bir praksis olarak, aktüel olan (*energeia*) ya da bir iş (*ergon*) ilişkisiyle tanımlanmayan yaşam formunu, potansiyel olan ile (*dynamis*) ve işlevsizlik ile (*inoperativity*) nasıl tanımlayabiliriz? Agamben'e göre, "potansiyelliğin teması"

⁵⁰⁵Agamben, **The Use of Bodies (Homo Sacer IV)**, çev. Adam Kotsko, Stanford University Press, Stanford / California, 2016, s. 213.

yolu ile bir praksis teorisi ortaya koyabiliriz. Peki, potansiyelliğin temaşası ne anlama gelir?

*Temaşadaki iş ya da uğraş, etkisizleştirmektir ve işlevsiz kılmak anlamına gelir. Böylece potansiyellik, yeniden yapılandırılmıştır ve onun olası yeni bir kullanımına imkân tanınmıştır. Buradaki yaşam formu poetiktir, yani, yaşamın konusu yine yaşamın kendisidir, yapma veya yapmama edimi olarak kendi potansiyelliğinin temaşasıdır. Böylece bu yaşamda barış vardır. Çağdaş sanatın asla açıklanamayan hakikati, işlevsizliktir veya etkisiz kılmaktır... Canlı bir varlık asla bir işle tanımlanamaz fakat işlevsizlikle tanımlanabilir. Burada işlevsizliğe dair söylenmek istenen, insanın bir işte saf bir potansiyel ile birlikte, kendisiyle ilişkide kalmayı sürdüren ve bir yaşam formu olarak kendisini inşa eden bir varlık olmasıdır. Böylece burada, zoē'de ve bios'ta, yaşam ve formda, ayrımsızlık eşiğine giren özel ve kamusal yaşamda söz konusu olan hayat ya da iş değil, mutluluktur.*⁵⁰⁶

Yaşamın konusunun yine yaşamın kendisi olması, potansiyel ve potansiyelsizlik ile birlikte, yapma veya yapmama edimi ile birlikte toplumsal ve biyolojik zorunluluklarından uzaklaşarak yaşamın deneyimlenmesi demektir. Bu anlamda potansiyelin temaşası, barış içinde mutlu bir yaşam sağlayabilir. Böylesine bir toplumda özne, potansiyeli deneyimlerken kendisi ile ilişkide kalmayı sürdürür ve aynı zamanda o, kendisini yeniden inşa eder.

Agamben'in yaşamın yaşam formları olarak, zoē ve bios ya da kamusal ve özel gibi alanlara ayrılmadan ve bu ayrımdan hareketle doğal yaşamın siyasallaştırılmasına dayanan çıplak yaşam gibi bir yaşam formu olmadan, yaşamın konusunun bütün yaşam formlarını içerdiği bu yaşam biçimini, mutlu yaşam olarak tanımladığı için yaşamı, poetik olarak ele alır. Tıpkı bir sanat eserinin yapılış amacının herhangi bir iş, görev ya da yarar olmaması gibi, bu sebeple de sanat eserinin konusunun kendisi olması gibi, yaşam formunda da kimlikler, aidiyetler ve hukuki düzenin ithamları askıya alınır ve yaşam kendisinin konusu haline gelir. “Yaşam formu, ne kendisini tanıyabilir, ne de başkası tarafından tanınabilir, çünkü yaşam, form ve mutluluk arasındaki ilişki ya da bağıntıdır ve her türlü olası tanınma ve işin ötesinde konumlanır.”⁵⁰⁷ Yani, salt yaşam deneyimi, potansiyel olanın ve potansiyelsizliğin deneyimidir. Agamben'in politik yaşam kavramsallaştırmasının temelinde salt yaşam deneyimi ya da onun deyişiyle, potansiyelliğin temaşası vardır.

⁵⁰⁶ Agamben, s. 247.

⁵⁰⁷ Agamben, s. 248.

Diğer yandan düşünür, “Absolute Immanence”⁵⁰⁸ (Mutlak İçkinlik) adlı makalesinde, Deleuze’ün “Immanence: A Life”⁵⁰⁹ (İçkinlik: Bir Yaşam) isimli yazısından hareketle, içkin bir yaşamın nasıl bir yaşam olduğunu ve onun nasıl tanımlanması gerektiğini ele alır. Agamben, Foucault ve Deleuze’ün ölmeden önce basılan son eserlerinin merkezindeki kavramın yaşam olduğunu ve düşünürlerin bize bıraktığı bu önemli miras üzerine düşünmenin, yaşamın bütün formlarının iktidar tarafından ele geçirildiği ve canlılık üzerinden işletilen kar odaklı kapitalist sistemin hâkim olduğu çağımızda, elzem olduğunu belirtir. Düşünüre göre Deleuze yukarıda sözü geçen makalesinde, içkinliğin ve aşkınlığın mutlak olarak birbirinden ayırt edilemediği bir ayrımsızlık alanı olarak bir içkinlik düzlemi tanımı yapmıştır. Kavramın tanımı bu haliyle, Agamben’in istisna hali kavramına benzemektedir.

*Deleuze’ün en son jesti, içkinliği, ‘Immanence: A Life’ başlıklı makalesinde, bir yaşam olarak tanımlamasıdır. Ancak, bir yaşam olarak görünen mutlak içkinlik ne anlama gelir? Deleuze’ün başlığı hangi anlamda onun en extrem düşüncesini ifade ediyor? Deleuze burada özellikle içkinliğin bir yaşam olduğunu söylerken hiçbir şekilde bir özneye göre olan bir içkin yaşama atıfta bulunmaz. Tam tersine ‘bir yaşam...’ içkinliğin kendisinde içkin olan olarak tanımlandı, o, felsefi bir baş dönmesidir, bu artık bize tanıdık geliyor: ‘Salt içkinliğin bir yaşam olduğu ve bundan başka hiçbir şey olmadığı söylenebilir. O, yaşama içkin olan şey değildir; daha ziyade içkinlik, kendindeki bir yaşamdan başka bir şey değildir.’*⁵¹⁰

Deleuze’ün içkinlik düzlemi tanımlaması aslında Batılı gelenekteki öze dayalı aşkınsal bir ontoloji anlayışına itiraz olmakla birlikte, transandantal bir empirizm ya da başka bir deyişle radikal bir empirizm geliştirme çabası olarak da tanımlanabilir. Düşünür “Immanence: A Life” adlı makalesinde, transandantal alanın ne sadece salt bir nesne ya da kendilik durumuna ilişkin bir bilinç olarak ne de bir başlangıç veya sonuç olarak tanımlanabilir olduğunu belirtir.⁵¹¹ Burada anlatılmak istenen bu alanın sürekli bir oluş ve devinim halinde olduğu ve öznenin de ancak diğer öznelere ve

⁵⁰⁸ Giorgio Agamben, “Absolute Immanence”, **Potentialities**, çev. Daniel Heller-Roazen, Ed. Daniel Heller-Roazen, Stanford University Press, Stanford / California, 1999, ss. 220-239.

⁵⁰⁹ Gilles Deleuze, “Immanence: A Life”, **Pure Immanence Essays on a Life**, çev: Anne Boyman, Zone Books, New York, 2001, ss. 25-33. Ayrıca bkz. <http://timothyquigley.net/cont/deleuze-immanence.pdf>, (10.01.2022).

⁵¹⁰ Giorgio Agamben, “Absolute Immanence”, **Potentialities**, çev. Daniel Heller-Roazen, Ed. Daniel Heller-Roazen, Stanford University Press, Stanford / California, 1999, s. 228.

⁵¹¹ Gilles Deleuze, “Immanence: A Life”, **Pure Immanence Essays on a Life**, çev: Anne Boyman, Zone Books, New York, 2001, s. 26.

nesnelerle arasındaki bağıntılardan hareketle anlaşılır ve açıklanabilir olduğudur. Klasik empirizmden farklı olarak transandantal empirizmde salt deneyime ve olguya dayalı bir varlık ve bilgi anlayışı değil ama deneyimle birlikte ilişkilere de dayalı bir empirizm anlayışı vardır. Deleuze bu sebeple yaşamı da bir olumsuzluk düzlemi olarak tanımlar. Bu bağlamda hem Deleuze hem de Agamben, Spinoza'nın içkinlik teorisinden etkilenmişlerdir. Deleuze'e göre Spinoza'da içkinlik, bir töz ya da cevher değil; öz ve modlarının birbirine içkin olması anlamına gelir. Eylemi gerçekleştirenin ve eylemden etkilenenin aynı özne olması gibi. O halde içkinlik, tüm şeylerin ve öznelerin üzerindeki üstün bir ilke veya bütünlükle ilgili bir şey değildir. İçkinlik sadece, kendisinden başka bir şeye içkin olmadığında içkinlik alanında olduğumuzu söyleyebiliriz.

Öyleyse, salt içkinliğin bir yaşamdan başka bir şey olmadığını söyleyeceğiz. Ancak içkinlik yaşam anlamına gelmez. O, kendinde yaşamdan başka bir şey değildir. Bir yaşam, içkinliğin içkinliğidir, yani mutlak içkinliktir: O, tamamen güç ve mutluluktur. Bu, özne ve nesne açmazının ötesine uzanan bir bakış açısıdır... Tekillikler ve olgular, yaşam olayları ile birlikte bir yaşamı oluştururlar, yaşam buna karşılık gelir. Fakat onlar, ne gruplandırılabilir ne de birbirinden ayrılabilir... Yaşam henüz gerçekleşmemiş olanları da içerir. O sanallıklardan ya da gizil güçlerden, olgulardan ve tekilliklerden oluşur. Burada, virtual ya da sanal olarak tanımladığımız şey, gerçeklik eksikliği/yokluğu değildir. Fakat ona özgü bir gerçeklik alanı olarak aktüel hale geçme sürecinde olan şeydir. İçkinlik olayı, bir şey durumunda ya da onu oluşturan bir canlıda aktüelleşir. İçkinlik alanı kendisini, bir nesnede ve öznde aktüelleştirir. Fakat buna rağmen, aktüelleşme sürecinde olabilen bir özne ve nesneden ayırt edilemez. İçkinlik alanı, kendinde sanal olandır, yani, henüz gerçekleşmemiş, aktüelleşmemiş, gizil olandır. Olgular ya da tekillikler kendi sanallık düzlemini verir tıpkı içkinlik düzleminin sanal olayların tüm gerçekliğini verdiği gibi. Olay, aktüelleşmemiş (belirsiz) olan olarak düşünülen şeyden yoksun değildir. Onu, ona eşlik edenlerle birlikte ilişkide ortaya koymak gerekir: Bir transandantal alan, bir içkinlik düzlemi, bir yaşam, tekillikler düzlemidir.⁵¹²

Her ne kadar Deleuze'ün yukarıdaki sözlerini anlamak ve açıklamak kolay olmasa da Agamben'in Deleuze okumasıyla düşünürsek, aslında düşünürün sanal ya da kurgusal derken potansiyel kavramına benzer bir anlamda bu kavramı kullandığı söylenebilir. Böylece aktüel hale gelmeyen sanallık ya da kurgusallık da henüz aktüel hale gelmemiş potansiyel olarak yorumlanabilir. İki düşünür arasındaki yakın bağ burada biraz daha açık hale gelir. Onların içkin bir yaşam derken kastettikleri

⁵¹² Deleuze, ss. 26-27-29-30-31.

aslında kavramlar ve yaşam formları arasında dikotomik ayrımların olmadığı, bu kavramlar ve alanlar arasında geçişkenliğin olduğu, her daim oluşun olduğu ve varlığın bu geçişkenlikler zemininde bağıntısallık ve ilişki içinde ele alınabileceğidir. Açıktır ki, bu bakış açısı bir yandan Antik Yunanlı felsefe geleneğinin ontoloji anlayışına (Platon ve Aristoteles) bir yandan da modern felsefe geleneğine (özellikle Kant ve Hegel'in varlık ve bilgi anlayışlarına) bir itirazdır. Diğer yandan ise bu bakış açısının, yeni bir ontoloji temelinde (özellikle Spinoza'nın içkinlik anlayışı zemin alınarak) bir politika teorisi geliştirebilmeyi sağlayan en önemli unsur olduğu söylenebilir.

*Böylece Deleuze'ün yaşamı niçin potansiyel olanla ve mutlulukla tamamlanmak olarak tanımladığına ilişkin yorum yapılabilir. Deleuze'e göre yaşam 'gizil güçten veya virtüellikten' oluşur, o, Spinoza'da olduğu gibi, salt potansiyel var olmaya karşılık gelir ve potansiyel, hiçbir şeyden yoksun olmamak anlamına geldiği sürece ve arzusun kendi kendisini tesis etmesini arzulamak olduğu sürece, doğrudan mutlulukla ilişkilidir... Spinoza'da mutluluk düşüncesi ise, içkin bir neden olarak kendinin deneyimine karşılık gelir. O, bunu kendinle iç içe olmak olarak tanımlar ve ona göre, kendi nedeni olma düşüncesine neşe eşlik eder. Fakat burada daha önemli olan Spinoza'nın Latince dilinde olmayan 'acquiescentia in se ipso' ifadesini icat etmiş olmasıdır. Spinoza'nın zihninde içkinliğin nedenini açıklayan bir kavram olmalı, bu, Hebrew'in refleksif fiiline karşılık gelen bir kavramdır... Yani, Spinoza'nın hem eyleyi hem de eylemden etkileneni tanımlayan fiili, 'acquiescentia', refleksif bir pronaun olan 'se', 'in' edatından sonra gelmektedir. Yani aslında bu kavram da bir refleksiyon olarak düşünülebilir. Kendinin nedeni olma, kendinle iç içe olma, kendinle bütünleşme veya kendilik sevgisi, insana atfedilebilir olan en yüksek mutluluktur... Burada Deleuze'ün kullandığı mutluluk terimi, yaşam için gerekli bir unsur anlamına gelmektedir. Mutluluk, mutlak içkinlik hareketidir.*⁵¹³

Özetle söyleyecek olursak; refleksiyon ya da refleksif düşünce nasıl düşünce üzerine düşünmekse, Deleuze'de kendi varlığını sürdürme arzusunu arzulama da bir refleksiyon gibi düşünülebilir. Burada arzuyu arzulamak, düşünceyi düşünmeye benzetilebilir. Önemli olan buradaki içkinliği anlayabilmek ve Agamben'in içkin bir yaşam derken kastettiği anlamı açığa çıkarabilmektir.

Bu minvalde düşünür içkin bir yaşamı tanımlamaya çalışırken bu yaşamı bütün formlarıyla birlikte düşünerek *zoē* ve *bios* arasındaki ayrımın olmadığı ve durmaksızın işleyen içleyici dışlamanın kesintiye uğratıldığı ve onun biyopolitik bir

⁵¹³ Giorgio Agamben, "Absolute Immanence", **Potentialities**, çev. Daniel Heller-Roazen, Ed. Daniel Heller-Roazen, Stanford University Press, Stanford / California, 1999, ss. 237-238.

odak veya güç tarafından ele geçirilmediği bir yaşamı anlatmaya çalışır. “Agamben’e göre politik-felsefi görev, yaşamın farklı kipliklerini (*bios/zoē*) bölen ve eklemleyen **arthron*u temellük etmek, ya da başka bir deyişle, yaşamı daha en başta bölünmüş kılan biyopolitik makineyi bozmaktır.”⁵¹⁴

Sonuç olarak Agamben yaşamı, hem potansiyelin hem de potansiyelsizliğin deneyimi olarak tanımlar ve bu yaşamı içkin bir yaşam olarak adlandırır. Düşünür böylece, politik toplumun nihai amacının mutluluk olduğunu ve bunun ancak yaşamın bütünselliğinin tesis edilebildiği takdirde gerçekleşebileceğini söyler. O ayrıca, sözünü ettiği toplumun insanlık tarihinin hiçbir safhasında henüz görülmediğini, ancak mevcut toplumların çözülemeyen sorunlarından ortaya çıkacak yeni bir toplum olduğunu düşünür.

Agamben, biyopolitik bir perspektif ile dil, ontoloji, etik ve politika arasında bağ kurarak, bu tezin ilk bölümünde ve ilk bölümün ikinci kısmında ele alınmış olduğu gibi, Aristoteles, Schmitt, Benjamin, Arendt, Foucault gibi düşünürlerin egemen, hukuk, şiddet arasında kurdukları teorik zeminden hareket ederek oldukça eklektik bir politika felsefesi ortaya koymaktadır. Başka bir biçimde söylenirse, Agamben, yukarıda sözü geçen düşünürlerin politika felsefesine dair görüşlerinin hem derinlikli bir biçimde eleştirisini yapar hem de kendi perspektifiyle, yeni kavramlarla çalışarak bir sentez sunar. Bu anlamda Agamben’in politika kuramı, çağının ihtiyaçları doğrultusunda yeni bir politika teorisi ve pratiği keşfetme çabasının bir ürünüdür.

Agamben’in yeni bir politika ve dil anlayışı konusundaki ısrarı, çağımızda şiddetin bütün biçimlerinin doğrudan veya dolaylı olarak politik alanda artan bir biçimde gözlemlenmekte olmasıdır. Bu sebeple Agamben’in, şiddetle her türlü bağını kesebilen, biyopolitik makineyi durdurabilecek olan barışçıl eylemlere ve şiddetin ilk olarak başladığı yer olan dilde dönüşüm sağlanması gerektiğine yaptığı vurgu, günümüzde politik alanı yeniden düşünebilmek ve tesis edebilmek açısından oldukça önem taşımaktadır.

⁵¹⁴ **arthron* kavramı İngilizcede “articulation” ve “joint” kelimelerine karşılık gelir. Türkçeye çevirecek olursak kavram; eklem, eklemleme veya ek yeri gibi anlamlara gelir. Metinde ise kavram, “bölen ve eklemleyen bağı/eklemi” diye çevrilebilir. Bkz: <https://www.yourdictionary.com/arthron>, (16.02.2022).

Catherine Mills, **Biyopolitika – Düşünürler ve Temalar**, çev: Mert Karbay, Notabene Yayınları, İstanbul, 2021, s. 195.

Düşünür, biyoiktidarın egemen iktidar kadar eski bir geçmişi olduğunu açığa çıkarak bize, dikotomiler üzerine kurulan tüm teorilerde ve praksis anlayışlarında şiddetin kaçınılmaz bir biçimde ortaya çıktığını göstermeye çalışır. Böylelikle o, içleyerek dışlama mantığıyla çalışarak sürekli bir biçimde çıplak yaşam üreten biyoiktidarın işleyişini kesintiye uğratmanın kavramsal ve pratik yollarına ve araçlarına işaret ederek, siyasal alana daha fazla alan açılması gerektiği uyarısında bulunur. Son bir söz söylemek gerekirse, şiddetsizliğe çağrı, aynı zamanda, her türlü kimliğin ve aidiyetin kendinde değerli olduğu ve yok sayılmadığı, bir araya gelmek için üretilmiş kimliklere ve atfedilen özlere ihtiyaç duyulmayan, çoğunluğun değil ama farklılıklar temelinde kurulan çoğulluğun esas alındığı bir toplum çağrısıdır. Çağdaş düşünürler arasında Agamben'in felsefesinin özgünlüğünü burada aramak, politika ve hukuk kavrayışımıza yeni ve eleştirel bir perspektifle bakmamızı ve yeni kavramlarla düşünebilmemizi sağlar ve böylece yaşadığımız çağı daha yakından, eleştirel bir biçimde ele alma imkânı buluruz.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

AGAMBEN'İN BİYOPOLİTİKA ANLAYIŞININ ELEŞTİRİSİ VE MICHAEL HARDT VE ANTONIO NEGRI'NİN BİYOPOLİTİKA KURAMI

3.1. HARDT VE NEGRI'NİN BİYOPOLİTİKA KURAMINA BİR GİRİŞ

Agamben, biyopolitika kuramında istisna hali, çıplak yaşam, potansiyel(lik), eksiltme gücü, herhangi tekillikler, gelmekte olan ortaklık gibi öne çıkan kavramlarla kendisine özgü bir biyopolitika perspektifi ve politik ontoloji anlayışı ile çalışmaktadır. Bu bağlamda düşünürün çağdaş biyopolitik tartışmalar açısından yeni bir kavramsal şema sunarak hem bu tartışmaları zenginleştirdiğini hem de bu tartışmalara kaynaklık etmiş olduğunu tezin ikinci bölümünde belirtmiştik.

Agamben, *Kutsal İnsan* adlı eserinde ve “*On Potentiality*” başlıklı yazısında, biyoiktidar etkisiz kılmanın yeni bir politik ontoloji ve dil temelinde mümkün olduğuna işaret eder. Postmodernizm çağında varlığın temelsizleştirildiğini ve bu ontolojinin politikayı olumsuz etkilediğini düşünen Agamben, bu sebeple Aristoteles’in *Metafizik*’te ele aldığı potansiyel kavramına dönerek bu kavramı, bir politik edim olarak “yapmamayı tercih etme” edimiyle ilişkilendirir ve böylece potansiyel olanın içinde, potansiyelsizliği barındırdığını açığa çıkarmaya çalışır. Potansiyelsizlik bu anlamda pasif bir edim olarak değil ama iktidara karşı kolektif bir biçimde ortaya konan aktif bir politik edim olarak (otoriteyi ret eylemi ve barışçıl eylem gibi) düşünülmelidir. Bu konuyu tezin ikinci bölümünde ayrıntılı olarak ele almıştık.

Agamben, biyopolitika ve biyoiktidar kavramlarını ele alırken, Foucault’nun biyopolitika teorisini kendisine temel alır. Biyopolitika kavramını felsefi bir temelde ele alarak tanımlayan ilk düşünür Foucault’dur. Biyopolitika ve hukuk felsefesi konusunda çalışmalar yaptığı bilenen Agamben gibi başka düşünürler de (Hardt, Negri, Esposito gibi), Foucault’nun açmış olduğu bu düşünce hattında ilerlerken bazen onun düşüncelerini eleştirip, değiştirip yeni bir yol çizmişler ve bazen de bu hattı zenginleştirip tamamlamaya çalışmışlardır. Foucault’nun *zoē* ve *bios* arasındaki

ayrımların silindiği alanları ve durumları analiz etmekte yetersiz kaldığını⁵¹⁵ düşünen Agamben, istisna hali ve çıplak yaşam temelinde bir biyopolitika anlayışı geliştirmiş ve biyoiktidarın ölüm politikasıyla olan içkin bağı Antik dönemden Postmodern döneme kadar takip ederek açığa çıkarmaya çalışmıştır.

Bununla birlikte Agamben, Michael Hardt ve Antonio Negri tarafından eserlerinde biyoiktidar ve ölüm politikasına fazla odaklandığı ancak buna rağmen pozitif veya olumlayıcı bir biyopolitika anlayışı ortaya koymanın mümkün olduğu gerekçesiyle eleştirilmiştir. Ayrıca, Agamben'in, sözü geçen düşünürler tarafından, daha sonra ele alınacağı gibi, Kâtip Bartleby örneğinde somutlaşan potansiyelsizliğin içindeki potansiyele işaret eden görüşleri, temel anlamıyla bir *eylemsizlik* haline karşılık geldiği gerekçesiyle eleştirilmiştir. Ancak yapmamayı tercih etmenin ya da başka bir deyişle, eylemde bulunmamayı tercih etmemenin bir eylemsizlik hali olmadığını, aksine biyoiktidarın karşısında kolektif bir biçimde aktif olarak eylemsizlik halini ortaya koyduğumuzda iktidarı kesintiye uğratmanın mümkün olduğunu Agamben'in felsefesinden hareketle ikinci bölümde göstermeye çalıştık.

Bu bağlamda Agamben'in, *potansiyellik, tekillikler, gelmekte olan toplum* tasavvuru, Hardt ve Negri tarafından geliştirilmiş ve tarihsel bir ardalana ile birlikte yeniden yorumlanmıştır. Ancak sözü geçen iki düşünür, Agamben'in istisna hali, çıplak yaşam ve ölüm politikası analizlerinin ancak negatif bir biyopolitik düşünce biçimi olarak yorumlanabileceğini belirtirler. Buna ek olarak onlar, Agamben'i politikanın öznesini pasifleştirdiği gerekçesiyle eleştirirler. Bu düşünce hattının yerine olumlayıcı bir biyopolitik bakış açısı geçirmeye çalışarak Hardt ve Negri, politikanın öznesini yeniden tanımlamışlar ve dinamik, üretken bir biyopolitika anlayışı benimsemişlerdir. "Edebiyat Kuramcısı Michael Hardt ve filozof Antonio Negri için biyopolitika, kural ile istisnanın örtüşmesi anlamına gelmekten ziyade, karakterini üretim ve yeniden üretim, ekonomi ile politika arasındaki sınırların yok oluşuyla bulan kapitalizmin yeni bir aşamasıdır."⁵¹⁶ Tez çalışmasının bu bölümünde Hardt ve Negri'nin politika felsefesi, Agamben'in biyopolitika anlayışının hem eleştirisini hem de sentezini içermesi sebebiyle ana hatlarıyla ele alınmaya çalışılacaktır. Böylece, yeni bir biyopolitik ufka işaret ederken, bu biyopolitik ufka

⁵¹⁵ Giorgio Agamben, **Kutsal İnsan, Egemen İktidar ve Çıplak Hayat**, çev: İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2017, s. 18.

⁵¹⁶ Thomas Lemke, **Biyopolitika**, çev: Utku Özmağas, İletişim Yayınları, İstanbul, 2016, s. 91.

ilişkin Agamben'in yaptığı katkısı açığa çıkarmaya çalışmakla birlikte, onun teorisinde itiraz edilebilecek temel noktaları belirleyerek bu konuların eleştirisini yapabilmeyi amaçlıyoruz.

Hardt ve Negri, Foucault'nun biyopolitika teorisini kendilerine temel alarak *İmparatorluk*, *Çokluk* ve *Ortak Zenginlik* isimli eserlerinde çağımızda hâkim olan biyopolitika anlayışını ana hatlarıyla analiz etmişlerdir.⁵¹⁷ Diğer yandan bu düşünürler, sözü geçen eserlerinde Marksist teoriyle biyopolitikayı zenginleştirmişler ve yeni bir politik perspektifle bakmaya çalışarak zengin, eklektik ve eleştirel bir politika teorisi inşa etmişlerdir.

*Bu yolda 'Foucault ile Marx'ı bir araya getiren' ikili, Benedictus Spinoza'dan yola çıkarak, özellikle Tronti, Paolo Virno ve Maurizio Lazzarato'nun etkili olduğu İtalyan Otonomist geleneğini, Michel Foucault'nun biyopolitikaya ilişkin görüşlerini ve Deleuze'ün rizom ve yatay örgütlenmeye dair düşünceleriyle harmanlamışlardır.*⁵¹⁸

Spinoza'nın politika felsefesinden ve ontolojisinden oldukça etkilenmiş olan iki düşünür, Marksist teorinin temel tezlerini kabul etmişler fakat bu tezleri, Postmodern dünyanın değişen emek biçimlerine göre, biyopolitik bir bakış açısıyla genişleterek yeniden yorumlamışlardır. Hardt ve Negri'nin kuramında potansiyel kavramı, Aristoteles'in kullandığı anlamda gerçek olma olasılığı anlamına gelmez. Bunun yerine bu kuramda potansiyel kavramı, Spinoza'nın kullandığı anlamda sonsuz mutluluğa ulaşma kapasitesi ve bir eylem biçimi anlamına gelir. Spinoza'daki potansiyellik, eylemle ilişkilidir, aktiftir ve gerçektir. "Negri, potansiyellik kavramını Spinozacı *conatus* kavramıyla sentezleyerek, Marks'ın canlı emek kavramıyla birlikte yeniden yorumlar."⁵¹⁹ Burada *conatus*, her varlıkta içkin olan şey ya da mod, varlığın kendisini devam ettirmek için verdiği mücadele anlamına gelir. *Conatus*, varlığın neşeli bir tutkuyla harekete geçme potansiyelini artıran kendini çoğaltma,

⁵¹⁷ Thomas Lemke, "Michael Hardt and Antonio Negri on Postmodern Biopolitics", s. 112. https://www.academia.edu/28501488/Michael_Hardt_and_Antonio_Negri_on_Postmodern_Biopolitics, Introduction, (07.05.2020).

⁵¹⁸ Utku Özmakas, "İnsan Sermayesinin Kaynağı: Maddi Olmayan Emek", Toplum ve Bilim, Sayı:135,s.11.2005
,https://www.academia.edu/28617057/%C4%B0nsan_Sermayesinin_Kayna%C4%9F%C4%B1_Maddi_Olmayan_Emek, (05.04.2020).

⁵¹⁹ Katja Diefenbach, "Im/potential Politics – Political Ontologies in Negri, Agamben and Deleuze", çev: Emiliano Battista, ss.5-6. [http://www.after1968.org/app/webroot/uploads/bec-min-FINAL\(4\).pdf](http://www.after1968.org/app/webroot/uploads/bec-min-FINAL(4).pdf), (04.04.2020).

inşa etme ve varlığını sürdürme gücüdür.⁵²⁰ “Negri’ye göre neşeden veya hazdan kaynaklanan conatus teorisi, mutsuzluktan kaynaklan teoriden daha güçlüdür. Buradan itibaren Negri, varlığın kendini yaratıcı ve sınırsız bir genişletme sürecinde, açık bir yola doğru ‘conatus-potansiyel-insan’ (mücadele-potansiyellik-akıl) ilerlediğini düşünür.”⁵²¹

Bununla birlikte, düşünürlerin biyopolitik üretim kavramı, Maurizio Lazzarato gibi İtalyan İşçi geleneğinin ve komünist partisinin önde gelen düşünürlerinin Marksist temelde geliştirdikleri temel kavramsal çerçeveyi içerir. 1960’lı yıllarda İtalya’da yükselmeye başlayan İşçi hareketleri ile birlikte, Marksist düşünürler, toplumsal yapıdaki değişimi ve yeni emek biçimlerini kavrayabilmek için yeni kavramlar ve teorilerle düşünmek ve çalışmak gerektiği görüşündeydiler. Frassinelli’ye göre, Hardt ve Negri *Ortak Zenginlik* isimli eserlerinde, *İmparatorluk* ve *Çokluk*’ta zaten tartışmış oldukları, İtalyan otonomist gelenek içerisinde yer alan düşünürlerin geliştirmiş olduğu *maddi olmayan emek* çalışmalarını da bir araya getiren kapsamlı bir sentez ortaya koyarlar.⁵²² “otonomist hareketi şekillendiren düşünürler, söz konusu değişimlerin işin yapısını ve niteliklerini değiştirdiğini, iş ile yaşam arasındaki sınırların bulanıklaştığını ileri sürmüşlerdir.”⁵²³

Böylece bu düşünüler (özellikle, Maurizio Lazzarato, Carlo Vercellone gibi düşünürler) biyopolitik üretim kavramının ortaya çıkmasına teorik bir zemin hazırlamışlardır. Biyopolitik üretimde yaşam bir bütün olarak işten ibaret hale geldiği bu yeni biçiminde üretim, mekânlar ile sınırlanamadığı için merkezsizleşirken ve uzun çalışma saatleri sebebiyle emekçilerin iş yükü artarken; diğer yandan işverenler bu durumu, her türlü emek sömürsünü artırabilmek için kendilerinin faydasına olacak bir biçimde kullanmaktadırlar. Örneğin; dünyanın pek çok ülkesinde Covid-19 pandemisinin ortaya çıktığı zamandan bu yana bu süreç, gittikçe kalıcılaşan

⁵²⁰ Bkz. Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999, s. 182.

⁵²¹ Katja Diefenbach, “Im/potential Politics – Political Ontologies in Negri, Agamben and Deleuze”, çev: Emiliano Battista, s. 6. [http://www.after1968.org/app/webroot/uploads/bec-min-FINAL\(4\).pdf](http://www.after1968.org/app/webroot/uploads/bec-min-FINAL(4).pdf), (04.04.2020).

⁵²² Pier Paolo Frassinelli, “Biopolitical Production, the Common, and a Happy Ending: on Michael Hardt and Antonio Negri’s Commonwealth”, **Critical Arts: South – North Cultural and Media Studies**, Cilt: 25, Sayı:2, 2011, ss. 121-122. <https://booksc.xyz/book/30193587/7d7c50> (07.05.2020).

⁵²³ Utku Özmakas, “İnsan Sermayesinin Kaynağı: Maddi Olmayan Emek”, **Toplum ve Bilim**, Sayı:135,2005,https://www.academia.edu/28617057/%C4%B0nsan_Sermayesinin_Kayna%C4%B1_Maddi_Olmayan_Emek, (05.04.2020), s. 9.

yönetim ve tekniklerle emekçiler tarafından acı bir biçimde deneyimlenmeye devam etmektedir.

Diğer yandan biyopolitik üretim iletişim, işbirliği ve dayanışma temelinde gerçekleştirilen bir üretim olması sebebiyle, yeni bir hayat kurmayı ve biyoiktidara karşı yeni ve farklı direniş biçimleri geliştirebilmeyi mümkün kılmaktadır. Bu bağlamda Hardt ve Negri, biyopolitik üretimi olumlu bir perspektiften değerlendirerek bir politik toplum teorisi ortaya koyarlar. Bu teoriye göre, farklılıkların aynılaştırmadan bir arada var olabildiği bir toplum, politik eylemlerimizin temel ilkesi olan barışı sağlamanın ve sürdürmenin en önemli koşuludur. Bu bağlamda öne çıkan kavramlar: *İmparatorluk*, *biyoiktidar*, *biyopolitik üretim*, *maddi olmayan emek*, *ortak zenginlik* ve *çokluk* kavramlarıdır.

3.2. İMPARATORLUK VE BİYOİKTİDAR

Hardt ve Negri'nin, Foucault'nun biyopolitika kuramını takip ettiği esas alınırsa, tezin birinci bölümünde ortaya koymuş olduğumuz gibi, Foucault'nun politika felsefesine yakından bakmak gerekir.

İktidar kavramının tarihte geçirdiği dönüşümlerin en temelde modern öncesi, modern ve postmodern dönem olmak üzere üç tarihsel zamana ayrılarak ele alındığını söyleyebiliriz. İçinde yaşadığımız Postmodern Çağ'da, yaşam ve iktidar ilişkileri üzerine düşünmek, bu düşünceleri kritik etmek, hukukun şiddetle olan ilişkisini değerlendirmede ve biyoiktidara karşı ortaya konabilecek direniş biçimlerini açığa çıkarmada elzem görünmektedir. Bu minvalde Foucault, klasik dönemde egemen iktidarın en önemli özelliklerinden birisinin, yaşatmaya değer hayatlar ile yaşatmaya değer olmayan hayatlara ilişkin karar verme hakkı olduğunu ve modern dönem de dâhil olmak üzere iktidarın bu hakkı her zaman ölümden yana kullandığını ifade eder.⁵²⁴

Ancak iktidarın klasik çağdan bu yana dönüşüm geçirdiğini, farklı mekanizma ve tekniklerle çalıştığını düşünen Foucault, onun kapitalizmin gelişimi ile birlikte, üzerinde hâkimiyet kurduklarını (bireyleri ve toplumları) denetleme, gözetleme, düzenleme ve çoğaltmaya yönelik bir iktidara dönüştüğünü iddia eder.

⁵²⁴ Michel Foucault, "Bilme İstenci", *Cinselliğin Tarihi Birinci Kitap*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2016, ss. 96-97.

Böylece iktidarın, bir bütün olarak yaşamı kuşattığı için yaşam üzerindeki iktidara dönüştüğü söylenebilir. Foucault, on yedinci yüzyıldan itibaren değişmeye başlayan üretim ilişkileri ile birlikte iktidarın yapısının da değiştiğini ve temelde iktidarın birbiriyle ilişkili ama birbirinden bağımsız iki yönetim tekniği kullanarak çalıştığını belirtir. Bunlardan birincisi, bedenın terbiye edilmesiyle, onun güçlerinin ortaya çıkarılmasıyla, itaatkâr kılınmasıyla ilgilenen, yani bedeni merkeze alan *anatomo-politika*'dır. İkincisi, on sekizinci yüzyılın ortasına doğru ortaya çıkmaya başlayan, nüfusu merkeze alan, bireylerin bedenlerini değil ama tür olarak bedeni esas alan nüfusun *biyo-politikasıdır*.⁵²⁵

Bedenin disipline edilmesi ve nüfus düzenlemeleri, iktidarı oluşturan iki temel yönetim tekniğidir. Bu iktidarın temel niteliği ise, yaşamı çepeçevre kuşatmak, onu hesapçı bir biçimde düzenlemek ve çoğaltmaktır. Foucault böylece biyoiktidar çağının başladığını ve yaşam üzerindeki bu iktidarın kendisini iki biçimde ortaya koyduğunu söyler. İlki, yukarıda sözü edilmiş olduğu gibi, bedenlerin disipline edilmesiyle ilgilenen disiplinci iktidardır ve bu iktidar, disiplini, devletin kurumları (okul, ordu, cezaevleri vb.) aracılığıyla sağlar.

İkincisi de, kaynaklar, zenginlikler, nüfusun yapısı, yaşam süresi gibi konularla ilgilenen biyopolitik iktidardır. Her durumda yaşam üzerindeki iktidarın farklı tarihsel dönemlerde kendisini gösterme biçimleri olan iki iktidar tipi de kapitalist bir iktidarı tanımlar. Böylece, yaşam üzerindeki iktidarın on sekizinci yüzyılın ortalarına doğru oluşan biçimini, yani biyoiktidarı, kapitalist bir iktidar olarak tanımlayabiliriz. Yaşam üzerindeki iktidar on yedinci yüzyılda, bedenleri kapitalist üretim aygıtlarına dâhil etmeye çalışırken, on sekizinci yüzyılda nüfusu ekonomik süreçlere, ilkelere göre biçimlendirir. Özetle, Foucault'nun kuramında biyoiktidarın ikili bir yapısı vardır: Bir yanda yaşam olanaklarını artırmayı, çoğaltmayı, yani yaşatmayı amaç edinen iktidar varken; diğer yanda, hangi hayatların yaşatmaya değer olduğuna karar veren, ölüme terk eden ya da öldüren ırkçı, öjenik bir iktidar vardır.

Agamben, Esposito, Hardt ve Negri, her ne kadar Foucault'nun biyopolitika ve biyoiktidar tanımından oldukça etkilenmiş olsalar da, kendi politika teorilerinde kavramların anlamlarını netleştirmeye çalışmakla birlikte, aynı zamanda bu

⁵²⁵ Foucault, s. 99.

kavramlara farklı anlamlar kazandırarak yeni bir biyopolitik perspektif edinmişlerdir. Bu doğrultuda Agamben ve Esposito, kavramların kökensel bir incelemesini yaparak onlara dair bir soy kütük ortaya koymaya çalışmış ve biyopolitikanın ırkçılıkla ve ölüm politikasıyla olan bağını aydınlatmaya çalışmışlardır. Hardt ve Negri ise biyopolitikanın, yaşamın yeniden üretilmesinde oynadığı rolü ele alarak ve iktidara karşı yeni öznellik biçimleri geliştirerek, hem teorik hem de pratik alanda biyoiktidardan özgürleşmenin yollarını aramışlardır.

Bu bağlamda belirtmek gerekir ki, bu tez çalışmasının birinci bölümünde açıklanmaya çalışıldığı gibi, Foucault'nun her ne kadar *Cinselliğin Tarihi*'nde biyopolitika ve biyoiktidar kavramları arasında ayırım yapmış olsa da, başka eserlerinde ve yazılarında sözü geçen iki kavram arasında tam bir ayırım yapmadığı da bilinmektedir. Tez çalışması boyunca iki kavram arasındaki anlam bulanıklığını gidermek ve bu iki kavramı açık kılabilmek için, Roberto Esposito'nun tanımlarının takip edileceğini belirtmiştik. Yeniden hatırlatmak gerekirse yaşam üzerindeki iktidar, *biyoiktidara* karşılık gelirken; *biyopolitika*, yaşam politikası anlamına gelmektedir.⁵²⁶ Biyoiktidar, yaşamı her açıdan kuşatan, disipline eden, düzenleyen, yaşam üzerindeki iktidardır. Ayrıca, ulus devletlerin yükselişiyle daha net bir biçimde ortaya çıkmış olan, öjenik, ırkçı ve cinsiyetçi politikalarla sıkı bir bağ kuran baskıcı, olumsuz bir iktidardır. Agamben aslında, biyoiktidar kavramını yaşam üzerindeki iktidar anlamında kullanır ve bu anlamıyla kavramın köklerinin Antik Yunan düşünce geleneğine dayandığını açığa çıkarmaya çalışır. Bu sebeple o, Aristoteles'in yaşam kavramına giderek *zoē* ve *bios* ayrımının Batı politikasını biçimlendirdiğini iddia eder.

Hardt ve Negri ise biyopolitikanın, Foucault'nun belirttiği gibi on sekizinci yüzyılın ikinci yarısından itibaren ortaya çıkan bir politika teorisi olduğunu düşünür. Ancak Foucault'dan farklı olarak düşünürler, Esposito'nun yapmış olduğu gibi, sözü geçen iki kavram arasında net bir ayırım yaparak, iki kavramı birbirine karşıt olacak biçimde konumlandırırlar. Bununla birlikte onlar, *biyoiktidar* kavramını *imparatorluk* kavramıyla; *biyopolitika* kavramını ise, *çokluk* kavramı ile ilişkilendirerek tanımlarlar. O halde, Hardt ve Negri'nin politika felsefesine yaptıkları özgün katkıyı ve Agamben ile kesiştikleri ve ondan ayrıldıkları bağlamları

⁵²⁶ Roberto Esposito, *Bíos: Biopolitics and Philosophy*, İng. çev: Timothy Campbell, University of Minnesota Press, London, 2008, s. 15. Ayrıca tezin ilk bölümüne bakılabilir, ss. 11-12-13.

ele alabilmek için, imparatorluk ve biyoiktidar, çokluk ve biyopolitika kavramları arasında kurdukları kavramsal bağlar ve anlam ilişkileri birlikte değerlendirilmelidir.

Hardt ve Negri'ye göre son yıllarda kolonyal rejimlerin ve ardından Sovyetler Birliği'nin yıkılmasıyla birlikte, ekonomik ve kültürel alanda hızla artan bir biçimde küreselleşme başlamıştır. Küresel üretim ilişkileri ve piyasalaşma ile birlikte ortaya çıkan bu yeni iktidar biçimi, küresel iktidar, yani, *İmparatorluk* olarak adlandırılır.⁵²⁷ Ulus devletlerin bu küresel düzendeki hareketleri yönetebilme gücü zayıflamaktadır, çünkü küresel düzendeki para akışı ve piyasa, ulus sınırlarının ötesinde yeni düzenlemeleri zorunlu kılmaktadır. Ancak yine de ulus devletlerin etkisini tamamen yitirdiği söylenemez. Bu minvalde İmparatorluk ulus devletle tanımlanamaz, çünkü o içinde ulusal olamayan farklı yapılar da barındırır.

Bununla birlikte, imparatorluk kavramı, Batılı düşünce geleneğinde ulus devletlerin kurucu unsurlarından birisi olan *emperyalizm* ile karıştırılmamalıdır. Hardt ve Negri bu noktanın ısrarla altını çizerek emperyalizmin aksine İmparatorluğun, toprak merkezli, sınırları sabit, merkezi bir iktidar olmadığını belirtir. İmparatorluğun farkını ve yeni bir iktidar biçimine karşılık geldiğini, doğrudan düşünürlerin sözleriyle anlatmak gerekirse:

*İmparatorluk yönetimi toplumsal dünyanın derinliklerine uzanan toplumsal düzenin tüm katlarında faaliyet yürütür. İmparatorluk bir toprak parçasını ve bir nüfusu yönetmekle kalmaz, bizatihi içinde yaşadığı dünyayı yaratır. İmparatorluk, insanlar arası etkileşimi düzenlemekle kalmaz, doğrudan insan doğası üzerinde hâkimiyet kurmaya çalışır. İmparatorluk yönetiminin nesnesi bütün olarak toplumsal hayattır ve bu yüzden İmparatorluk biyo-iktidarın paradigmatik biçimidir.*⁵²⁸

Yukarıdaki sözlerden net bir biçimde anlaşılabileceği gibi, Foucault'nun, merkezsiz, ağ biçiminde işleyen, yaşamı her açıdan kuşatan, onu disipline eden, düzenleyen, denetleyen biyoiktidar tanımını takip eden Hardt ve Negri, aslında bu biyoiktidar tanımını genişleterek, üretim ilişkilerinin değiştiğini ve bu değişimle birlikte hayatın da değiştiğini ortaya koymak isterler.

Bununla birlikte İmparatorluğun klasik toprak temelli, emperyalizmi esas alan merkezi bir iktidar değil ama *emperyal*, yani merkezsiz, ağ biçiminde örgütlenen

⁵²⁷ M. Hardt, A. Negri, *İmparatorluk*, çev: Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2018, s. 15.

⁵²⁸ M. Hardt, A. Negri, s. 18.

bir iktidar olarak tanımlandığını belirtmek gerekir. Emperyal bir iktidardır; çünkü emek üzerindeki sömürü devam eder. Ancak artık emek biçimlerinde yaşanan dönüşümle birlikte (ki ikili, bu dönüşümü maddi olmayan üretim ya da daha geniş anlamda maddi üretimi de içine alan *biyopolitik* üretim olarak isimlendirirler) ve emeğin bir mekân ve zamanla sınırlanamayan yapısı sebebiyle (entelektüel ve duygusal emek gibi) bu üretim biçimiyle birlikte iktidar biçimi de değişmiştir. Postmodern Çağ'a özgü olan bir yönetim yapısı olarak İmparatorluğun bir yandan insan yaşamı üzerinde baskıcı ve yıkıcı bir etkisi varken; diğer yandan, bireylerin özgürlüğünü sağlamada ve kendisine karşı geliştirilebilecek bir karşı iktidar için gerekli olanakları da içinde barındırmak konusunda içerdiği imkânlar bulunmaktadır.

İktidar eğer ağ biçiminde yaşamın bütün katmanlarında görülebiliyorsa, direniş de ağ biçiminde örgütlenebilir ve sonuç olarak farklılıklara dayanan ancak yine de ortaklıkların kurulduğu *çokluk* mümkün olabilir. Hardt ve Negri, bireyler arasında farkların korunduğu, bir öze veya üst ilkeye, güce, kişiye, iktidara, yasaya ihtiyaç olmaksızın ifade bulduğu; çokluğun kendi içinde barındırdığı olanaklardan hareketle kurulabilecek bir ortaklık zeminini, demokrasinin ve onun aktif öznelerinin yeniden düşünülmesi için elzem olduğunu düşünürler.

Bu düşünürler, birlikte yazdıkları bir başka eser olan *Meclis* isimli kitaplarında ise çokluğun, demokrasinin aktif öznesi haline gelebilmesi ve yeni öznelliklerin üretilebilmesi için özel/kamusal mülkiyet ayırımından kurtularak müşterek varlıkları sahiplenmesi gerektiğini belirtirler. Bu kitapta temelde, çokluğun politik ve kurucu bir güç haline gelebilmesi için üretim kaynaklarına sahip olması ve bu kaynakları sahiplenebilmesi, yönetebilmesi gerektiği iddia edilir.

Buna ek olarak sözü geçen bu eserde, çokluğa dâhil olan her bir tekil öznenin yönetime doğrudan katılabilmesi ve söz söyleyebilmesi için temsili demokrasinin terk edilmesi ve doğrudan katılımın esas alındığı radikal, demokratik cumhuriyetin inşa edilebilmesinin imkânı araştırılır. Sonuç olarak düşünürler bu eserde, iktidarın tek elde topladığı ekonomik, politik alandaki maddi ve maddi olmayan emeğin bütün ürünlerinin (kafa ve kol emeğine dâhil olan düşünce, duygulanım, makineler, teknolojik ürünler vs.) yani, toplumun genelinin durmaksızın ürettiği ortak varlıkların yeniden sahiplenilmesi gerektiğine çağrı yaparlar. Bu çağrı aynı zamanda, yeni öznelliklerin, toplumdaki çoğulluğun herkes tarafından sahiplenilmesi ve bunun

örgütlü, politik bir güç haline getirilmesi gerektiğine dair bir sesleniştir. İkiliye göre, çokluğun olduğu toplumda her bir özne bir diğer özne ile ilişki içindedir ve bu sebeple bu toplumdaki özne, kendi çıkarını düşünen bir birey değil, Agamben'in de söylemiş olduğu gibi, tekil bir öznedir. Bu özne ancak diğer öznelerle ilişki içinde tanımlanabilir:

*Kendi çıkarlarını düşünen bireylerden farklı olarak, tekillikler ancak özgürlük ve işbirliğinin ayrılmaz bir biçimde iç içe geçtiği anlarda açığa çıkarlar. Bir yanda sadece özgürlüğün genişletilmesi işbirliğini kurabilir, müşterek varlıkları düzenleyebilir ve toplumsal güvenliği garanti altına alabilir. Diğer yandan sadece işbirlikçi bir yönetim ve demokratik normlar özgür ve etkin öznellikler inşa edebilir. Müşterek varlıklar, arkaik ve yıkıcı olan özel-kamusal çiftinin ötesinde insanların özgürce keyif aldığı bir hayat inşa eder... müşterek alandaki öznelliklerin temeli, sahip olunan şeylerde değil onlarla kurulan ilişkilerde ve bunların diğerlerine açık olmasında yatar. Öznellik sahip olunan şeylerle değil, olunan şeylerle, daha iyi bir ifadeyle birlikte var olduğumuz, birlikte hareket edip birlikte yarattığımız şeylerle tanımlanır. Öznelğin kendisi toplumsal işbirliği içinden doğar.*⁵²⁹

Düşünörlere göre sözü geçen toplumsal işbirliğinin temelinde ise, maddi ve maddi olmayan her iki emek biçimini de içeren fakat maddi olmayan emeğin maddi emek üzerinde baskın ve belirleyici olduğu, biyopolitik bir üretim biçimi vardır. Bu bağlamda biyopolitik üretim, yeni öznelliklerin, yeni bir toplumun üretimi demektir. Sözü geçen yeni öznellik biçimlerinin kurucu bir güç, başka bir deyişle, kendi kendisine önderlik edebilen ve kendi kendisini yönetebilen bir güç veya çokluk olabilmesi için üretim sürecinde üretilen değerlere, zenginliğe el koyan iktidar aygıtını etkisizleştirebilmesi ve ortak varlıkları yeniden sahiplenebilmesi gerekir. Bu süreçte insanın üretmiş olduğu teknolojiyle ve onun ürünleriyle (ki insan, teknolojiyen ve onun ürünlerinden hem olumlu hem de olumsuz olarak etkilenir) kurduğu bağın, bir üretim ilişkisi olduğu kadar aynı zamanda ontolojik bir ilişki olduğuna vurgulayan Hardt ve Negri'ye göre:

(...) bedenlerimiz ve zihinlerimiz (her zaman olduğu gibi) çeşitli teknolojilerle ayrılmaz bir biçimde iç içe geçmiştir. Ve nasıl emek sermayeyle kurduğu ilişki içinde edilgen değilse, teknoloji ile kurduğumuz ilişki de etkindir: Onları yaratmakta ve yarattıkları sıkıntılara maruz kalmakta, onları yenilemekte ve aşmaktayız. O halde teknolojiyi reddetmek yerine, işe yaşamlarımızın teknolojik

⁵²⁹ Michael Hardt, Antonio Negri, **Meclis**, çev: Akın Emre Pilgir, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2019, ss. 153-154.

ve biyopolitik dokusu içinde başlayıp buradan bir kurtuluş hattı çizmek zorundayız.⁵³⁰

Üretim sürecinde insan bir yandan, makinelerle ve teknolojinin ürünleriyle iç içe geçmiş bir yaşam sürdürürken kendi yetilerinden uzaklaşarak potansiyellerini gerçekleştiremez ve otomatlaşmış bir varlığa dönüşerek makinenin bir parçası haline gelir. Ancak diğer yandan o, makineleri ve teknolojiyi üreten özne olarak bu süreçte ürettiği ürünleri, zenginliği (maddi ve maddi olmayan emeğin ürünlerini) yeniden sahiplenebilirse, diğer öznelerle birlikte kurucu bir güç oluşturabilir. Düşünlere göre esasen buradaki sorun, insanlar ve makineler üzerine dikotomik bir bakış açısından kaynaklanan ontolojik bir sorun değildir. Buradaki sorun daha ziyade politik alanda ortaya çıkar. Emeğin tüm ürünlerinin iktidar tarafından ele geçirilip üzerinde hâkimiyet kurulması sebebiyle hayatı yeniden ve yeniden üreten özneler, yeni ve kurucu bir güç olarak, eş deyişle, bir karşı iktidar olarak ortaya çıkamaz.

Tezin ikinci bölümünde işaret etmiş olduğumuz gibi, Karl Marks, *Grundrisse* adlı eserinde *general intellect* (ortak akıl veya genel zekâ) kavramı ile işçilerin işbirliğine dayalı üretim etkinliğinin ve bilgi birikiminin sonucunda teknolojinin ve bilimsel bilginin, başka bir deyişle, sabit sermayenin ortaya çıktığını söylemektedir. Hardt ve Negri'ye göre de, Marks'ın işaret etmiş olduğu gibi, ortak aklın veya toplumsal idrak yetisinin birikimi olarak ortaya çıkmış olan bilim ve teknoloji ve bunlar üzerine olan hâkimiyet çağımızda oldukça önemlidir. Bugün sabit sermayenin, biyopolitik üretim kavramıyla yeniden ele alınması gerektiğini belirten düşünürler, insanın ve toplumun kendisinin de üretildiğini ve üretimin giderek toplumsallaştığını (maddi ve maddi olmayan bütün ürünlerin toplumun her kesimi tarafından üretildiği kastedilir) ve yeni öznelik biçimlerinin ortaya çıktığını iddia ederler.

Üretim giderek toplumsallaştığı için, belki şimdi Marx'ın ötesine geçip sabit sermayenin nasıl eğilimsel anlamda yaşamın kendisine dâhil edildiğini ve makinik bir insanlık yarattığını da görmeliyiz... İşçiler artık sermayenin doğayı dönüştürmek ve meta üretmek için kullandığı araçlardan ibaret değildir. Üretici araçları ve bilgiyi zihinleriyle bedenlerine katmalarıyla dönüşüm geçirmişler ve giderek sermayeye yabancılaşıp ona karşı özerklik kazanabilecekleri bir

⁵³⁰ Michael Hardt, Antonio Negri, s. 155.

*potansiyele erişmişlerdir. Bu süreç, sınıf mücadelesini, üretici yaşamın içine sokar.*⁵³¹

Biyoiktidara karşı yaşamın içinden doğabilecek olan direniş odaklarının neler olabileceğini konusunda Foucault'yu takip eden düşünürler, Marks'ın ortak akıl veya genel anlama yetisi (general intellect) kavramına giderek, sabit sermaye kavramına, yani fiziksel ve zihinsel emeğin veya ortak anlama yetisinin birikimi olarak ortaya çıkan toplumsal bireye odaklanırlar. Çağımızda insan, hem makineyi, bilimi, teknolojiyi üreten hem de ürettiği maddi ve entelektüel zenginliğin kullanım amacına göre sonuçlarından olumlu ve olumsuz olarak etkilenen öznedir. Bu sebeple Hardt ve Negri insanın, artık makinelerle karşılıklı etkileşim ve ilişki içinde tanımlanması gerektiğini düşünerek bu özneyi *Meclis* isimli eserlerinde *maşinik özne* olarak adlandırırlar. Ancak belirtmek gerekir ki, sermaye sahiplerinin insanın ürettiği teknolojik ve bilimsel zenginliğe el koyarak kendi yararına olacak biçimde bu zenginliği kullanmasıyla doğa ve toplum üzerinde yarattığı yıkıcı ve yok edici etki, bu teoride göz ardı edilmemiştir. Ancak düşünürler, insanın buna rağmen entelektüel üretimi ve bilgi birikimi sayesinde yeni potansiyel yollar oluşturarak (iletişim ve işbirliği temelinde üretilen zenginliği yeniden kazanmak gibi) ve insan dışındaki diğer varlıkları da topluluğa dâhil ederek her bir tekilliğin kendinde değerli olduğu bir toplum tesis edebileceğini belirtirler. Peki, kimdir maşinik özne?

O halde maşinik bir kümelenme/toplanma, kimlikten kaçınan fakat buna rağmen özne olarak birlikte, toplumsal olaraksa işbirliği halinde işlev yürüten heterojen unsurların dinamik bir bileşimidir. Bu sebeple heterojen tekelliklerden oluşmuş bir yapı olarak ortaya politik öznellikler koymaya çalışan çokluk kavramımızla bazı ortak özelliklere sahiptir. Aralarındaki önemli farklardan biri, biz genellikle çokluğu münhasıran beşeri tekillikler üzerinden öne atarken, maşinik topluluğun insan olsun veya olmasın çok farklı türde varlıklardan oluşuyor olmasıdır... Ekonomik terimlerle maşinik olan açık bir şekilde, emek gücü sabit sermayeye yeniden el koyduğunda yani geçmiş toplumsal üretim süreçlerinde kristalize olmuş maddi ve gayrimaddi makinelerle bilgiler yeniden işbirliğine dayalı, toplumsal ve üretici öznelliklere eklemlendiğinde açığa çıkan sübjektiflikler içinde kendisini gösterir... Dediğimiz odur ki maşinik olan her zaman bir topluluktur, insanlarla diğer varlıkların yarattığı dinamik bir bileşkidir... sabit sermayenin yarattığı zenginlik ve üretici güce toplumsal olarak el konulduğunda, bu sayede özel mülkiyetten müşterek varlığa

⁵³¹ Michael Hardt, Antonio Negri, ss. 164-165.

dönüştürüldüğünde, maşinik öznelliklerin gücü ve işbirlikçi ağları gerçek anlamıyla pratiğe taşınabilir. ⁵³²

Bu minvalde *maşinik* öznelerin, Agamben'in *herhangi tekillikler* kavramına benzediği söylenebilir. Ancak bu kavramın, herhangi tekilliklerden farkı, sadece bir insan toplumunu değil canlı, cansız diğer türlerin de dâhil edildiği bir toplumu tanımlamasıdır. Böylece Agamben'in tekilliklerden oluşan gelmekte olan toplum kavramının, genişletilerek yeni bir bağlamda ele alınmış olduğunu söyleyebiliriz.

Hardt ve Negri'ye göre tekillik kavramı soyut bir bireye karşılık gelmez. Tekil özne, genel veya çokluk ile ilişkide tanımlanabilir bir öznedir ve bu özneler hakikati kendileri inşa ederler. Çağımızda enformasyonun ve iletişimin hakikati keşfetmede ve hakikat üzerinde ortaklaşmada vazgeçilemez bir konumu olduğu için tekilliklerin bu ağlarda aktif olarak birbirleriyle bağ kurduğunu söyleyen düşünürlere göre:

Tekillikler içsel olarak çokluk oluşla ve dışsal olarak da kendini ancak ötekilerle ilişki içinde bulmakla belirlenir. Dolayısıyla, ağlarda tekilliklerin iletişimi ve dışavurumu bireysel değil koro halindedir ve her zaman bir yapma edimiyle bağlantılı, birlikte olurken kendimizi yaratmayla işlemseldir... Politik örgütlenme biçimi burada merkezi önem taşır; tekilliklerden oluşan âdemi merkezi bir çokluk yatay olarak iletişime geçer (ve sosyal medya onlar için faydalıdır çünkü onların örgütsel biçimlerine denk düşer). Gösteriler ve politik eylemler son sözü söyleyen bir merkez komiteden doğmuyor günümüzde; tersine, sayısız küçük grubun bir araya gelmesinden ve aralarında tartışmasından doğar. ⁵³³

Böylesine bir toplumda herhangi bir kimliğe, etnik ve dinsel topluluğa, ilkeye, kuruma dâhil olmaksızın öznelerin bu belirlenmişliklerden uzaklaşarak diğer öznelerle ilişki içinde kendisini yeniden kurması gerektiğini söyleyen Agamben, tekilliklerin farklılıklara dayalı ortaklık temelinde bir araya geldiği toplumu, devlet olmaksızın, tekilliklerin aralarındaki bağdan doğan toplumu, gelmekte olan toplum olarak isimlendirir.⁵³⁴ Düşünüre göre iktidarın karşısında herhangi bir kimliğe veya

⁵³² Michael Hardt, Antonio Negri, ss. 173-174.

⁵³³ Michael Hardt, Antonio Negri, **Duyuru**, çev: Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2013, s. 45.

⁵³⁴ Giorgio Agamben, **Gelmekte Olan Ortaklık**, çev: Betül Parlak, Monokl Yayınları, İstanbul, 2012, ss. 110-111-112.

bir topluluğa dâhil olmadan yatay örgütlenmeyle bir araya gelen bu öznelere (herhangi tekillikler), iktidar nezdinde, onun varlığını tehdit eden en tehlikeli gruptur.

*Bizzat kendi kendisine aidiyetten, kendisinin dil-de- olmasından yararlanmak isteyen ve bu yüzden her türlü kimlik ve her türlü aidiyet koşulunu reddeden herhangi tekillik (varlığı her durumda önemli olan varlık) devletin baş düşmanıdır. Bu tekilliklerin ortak(lık)-ta-olmalarını gösterecekleri barışçıl gösterilerin ortaya çıktığı her yer bir *Tienanmen olacaktır ve er ya da geç tanklar görünecektir.*⁵³⁵

Agamben'in bu örnekle anlatmak istediği, tarihin herhangi bir döneminde etnisite, cinsiyet veya herhangi bir kimliğe veya aidiyet grubuna dâhil olmadan pek çok insanın, ihtiyaç duyduğu her an ortak olarak belirlenen ilkelerle birlikte iktidara karşı bir güç olarak ortaya çıkabildiğidir. İktidarın farklı tekilliklerin bir araya gelerek oluşturduğu bu çokluk karşısında homojen bir bütünlük olmadığı için paniklemesi ve bu sebeple de şiddetle cevap vermesi, günümüzde hala dünyanın pek çok ülkesinde karşılaşılan bir durumdur. Örneğin; 17 Eylül 2011 yılında ABD'nin New York şehrinde başlayan ve daha sonra halkın birçok kesimi tarafından desteklenerek ülkenin başka şehirlerine de yayılmış olan, özellikle öğrencilerin aktif olarak direnişi örgütlediği Wall Street eylemleri, iktidarın ekonomik ve politik baskısına karşı yapılmış olan barışçıl protestolardır. Bu nedenle Wall Street eylemlerinin başlama sebepleri ve bu eylemlere katılan kitlelerin çoğulcu yapısı, Tienanmen protestolarına oldukça benzemektedir.

⁵³⁵ (Varlığı her durumda önemli olan varlık) vurgusu bana aittir. Agamben, s. 112.

*Tienanmen, Çin'in Pekin şehrindeki bir meydanın adıdır. Çince kaynaklara göre "Pekin Katliamı" veya "4 Haziran Hareketi" 1989 yılının Nisan ayında Tienanmen meydanında gerçekleşmiştir. Barışçıl protestolarla başlayan hareket, kısa zamanda ülkenin Şangay gibi başka şehirlerine de yayılmıştır. Çin Komünist Partisinin yönetimi altındaki hükümetin siyasal bir yozlaşma içinde olduğu, toplumun farklı kesimleri üzerinde baskı oluşturduğu ve ekonomik bir bunalım yarattığı gerekçesiyle bu parti, aydınlar, öğrenciler, işçiler ve toplumun pek çok kesimi tarafından protesto edilmiştir. Komünist parti içinde protestoların hızla ülkenin başka şehirlerine yayılması sebebiyle halkın farklı kesimleriyle nasıl uzlaşabileceği üzerine tartışmalar yaşanmış, bir yanda ılımlı davranan ve öğrenci temsilcileriyle bir araya gelerek çözüm arayan parti sözcüleri varken; diğer yandan açlık grevlerinin de başlamasıyla birlikte sert bir tutum benimseyen parti temsilcileri olmuştur. Sonuç olarak, sert bir tutum benimseyen temsilciler, ılımlı davranan sözcüleri tasfiye ederek askeri müdahaleye karar vermişlerdir. Tarih 3 Haziran 1989'u ve saat: 22.30'u gösterdiğinde, meydana zırhlı araçlarla giren ordunun, binlerce insanı katlettiği ve binlercesini de yaraladığı bilinmektedir. Bu sebeple bu olay tarihe "Pekin Katliamı" olarak geçmiştir. Bkz. https://tr.wikipedia.org/wiki/1989_Tiananmen_Meydan%C4%B1_protestolar%C4%B1 (13.02.2021).

Böylece Postmodern Çağ'a özgü, merkezsiz, ağ biçiminde bütün toplumsal alana yayılmış olan iktidar ve iktidar ilişkilerine rağmen, başka bir deyişle, emperyal İmparatorluğa karşı, biyopolitik üretimin teknoloji, işbirliği ve iletişime dayalı yapısı sayesinde iktidara karşı bir güç olarak farklılıklardan oluşan çoklukların ortaya çıkabildiğini görmekteyiz. Buna ek olarak günümüzde dünyanın farklı ülkelerinde benzer deneyimlerin yaşandığına tanıklık etmekteyiz.

Foucault'nun, emperyal yönetimin maddi işleyişini birçok açıdan analiz ettiğini belirten düşünürler, on yedinci yüzyılda Avrupa'da Yeni Çağ'a geçişin, Orta Çağ'dan modernliğe geçişle birlikte olduğunu, bugün ise, modernlikten Postmodernliğe küresel bir geçiş olduğunu belirtirler.⁵³⁶ Bu bağlamda Hardt ve Negri, Foucault'nun tarihsel geçişlerle birlikte ele aldığı toplumsal geçiş sınıflandırmalarını kendilerine temel alırlar. Foucault'ya göre on yedinci yüzyılda egemen olan politik anlayış, bedenlerin disipline edilmesini temel alan anatomo-politikaydı, bu dönemde belirleyici olan iktidar ise, disiplinci iktidardır. On sekizinci yüzyılın ortalarına doğru ortaya çıkan iktidar tipi ise, biyopolitik iktidardır. Hardt ve Negri'ye göre on sekizinci yüzyıla geçiş ile birlikte, disiplin toplumundan kontrol toplumuna doğru geçiş söz konusudur. Kapitalizmin ilk aşamasında disiplin toplumu hâkimken, modern dönemin son kısmında gelişen toplum, kontrol toplumdur.

*İktidar artık doğrudan beyinleri (iletişim sistemleri, enformasyon ağları vb içinde) ve bedenleri (refah sistemleri, gözetim altındaki etkinlikler vb içinde) yaşama duygusundan ve yaratma arzusundan otonom bir yabancılaşma durumuna getirerek örgütleyen mekanizmayla çalışır. Kontrol toplumu, demek ki, ortak ve gündelik pratiklerimizi içsel olarak canlandıran normalleştirici disiplin aygıtlarının güçlendirilmesi ve genelleştirilmesi olarak tanımlanabilir.*⁵³⁷

O halde on sekizinci yüzyıla doğru, modernitenin başlarından bu yana politikanın öznesi olarak kabul edilen yurttaşların, biyoiktidarın yaşamı bir bütün olarak çevrelemesi ve onu yeniden üretmesiyle iktidarın nesnesi olmaya indirgendiği söylenebilir. Hardt ve Negri, disiplin toplumunda iktidar ve bireyler arasındaki ilişkinin durağan olduğunu, çünkü burada bireylerin, kurumlar içinde sabitlendiğini düşünür. Ancak disiplin toplumundan kontrol toplumuna geçildikten sonra, iktidar

⁵³⁶ M. Hardt, A. Negri, **Çokluk**, çev: Barış Yıldırım, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2020, s. 21.

⁵³⁷ M. Hardt, A. Negri, **İmparatorluk**, çev: Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2018, s. 44.

biyopolitik hale geldiğinde nüfus, toplumsal bir beden olarak iktidar tarafından tasarlanır ve yeniden üretilir.

Bu iktidar mekanizması, toplumsal yapının bütününe ulaşabildiği için, onun egemenliği altında yaşayan toplumdaki tüm bireylerin bedenlerinden zihinlerine kadar nüfuz edebilmekte ve onları kontrol edebilmektedir.⁵³⁸ Ancak iktidar, disiplin ve kontrol ile birlikte bir yandan toplumun her kesimi üzerinde baskıcı bir mekanizmalar ağı olarak ortaya çıkarken, diğer yandan, toplumda var olan sınırsız sayıda tekilliği birleştiren, çoğulcu bir ortamın oluşmasını sağlayan bir unsur olarak da ortaya çıkar. Ancak burada dikkat edilmesi gereken diğer unsur, İmparatorluğun içinde biyoiktidar aşmanın ve ondan kurtulabilmenin olanakları da mevcuttur. *Biyopolitik üretim*, bu kurtuluş için anahtar kavramdır.

Hardt ve Negri, en temelde, yaşam ve iktidar arasındaki ilişkilerin *zoē* ve *bios* kavramlarından hareketle antropolojik bir perspektifle ele alınmasının, yaşamın üretici boyutlarını kavramada yetersiz kaldığını söyleyerek Agamben'i eleştirirler. Düşünürlere göre, her ne kadar kapitalist toplumda bireylerin bilinçleri üzerinde belirleyici olan bir ideoloji işlese de aynı zamanda bireylerin bedenleri aracılığıyla işleyen bir üretim mantığı da vardır. İşte tam da burada düşünürler, *bios*'un üretici boyutlarına odaklanarak iktidar, yaşam ve üretim ilişkilerinin ekonomik, toplumsal, politik, kültürel, bütün boyutlarıyla birlikte ve bu alanların tümünün maddi temelde yeniden ele alınması gerektiğini iddia ederler.

Bu anlamda, klasik Marksist teoride alt yapı ve üst yapı arasındaki ayırımdan hareketle tanımlanan iktidar ve ekonomi arasındaki ilişkilerin, yeni emek ve üretim biçimleriyle birlikte iktidar tiplerini tanımlamada ve aralarındaki ilişkileri ele almada yetersiz kaldığı gerekçesiyle Hardt ve Negri, *biyopolitikanın* merkeze alınarak kapitalist iktidarla ve üretim mantığıyla olan ilişkilerinin açığa çıkarılması gerektiği konusunda Foucault ile hemfikirdirler. Onlara göre biyopolitik ufukta, toplumsal olan, siyasal olan, ekonomik olan arasındaki sınırlar silinir. Ekonomik, toplumsal ve siyasal meseleler iç içe girer.⁵³⁹ Ancak biyopolitik toplumda üretim dinamikleri olmasına rağmen, Foucault'nun bu dinamikleri kavrayamadığını dile getiren düşünürler, bu dinamikleri açıklayabilmek için *Maurizio Lazzarato*, *Carlo*

⁵³⁸ M. Hardt, A. Negri, s. 46.

⁵³⁹ M. Hardt, A. Negri, *Çokluk*, çev: Barış Yıldırım, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2020, s. 97.

Vercellone gibi İtalyan İşçi hareketine mensup Marksist düşünürlerin teorilerinden faydalanırlar.

*Toplumsal üretimle biyo-iktidar arasındaki ilişkiyi, bir grup günümüz İtalyan Marksist yazarının eserlerinde daha iyi kavrayabiliriz. Söz konusu yazarlar 'kitle zekâsı', 'maddi olmayan emek' ve Marksist 'genel zekâ' terimlerini kullanarak biyo-politik boyutu, üretici emeğin yeni doğası ve toplumdaki canlı gelişmelere göre tanımlarlar.*⁵⁴⁰

Maddi olmayan emek, maddi olmayan ürünlerin; düşünceler, imgeler, iletişim biçimleri, duygular ve sosyal ilişkilerin üretildiği emek biçimidir.⁵⁴¹ Hardt'a göre, Postmodern Çağ'da maddi olmayan emek, maddi emek üzerinde ve hayatın tüm alanları üzerinde belirleyicidir ve diğer emek biçimlerini ve hayatı dönüştürmektedir. Hardt ve Negri'nin biyopolitik üretimin temeli olarak kabul ettiği maddi olmayan emek kavramı, İtalyan Marksist düşünürler tarafından geliştirilmiştir. Bu düşünürlerin en önemlilerinden birisi olan Maurizio Lazzarato'ya göre enformasyon, bilgi, fikir, imaj, ilişki ve duygulanımlar, maddi olmayan emeği tanımlayan temel unsurlardır.

*Maddi olmayan emeğin rolü iletişim biçimleri ve koşullarında (dolayısıyla işte ve tüketimde) sürekli yeniliği teşvik etmektir. İhtiyaçlara, hayal gücüne, tüketici zevklerine vs. biçim ve cisim verirken, karşılığında bu ürünler güçlü birer ihtiyaç, imge ve zevk yaratan bir şey haline gelirler. Maddi olmayan emek yoluyla üretilen (ve gerçek kullanım değeri enformasyonel ve kültürel içeriğinin değeriyle belirli olan) metanın özgünlüğü, tüketim eylemi yoluyla aslında tükenmeyip, aksine tüketicinin 'ideolojik' ve kültürel ortamını yaratıp, genişletmesi ve dönüştürmesine dayanır. Bu meta emek gücünün fiziksel kapasitesini üretmez; aksine onu kullanan kişiyi dönüştürür. Maddi olmayan emek her şeyden önemlisi, 'toplumsal bir ilişki' (yenilik, üretim ve tüketim ilişkisi) üretir. Ancak bu üretimde başarılı olursa etkinliğinin ekonomik bir değeri olur.*⁵⁴²

Düşünüre göre maddi olmayan emek, öncelikle bilgi ve kültür içerikli meta üretir. Bu metanın temel niteliği ise, alınıp-satılan metadan farklı olarak tüketilemez oluşudur. Hatta bu metaların kişilerin zihinlerini genişlettiği iddia edilebilir. İkinci olarak maddi olmayan emek, canlı emek için gerekli olan bilgisayar becerisi, iletişim

⁵⁴⁰ M. Hardt, A. Negri, **İmparatorluk**, çev: Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2018, s. 51.

⁵⁴¹ Michael Hardt, "Immaterial Labor and Artistic Production", *Rethinking Marxism*, Cilt: 17, Sayı: 2, s.176. <https://booksc.xyz/book/22472355/5597e7>, (07.04.2020).

⁵⁴² Maurizio Lazzarato, "Maddi Olmayan Emek", **İtalya'da Radikal Düşünce ve Kurucu Politika**, çev. Selen Göbelez ve Sinem Özer, Otonom Yayıncılık, İstanbul, 2005, ss. 230-231.

yetileri gibi klasik emek tanımının dışında bırakılan yeni emek biçimleri üretir. Diğer yandan maddi olmayan emek, kültür sanat, moda gibi alanlarda iş olarak kabul edilmeyen etkinlikleri de içerir. “Maddi olmayan emek, akılsal ve bedensel emeğin tüm formlarını içerir.”⁵⁴³ Böylece, zihinsel ve bedensel emek arasındaki ayrımların silinmeye başladığını, her iki emek alanının içi içe geçerek toplumu yeniden ürettiğini ve yeni öznellik biçimlerinin ortaya çıktığını söyleyebiliriz.

Bu minvalde maddi olmayan emek, ürettiği yeni emek biçimleri ve bilgi ve kültür içerikli metalarla, yeni öznellikler ve toplumsal yaşam biçimleri de üretir. Bu sebeple o, biyopolitik bir emektir. Buradaki üretimin bir öznellik üretimi olduğunu vurgulayan düşünürler, toplumda yeni öznelliklerin yaratılıyor olmasını kastederek, dünyayla kurulan iletişim biçiminin, insanın kendisini ve diğer öznelere anlama biçiminin bu biyopolitik kanal aracılığıyla oluştuğunu anlatmak isterler.

Maddi olmayan emeğin temel niteliği, onun işbirliğine dayanılarak üretilmesidir; yani, sadece bir ya da birkaç kişinin tekil emeği bu ağ için yeterli olmaz. Maddi olmayan emeğin toplumun tüm katmanlarına yayılabilmesi, yine onun ortaklık ve işbirliği temelinde üretiliyor olması sebebiyledir. Böylece Hardt ve Negri, maddi olmayan emeğin ağ yapısıyla birlikte, toplumdaki diğer emek biçimlerini (endüstriyel emek, toprağa dayalı emek vb) dönüştürdüğünü, yeni bir toplum biçiminin oluşmasına zemin hazırladığını düşünürler.

Bu yeni toplum biçimi, Agamben’in söylediği anlamda, gelmekte/yaklaşmakta veya oluşmakta olan bir toplumdur. Sözü geçen bu toplumda, yaşamın tüm boyutlarının (ekonomik, siyasal, toplumsal, kültürel) dinamik bir biçimde, yatay örgütlenmeyle yeniden ve yeniden üretiliyor olması, yeni öznelliklerin ve toplumların ortaya çıkmasını sağlamaktadır.

Maddi olmayan emeğin toplumun bütün kesimleri tarafından (ücretli emekçiler, güvencesiz çalışanlar, göçmenler, hizmet sektöründe çalışanlar, ev emekçisi kadınlar, zihin emeği üretenler, eğlence ve moda sektöründe çalışanlar, işsizler vb.) durmaksızın üretiliyor olması ve bu üretimin ağırlıklı olarak iletişim ve işbirliği zemininde gerçekleşiyor olması sebebiyle, farklı tekillikler arasında bağ kurmayı sağladığını söyleyebiliriz. Buna ek olarak, kapitalist sistemin toplumun birçok kesimi üzerindeki emek sömürsü (her geçen gün artmakta olan çalışma

⁵⁴³ Michael Hardt, Antonio Negri, “Adventures of the Multitude: Response of Authors”, **Rethinking Marxism**, Cilt: 13, Sayı: 3-4, s. 240. <https://booksc.xyz/book/21758902/34b193>, (07.02. 2020).

saatleri ve kötüleşen iş ve yaşam koşulları) maddi olmayan emeğin yanında, farklı öznelerin veya tekilliklerin bu ortaklık zemininde bir araya gelmesine imkân sağladığını ileri sürebiliriz.

O halde, Hardt ve Negri'den hareketle, maddi olmayan emeğin, heterojen bir çokluk oluşturan özneler arasında bağ kurmanın olumlu zemini olduğunu söyleyebilir ve kapitalist düzenin baskıcı, sömürüye dayalı koşullarının ise, oluşum sürecinde olan farklılıklara dayalı çokluğun, olumsuz zemini olduğunu iddia edebiliriz. Sonuç olarak, maddi emeğin dönüşüm geçirdiği, maddi olmayan emeğin (teknolojinin kullanımı aracılığıyla iletişim ve işbirliğinin artmasını sağlar) diğer tüm emek biçimlerini etkilediği bu yeni emek biçimi (*biyopolitik üretim*) temelinde, Hardt ve Negri'nin *çokluk* olarak tanımladığı ortaya çıkmakta olan toplum, aynı zamanda yeni bir hayat biçiminin ve politik anlayışın da ortaya çıkmakta olduğu politik bir toplumdur.

Burada şunu söylemek gerekir ki; biyoiktidarın disiplinci, kontrolcü ve baskıcı politikasına karşı geliştirilebilecek direniş biçimlerinin doğabileceği zemin, çokluk içinde var olan iletişim ve işbirliği temelinde gelişen yaşamın ortak yeniden üretimidir. Kurulabilecek bu toplumun, tarihte hiç gerçekleşmemiş olduğunu belirten düşünürler, Postmodern Çağ'da hâkim olan biyoiktidarın olumsuz varlığına rağmen bu tür bir toplumun, üretken bir biyopolitika sayesinde gerçekleştirilmesinin mümkün olduğunu ve böyle bir toplumun, kurulduğu takdirde, eşitlik ve özgürlük ilişkilerine dayalı, doğrudan bir demokrasi olacağını belirtirler.

Ancak biyoiktidarın ya da başka bir deyişle emperyal yönetsel iktidarın veya İmparatorluğun karşısında, bu iktidarın hem var oluş hem de onu ortadan kaldırma koşulu olan *çokluk* ve *biyopolitik üretim*, Derrida'nın kullandığı anlamda bir *pharmakon* olarak düşünülebilir.⁵⁴⁴ Yani, biyoiktidarın yönetsel bir ağ yapısına

⁵⁴⁴ Derrida, *Platon'un Eczanesi* adlı eserinde, Platon'un özellikle "Phaidros" diyalogundan hareketle yazı ve söz sorunsalını tartışır. Düşünür'e göre yaygın kanı, Platon'un diyaloglarında, yazının bulunuşu mitinden de hareketle, yazının kökensizliği gösterilmeye çalışılırken, sözün bir aidiyetlik bağı ile aktarılabilir olması sebebiyle yazıya göre birincil kılınması söz konusudur. Derrida, Platon'un diyaloglarında yazının tek boyutlu değil ama çift anlamlı bir kavram olarak ele alınması gerektiğini vurgular. Burada yazı, sözün uçuculuğuna karşı hafızanın hem devası hem de zehri olarak karşımıza çıkar. Yazı, hafızayı güçlendirmekten çok ona zarar verir, ancak hatırlamayı kolaylaştırmaktadır. Böylece yazının ikili karakteri açığa çıkar: Deva ve zehir. Bu sebeple yazı *pharmakon* olarak tanımlanabilir. İlacın belli bir dozda hastalığa iyi gelmesi, o belirlenmiş doz aşılırsa zehre dönüşmesi gibi, yazının yeri de sabitlenebilir değildir, hafızanın devası ve zehri olmak arasındaki salınımda anlaşılabilir. "Böylece yazı (*içsel*) belleğe *dışsal* olsa bile, *hypomnesis* bellek olmasa bile belleği tam içinden etkiler ve hipnotize eder. Bu *pharmakon*'un etkisi budur (...)

sahip olması sebebiyle yaşamın her alanına nüfuz etmesi ve onu kuşatmasına rağmen var olmasının koşulu, bu ağın üzerinde işleyeceği insanların olmasıdır.

Diğer yandan çokluk eğer, biyoiktidarın kuşattığı alanlardan geri çekilip, iktidarın nüfuz ettiği alanları boşaltabilirse, iktidarla ve kapitalist üretim ilişkileriyle olan bağı koparabilirse, iktidar olmadan da varlığını sürdürebilir. Ya da başka bir açıdan, iktidar varlığını sürdürürken, iktidara rağmen, iktidarın dışında çokluk; ortaklık, iletişim ve dayanışma temelinde örgütlenebilir. Bu anlamda *çokluk* ve *biyopolitik üretim*, iktidarın hem zehri hem de panzehri, hem temeli hem de bu temeli yıkabilmenin veya olumsuzlayabilmenin koşulu, yani, *pharmakon* olarak yorumlanabilir. Bu noktada, Hardt ve Negri'nin çokluk ve biyopolitik üretim kavramlarını, biyoiktidarın panzehri olarak kullandıklarını ya da biyoiktidardan çıkış için anahtar olan iki kavram olarak ele aldıklarını vurgulamak gerekir.

Hardt ve Negri'ye göre İmparatorluk, modern devlet teorisinde olduğu gibi, sözleşme veya anlaşma temelinde kurulmamıştır. Bununla birlikte uluslar-arası hukukun mevcut yapılarıyla da kurulmamıştır. Mesela o, Birleşmiş Milletler'e benzemez. Bu emperyal iktidar biçimi, ne modern hukuk devleti modeli ne de uluslar-arası tüzel örgüt biçimleri temel alınarak açıklanabilir. "İmparatorluk, yeni bir ekonomik – endüstriyel – iletişimsel makineden, kısacası küreselleşmiş bir biyopolitik makineden doğar."⁵⁴⁵

İmparatorluk, biyopolitik bir makinedir; çünkü hayatın her alanına nüfuz ederek onu dönüştürür, yeni öznellikler üretir ve böylece yeni bir toplum biçiminin oluşmasına kaynaklık eder. Diğer yandan o, yönetsel bir makinedir ancak ulus devlet ya da kolonyal bir iktidar gibi sınırlayan, kimliklere bölen, ayrıştıran bir yönetim paradigmasını takip etmez. Aslında ilkesi *barış*, yöntemi ise, *birleştirmek*'tir.

İmparatorluk üç temel ilke ile çalışır: İçine al, dâhil et; farklılıkları kabul et, öznellik biçimleri üret; farklılıkları yönet.⁵⁴⁶ Düşünörlere göre, ırkına, cinsiyetine, rengine, cinsel yönelimine bakılmaksızın herkes (yoksullar, ezilmiş kitleler,

Pharmakon, onsu var olabilmeyi isteyen şeyi kırıp zorla onun içine dalan tehlikeli bir ilavedir. Bu şey onu istemez, ama aynı zamanda da mevcudiyeti onda kayboldukça (...) yerinin alınmasına, bütünlemeye izin verir." Bkz. Jacques Derrida, **Platon'un Eczanesi**, çev: Zeynep Direk, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2014, s. 64. Hardt ve Negri'nin *İmparatorluk* ve *çokluk* kavramları, söz ve yazı ile ilişkilendirildiğinde, çokluk, İmparatorluğun içinde gelişip İmparatorluğu yerinden edebilecek güç olduğundan, İmparatorluk için hem deva hem zehir olarak yorumlanabilir.

⁵⁴⁵ M. Hardt, A. Negri, **İmparatorluk**, çev: Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2018, s. 62.

⁵⁴⁶ M. Hardt, A. Negri, s. 209.

göçmenler, LGBTİ+'lar) İmparatorluğa dâhil edilir. Böylece toplumsal çatışmalara sebep olabilecek farklılıklara karşı İmparatorluk ilgisiz kalır ve bu farkları yok saymadan alır, bastırır; bu ise "onun içleyici ve etkisizleştirici farksızlık yasasıdır."⁵⁴⁷ İmparatorluk farklılıkları ve sınırları bastırmasının yanı sıra, kendisine karşı oluşabilecek bir direniş veya çatışma alanıyla karşılaşmaksızın öznelliklerin bir arada olabileceği bir zemin de yaratır.

Ancak diğer yandan, İmparatorlukta ya da emperyal toplumda kriz, bozulma ve savaş da yaşanır. İmparatorlukta kriz hali, tek bir kriz olarak ele alınamaz; çünkü bu toplumda çelişkiler sürekli vardır ve bu sebeple kriz hali de sürekli mevcuttur. Bozulma ise; düşünürlere göre, güncel anlamıyla ahlaki iyi olandan sapma anlamına gelmez; burada kavram, ahlak ile ilişkili değildir. Bozulma, Antik Yunan düşüncesinde tanımlanmış olduğu gibi, meydana gelme ve oluşmanın zıddı olan bir süreç, bir başkalaşım uğrağı olarak anlaşılmalıdır. Başka bir deyişle, İmparatorlukta bozulma zorunlu bir uğrak olarak karşımıza çıkar. Emperyal iktidar ancak, her türlü ontolojik ilişkiden kopuş temelinde ortaya çıktığı için Hardt ve Negri'ye göre bozulma, "herhangi bir ontolojinin yokluğunun işaretidir."⁵⁴⁸ Böylece bozulma, sürekli değişim ve çelişki, İmparatorluğun içinde herhangi bir belirlenimli ontolojik kabul olmaması sebebiyle ortaya çıkarken; aynı zamanda o, İmparatorluk içinde farklılıklar temelinde kurulabilecek ortaklığın zenginliğini de sağlar.

Hardt ve Negri'ye göre, günümüzde küresel bir savaş yaşanmaktadır. Bu savaş hali, çağımıza hâkim olan biyoiktidarın yönetsel yapısıyla ilişkili olarak ele alınmadıkça anlaşılabilir ve açıklanabilir değildir. Düşünürlere göre, günümüzün küresel savaş halini anlamak iki kendine özgü istisna anlayışını açıklamayı gerektirir: Kalıcı kılınan istisna hali ve Amerika'nın istisnailiği. Ulus devletler çağında savaş, devletler arasında var olan bir istisna durum olarak kabul edilirken; ulus içinde barışın egemen olması gerektiği düşünülmekteydi. Ancak savaş Postmodern Çağ'da egemen devletler arasındaki çatışmalarla sınırlı değildir, tüm toplumsal alana yayılmıştır:

İstisna hali, sürekli ve genel bir nitelik kazandı, istisna kural haline gelerek hem dış ilişkilere, hem de yurt içine yayıldı. Anayasal 'istisna hali' kavramı tam

⁵⁴⁷ M. Hardt, A. Negri, s. 207.

⁵⁴⁸ M. Hardt, A. Negri, s. 210.

*bir çelişkidir –zira anayasayı kurtarmak için anayasa askıya alınır- ama bu çelişki kriz ve istisna döneminin kısa olduğu anlayışıyla çözülür ya da kısmen yumuşar. Ama kriz sınırlı ve özgül olmaktan çıkıp genel bir kriz haline gelince, yani savaş hali ve dolayısıyla da istisna hali bugünkü gibi süresiz hatta kalıcı olunca, çelişki tam anlamıyla olgunlaşır ve kavram tamamen ayrı bir niteliğe bürünür.*⁵⁴⁹

Hardt ve Negri, Agamben’in istisna kavramını – ki bu kavram, geçici olarak anayasanın askıya alınması anlamına geliyordu – savaş ile ilişkilendirerek aslında şiddetin tüm toplumsal alana yayılmış olduğunu da söylemiş olurlar.

Bununla birlikte ikili, Agamben’e de itiraz ederek bu hukuki kavramın, yeni küresel savaş halini tanımlamada yetersiz kaldığını söyler. Çünkü düşünürlere göre istisna hali, ABD’nin uluslar arası alandaki belirleyici güç olma durumuyla ele alınmadıkça artık açıklanabilir değildir.⁵⁵⁰ Burada Amerika’nın istisnailiği, onun en güçlü, demokratik bir hukuk devleti olduğu varsayımına dayanmaktadır. Bu sebeple de Amerika’nın, uluslar-arası düzenlemelerden muaf tutulabileceğine inanılmaktadır. Yani yöneten veya komuta eden güç olarak Amerika, kendisini uluslararası hukuktan muaf tutmaktadır.

Agamben’in teorisinde egemen istisnanın yaptığı gibi, Amerika kendisini, hem hukuk düzeninin içinde hem de dışında konumlandırarak aslında paradoksal bir duruş sergileyerek, istisnayı kalıcı kılmaktadır. Özetle; istisna hali kurala dönüşünce savaş ve siyaset arasındaki ayırım giderek bulanıklaşmaktadır. Bugün savaş halinin kalıcı bir toplumsal ilişki biçimine dönüşmüş olması, birçok düşünür tarafından ele alınmaktadır. Ancak Hardt ve Negri, kalıcı kılınan istisna ve savaş halini ele alırken küresel iktidarı da konuya dâhil ederek düşünür: İktidar her yerde her zaman toplumların içinde ve dışında sürekli mevcuttur. Düşünürler burada, Foucault’nun iktidarın her yerde olduğu, her şeyi kapsadığı için değil ama her yerden geldiği için her yerde olduğu varsayımı⁵⁵¹ ile Agamben’in istisnanın kalıcı hale geldiği ve bir yönetim tekniğine dönüştüğü varsayımını⁵⁵² birlikte ele alarak bu sentezi, tarihsel bir

⁵⁴⁹ M. Hardt, A. Negri, **Çokluk**, çev: Barış Yıldırım, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2020, s. 24.

⁵⁵⁰ M. Hardt, A. Negri, s. 25.

⁵⁵¹ Foucault devletin, iktidarın kendini gösterme biçimlerinden birisi olduğunu ama devletin kendisi olmadığını iddia eder. İktidar tek bir merkezden yayılmaz, ağlar arasındaki bağıntılarla sürekli olarak kendisini yeniden üretir. Ayrıca bkz. Michel Foucault, **Cinselliğin Tarihi**, çev: Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2016, s. 69.

⁵⁵² Giorgio Agamben, **İstisna Hali**, çev. Kemal Atakay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2018, s. 16.

bağlama yerleştirirler ve Amerika örneği ile bu tarihsel bağlamı somutlaştırmaya çalışırlar.

Foucault'nun iktidarın her yerde oluşuyla kastettiği, bir merkezden toplumun bütün alanlarına yayılan iktidar değildir. O, sadece kamusal alanda değil ama özel alanda bile iktidar ilişkilerinin kurulduğunu ve bu sebeple iktidarın, hayatı bir bütün olarak etkilediğini belirtir. Bu düşünce, Hardt ve Negri için de temeldir. Onların teorisinde biyoiktidarın ya da emperyal tahakkümün, kılcal damarlar biçiminde tüm toplumsal alana yayılabilmesini sağlayan, iletişim merkezli üretim ilişkileridir. Savaş ise burada, bütün güç ve tahakküm ilişkilerini tanımlamaktadır:

*Michel Foucault siyasal iktidarın toplumsal barışı sağlayıcı işlevinin, temeldeki güç ilişkisinin bir çeşit sessiz savaş boyunca sürekli olarak tahkim edilmesi ve bunun toplumsal kurumlarda, ekonomik eşitsizlik sistemlerinde, hatta kişisel ve cinsel ilişkiler alanında somutlaşması anlamına geldiğini söylemiştir. Başka bir deyişle savaş, kan dökülsün dökülmesin, tüm güç ilişkilerinin ve tahakküm tekniklerinin genel matrisi haline gelmiştir. Savaş, bir biyo-iktidar rejimi, yani sadece nüfusu kontrol etmeyi değil, toplumsal yaşamın tüm yönlerini yeniden üretmeyi amaçlayan bir idare biçimi haline gelmiştir. Bu savaş ölüm getirir ama aynı zamanda, paradoksal biçimde, yaşamı da üretmek zorundadır. Bu durum savaşın evcilleştiği ya da şiddetin azaldığı anlamına değil, savaş tehdidi ve savaş şiddetinin gündelik yaşama ve iktidarın normal işleyişine nüfuz ettiği anlamına gelir.*⁵⁵³

Düşünörlere göre, modern dönemde savaşın uzamı, sınırları belliydi, çünkü iktidar tek merkezde toplanmıştı ve ulus devletler arasındaki sınırlar netti. Postmodern dönemde ise, bu uzamın ve sınırların belirsizleşmesi ve genişlemesi söz konusudur. Bu bağlamda yine modern dönemde demokrasinin, savaş zamanı askıya alınması geçici bir durum olarak tanımlanıyordu çünkü savaş, istisnai bir durumdur. Ancak bugün savaşın küresel hale geldiği doğru kabul edilirse, demokrasinin askıya alınması olağanlaşmıştır. Hardt ve Negri, savaşı sürekli kılan bu rejimi, *biyoiktidar rejimi* olarak tanımlarlar.⁵⁵⁴ Modern dönemde savaş, toplumsal yaşamın bir parçası olarak görülürken, ikiliye göre Postmodern döneme geçişte savaş mutlak kılınmıştır. Savaş her zaman yaşam hakkının gasbedilmesini içermiş olsa da, 20. yüzyılda toplama ve imha kamplarında sınırlarına varmış, saf ölüm yaratmıştır: “Soykırım ve nükleer yok etme kapasitesi bizzat yaşamın yapısını vurur, onu yozlaştırır, çarpıtır.

⁵⁵³ M. Hardt, A. Negri, **Çokluk**, çev: Barış Yıldırım, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2020, s. 30.

⁵⁵⁴ M. Hardt, A. Negri, s. 36.

Bu tür yok etme araçlarını kontrol eden egemen iktidar, terimin en olumsuz ve korkunç anlamıyla bir biyoiktidar biçimidir, ölüm üzerinde doğrudan hâkimiyeti olan bir iktidardır.”⁵⁵⁵ Burada yaşam, doğrudan iktidarın merkezinde, hedefindedir. Bu nedenle biyoiktidar çağında savaş ontolojik bir mesele hale gelmiştir.

Yani savaşın ontolojik olması demek, doğrudan bir topluluğu veya azınlığı yok etmeye değil ama insanlığın yok edilmesine yönelik bir savaş (Nazi rejiminin yaptığı soykırım gibi) olması demektir. Bu bağlamda, biyoiktidarın yine de sadece ölüm ürettiğini söylemek mantıklı değildir. Biyoiktidar varlığını sürdürebilmek için yurttaşlarının yaşamını ve ölümünü dengelemelidir. Bu anlamda biyoiktidar, ölüm ürettiği kadar yaşam da üretmek zorundadır.

İktidar, toplumsal yaşamı üretir ve yeniden düzenlerken güvenlik politikasına ihtiyaç duymaktadır. Agamben, hukuk devletinden güvenlik devletine geçiş olarak tanımladığı bu süreçte, kamusal alan ile özel alanın iç içe geçtiğini ve yurttaşların apolitikleştirildiğini iddia eder:

*Umumi bir korku halinin ayakta tutulması, yurttaşların apolitikleştirilmesi, her tür hukuki kesinlikten vazgeçiş: İşte Güvenlik Devleti'nin kafaları bulandırması kaçınılmaz üç özelliği. Zira bunun bir anlamı, içine gömülmekte olduğumuz Güvenlik Devleti'nin, vadettiğinin tam aksini yapmasıdır; çünkü güvenlik, yükümlülüksüz (sine cura) olmak anlamına gelir, hâlbuki bu devlet tam aksine korkuyu ve terörü ayakta tutmaktadır. Güvenlik devleti, diğer yandan da bir polis devletidir, zira adli erkin sönükleştirilmesi yoluyla, normal hale gelmiş bir olağanüstü halde git gide daha fazla başına buyruk davranan polisin hesap sorulmazlık/la-yüs'ellik marjını umumileştirir. Yurttaşın tedrici apolitikleşmesi ve bir nevi potansiyel terörist haline gelmesiyle, Güvenlik Devleti sonunda siyasetin bilinen alanından çıkar ve kamusal ile özelin iç içe geçtiği, sınırları belirlenemeyen müphem bir muntıkaya yönelir.*⁵⁵⁶

Agamben'e göre, modern siyaset teorisini ve devlet tanımını derinden etkilemiş olan Thomas Hobbes'un kuramında devlet, insanların doğa durumundaki savaş haline ve bir diğeri tarafından öldürülme korkusuna son vermek için bir araya gelerek sözleşme yapmasıyla ortaya çıkmıştır. Yani devlet, sivil toplumda, öldürülme korkusuna son verip barış durumunu sağlar. “Güvenlik Devleti'nde bu şema tersyüz

⁵⁵⁵ M. Hardt, A. Negri, ss. 36-37.

⁵⁵⁶ Giorgio Agamben, “Hukuk Devletinden Güvenlik Devletine”, çev: Haldun Bayrı, s.1. <https://medyascope.tv/2019/01/06/giorgio-agamben-hukuk-devletinden-guvenlik-devletine/> (06.01.2019).

olur: Devlet kalıcı bir biçimde korku üzerine kurulur ve ne pahasına olursa olsun onu ayakta tutmalıdır; zira esas işlevini ve meşruiyetini buradan alır.”⁵⁵⁷

Güvenlik devletinde, yurttaşların statüsünde değişim meydana gelir. Bu değişim, onların apolitikleştirilmesi yani, siyasetin aktif, üretken öznesi olmak yerine edilgen birer özneye indirgenmesi söz konusudur. Siyasi yaşama katılım, sadece seçimde oy vermekten, başka bir deyişle, temsiliyetten ibaret olduğunda, devlet tarafından yurttaşları birleştirmek için ırk ve köken birliği gibi yapay bir ortaklık zemini oluşturulur. Böylece devlet, güvenlik politikalarının aracılığıyla her gün yeni düşmanlar yaratarak, yeni teröristler belirler ve korku halini sürekli kılar.

Agamben’e göre, bu anlamda güvenlik devleti aynı zamanda bir polis devleti olduğundan, her bir yurttaşın bu devlet karşısında potansiyel bir terörist olması kaçınılmazdır. Bu sebeple, güvenlik devletinde yurttaş olanlar arasında, yurttaş kalmaya değer olanlar ile olmayanlar arasındaki sınırlar sürekli yeniden belirlenir ve silinir. Burada kamusal alan ve özel alan arasındaki sınırların silindiğini söyleyen düşünöre göre, iktidar tarafından sıklıkla güvenlik gerekçe gösterilerek olağanüstü hal ilan edilir. O halde özetle; güvenlik devletinin, olağanüstü hali süreklileştirerek hukukun yürürlükte olduğu ama geçerli olmadığı bir belirsizlik alanı açtığını, korkuyu daimi kılarak meşruiyetini buradan ürettiğini söyleyebiliriz.

Peki, ama nasıl biyoiktidarın güvenlik mefhumunu kullanarak olağanlaştırdığı korku ikliminden uzaklaşıp, biyopolitik üretim ile hayatı yeniden üretip politikanın aktif öznesi haline geleceğiz? Hardt ve Negri’nin politika felsefesinden hareketle bu soruyu yanıtlamak mümkün müdür? Eğer mümkünse, bu dönüşümü sağlayabilmemiz için nereden başlamamız gerekir? Bu tez çalışmasının ikinci bölümünde ele alınmış olduğu gibi, Agamben’in Herman Melville’in “Kâtip Bartleby” hikâyesiyle somutlaştırmaya çalıştığı *yapmamayı tercih etme* edimi, biyoiktidara karşı direnişin ilk aşaması olarak düşünülebilir. İktidara itaat etmeyen ya da otoriteyi reddeden bir karakter olarak Bartleby, iktidarı kesintiye uğratmanın, onu işlevsizleştirmenin mümkün olduğunu gösterir bize. “Özneleşme süreci ret eylemi ile başlar.”⁵⁵⁸

Ancak, her bir tekil öznenin iktidarı aynı biçimde işlevsizleştirmeye çalıştığını varsaysak bile, bu tekilliklerin bir araya gelebileceği, farklılıklarını

⁵⁵⁷ Agamben, s. 1.

⁵⁵⁸ Michael Hardt, Antonio Negri, **Duyuru**, çev: Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2013, s. 41.

yitirmeden ve üst bir ilke ya da otoritenin yönetimi veya baskısı olmaksızın ortaklık zemininde bir toplumu nasıl kurabileceği sorusuna Agamben, *potansiyelliğin kullanımı* yolu ile ve *dil deneyimi* ile çokluğun, yeni bir politik özne olarak ortaya çıkabileceğini söyleyerek cevap verir.

Evet, iktidara direniş biyoiktidarı işlevsiz kılmanın ilk adımı olabilir ancak hayatı çepeçevre saran bir iktidardan kurtulmak, ancak hayat yeniden üretilebilirse, iktidarın ağlarından kurtarılabilirse ve yeni öznellikler temelinde toplum, kolektif edim ile inşa edilebilirse mümkündür:

Negri ve Hardt, 'İmparatorluk'un en kısa, özetleyici pasajlarından birinde Bartleby'i müphem bir karakter olarak değerlendirirler. Onlar, Agamben'in düşüncesindeki çıplak yaşamın pasif bir örneği olarak Bartleby'nin ele alındığını düşünürler ve daha az mutlak bir karaktere 'homohomo'ya, beraberliği sağlanmış insanlığa, kolektif akıl ile zenginleşmiş insana ve sevgi toplumuna dönerler. Ancak, politikanın Bartleby'nin kendiliğinden reddetme eylemiyle ilerlemesi gerektiğini ve dayanışmaya dayanan bir üretim süreci oluşturmak gerektiği konusunda ısrar ederler. ⁵⁵⁹

Hardt ve Negri, Agamben'in Bartleby analizini ve herhangi tekillik kavramını ve gelmekte olan toplum varsayımını temel alarak biyoiktidara karşı kolektif bir direniş geliştirebilmenin mümkün olduğunu, ancak bu direnişin öznesi olan tekil bireylerin yeniden kavramsallaştırılması gerektiğini savunurlar. Buna ek olarak, direnişi mümkün kılan temelin biyopolitik üretim zemininde ele alınması gerektiğini düşünen ikili, Agamben'in "gelmekte olan ortaklık" ⁵⁶⁰ olarak isimlendirdiği, tekilliklerin birbirine indirgenmediği, farklılıkların yok sayılmadığı, bir öz veya aynılık temelinde değil ama farklılıkların bir arada olduğu bu toplumsal formu, yeni bir toplum biçimine dönüştürerek *çokluk* olarak adlandırırlar.

Çokluk, Hardt ve Negri'nin kuramında üretim ilişkileri temelinde Marksist bir perspektif ile ve tarihsel bir bağlamda ele alınır. Başka bir deyişle, Agamben'in kuramında, her ne kadar *gelmekte olan ortaklığın* kurulmasını mümkün kılan ana

⁵⁵⁹ Katja Diefenbach, "Im/potential Politics – Political Ontologies in Negri, Agamben and Deleuze", çev: Emiliano Battista, s. 5. [http://www.after1968.org/app/webroot/uploads/bec-min-FINAL\(4\).pdf](http://www.after1968.org/app/webroot/uploads/bec-min-FINAL(4).pdf), (04.04.2020).

⁵⁶⁰ Agamben, *herhangi tekilliklerin bir toplum oluşturamayacağını, çünkü bireylerin herhangi bir kimlik temelinde tanınmalarını ve kabul edilmelerini sağlayacak bir aidiyet bağlarının olmadığını* belirtir. Hatta onların iktidar nezdinde en tehlikeli bireyler, baş düşmanlar olmalarının sebebi de herhangi bir aidiyet bağı ile tanımlanabilir olmamalarıdır. Bkz. Giorgio Agamben, **Gelmekte Olan Ortaklık**, çev. Betül Parlak, Monokol Yayınları, İstanbul, 2012, s.112.

izlek belli olsa da, bu kuramda ekonomik ve toplumsal zemine dair detaylı bilgi bulamayız. Agamben, sözü geçen tekillikler çoğulluğunun ancak yeni bir ontoloji ve dil temelinde ortaklığı kurabileceğini iddia eder. Bu temel Hardt ve Negri için de esas olmakla birlikte, düşünürlerin, Agamben'in teorisine eklemeler yaparak onu zenginleştirdiğini, değiştirdiğini ve tarihsel bir temelde ele alarak onu somutlaştırdığını iddia edebiliriz. Hardt ve Negri'ye göre:

*Herman Melville'in klasik hikâyesinin gizi, reddin mutlaklığında yatar. Melville'in karakteri uzun bir tarihi olan çalışmayı reddetme geleneğinin parçasıdır... Bartleby'nin tutumu, aslında karşısındakini çaresiz bırakır... Reddi öylesine mutlak ki, Bartleby tamamen boş, niteliksiz bir adam olarak, ya da Rönesans filozoflarının değişimiyle homo tantum, yani başka bir şey değil de yalnızca insan olarak belirir... Hikâye sürerken o kadar soyunuyor ki – çıplak insanlığa, çıplak hayata, çıplak varlığa o kadar yaklaşıyor ki – sonunda siliniyor.*⁵⁶¹

Bartleby'nin, patronunun verdiği işleri “yapmamayı tercih ederim” diyerek otoriteyi reddetmesi, Hardt ve Negri'ye göre direniş için bir başlangıçtır.⁵⁶² Ancak, tek bir bireyin otoriteyi reddetmesinin anlamsız olduğunu düşünen ikili, toplumda tek bir bireyin otoriteyi reddinin ancak onun intiharıyla sonuçlanacağını ifade ederler. Düşünülere göre, biyoiktidarı etkisiz kılmak için salt reddetmenin ötesine geçen yeni bir politik proje ortaya konulmalıdır. Düşünülere göre, biyoiktidardan kaçış ya da çıkış *(exodus) mümkün olmakla birlikte, bu kaçışla birlikte yeni bir toplumun öznesi olan bireyler, artık çıplak hayat değildirler. Bunun yerine onlar, kolektif olarak eylemde bulunmayı öğrenmiş birer politik öznedirler.⁵⁶³

Sonuç olarak Hardt ve Negri, Agamben'in önerdiği otoriteyi reddi, başlangıç noktası olarak alırlar ancak onlar, tekil bireylerin birbirlerinden bağımsız ret eylemlerinin birbirleriyle ilişkilendirilmedikçe bireylerin biyolojik ve toplumsal ölümüyle sonuçlanabileceği uyarısında bulunarak insanın kurtuluşunun ancak insanın diğer özneler ile ilişki içinde olduğu bir toplumda mümkün olduğunu vurgularlar. Bu

⁵⁶¹ M. Hardt, A. Negri, **İmparatorluk**, çev: Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2018, s. 211.

⁵⁶² M. Hardt, A. Negri, s. 212.

⁵⁶³ M. Hardt, A. Negri, s. 212.

*Exodus: “Çıkışla biz, cepheden karşı çıkma biçiminde değil; eksilme yoluyla, iktidarı ve itaati ret yoluyla yürütülen bir mücadele türünü anlatıyoruz. Çıkış, sadece çalışmayı ve otoriteyi ret değildir; hareket ve arzunun önündeki engelleri reddeden her türlü göç ve harekettir.” A. Negri; bir internet sohbetinden. (ç.n.), (çev: Abdullah Yılmaz). Buradaki cemaat kavramı, çokluğun kurucu olduğu bir topluma karşılık gelir. Vurgu bana aittir.

bağlamda, kolektif zekâ, ortak eylemde bulunma, işbirliği ve dayanışma temelinde üretim, hem siyasetin aktif öznelere yeniden tanımlamada hem de bu öznelere oluşan yeni toplum biçimini anlamada ve açıklamada anahtar kavramlar olarak karşımıza çıkar.

3. 3. BİYOİKTİDARDAN ÇIKIŞ: ÇOKLUK, BİYOPOLİTİK ÜRETİM VE ORTAK ZENGİNLİK

Hardt ve Negri biyoiktidar, tıpkı Foucault'nun tanımlamış olduğu gibi, merkezsiz, ağ biçiminde, toplumun bütün katmanlarına yayılan bir iktidar olarak tanımlamışlardır. Düşüncülere göre bu nedenle iktidara karşı bir direniş geliştirmek istendiğinde merkezi tek bir güç oluşturup bununla iktidarı yerinden etmeyi düşünmek mümkün değildir. Daha ziyade, iktidarın hayatın bütün katmanlarına yayılmış olması gibi direniş olanakları da hayatın farklı alanlarında sürekli olarak mevcuttur. Bu sebeple iki düşünürün göre iktidara doğrudan karşı karşıya gelebileceğimiz bir alan da yoktur. İktidarın alanlarından geri çekilmek gerektiğine dair çağrıda bulunan Hardt ve Negri, biyoiktidarın nüfuz ettiği bu alanlardan firar etmek gerektiğini savunurlar.⁵⁶⁴

Agamben ise, *Gelmekte Olan Ortaklık*'ta ve *Amaçsız Araçlar*⁵⁶⁵ isimli eserlerinde biyoiktidar işlevsiz kılabilme için yeni bir ontoloji ve dil kavrayışıyla politik toplumu yeniden inşa etmemiz gerektiğini vurgular. Toplumsal hiyerarşinin olmadığı, her bir tekiliğin kendinde değerli olduğu, bir öz veya aynılık temelinde değil ama farklılıkların birliği temelinde kurulabilecek toplumu, *mutlu bir toplum* olarak düşünen Agamben, Aristoteles'i takip ederek, insanın politik toplumdaki nihai amacının mutluluk olduğunu varsayar.⁵⁶⁶

Hardt ve Negri ise bu düşünceye ek olarak, biyoiktidarın alanları terk edilebildiği takdirde, Postmodern Çağ'da demokratik radikal bir cumhuriyetin kurulup kurulamayacağını araştırırlar. Bu araştırma esasen onların politik hedefidir.

⁵⁶⁴ M. Hardt, A. Negri, *İmparatorluk*, çev: Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2018 ss. 218-219.

⁵⁶⁵ Bkz. Giorgio Agamben, *Gelmekte Olan Ortaklık*, çev. Betül Parlak, Monokol Yayınları, İstanbul, 2012, ss. 110-111-112. ; Agamben, *Means Without End*, çev: Vincenzo Binetti, Cesare Casarino, University of Minnesota Press, London, 2000, ss. 60-63.

⁵⁶⁶ Agamben, *Means Without End*, çev: Vincenzo Binetti, Cesare Casarino, University of Minnesota Press, London, 2000, ss. 107-115.

Otoriteye itaat etmemenin insanın en sağlıklı edimlerinden birisi olduğunu söyleyen düşünürler, günümüzde politikanın temel sorunun değiştiğini düşünürler.

*Bugün siyaset felsefesinin ilk sorusu direniş ve isyanın olup olmayacağı ya da niçin olacağı değil, isyan edilecek düşmanın nasıl belirleneceğidir. Gerçekten de düşmanını tayin edememek direniş iradesini sıklıkla paradoksal döngülere sokan şeydir. Bununla birlikte sömürünün artıközel bir yeri olmadığı ve artık özel fark ya da ölçüleri belirleyemeyeceğimiz kadar derin ve karmaşık bir iktidar sistemine gömüldüğümüz düşünülürse, düşmanı tayin etmek, hiç de azımsanacak bir iş değildir.*⁵⁶⁷

Buradan hareketle, iktidarın tek bir merkezden her yere yayıldığı iktidar modelinin artık geçersiz olduğu kabul edildiğinde, iktidarın her yere yayıldığı için her yerde olduğu, dolayısıyla sömürünün de her yere yayıldığı için her yerde olduğu söylenebilir.

Küresel, emperyal bir iktidar, toplumu oluşturan çokluğun üretim güçlerini ve kapasitelerini düzenleyerek ve denetleyerek onu kontrol altına almaktadır. Küresel bir sistemde çalışma koşullarının esnek hale gelmiş olması, çalışma saatlerinin artmasına sebep olmuş, sonuç olarak yaşam, çalışmaktan ibaret hale gelmiştir. Burada emek üzerindeki sömürü ve tahakküm, iletişim aracılığıyla, iletişim araçlarıyla kurulmaktadır. Ücretli emek ile birlikte maddi olmayan emek üzerinde sürekli bir biçimde işleyen bu tahakkümün belli bir yeri olmadığı için sınırlar ve ayrımlar ortadan kalkmaktadır. Dolayısıyla bir iç veya dış olmadığından, direnilmesi gereken düşman da her yerededir. Düşünürler bu sebeple, biyoiktidarın ya da emperyal bir iktidarın kontrolünden kurtulmanın ve onu işlevsizleştirmenin yolu olarak *fırarı* önerirler.

Disiplin çağında sabotaj temel bir direniş nosyonuyken, emperyal kontrol çağında bu nosyon fırar olabilir. Modernlikte karşı-oluş sıklıkla kuvvetlerin doğrudan ve/veya diyalektik karşı karşıya gelişleri anlamına gelirken; postmodernlikte karşı-olma en büyük etkiyi eğik ya da diyagonal bir duruşla sağlayabilir. İmparatorluğa karşı yürütülen savaşlar eksilme ve çekilme yoluyla kazanılabilir. Bu fırarın bir yeri yoktur; bu, iktidar alanlarını boşaltmak anlamına gelir... Daha önemlisi, toplu çıkış, çıplak yaşam, yani yalınayak ve meteliksiz olarak terki diyar etmek anlamına gelmez. Hayır, kesinlikle! Ortak varoluşu yeniden ele geçirme anlamında, bizim geçmişteki emeklerimizin

⁵⁶⁷ M. Hardt, A. Negri, **İmparatorluk**, çev: Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2018, s. 218.

sonuçlarını ve geleceğimizi özerk bir şekilde üretmenin ve yeniden üretmenin araçlarını, yani bizim olanı almamız gerekiyor. İşte savaş alanı budur. ⁵⁶⁸

Günümüzde iktidarın alanlarından çıkış yapmak onlara göre, sınıf mücadelesinin bugün aldığı yeni biçimdir. Yani düşünürlerin politika teorisinde emek gücü hareketliliği ve göç, bir ret ve özgürlük arayışı olmasının yanı sıra biyopolitik üretim açısından ortak var oluşa erişimin yolunu açmak ve yeniden üretim araçlarının kontrolünü ele geçirmek demektir. Bu sebeple toplu çıkış, aynı zamanda sınıf mücadelesinin yeni biçimi olarak yorumlanır. Fakat dünya genelinde bu göç hareketlerine karşı iktidarların, ulus sınırlarını tehdit ettikleri gerekçesiyle oldukça şiddetli bir biçimde tepki gösterdiğini belirten düşünürler yine de göç hareketlerinin durdurulabilir olmadığını söylerler. Çünkü kapitalist sistem, neoliberal politikalar, insanı da doğayı da sömürmeye devam etmektedir. Artık savaşların ve politik baskının sonucu ülkesini terk etmek zorunda kalan insanların yanı sıra, yakın gelecekte, iklim, su, gıda krizi sebebiyle iklim krizine dayalı göçün milyonlarca insanı yerinden edeceği net bir biçimde bilinmektedir.

Günümüzde dünya genelinde göçmenlerin ve mültecilerin, savaş, politik baskı, ekonomik sıkıntılar, iklim değişikliği, kaynak sıkıntısı sebebiyle yaşadıkları yeri terk etmek zorunda kaldıklarına her geçen gün daha fazla tanıklık etmekteyiz. Bu zeminden hareketle, Hardt ve Negri'nin göç etmenin bütün bu olumsuz gerekçelerine rağmen, yeni bir hayat ve özgürlük arayışı olarak göç olgusuna olumlu bir anlam yüklemesini nasıl değerlendirmeliyiz? Düşünürler, bu nedenleri görmezden gelmezler. Tam tersine onlar, kötü yaşam ve üretim koşullarının ve maddi imkânsızlıkların, ret eylemi ve göç için temel olduğunu söyleyerek, göç olgusunun olumsuz zeminini açıklar. Ancak göç olgusu her ne kadar olumsuz nedenlerle ortaya çıkmış olsa da onun sonuçları salt negatif değildir. Dünya genelinde yaşanan göç hareketleri, biyoiktidarın yaşam üzerinde yarattığı olumsuz koşullardan çıkıp yeni bir hayatı inşa etme arzusu ile üretici ve yaratıcı bir boyut da barındırır içinde. Bu minvalde göç, yeni öznelerin, üretim biçimlerinin ve yeni toplumsal yapıların ortaya çıkmasını sağlar.

⁵⁶⁸M. Hardt, A. Negri, **İmparatorluk**, çev: Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2018, s. 219. , M. Hardt, A. Negri, **Ortak Zenginlik**, çev: Eflâ – Barış Yıldırım, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011, s. 171

Hardt ve Negri, yeni öznelere bir araya geldiği toplumu *çokluk* veya onunla aynı anlama karşılık gelen *Karşı- İmparatorluk* olarak adlandırırlar.⁵⁶⁹ Onlara göre, bu imparatorluktaki her bir insan, yıkan ve yeniden inşa eden özne olması bakımından “yeni bir barbar”dır. Düşünürler, Walter Benjamin’in Birinci Dünya Savaşı’nın yarattığı yıkımın arasından yeni ve pozitif bir barbarlık potansiyelinin doğduğu düşüncesini takip ederek, yoksulluk deneyiminin barbarı sıfırdan bir başlangıç yapmaya zorlaması sebebiyle onun üretkenliğinin ortak bir dünya oluşturmak için aslında bir başlangıç noktası olduğunu söylerler.⁵⁷⁰

*Bu karşı güçler, bir yanda insani durumlarının yerel ve tikel sınırlamalarından kaçarken, öte yandan da yeni bir beden ve yeni bir hayat kurmak için sürekli mücadele etmelidir. Bu zorunlu olarak şiddet yüklü ve barbarca bir geçiştir; ama Walter Benjamin’in dediği gibi, bu olumlu bir barbarlıktır... Bu barbarca yayılmalar genel insan ilişkileri üzerinde etkilidir, ama biz bugün onları her şeyden önce bedensel ilişkilerde, toplumsal cinsiyet ve cinsellik biçimlerinde görebiliriz. Kabul edilmiş bedensel normlar ile toplumsal cinsiyetler arası ve içi cinsel ilişkiler giderek daha fazla tehdit altına giriyor ve dönüşüme uğruyor. Bedenler, yeni insan-ötesi (posthuman) bedenler yaratmak üzere dönüştürülüp değiştiriliyor... Günümüzdeki bedensel mutasyon bir antropolojik çıkış demektir ve emperyal uygarlığa ‘karşı’ cumhuriyetçi biçimlenişin son derece önemli ama aynı oranda müphem bir unsurudur.*⁵⁷¹

Antropolojik çıkışın bir yandan yaratıcı bir evrim olduğunu söyleyen düşünürlere göre, diğer yandan, emperyal egemenliğin bedeni biçimlendirmek için kullandığı yöntemlerin (melezleşme ve mutasyon gibi) kullanılıyor olması bakımından antropolojik çıkış, müphemdir. Sonuçta, biyoiktidarın sınırları içinde kalan her eylem, yeni bir hayat oluşturmak için müphem kalmaktadır. Emperyal iktidarın sınırları içinden yönümüzü üretim teorilerine ve pratiklerine dönerek çıkabiliriz. Artık yeni bir toplum düşüneceksek Hardt ve Negri’ye göre, maddi emeği merkeze koyan bir politika ve toplum modeli yerine, duygulanımsal, entelektüel emek biçimlerini, başka bir deyişle, biyopolitik emek kavramını merkeze koyarak düşünmemiz gerekir. Ne tek başına ret eylemi, ne antropolojik çıkış, biyoiktidarı

⁵⁶⁹ M. Hardt, A. Negri, *İmparatorluk*, çev: Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2018, s. 221.

⁵⁷⁰ M. Hardt, A. Negri, *Ortak Zenginlik*, çev: Eflâ – Barış Yıldırım, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011, s. 13.

⁵⁷¹ M. Hardt, A. Negri, *İmparatorluk*, çev: Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2018 ss. 222- 223.

yerinden etmeye yeterlidir. Çokluk, politik bir özne olarak, kendi yaşamını ve üretim araçlarını sahiplenerek biyoiktidarın zeminini sarsabilir.

Bu bağlamda Hardt ve Negri, günümüzde belirleyici olan maddi olmayan üretim biçiminin, alınır-satılır mallar üretmekten ziyade, enformasyon, ilişkiler, duygulanımlar ürettiğini belirtirler.⁵⁷² Bu sebeple üretimin maddi olmayan biçimi, ekonominin sınırlarının ötesine, toplumsal ve siyasal alana uzanır. İkiliye göre burada sadece maddi mallar ya da ürünler üretilmez; aynı zamanda toplumsal ilişkiler ve yaşam üretilir. Bu sebeple bu yeni üretim biçimi, biyopolitik üretim olarak tanımlanır. Biyopolitik üretim, nesne merkezli bir üretim olmaktan ziyade, aslında öznelliğin üretilmesidir.⁵⁷³ Burada çokluk ise, bir öznellik üretimi olarak ele alınması gereken bir kavram ve politik özne olarak karşımıza çıkmaktadır. Tam da bu noktada biyoiktidar ve biyopolitik üretim arasındaki ayrımı vurgulamak gerekirse:

*Her ikisi de toplumsal yaşamın bütününe kapsar –biyo öneki de bunu anlatır- ama ikisi bunu çok ayrı şekillerde yapar. Biyoiktidar toplumun üzerinde, aşkın bir güç, egemen bir otorite olarak durur ve düzenini dayatır. Biyopolitik üretimse, aksine, topluma içkindir ve müşterek emek biçimleri aracılığıyla toplumsal ilişkileri ve biçimleri üretir. Biyopolitik üretim... demokrasi incelememizi içerikle dolduracak. Aynı zamanda, günümüzde çokluk projesine başlanacak toplumsal zemini de bize gösterecek.*⁵⁷⁴

O halde düşünürlerin kuramında, radikal bir demokrasinin temel üretim modeli olan biyopolitik üretim, çokluğun da politik bir özne olarak ortaya çıkmasını sağlayan bir ön koşuldur. Bu minvalde biyopolitik üretim, biyoiktidarın panzehridir. Hardt ve Negri'nin, Agamben'in öne sürdüğü gelmekte olan toplum teorisini içeriklendirerek ve bu teoriyi tarihsel bir bağlamda ele alarak Marksist bir perspektifle yeniden yorumladığını söyleyebiliriz. Düşünürler, Agamben'in kuramında eksik kalmış olan gelmekte olan toplumun öznelinin kimler olacağını, nasıl ve hangi temelde yeni bir toplumun inşa edilebileceğini ortaya koyarak deyim yerindeyse, Hegel'in baş aşağı duran diyalektiğini ayaklarının üzerine dikilmesi

⁵⁷² M. Hardt, A. Negri, **Çokluk**, çev: Barış Yıldırım, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2020, s. 112.

⁵⁷³ M. Hardt, A. Negri, **Ortak Zenginlik**, çev: Eflâ – Barış Yıldırım, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011, s. 12.

⁵⁷⁴ M. Hardt, A. Negri, **Çokluk**, çev: Barış Yıldırım, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2020, s. 112.

gerektiğini söyleyen Karl Marks'ın⁵⁷⁵ yaptığını, bir kez daha ve farklı bir yolla yaparlar. Onlar, Agamben'in kuramını, somut, tarihsel bir temelde ele alarak ayaklarının üzerine dikmişlerdir.

Radikal demokratik bir cumhuriyetin kurucu öznesi olan çokluğu nasıl tanımlayabiliriz? Çokluğun ne olmadığından hareketle bu soruyu yanıtlamak istersek; çokluk, modern devlet veya ulus devletin meşruiyetinin dayanağı olan *halk* değildir. Halk kelimesinin Batılı felsefede iki kutuplu bir kavram olarak anlaşılması gerektiğini düşünen Agamben'in sözleri dikkate alındığında, Hardt ve Negri'nin kurucu yeni özneyi neden çokluk olarak tanımladıkları daha açık kılınmış olur. Düşünre göre halk kelimesi, hem siyasetin kurucu öznesini hem de dışlananları veya siyasetin dışında bırakılanları tanımlar:

*Fransızca peuple, İtalyanca popolo, İspanyolca pueblo (tıpkı karşılık düşen sıfatlar popüler, populaire, popolare, popular ve bunların hepsinin türediği aşağı Latince populus ve popularis sözcükleri gibi) gerek gündelik dilde gerek siyasi lügatta, hem... tek/bölünmez (üniter) siyasi gövde olarak yurttaşların bütününe hem de ('halk adamı', halkın yaşadığı yerler anlamında 'kenar mahalle' ya da 'halk cephesi'nde olduğu gibi) aşağı sınıfa mensup olanları belirtir... Hannah Arendt şunu hatırlatır: 'Bu sözcüğün bizatihi tanımı, 'acıma'dan çıkmıştı ve bir terim olarak, talihsizlik ve de mutsuzlukla / bahtsızlıkla eş anlama geliyordu.*⁵⁷⁶

Burada halk kavramı ikili bir anlama sahiptir. Kavram ilk olarak, siyasetin dışında bırakılan yoksulları, aşağı sınıftan olanları, özetle, çıplak hayat olarak halkı tanımlar. İkinci olarak ise o, bir hak öznesi olarak yurttaş yani, siyasi bir varoluş olarak halk anlamına gelir. Agamben bize, tıpkı doğal ve siyasal yaşam arasında var olan içererek dışlama mantığının halk kavramında da, çıplak hayat ve siyasi varoluş olarak, var olduğunu söylemeye çalışır. "Halk, mensubu olduğu bütünde içerilemeyendir ve oldu olası içerildiği kümeye ait olamayandır."⁵⁷⁷

Modern devlet tasarımı, ulus devlette veya cumhuriyetçi bir devlette egemenliğin meşruiyet temeli olan halk ve hukuksal akitler, homojen bir toplum

⁵⁷⁵ Karl Marks, "Almanca İkinci Baskıya Sonsöz", **Kapital 1. Cilt**, çev: Alaattin Bilgi, Eriş Yayınları, 2003, s. 27.

⁵⁷⁶ Giorgio Agamben, "Halkın İkili Kimliği: Bir Halk Nedir?", çev: Murat Erşen, **Gazete Karınca**, (25.06.2017) <https://gazetekarinca.com/2017/06/halkin-ikili-kimligi-bir-halk-nedir-giorgio-agamben/>, (13.05.2020).

⁵⁷⁷ Giorgio Agamben, (13.05.2020).

olarak halkı varsaysa bile, halk arasında bölünme ve çatışmalar, Agamben'in sözünü ettiği içleyici dışlama durmaksızın işlediği için, hep var olmuştur.

İşte ancak buna sebep olan biyopolitik kırılmayı dikkate alan bir siyaset teorisinin çıplak halk ve siyasetin öznesi kabul edilen halk arasındaki salınımı durdurabilirse, iç savaşların durdurabileceğini ve her bir tekilliğin ve farklılığın değerli olduğu demokratik bir toplumun inşa edilebileceğini söyleyen Agamben'in iddiasını dikkate alarak yeni bir siyasal özne tasarımına ihtiyacımız olduğunu söyleyebiliriz. Hardt ve Negri, bir toplumu oluşturan farklı kimlik ve etnisitelerden insanların, indirgeyici ve aynılaştırıcı bir anlama sahip olan halk kavramı altında bir araya getirilemeyeceğini, siyasetin yeni, dinamik, üretici bir öznesi olması gerektiğini belirtirler. En genel anlamıyla *çokluk*, Agamben'in deyişiyle, biyopolitik kırılmayı, yani, çıplak halk ve siyasetin öznesi olan halk arasındaki ayrımı iptal etme potansiyeline sahip olan, kendinde değerli olan, her bir tekil bireyin farklılığını ve değerini kaybetmeksizin diğer bireylerle bir araya geldiği toplum demektir.

“Çokluk ne değildir?” diye sormaya devam edersek; Hardt ve Negri'ye göre çokluk, farkların aynılık ya da homojenlik içinde yok edilmediği, tekilliklerden oluşan bir toplumdur. Bu sebeple çokluk, halk değildir, bir kitle veya güruh da değildir. Bir kalabalığı veya kitleyi oluşturan insanlar arasında içsel bir uyum yoktur ancak bütünü içinde eriyen farklar yoluyla bir arada olan bir toplum vardır. Dolayısıyla kitle veya güruh, kendi başına hareket etme yetisine sahip olmayan bir toplumdur ve pasiftir. “Çokluksa, bunun aksine, tekilliklerin ortak paydası temelinde hareket eden aktif bir toplumsal özneyi anlatır. Çokluk, iç farkları olan çoğul bir toplumsal öznedir ve onun kuruluşu ve eylemi, özdeşliğe ya da birliğe değil (hele farksızlığa hiç değil), ortak paydaya dayanır.”⁵⁷⁸

Peki, çokluk ortak paydayı nasıl oluşturur? Hardt ve Negri'nin kuramında biyopolitik üretim, çokluğu oluşturan bireylerin müşterek emek biçimleri aracılığıyla bir araya geldiği ve çoğulluğun iletişiminden ve iş birliğinden doğan kolektif zekâya dayanır. Ortak payda bu nedenle hem radikal ya da mutlak bir demokrasinin temelidir, hem de biyoiktidara karşı direniş ya da karşı bir güç olarak ortaya çıkmayı sağlayan zemindir. “Çokluk, demokrasiyi yani herkesin herkes tarafından yönetimini

⁵⁷⁸ M. Hardt, A. Negri, *Çokluk*, çev: Barış Yıldırım, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2020, s. 116.

gerçekleştirebilecek yegâne toplumsal öznedir.”⁵⁷⁹ Yani düşünürlerin teorisinde demokratik bir cumhuriyetin kurulmasını ve devamlılığını sağlayan biyopolitik üretimken, bu demokrasinin aktif, üretken öznesi de çokluktur.

O halde şunu söyleyebiliriz ki; Agamben her ne kadar *herhangi tekilliklerin*⁵⁸⁰ bir araya gelerek yeni bir politik toplum inşa edebilmesi için zekânın kolektif kullanımı, dil deneyimi ve potansiyelin kolektif deneyimi ile düşünmek gerektiğini vurgulamış olsa da pek çok düşünür tarafından net bir açıklama yapmadığı gerekçesiyle eleştirilmiştir. Ancak Hardt ve Negri’nin yukarıda aktarılmış olan düşünceleri temel alınarak onların, Agamben’in kuramını da içeren daha açıklayıcı ve detaylı bir biyopolitika kuramı ortaya koymuş oldukları iddia edilebilir. Tıpkı biyoiktidarın ölüm politikası ve toplama kampları ile olan bağını Foucault’nun açıklamakta yetersiz kaldığını ve bu eksiği gidermeye çalıştığını söyleyen Agamben gibi, Hardt ve Negri de doğrudan söylemeseler de Agamben’in yaptığını yaparlar.

Hardt ve Negri, başka bir açıdan Foucault’nun teorisini tamamlarlar. İkisinin düşüncesine göre eğer iktidar, toplumsal alanın tamamına yayılarak her açıdan yaşamı kuşatarak her yerde olabiliyorsa, o zaman hayatı, çokluğun kendi içindeki dinamik, üretim ağları aracılığıyla yeniden üreterek, biyoiktidarın içinde biyoiktidara karşı bir güç oluşturabiliriz. Biyopolitik üretim, toplumsal yaşamın ekonomik, iletişim, bilgi ve duygulanım gibi tüm yönlerini içerir. Yani ücretli veya maddi emeğin yanında hayatın üretiminde maddi olmayan emek önemli bir rol oynar. “Sermaye, çokluğu organik bir birlik haline, devlet de bir halk haline getirmeye çalışır. İşte, emeğin mücadeleleri kanalıyla çokluğun gerçek üretken biyopolitik varlığının ortaya çıktığı nokta burasıdır.”⁵⁸¹

Çokluk, emperyal bir iktidara karşı iş birliği temelinde ortak üretim yapabildiği içindir ki, emperyal iktidara rağmen kendisini otonom olarak ortaya koyabilir ve böylece de bir iktidar olmaksızın kendi kendisini yönetebilir. Ancak çokluk, birlikte ürettikleri ortak varlıkların yönetimi için ortak karar alma mekanizmaları kuramazsa eğer demokratik bir toplum da tesis edemez.

⁵⁷⁹ M. Hardt, A. Negri, s. 116.

⁵⁸⁰ Giorgio Agamben, **Gelmekte Olan Ortaklık**, çev. Betül Parlak, Monokol Yayınları, İstanbul, 2012, ss. 11-12.

⁵⁸¹ M. Hardt, A. Negri, **Çokluk**, çev. Barış Yıldırım, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2020, s. 117.

Hardt ve Negri, politik karar alma süreçlerinde temsili değil, doğrudan katılımın esas alındığı demokratik bir cumhuriyet tesis etmenin çokluk için en uygun yönetim biçimi olduğunu ifade ederken, heterojen bir topluluk olarak çokluğun, hiyerarşik bir yapılanmayla değil ama yatay bir örgütlenme ile yani, herhangi bir lider, parti vs. olmadan kendi kendisini yönetebileceğini kastederler. Ancak Hardt ve Negri bu bağlamda, kurucu güç kavramının tek egemen ve baskın güç olarak anlaşıldığı takdirde farklılıkların veya tekilliklerin o bütün içinde her zaman yok sayılma riski olduğu için kavramın dikkatli bir biçimde yeniden analiz edilmesi gerektiği kanaatindedirler. Zira, bu sorunsala dair pek çok düşünür kurucu güç kavramını, kurulu güçten veya devletten ayırt etmenin zorluğunu dile getirmiş ve kavramı, içinde şiddet barındırdığı gerekçesiyle eleştirmiştir. Bilindiği gibi Walter Benjamin “Şiddetin Eleştirisi Üzerine” adlı yazısında bu konuyu felsefi bir temelde ele almaktadır. Tezin birinci bölümünde detaylı bir biçimde açıklanmış olduğu gibi Agamben, kurucu güç sorunsalına dikkat çekerek Benjamin’in yasa koyan ve yasayı koruyan şiddet bağlamında ele aldığı kurucu güç kavramının da sorunu çözmediğini ve sonuç olarak, iki gücün birbirinden ayırt edilemeyeceğini söyler. Hardt ve Negri ise, bu konuda Agamben’in haklı olduğunu ancak kurucu güç ve karar alma süreçleri üzerine düşünmeyi bırakamayacağımızı, tam da tersi, çokluğun politik bir özne haline gelebilmesi için sözü geçen kavramları yeniden düşünmenin elzem olduğu görüşündedirler:

Doğrusu ikna edici bir şekilde kurucu iktidar kavramını modern hukuki gelenek içinde eleştirseler de bütünüyle Agamben’in ve Derrida’nın vardığı sonuçlara katılmaktan bizi alıkoyan şey, kurucu iktidarın aslında modern devrimci mücadelelerin içinde olduğunu ve çağımızın hareketleri için neye evrildiklerini idrak edememeleridir. Eleştirel tutumlarının devrimci süreçlerdeki maddilik ve çoğulluğun takdiriyle tamamlamamız, hukuki bir kavram olarak kurucu iktidardan çıkıp eyleme geçmiş politik bir dispozitif olarak kurucu iktidara geçmemiz gerekli. Bu sayede onu yekpare bir hadise olarak değil, toplumsal heterojenlik ve zamansal süreklilik açısından çoğul, kendini yineleyen, sürekliliğe sahip iktidar olarak kavrayabiliriz. Kurucu iktidar yekparelikten çıktığında, devrimci potansiyeli azalmak yerine artar. ⁵⁸²

2011 yılından bu yana farklı ülkelerde ortaya çıkmış protestoların, politik mücadelelerinin incelenerek kurucu güç kavramının daha somut bir biçimde

⁵⁸² Michael Hardt, Antonio Negri, s. 67.

anlaşılmasının mümkün olduğunu söyleyen iki düşünür'e göre, eğer iktidara karşı dayanışma temelinde bir direniş örgütlenecekse, tarihte ortaya çıkan isyanları, direnişleri iyi analiz edebilmek gerekir. Düşünür'lere göre, bu hareketlerin başladığı yerler farklıdır ancak bu hareketlerin gerekçeleri ortaktır: Eşitsizlikler, baskılar, özelleştirmeler ve finansın gücü. Bu mücadele hareketlerinin kurucu kabul edilmesinin sebebi, farklılıklardan oluşan toplulukların ortaklık temelinde kendi karar alma mekanizmalarını tesis etmeye çalışmasıdır.

*2011 yılından itibaren açığa çıkan güçlü toplumsal hareketlerde, şu unsurların birçoğu tekrar belirmekle kalmamış gelişmiş ve derinleşmiştir de: Politik alanın özerkliği ile ilgili düşünceleri politik, ekonomik ve toplumsal kurtuluşu birlikte ören projelere tabi kılma; kurucu iktidarı bitmek bilmez bir dönüşüm süreci olarak yeniden tanımlama ve birbirinden ayrı toplumsal öznelliklerin çoğulluğunu savunup anayasallaştırma....*⁵⁸³

Burada Agamben'in herhangi tekilliklerin bir araya geldiği politik bir hareketin örneği olarak sunduğu Tienanmen protestoları veya Wall Street eylemleri, herhangi bir lider, parti olmaksızın toplumun, eşitsizliklere ve devlet baskısına karşı, Hardt ve Negri'nin söylediği anlamda, ortaya çıkmış çokluklardır veya kurucu güçlerdir. Burada egemenliğin, kurucu güç kavramından çıkarılarak, kurucu gücün yatay örgütlenmeyle, eş deyişle, aşağıdan yukarıya doğru olan bir örgütlenmeyle düşünülmesi gerektiğini söylemek gerekir.

Diğer yandan üç düşünür için de sözü geçen bu mücadelelerin ya da başka bir deyişle kurucu gücün, edimsel olduğu kadar aynı zamanda potansiyel olduğu söylenebilir. Sözü geçen bu direnişlerin güncel başka bir örneği de "Black Lives Matter" hareketidir. Bilindiği gibi ABD'de 2020 yılında siyah bir yurttaş, ırkçı bir polis tarafından nefessiz bırakılarak katledilmiştir. Yaşanan bu olay sonrası dünyanın pek çok yerinde siyahlara karşı yapılan ırkçılığa dikkat çekmek için protestolar yapılmış, hatta bununla birlikte, beyaz ırtan sömürgeci önderlerin heykelleri, köleliğin ve ırkçılığın bitmesi gerektiğini duyurmak için indirilmiştir. Hardt ve Negri, günümüzde mücadelelerin biyopolitik doğasını anlamak ve yaşamın büyük bir tehdit altında olduğunu, yaşam hakkının kırılganlığını ve mücadelelerin sürekliliğini kavrayabilmemiz için önemli olduğunu düşünür.

⁵⁸³ Michael Hardt, Antonio Negri, s. 69.

Bununla birlikte dünya genelinde iktidarların neredeyse günlük politikasının bir parçası haline gelen kadınlara karşı uygulanan tüm şiddet biçimlerine karşı kadınların verdiği mücadele de biyopolitiktir. Böylelikle bu tür politik mücadeleler değerlendirilirken, Agamben'in *form of life* (yaşam biçimi) kavramını yani, yaşamın alanlara bölünmeksizin bir bütün olarak ele alındığı takdirde şiddeti yeniden ve yeniden üreten ayrımlardan (*zoē/bios* gibi) özgürleşilerek onun yeniden bütünlüklü olarak tesis edildiği yaşam kavramını,⁵⁸⁴ kendimize temel alabiliriz. Sonuç olarak yaşamın toplumsal, ekonomik, kamusal, özel olmak üzere bütün alanlarının birlikte düşünülmesi gerektiğini ve mücadelelerin yaşamın her alanına nüfuz eden bir iktidar aygıtına karşı verildiğini bu sebeple de biyopolitik bir karakteristiği olduğunu iddia edebiliriz.

*İşgal siyasetini ele alırken, bir siyaset karşıtı siyasetten söz edebilir miyiz? Bundan kastım, siyaset pratiğinin, devlet iktidarı düzeninden uzakta paradoksal bir yeniden düzenlemesi ya da yeniden konumlandırılmasıdır. Siyasal gerçekçiler – bunlara, farklı fakat aynı zamanda paralel biçimlerde, hem Schmitt'i hem de Mouffe'u dâhil edebiliriz – siyasalın özerkliğinden bahsettiklerinde ahlak, din ya da ekonomi gibi diğer konulara indirgenemeyen, kendi mantığıyla bir ilişkiler sahasını kastederler (bkz. Schmitt 2007). Siyasalın asıl alanının, sınırları, bölgeselliği ve Schmitt'in tam merkezinde kavradığı, düşmanlığın istisnası ve ilişkisi üzerine kararıyla egemen devlet olduğu söylenir. Buna karşın benim konudaki fikrime göre, Occupy gibi hareketler, bizlere siyasalın başka mahallerinin de var olduğunu – hatta bu onların ispatıydı – ve egemen devletin, tam tersine gittikçe bir siyasetin dışına çıkma ve güvenlikleştirme makinesi gibi görüldüğünü gösterirler. Bu nedenle, muhtemelen, siyasalın özerkliğinin bir anlamı varsa, bu anlamın özerklik siyaseti olması gerektiğini söyleyebiliriz; başka bir deyişle, devlet egemenliğine itiraz eden ve onu aşmaya çabalayan bir siyaset.*⁵⁸⁵

Bu minvalde, Agamben, Hardt ve Negri'nin iktidarın alanlarından geri çekilmek ve kapitalist üretim ilişkilerini terk etmek yoluyla, başka bir deyişle, biyoiktidarı, tekillikler arasındaki kendiliğinden ortaya çıkan yatay örgütlenmeyle eksiltme, ret ve isyan gücüne dayalı, salt devlet gücünü ele geçirmeyi amaçlamayan, temsili olmayan başka bir güçle yerinden etmenin mümkün olduğunu söylemelerinden hareketle, işlevsiz kılma veya eksiltme gücüne dayalı praksis ile

⁵⁸⁴ “*Form of life*” kavramı için bkz. Giorgio Agamben, **Means without End**, çev: Vincenzo Binetti, Cesare Casarino, University of Minnesota Press, London, 2000, ss. 3-13.

⁵⁸⁵ Saul Newman, “Occupy ve Özerk Siyasi Yaşam”, **Radikal Demokrasi, Kitlenin Biyopolitikası, Halkın Hegemonyası**, Çev. Esma Kartal, Hayrullah Doğan, Der. Alexandros Kioupiolis, Giorgos Katsambekis, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2016, s. 148.

doğrudan katılımın esas olduğu demokratik ortamı tesis etmenin mümkün olduğunu iddia edebiliriz. Ancak burada kurucu güç kavramının mutlak olarak reddedilmediğini, ancak onun yeniden düşünülerek yapılandırılması gerektiğini ve insan eylemi alanındaki sorunlara ilişkin ona alternatif olabilecek eksiltme gücüne dayalı yeni bir praksis teorisi önerildiğini belirtmek gerekir.

Saul Newman'ın da dediği gibi, çağımızda kimliğin ve onun temsilinin belirleyici olmadığı, farklı dinamiklerden oluşan politik eylemlerle karşı karşıyayız. Bu tekilliklerin Agamben'in *Gelmekte Olan Ortaklık*'ta iddia ettiği gibi, hiçbir güce, aidiyete sahip olmaksızın Wall Street'te, Tahrir Meydanı'nda bir araya gelen insanların yeni, dinamik, mevcut olan herhangi bir temsiliyet bağı ile açıklanamayan kendisine özgü bir siyasal hareket içinde olduğunu söyleyebiliriz.

*Belki de bu böyle toplantılarda yaygın bir biçimde maske giyilmesini açıklar: Bu sadece, her yerdeki polis gözetiminden kurtulmanın bir yolu değildir, aynı zamanda bir temsil edilemezlik, alışılmış biçimlerde tanımlanmayı ve temsil edilmeyi reddetme jestidir. Aslında siyasi ve toplumsal temsil aracının telafi edilemez biçimde çöktüğünün bir işaretidir. Burada ortaya çıkan şey... farklı tip bir aidiyet veya yakınlık olasılığı gibi görünüyor.*⁵⁸⁶

Hardt ve Negri, yukarıda tanımlanan yeni politik özneler olarak tekilliklerin bir araya gelmesiyle oluşan topluluğu çokluk olarak tanımlarlar. Newman burada, iki düşünüre itiraz ederek, çokluğun sonuç olarak “biyopolitik kapitalizmin içkinci ontolojisinde”⁵⁸⁷ ortaya çıktığını söyler. Bu sebeple düşünür, Hardt ve Negri'den farklı olarak çokluğu değil ama başkaldıran öznelerin özerk eylemine ve özdüzenleme kapasitesine dayalı bir siyasetin mümkün olduğunu iddia eder ve o, bu görüşüyle anarşizme yakındır. Ancak, Hardt ve Negri, sonuç olarak yine de mevcut, hukuksal ve siyasal alanın radikal bir dönüşümüne işaret ederek radikal bir cumhuriyet kurmak mümkün müdür, bunu araştırırlar. Bu bağlamda Agamben ise, var olan siyasal ve hukuksal alandan geri çekilip bunun dışında yeni bir siyaset teorisi geliştirmeye çalışır ve düşünür, kurucu güç kavramını, her ne şekilde olursa olsun bir hegemonya, hiyerarşi ve devlet anlayışı barındırdığı için kabul etmek istemez. Bu sebeple yeni bir praksis teorisi düşünmek gerektiğini vurgular. Düşünür bu açıdan daha çok anarşizme yakın görünmektedir. Newman'ın da dediği gibi,

⁵⁸⁶ Newman, 139.

⁵⁸⁷ Newman, 156.

Agamben'in de, siyasi bir temsilin telafi edilemez bir biçimde çöktüğünü, mevcut sistemle her türlü bağı kesmek gerektiğini düşündüğünü söyleyebiliriz. Bununla birlikte Hardt ve Negri Marksizmi takiben çokluğun, ortak hareket eden tekillikler olduğunu ve aynı zamanda onun toplumsal bir sınıfı tanımladığını iddia ederler:

*Burada sınıf, aynı anda hem siyasal hem ekonomik olan biyopolitik bir kavramdır. Dahası, biyopolitik demek aynı zamanda, emek anlayışımızın sadece ücretli emek ile sınırlı olmaması ve insanın yaratıcı kapasitesinin tümünü ifade etmesi demektir. Dolayısıyla... yoksullar, bu sınıf kavrayışından dışlanmaz, aksine merkezi bir yer işgal eder.*⁵⁸⁸

Bu teoride, sınıf olarak çokluğun içine, ücretli emeğin dışındaki diğer emekçi sınıflar dâhil edilir. Bu sınıflar, göçmenler, tarım işçileri, ev işçisi kadınlar, güvencesiz ve esnek koşullarda çalışanlar, özetle, yoksullardır. 20. yüzyılın sonlarına doğru endüstriyel emeğin hegemonyasını yitirdiğini (önemini değil) ve onun yerine maddi olmayan emeğin geçtiğini belirten düşünürler, yine de endüstrileşmeyle birlikte, toplumun, tarımın ve her türlü emek biçiminin etkilendiğini ve endüstrileştiğini belirtirler. Bununla birlikte onlar, farklı emek biçimlerinin oluşturduğu çoğulluğun korunarak aynı zamanda bunlar arasındaki ortak öğelerin gittikçe arttığını da vurgularlar.

Buradan hareketle, emeğin maddi olan ve olmayan tüm biçimlerini kapsayan ancak maddi olmayan emeğin, maddi emeği ve toplumsal, kültürel, ekonomik alanı topyekûn değiştirerek diğer emek biçimleri üzerinde belirleyici hale gelmesiyle ortaya çıkan bu üretim biçimini, biyopolitik emek olarak tanımlayabiliriz. Günümüzde hala dünyanın pek çok yerinde, emek biçimlerinden sayılmayan kadın emeğinin, görünmez kılınan göçmen veya mülteci işçilerin emeklerinin ve hayat mücadelesi verirken üretmek zorunda olan ama emeği yok sayılan yoksulların, Hardt ve Negri tarafından biyopolitik emek üretenlere dâhil edilmiş olması, politikanın öznesini yeniden tanımlarken bize yol gösterir:

Endüstriyel hegemonyaya tabi bulunan bir diğer emek biçimi olan ve geleneksel olarak 'kadın işi' denen hane içi yeniden üretimi sağlayan emek de hem doğaya yakından bağlı bir bilgi ve zekâdan hareket eden açık bilimi sürdürür hem de maddi olmayan emeğin merkezinde yer alan duygulanımsal emeği içerir. Sosyalist – feminist yazarlar bu duygulanımsal emeği anlatmak

⁵⁸⁸ M. Hardt, A. Negri, **Çokluk**, çev: Barış Yıldırım, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2020, s. 120.

*için akrabalık işi, bakım emeği ve annelik işi gibi ifadeler kullandılar. Ev içi emek şüphesiz temizlik ya da yemek pişirme gibi monoton maddi görevler içerse de, aynı zamanda çocuklarda, ailede ve cemaatte duygulanım, ilişki, iletişim ve işbirliği biçimleri ve yaşam biçimlerini doğrudan ürettiği için biyopolitik üretimdir.*⁵⁸⁹

Ancak duygulanımsal emek, tarıma dayalı emek ve diğer emek biçimleri maddi olmayan emeğin tanımlanmasında önemli bir yere sahip olsa da maddi olmayan emek bu emek türleri üzerinde var olan sömürüyü ortadan kaldırmaz. Örneğin; tarım emekçilerinin her ne kadar endüstrileşme ile birlikte işlerinin kolaylaştığı varsayılsa bile, kendilerine ait olmayan bir toprağa bağlı olarak çalışmak zorunda olduklarından ağır çalışma koşulları ve emek sömürüsü devam eder. Diğer yandan, duygulanımsal emek, maddi olmayan emeğin merkezindeki kavram olsa da ev içi emeği üreten kadınlar, hizmet sektöründe çalışan kadınlar (hemşireler, çağrı merkezinde çalışanlar gibi) emeğinin karşılığını tam olarak alamaz, ücrette ve çalışma şartlarındaki eşitsizlik sebebiyle sömürü yine devam eder.

Başka bir açıdan maddi olmayan emek, yapılan işin koşullarını değiştirmektedir. Bu değişim, bugün dünya genelinde yaşanan Covid-19 salgını sebebiyle evden çalışma sistemine geçildiğinden bu yana hemen her iş kolunda yaşanan bir gerçeklik olarak ortaya çıktı: Çalışma ve dinlenme zamanı arasındaki ayırım ortadan kalktı. Klasik endüstriyel paradigmada ise, yapılan işin mekânı ve zamanı bellidir, çalışma ve dinlenme zamanı arasındaki sınır korunur. Ancak maddi olmayan emekte, fikirlerin, imajların, programların vs. üretilmesi, iş zamanının, günün tamamına yayılmasına sebep olduğu için sınırlar ortadan kalkar. Hardt ve Negri'nin bu geçişi daha iyi anlatmak için verdiği iki örnek ise muazzamdır:

*Bir kez daha, tarımın ve ev içi emeğin geleneksel nitelikleri bu geçişi anlamamıza yardımcı olabilir. Tarımsal emekte, elbette, tarlada saat falan yoktur: İşgünü gerekirse güneşin doğuşundan batışına kadar sürer. Kadınların ev içi emeğiyle ilgili geleneksel düzenlemelerse, işgünü fikrini tamamen yok eder ve hayatın tamamını doldurur.*⁵⁹⁰

Maddi olmayan emeğin hegemonyası ile birlikte iş koşullarında yaşanan değişim, sömürü koşullarında yaşanan değişime de sebep olmaktadır, yani maddi

⁵⁸⁹ M. Hardt, A. Negri, ss. 125-126.

⁵⁹⁰ M. Hardt, A. Negri, s. 127.

olmayan emek, sömürünün biçim değiştirerek devam etmesine sebep olur ama sömürüyü ortadan kaldırmaz. Ancak maddi olmayan emeğin temel niteliğinin, iletişim, işbirliği ve toplumsal ilişkiler üretmek olduğu dikkate alındığında, sömürüden, hegemonyadan kurtulmanın yine onunla mümkün olduğu anlaşılır. Maddi olmayan emek kavramını müphemlikten kurtarıp somutlaştırmaya çalışan düşünürler, onun ürünlerinin maddi emeğin ürünlerine göre, işbirliği ve ortaklık temelinde ortaya çıktığını vurgular. Ancak bu maddi olmayan emeğin ve üretim koşullarının dünya genelinde aynı olduğu anlamına gelmez.

*Buradaki iddiamız, bir yanda tekil emek süreçleri, üretim koşulları, yerel durumlar ve yaşantılarla, diğer yanda, bir soyutlama düzeyinde, emek biçimlerinin ve genel üretim ve mübadele ilişkilerinin 'ortaklaşmasının' iç içe geçtiğini; ayrıca, bu tekille bu ortaklık arasında bir çelişki olmadığı. Emeğin içindeki nitel farkları azaltan bir işlev gören bu ortaklaşma, çokluğun biyopolitik koşuludur.*⁵⁹¹

Sınıf kavramına dönerek düşünmeye devam edersek; Hardt ve Negri'ye göre, klasik Marksist teorinin sınıf ve emek kavramlarının yeniden düşünülüp Postmodern Çağ'a göre yorumlanması gerekir. Bu bağlamda çokluk kavramı, işçi sınıfı kavramından farklıdır. İşçi sınıfı kavramı bir yandan, endüstriyel emekçileri tanımlar ancak bunun dışında kalan (tarıma dayalı emek, ev içi emek vs) emekçi sınıflar bu tanıma dâhil değildir. Diğer yandan sözü geçen bu kavram, ücretli emeği tanımlar ama ücretsiz emek (bakım emeği gibi) bu tanıma dâhil değildir.⁵⁹² İşçi sınıfının sözü geçen klasik anlamlarında, sınıfsal önceliğe göre bir sıralama olduğu varsayılır. Oysa toplumsal yaşamın yeniden üretiminde yukarıda sözü geçen emek türlerinin hepsinin katkısı vardır. Bu nedenle yaşamın üretici güçlerini ele geçirmeye çalışan biyoiktidara karşı biyopolitik emek kavramı içinde direniş ve direnişin örgütlenmesi açısından imkân barındırmaktadır:

Başka bir deyişle, çokluk kavramı, emek biçimleri arasında bir öncelik olmadığı iddiasına yaslanır: Tüm emek biçimleri günümüzde toplumsal açıdan üretkendir, ortak üretim yapar ve aynı zamanda sermayenin hâkimiyetine direnme noktasında ortak bir potansiyel barındırır... Demek ki, işçi sınıfı kavramını belirleyen dışlamaların aksine, çokluk, açık ve genişleyici bir

⁵⁹¹ M. Hardt, A. Negri, ss.129-130.

⁵⁹² M. Hardt, A. Negri, s. 121.

*kavramdır. Çokluk, proletarya kavramına, sermayenin idaresi altında emek veren ve üreten herkes şeklindeki en geniş tanımını kazandırır.*⁵⁹³

Çokluk, moderniteden postmoderniteye geçilen çağda ortaya çıkan yeni emek biçimleriyle birlikte sınıf kavramının yeniden düşünülmesi ve bununla birlikte siyasetin yeni öznesinin değişen üretim biçimleriyle birlikte yeniden tanımlanması ihtiyacından doğmuş bir kavramdır. Ancak burada ikiliye göre, işçi sınıfı önemsiz değildir, sadece diğer sınıflar arasında ona siyasi bir ayrıcalık tanımak ve onu politikanın tek öznesi olarak düşünmek, çağımızın ihtiyaçlarına cevap vermemektedir. Bu noktadan hareketle denilebilir ki; Marksist kuramı takip eden düşünürler, Slavoj Žižek’in iddia etmiş olduğu gibi⁵⁹⁴ yeni bir Komünist Manifesto ortaya koymazlar. Žižek’e göre Hardt ve Negri, küreselleşmeyi müphem bir yersiz-yurtsuzlaşma olarak tanımlar. Bu bağlamda küresel kapitalizmin zaferi, toplumsal yaşamın her katmanına, en yakın ilişkilerin bile içine doğru sızmış olmasıdır. “Küresel kapitalizm, sadece şimdi ve burada olan bir dinamik kurmaz, bunun yerine o, bir akış ve melez kimlikler sağlar. Diğer yandan o, cinin şişeden çıkmasını sağlar: Kapitalist sistemin tamamen kontrol edemediği merkezin dışında kalan potansiyel güçleri özgürleştirir.”⁵⁹⁵

Düşünüre göre, kapitalist sistem bugün hiç olmadığı kadar kırılgandır ve Marks’ın eski formülü hala geçerlidir: Kapitalizm, kendi mezarını kazmaktadır. Hardt ve Negri bu süreci, ulus devletten küresel İmparatorluğa geçiş olarak tanımlar. İmparatorluk, Antik Roma ile karşılaştırıldığında içinde dağınık, melez kimliklerin geliştiği ulus-ötesi bir varlıktır. “Hardt ve Negri böylece, ‘turbo kapitalizm’in çatışmalı doğası ve onun dinamik potansiyelinin devrimci kimliğini tanımlayarak bizi aydınlatırlar.”⁵⁹⁶

Diğer yandan Žižek, bu noktadan sonra Hardt ve Negri’yi eleştirerek onların analizinin sınırlarına dair birtakım sorunlar bulunduğunu söyler. Düşünüre göre onların, sosyal ve ekonomik analizlerinde kullanılan Deleuzecu jargonda, yersiz-yurtsuzlaşma, çokluk ve başka kavramlarda da somut bir içe bakışın eksikliği

⁵⁹³ M. Hardt, A. Negri, ss. 121-122.

⁵⁹⁴ Slavoj Žižek, “Have Michael Hardt and Antonio Negri Rewritten the Communist Manifesto for the Twent – First Century?”, **Rethinking Marxism: A Journal of Economics**, Cilt: 13, Sayı:3-4, Routledge, ss. 190-198, ayrıca bkz: <https://booksc.xyz/book/21758923/d3131c>, (01.04.2020).

⁵⁹⁵ Žižek, s. 192.

⁵⁹⁶ Žižek, s. 192.

gizlenmiştir. Yani, kavramların anlamlarındaki müphemlik giderilememiştir. Bu sebeple Žižek’e göre, “düşünürlerin *İmparatorluk* kitabının sonundaki üç pratik ilke bizi hayal kırıklığına uğratar.”⁵⁹⁷ Hardt ve Negri, çokluğun kendisini politik bir özne olarak kurma sürecinde biyoiktidardan üç tane politik talepte bulunarak yeni bir siyasal toplum kurabileceği kanaatindedir. Bu taleplerden ilki, küresel yurttaşlıktır. Yani bu hak, çokluğun istediği zaman istediği yere göç edebilme ve orada da insanca muamele görerek yaşama hakkıdır. İkincisi ise, her insan geçerli, garantili bir gelir hakkıdır. Üçüncü talep ise, yeniden sahiplenme hakkıdır. Bu hak da ilk olarak, üretim araçlarını sahiplenme hakkıdır. Ancak bunlar salt maddi üretim araçları değildir. Bunlara ek olarak, bilgiye, iletişime, başka bir deyişle maddi olmayan emeğin ürünlerine de sahip olma hakkıdır.⁵⁹⁸

Žižek, Hardt ve Negri’nin çokluğun politik bir özne olabilmesi için üç talepte bulunması gerektiği düşüncesini eleştirir. Çünkü düşünüre göre bu haklar, yine evrensel hukuk çerçevesinde kodlanmıştır. Diğer yandan, bu haklar, iktidardan talep edilecek olan ve iktidara göre radikal haklardır. Öyleyse nasıl olacak da çokluk, bu politik projeyi gerçekleştirecek, bu soruya yanıt vermek zordur. Diğer yandan Žižek, mevcut düzenin radikal bir dönüşümü için toplumsal, ekonomik koşulların nasıl yaratılacağına da büyük bir sorun olarak karşımızda durduğunu düşünür.⁵⁹⁹ Sonuç olarak Žižek ikilinin, bugünün koşullarında Marks’ın argümanını tekrar etmek ile hata yaptıklarını söyler. “Žižek, radikal dönüşüm ve özellikle kapitalist egemenliğe devrimci karşı çıkışın asla, çokluk gibi, sermayenin içinden doğmayacağına ısrar eder.”⁶⁰⁰

Ancak Hardt ve Negri’nin ortaya koymak istedikleri politika kuramı, özel ve kamusal olanın baskısından aşamalı olarak özerkleşen çokluğun, ortak varoluşu özerk olarak kontrol etme ve yönetme yetkisini nasıl kendi eline alabileceğine ve böylece radikal bir demokrasiyi nasıl inşa edebileceğine dair araştırma üzerine kuruludur. Özetle çokluk, Žižek’in itirazına rağmen, “sermayenin kendi mezar

⁵⁹⁷ Žižek, ss. 192-193.

⁵⁹⁸ Bkz. M. Hardt, A. Negri, *İmparatorluk*, çev: Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2018, ss. 391-397.

⁵⁹⁹ Slavoj Žižek, “Have Michael Hardt and Antonio Negri Rewritten the Communist Manifesto for the Twent – First Century?”, *Rethinking Marxism: A Journal of Economics*, Cilt: 13, Sayı:3-4, Routledge, s. 193. Ayrıca bkz: <https://booksc.xyz/book/21758923/d3131c>, (01.04.2020).

⁶⁰⁰ M. Hardt, A. Negri, *Ortak Zenginlik*, çev: Eflâ – Barış Yıldırım, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011, s. 175.

kazıcası” olarak, kendi yaşamını sürdüren, ortak varlığı yönetebilen güç olarak karşımıza çıkar. Ancak, bu açıdan *İmparatorluk* yine de, yeni bir Komünist Manifesto değildir, Marksist teoriyi temel alan biyopolitika üzerine yazılmış bir kitaptır. Burada Žižek, sözü geçen sorunun çözümü için Marks’a geri dönmek ve onu tekrar etmek yerine Lenin’e dönmemiz gerektiğini söyler.⁶⁰¹

Hardt ve Negri ise, biyoiktidarı yerinden etmek ve radikal bir dönüşüm yapabilmek için doğrudan uygulanabilir yöntem ortaya koymaya çalışmaktan ziyade, günümüzde tüm emek biçimlerini içeren yaşamın hem maddi hem de maddi olmayan süreçlerinin dâhil edildiği biyopolitik üretim olarak tanımladıkları üretim biçimiyle, emperyal iktidara veya biyoiktidara karşı direnişin imkânlarını araştırmaktadırlar. Hardt ve Negri’den hareketle bir politik teori düşünülecekse, bu perspektifle bakmak, bize yeni bir dünya inşa edebilmek için hem teorik hem de pratik bir temel sağlar.

Özetle düşünürler, Marks’ı takip ederek, çağının ihtiyaçları doğrultusunda onun kuramını eleştirirler ve bu teorik zemini zenginleştirerek özgün, yeni bir politika kuramı geliştirirler. Hardt ve Negri, Žižek’e cevaben, *İmparatorluk*’ta yeni bir manifesto yazmadıklarını, çünkü herhangi bir siyasi program ya da proje sunmak amacıyla olmadıklarını sadece var olan gerçekliği, küresel kapitalizmi ve onun çelişkilerini, anlama, açıklama ve kavramsal olarak ifade etme çabasında olduklarını belirtirler:

*Bu bir manifesto değil. Manifestolar geleceğin dünyasına bir bakış atar ve aynı zamanda öznenin, şu an için bir hayalet olsa da, değişimin faili olması için maddileşmesi gereken öznenin varlık kazanması çağrısında bulunur. Manifestolar, vizyonlarının gücüyle kendi halklarını yaratan kadim peygamberler gibi iş görür. Günümüzün toplumsal hareketleri düzeni tersine çeviriyor, manifestoları ve peygamberleri gereksiz kılıyor. Değişimin failleri şimdiden sokağa indiler ve şehir meydanlarını işgal ediyorlar; yalnızca yöneticileri tehdit edip alaşağı etmekle kalmıyor aynı zamanda yeni bir dünya vizyonu oluşturuyorlar.*⁶⁰²

Düşünürlere göre *İmparatorluk*, komünist teoriye bir katkıdır; ancak bir siyasi parti, proje ya da programın bir parçası olmadığından bir manifesto da değildir.

⁶⁰¹ Slavoj Žižek, “Have Michael Hardt and Antonio Negri Rewritten the Communist Manifesto for the Twent – First Century?”, **Rethinking Marxism: A Journal of Economics**, Cilt: 13, Sayı:3-4, s. 193.Routledge, ss. 190-198, ayrıca bkz: <https://booksc.xyz/book/21758923/d3131c>, (01.04.2020).

⁶⁰² Michael Hardt, Antonio Negri, **Duyuru**, çev: Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012, ss.7-8.

Hardt ve Negri burada daha ziyade, “mevcut dünya düzenini tarif etmeye”⁶⁰³ çalışmaktadırlar.

Sınıf kavramının yeni tanımından hareketle politikanın öznesinin değiştiğini belirten Hardt ve Negri’ye göre, proletarya kavramının anlamı da değişir. Yeni anlamıyla proletarya, endüstriyel işçi sınıfını tanımlamaz. Daha ziyade o, bütün emekçi sınıfları tanımlayan bir kavramdır.⁶⁰⁴ Bu anlamda çağımızın hâkim üretim biçimi olarak tanımlanan biyopolitik üretim, proletarya kavramını da yeniden tanımlamayı zorunlu kılmaktadır. Biyopolitik üretimde emek etkinliği belli bir yer ve zamanla sınırlı olmadığından iş ve dinlenme zamanı arasındaki sınır ortadan kalkmıştır.

*Biyopolitik üretimin bu geniş çerçevesi sonuçta proletarya kavramının genelliğini kavramamıza imkân verir. Biyopolitik bağlamda üretimle yeniden üretim arasındaki ayrımın zaman içinde ortadan kalkması, bir kez daha zaman ve değer ölçülemezliğine ışık tutar. Emek fabrika duvarları dışına çıktıkça, çalışma gününün herhangi bir ölçüsüne ilişkin bir kurguyu savunmak ve böylece üretim zamanıyla yeniden üretim zamanını ya da çalışma zamanıyla boş zamanı birbirinden ayırmak giderek zorlaşır. Biyopolitik üretim alanında gümbür gümbür çalışan saatler yoktur; proletarya bütün genelliğiyle, her yerde, bütün gün boyunca üretir.*⁶⁰⁵

Hem maddi emek hem de maddi olmayan emek, bir yandan toplumsal hayatı üretmeye, diğer yandan, sermaye tarafından sömürülmeye devam eder. Bu bağlamda biyopolitik sömürü ise, ortak varoluşa el koyulması demektir. Peki, ama emeğin kolektif üretimiyle bir araya gelen tekillikler her ne kadar bu ortaklık zemininde biyoiktidara karşı potansiyel bir güç oluştursalar da, çokluk nasıl politik bir özne olma halini alacaktır?

Hardt ve Negri, *İmparatorluk* kitabının sonunda çokluğun nasıl kurucu özneleri içerecek hale geleceği ve toplumu yeniden inşa edebileceği sorununa döner. Bu soruyu başka bir soruyla birleştirerek düşünmeye devam edelim: “Çokluğun eylemleri nasıl politik hale gelebilir?”⁶⁰⁶ Lemke’ye göre, aslında yazarların

⁶⁰³ Michael Hardt, “Küreselleşmeciler Küreselleşmeyi Engelliyor”, çev: Nihat Halıcı, **Bianet, Bağımsız İletişim Ağı**, <https://m.bianet.org/bianet/toplum/8814-kuresellesmeciler-kuresellesmeyi-engelliyor>, (06.06.2020), (www. heise. de sitesinde Stefan Krempf’in yaptığı söyleşiden)

⁶⁰⁴ M. Hardt, A. Negri, **İmparatorluk**, çev: Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2018, s. 393.

⁶⁰⁵ M. Hardt, A. Negri, s. 394.

⁶⁰⁶ M. Hardt, A. Negri, s. 391.

iddiasının aksine İmparatorluk içinde çokluğun nasıl bir politik özneyi temsil edeceği konusu esas sorun değildir. Daha baskın olan sorun: “Çokluk olarak oluşturulan stratejiler ve politik projeler nasıl demokratik ve otonom bir kendini yeniden üretme olarak anlaşılabilir?”⁶⁰⁷ Negri ve Hardt, demokrasinin öznesini çokluk olarak tanımlayarak, tekilliklerin farklarını kaybetmeksizin biyopolitik üretim ile bir araya gelebilme ve ortaklığı inşa edebilme kapasitesine gönderimde bulunur. Yani aslında sorgulama, ortak varlığın nasıl tesis edilebileceğini araştırmak üzerine olmalıdır.

Çokluğun kolektif emek gücü üzerindeki baskıları ve sınırlamaları kaldırmaya çalışması ve tekil direniş örneklerini birleştirip kolektif bir deneyim haline getirmesi gerekir. Her ne kadar Hardt ve Negri, bu hedefi gerçekleştirebilmek için doğrudan bir yol haritası, yöntem ve araçlar söylemeseler de⁶⁰⁸ yine de çokluğun nasıl politik bir özne haline gelebileceğini, yukarıda söz edildiği gibi, üç politik taleple açıklamaya çalışırlar.

Bu minvalde çokluk, biyopolitik üretim sürecinde hem makineleri üreten hem de makineler ile bütünleşerek makine gibi çalışan bir topluluk olsa da üretim araçlarının kontrolü kendisinde olduğundan biyoiktidarın asalakça kendini sömürmesine engel olabilir. Biyopolitik üretim, hayatın üretimi ve yeniden üretimi olması sebebiyle, yeniden sahiplenme hakkı, çokluğun hayatı sahiplenerek kendisini yeniden özgün olarak inşa etme hakkı olarak tanımlanabilir.

*Biyopolitik üretim bağlamında çokluk, ortak varoluştaki çalışarak ve ortak varoluşu üreterek sürekli olarak kendisini dönüştürür. Bu Marx'ın Charles Fourier'nin proletaryanın dönüşüm halindeki bir özne olduğu, emek yoluyla dönüştüğü; dahası çalışmanın kısıtlamalarından özgür olduğu zamanlardaki toplumsal, dayanışmacı, yaratıcı etkinliği aracılığıyla dönüştüğü yönündeki ütöpik görüşüne duyduğu hayranlığı akla getiriyor... Çokluğun, ortak varoluşun genişlemesinde temellenmiş, üretimdeki öz-dönüşümü, çokluğun politik alandaki öz-yönetim doğrultusunun ilk işaretini verir.*⁶⁰⁹

Buradan hareketle çokluğun temelde üç politik eylemi gerçekleştirmesi gerektiği söylenebilir: Direnmek, başkaldırmak ve kurucu güç olmak. Hardt ve

⁶⁰⁷ Thomas Lemke, “Michael Hardt and Antonio Negri on Postmodern Biopolitics, s. 121. [https://www.academia.edu/28501488/Michael_Hardt_and_Antonio_Negri_on_Postmodern_Biopolitics\(07.05.2020\)](https://www.academia.edu/28501488/Michael_Hardt_and_Antonio_Negri_on_Postmodern_Biopolitics(07.05.2020)).

⁶⁰⁸ M. Hardt, A. Negri, **İmparatorluk**, çev: Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2018, s. 391.

⁶⁰⁹ M. Hardt, A. Negri, **Ortak Zenginlik**, çev: Eflâ – Barış Yıldırım, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011, s.183.

Negri, özne olarak çokluğun eylem kapasitesi için sözü geçen üç unsurun uyumlu olduğu bir karşı güç projesi geliştirme amacıyla olduklarını belirtirler.⁶¹⁰ Burada, direniş ve isyanın, çokluğun kurucu güç olma yolunda aldığı ilk kararlar olduğu söyleyebiliriz. Düşünörlere göre bu süreçte önemli olan diğör unsur, çoklu bir ontolojiyi esas alan anayasa tesis etmektir. Bu aşamada geleneksel güçler ayrılığının temel alınarak, yasama, yürütme ve yargının yeniden toplumların ihtiyaçlarına göre çokluk tarafından düzenlenmesi önerilir. Kendi kararlarını kendisi alabilen toplumun, yatay örgütlenmeyle, kurucu bir güç haline gelmesi mümkündür:

*Latin Amerika deneyimleri gibi birçok çağdaş örnekte de kurucu meclisler, birtakım toplumsal güçleri bir araya getirerek ve onların isteklerine kulak vererek yenilikçi bir rol oynamıştır. Bir kurucu gücün yasama yüzü toplumsal hareketler çokluğunu yansıtmalı ve somutlaştırmalı ve dolayısıyla politikanın çoklu ontolojisini yorumlamalıdır. Federalizm bu anlamda kurucu yasama gücünün temel bir ilkesidir... Biz, federalden toplumsal alanın tamamına yayılmış ve soyut, merkezi bir birime özümlememiş çeşitli politik güçler arasındaki daha basit, açık ve yaygın bir ilişkiyi anlıyoruz. Bizim kastettiğimiz anlamda federalist örgütlenmenin biçimi, diğör bir ifadeyle, piramit şeklinde değil, yatay ve yaygındır. Böylesi bir federalizm, politikanın çoğul ve süreç-yönsemeli boyutlarını destekler.*⁶¹¹

2011 yılından bu yana Tahrir Meydanı'nda, Wall Street'te veya Tienanmen Meydanı'nda veya şehir merkezlerinde barışçıl protestolar gerçekleştiren eylemciler tarafından kurulmuş olan herkesin doğrudan söz hakkının olduğu meclislerin federal ve demokratik bir meclis tesis etme aşamasında birlikte karar alabilen topluluklara dair iyi birer örnek oldukları söylenebilir. Diğör yandan, yukarıda sözü edilen politik mücadelelerde açığa çıkmış olduğu gibi, çokluğun kendisini bir erek olarak kurabilmesini sağlayan şey, dil ve iletişimdir. Biyopolitik üretim sistemi aynı zamanda bir dil ve iletişim ağıdır. Bu sebeple dil ve iletişim ağı üzerindeki kontrol politik mücadeleler açısından merkezi bir konumdadır:

Basitçe ve doğrudan doğruya dil ve teknolojinin anlamları üzerine mücadelede, canlı emeğin öznelliği şunu ortaya çıkarır: Yeni bir dünyanın kuruluşunun kolektif bir yolundan söz etmek, hayatın gücü ile onun politik örgütlenmesi arasındaki bağlantıdan söz etmektir. Politik, toplumsal, ekonomik

⁶¹⁰ Michael Hardt, Antonio Negri, "Adventures of the Multitude: Response of Authors", **Rethinking Marxism**, Cilt: 13, Sayı: 3-4, s. 242. <https://booksc.xyz/book/21758902/34b193>, (07.02. 2020).

⁶¹¹ Michael Hardt, Antonio Negri, **Duyuru**, çev: Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2013, s. 90.

*ve yaşamsal olan, burada hep birliktedir; bunlar birbirleriyle ilişkilidir ve tamamen karşılıklı yer değiştirebilir durumdadır. Çokluğun pratikleri bu karmaşık ve birleştirici ufku – hem ontolojik hem de tarihsel bir ufku – kuşatır. İşte burası, biyo-politik dokunun kurucu güce, kuruluşu gerçekleştiren güce açıldığı yerdir.*⁶¹²

Yukarıdaki paragrafı, bu tez çalışmasının ikinci bölümünde ortaya konulmaya çalışılan Agamben'in biyopolitika konusundaki görüşleriyle ilişkilendirirsek eğer; hayat, Batı felsefesinin başlangıcından bu yana *zoē* ve *bios* arasında yapılan ayrım üzerine kurulduğu için yalın yaşam politik yaşama hem dâhil edilmiş hem de bu alandan dışlanmış. O halde, bu biyopolitik kırılmayı, yani, yaşamın temelde *zoē* ve *bios* olarak ikiye ayrılmasını iptal eden yeni bir politik bakışa ihtiyacımız olduğunu ve bunu ancak biyopolitik bir ufukta ve yeni bir ontoloji ve dil temelinde gerçekleştirebileceğimizi söyleyen Agamben'in çağrısına dönmüş oluyoruz. Ancak yaşamın tüm alanlarını (toplumsal, ekonomik, politik) birlikte düşünülmesi gerektiğine çağrıda bulunan Hardt ve Negri'nin biyopolitika teorisinin, kendine özgü farkları bulunduğunu dikkate alarak ve genel bir değerlendirme olarak bu yorumu yapabiliriz. Zira, bu filozofların biyopolitik kurama yaptığı özgün katkı, özellikle *biyopolitik üretim*, *maddi olmayan emek* ve politikanın yeni öznesi olarak *çokluk* kavramları eşsiz bir sentezin ürünüdür.

Burada, Hardt ve Negri'nin *Ortak Zenginlik* adlı eserinde, egemen iktidar ve çıplak yaşam konusunda Agamben'e yaptığı itiraza yer vermek gerekir. Düşünörlere göre Agamben, politika kuramında egemen iktidar kavramına fazla vurgu yapmaktadır. İki düşünür egemenin, istisnai bir durum yaratarak hem hukuk düzenin içinde hem de dışında konumlanması sebebiyle toplumun üzerinde bir konuma yerleştirildiğini ve bu sebeple de egemenin teolojik bir yapıya büründüğünü ileri sürer. “Bu görüşe göre modern iktidar, ilahi otorite kavramlarının sekülerleştirilmesi değil de egemen iktidarın toplumun üzerinde ve toplumsal yapıların dışında üstün bir konum işgal etmesi anlamında, tamamen teolojiktir.”⁶¹³

Ancak bu tez çalışmasının ikinci bölümde detaylı bir biçimde açıklamaya çalıştığımız gibi, Agamben'in modern iktidarın bir biyoiktidar olduğunu açığa

⁶¹² M. Hardt, A. Negri, **İmparatorluk**, çev: Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2018, s. 397.

⁶¹³ M. Hardt, A. Negri, **Ortak Zenginlik**, çev: Eflâ – Barış Yıldırım, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011, s. 20.

çıkarmaya çalıştığını, onun bir iktidar teorisi ortaya koymaktan ziyade iktidar analizi yaptığını ve iktidarın yaşam ve hukukla olan ilişkisinin biyopolitik yapısını ifşa etmeye çalıştığını söyleyebiliriz. Bu sebeple, Hardt ve Negri'nin bu bağlamda yaptığı itiraz makul değildir. Ancak düşünürler başka bazı noktalarda oldukça yerinde itirazlarda bulunurlar. Bunlardan birincisi: “İktidarın ekonomik ve hukuki yapılarının, sadece ikincil ya da en fazla iktidarın buyruğundaki araçlar olarak değerlendirilerek gölgede bırakılıyor olmasıdır.”⁶¹⁴

Oysa biyoiktidarın emek ve üretim üzerindeki aralıksız devam eden sömürüsü, tüm yaşam alanlarına nüfuz edebilmesi sebebiyle yaşamı çepeçevre saran yapısı, yaşamın ekonomik, toplumsal, hukuksal, politik boyutlarının birlikte ele alınmasını gerekli kılar.

Düşünürlerin Agamben'e yönelttiği ikinci önemli itiraz, çıplak yaşam kavramıdır. Bu itirazın temelinde, hukukun koruması dışında bırakılan, en temel hakları dahi yok sayılan insanların birer çıplak hayat olarak adlandırılmasının doğru olmadığına ilişkindir. Hardt ve Negri'ye göre bu iddia doğru değildir; çünkü hukukun koruması dışında bırakılan insanlar için direnmek, yine de mümkündür. Örneğin; hukukun koruması dışında bırakılan bir öznenin, bu korumanın dışında bırakılan başka öznelerle bir araya gelmesi ve onların yatay örgütlenme ile iktidara karşı direnişi örgütleyebilmeleri mümkündür. Ayrıca biyopolitik üretim için çıplak yaşam yeterli değildir, çünkü üretici öznelliklerin kurucu bir güç haline gelebilmesi için ekonomik ve entelektüel bir alt yapı gereklidir. Bu alt yapı ise, ancak yaşamın bütün boyutlarının (ekonomik, politik, toplumsal) birlikte düşünülmesiyle kurulabilir. Bu bağlamda: “Negri'ye göre Agamben'in düşüncesinin zayıflığı, pasif bir potansiyellik modeline dayanmasından ve bu modelde üretimin dışlanmasından kaynaklanır. Çünkü ona göre yaşam, her zaman çıplak yaşamdan daha güçlüdür.”⁶¹⁵

Bu tez aslında kısaca şöyle ifade edilebilir: Yaşam olduğu sürece üretim de zorunlu olarak vardır, dolayısıyla insan, hiçbir zaman tamamen çıplak yaşama indirgenemez. Tabii burada üretim kavramını geniş anlamıyla, maddi ve maddi olmayan bütün boyutlarıyla birlikte düşünmemiz gerekir.

⁶¹⁴ M. Hardt, A. Negri, ss. 20-21.

⁶¹⁵ Matthew Chrulaw, “Animal in Biopolitical Theory: Between Agamben and Negri”, 2012, s. 59. <https://booksc.xyz/book/42700813/1d69f2>, (16.03.2020).

Biyopolitik üretim çağında insanların dilsel yetilerini ve iletişim kapasitelerini geliştirmeleri ve diğer insanlarla nasıl iş birliği içinde çalışacaklarını öğrenmeleri gerekir. Bu temelde üretim etkinliği, her koşulda durmaksızın devam ederek direnmek için yeni olanaklar doğurur. İki düşünürü göre, biyopolitik üretim etkinliğini gerçekleştiren *yoksul çokluk*, politikanın ve devrimin yeni öznesidir. Yoksul burada sermaye düzeni tarafından sömürüldüğünün bilincinde olan ama aynı zamanda ortak zenginliği kendisi ürettiği için kendisinin bir direniş gücü olduğunu da kavrayabilen herkeştir. Ücretli, ücretsiz çalışanlar, işsizler, kadınlar, göçmenler, güvencesiz ve esnek çalışma zorunda bırakılanlar, tarım ve hizmet sektöründe çalışan herkeştir. Hardt ve Negri'ye göre:

Yoksul hem dışlanan hem içerilen paradoksal bir konum teşkil eder; ki bu da en başta yoksulluk ve zenginlik arasında ama ayrıca tali plana atılma ve üretim, hiyerarşi ve ortak varoluş arasında var olan bir dizi toplumsal çelişkiyi açığa çıkarır. Machiavelli'nin gösterdiği alternatif hakkındaki en önemli şey yine de bu toplumsal çelişkilerin dinamik olması, direniş ve zıtlıktan besleniyor olmasıdır. Machiavelli'nin tarihi ve politik analizlerindeki kilit nokta öfkeden sosyal düzensizlik ya da isyanların (tumulti) yaratımına doğru ilerleyen ve dolayısıyla da zenginlikten dışlanan ancak zenginliğin üretiminde içerilen çokluğun başkaldırısının koşullarını sunan süreçtir. İnsanlık asla çıplak değildir, asla yalın yaşamla karakterize edilmemiş, sürekli giydirilmiştir: Sadece ıstırap hikâyeleriyle değil, üretme kapasitesi ve başkaldırma gücüyle de donatılmıştır. ⁶¹⁶

Yukarıdaki satırlardan anlaşıldığı gibi Agamben'in *zoē*'nin politik alandan dışlandığını ancak politik alana da dâhil edildiği anlatırken kullandığı içererek dışlama mantığı, yoksul kavramının üretim düzenindeki ikili anlamı açığa çıkarılmak için kullanılmıştır. Buradan hareketle şunu söyleyebiliriz ki; Hardt ve Negri, Agamben'in kavramlarını ve biyopolitik olanı düşünme biçimini kullanarak onun eksik kalan taraflarını tamamlamaya çalışmaktadır. Böylece çokluğun dinamik, yıkıcı ve yeni bir düzen inşa edici gücünü politik, ekonomik, hukuksal ve toplumsal düzenden hem dışlanan hem de bu düzene dâhil edilenlerin kendi konumlarının farkına vararak başkaldırma gücünde buluruz.

Agamben'in teorisini hem eleştiren hem de bazı noktalarda bu teoriyi geliştiren düşünürler, bugün artık egemenlik, hukuk ve hayat arasındaki ilişkileri

⁶¹⁶ M. Hardt, A. Negri, **Ortak Zenginlik**, çev: Eflâ – Barış Yıldırım, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011, s. 66.

açığa çıkarmak istiyorsak bu üç kavrama sermayeyi de ekleyerek düşünmemiz gerektiğini belirterek, biyoiktidara karşı direnişi aktif olarak örgütleyebileceğimiz zemine, yani, *biyopolitik üretime* yönümüzü çevirmemiz gerektiği konusunda ısrar ederler. Daha önce Kâtip Bartleby örneğiyle ifade edilmiş olduğu gibi, sadece iktidarı reddetmek ve iktidara direnmek yetmez; eğer bir direniş örgütlenip politik, kurucu bir güç haline getirilebilirse, o zaman biyoiktidarı aşmak mümkün hale gelir. İkili bu sebeple biyopolitikayı Marksist bir perspektifle yeniden yorumlayarak Foucault'nun üretici biyopolitika tezini takip eder.

Ancak biyopolitika konusunda çalışmalar yapan birçok düşünür, Foucault'dan farklı olarak biyoiktidar ve biyopolitika arasında ayrım yaparak farklı bir biyopolitik hat çizmeye çalışmıştır. Hardt ve Negri sözü geçen iki kavram arasında ayrım yaparak biyoiktidara karşı biyopolitikanın yaşamı olumlayan, onun olanaklarını arttıran bir politika olmasının yanı sıra biyopolitikanın, alternatif bir öznellik ve direnme biçimi üretmek için yaşam gücü olarak tanımlanabileceğini belirtirler. Böylelikle biyopolitika konusunda kendi görüşlerinin diğer düşünürlerden farklılığını ortaya koymaya çalışan ikili, diğer iki önemli düşünür olan Esposito ve Agamben'den ayrıldıkları noktayı ısrarla vurgularlar.

Hardt ve Negri'ye göre Esposito ve Agamben, biyopolitikanın ikili doğasını yeterince anlayamamıştır. İki düşünüre göre Esposito, biyopolitik alanı nüfusun normatif yönetimi açısından analiz ederken hayatı, bir istatistiksel bir hesap olarak değerlendirmiştir. Bu sebeple o, biyopolitikayı tek taraflı ve liberal bir yaklaşımla ele almıştır. Bu bakış açısına göre Agamben ise, biyopolitik alanı iktidarın içleme ve dışlama mantığını sürekli kıldığı bir belirsizlik alanı olarak kabul eder. Hardt ve Negri'ye göre Agamben'in kuramında, biyoiktidara karşı direniş, uç bir eylem olarak görünür.

Bu yorum tarzı, biyopolitikayı biyoiktidardan belli bir düzeyde ayırır; ancak biyopolitikayı güçsüz ve özneliksiz bırakır. Bu yazarlar Foucault'da, biyopolitikanın her türlü özerk, yaratıcı eylem olanağından soyundurulmuş bir tanımını arar; ancak gerçekte biyopolitik direnişin tüm yapıcı kapasitesini yadsımak için... Heidegger'e müracaat ederler. Agamben... körü körüne bir ret olan 'işlevsiz bir etkinlik'in (inoperosità) biyoiktidardan kopuş olanağını barındıran tek olanak olduğunu iddia ederek, teolojik – politik bir hamleyle biyopolitiğin içeriğini değiştirir. ⁶¹⁷

⁶¹⁷ M. Hardt, A. Negri, s. 71.

Peki gerçekten de Agamben'in yapmaya çalıştığı biyoiktidara karşı “körü körüne bir ret” veya “itiraz” mıdır? Biyoiktidardan kurtulmanın nasıl mümkün olduğuna dair hiçbir teorik bir ufka işaret etmez mi, bir yol önermez mi düşünür? Çağımızda şiddetin çok çeşitli biçimlerde, hem özel alanda hem de kamusal alanda, her yandan toplumu ve bireyi kuşattığı varsayılırsa, şiddetsizliğe, sivil itaatsizliğe, barışçıl eyleme çağrı yapma oldukça anlamlı değil mi? Tezin ikinci kısmında bu sorular detaylandırılarak ele alınmıştır. Ancak burada şunu söyleyebiliriz ki; Agamben, her ne kadar biyoiktidarın ölüm politikası ve hukukla olan soy kütüğünü ortaya çıkarmaya odaklanmış olsa da *potansiyelliğin kullanımı, eksiltme gücü, herhangi tekillikler ve gelmekte olan toplum* kavramlarıyla harmanladığı biyopolitika düşüncesiyle, biyoiktidara karşı direnişin ve onu işlevsizleştirmenin mümkün olduğunu göstermeye çalışmıştır.

Hardt ve Negri'ye göre ise biyopolitika bir *olay* karakteri taşır. Çünkü biyopolitika ilk olarak, var olan hukuksal, siyasal ve toplumsal sistemi, özgürlük talebi ile kesintiye uğratmak anlamına gelir.⁶¹⁸ Bu bağlamda biyopolitik olay, direniş ve özgürlük edimiyle ilişkilidir. Bu sebeple de o, politikanın öznesini keşfetme sürecidir ve *çokluk* kavramıyla doğrudan ilişkilidir.

*Biyopolitik olay aslında daima eşcinsel/queer bir olaydır; egemen kimlik ve normları parçalayarak iktidar ve özgürlük arasındaki bağlantıyı açığa çıkaran ve böylelikle alternatif bir öznellik üretimini başlatan yıkıcı bir öznelleştirme sürecidir. Böylelikle biyopolitik olay metafiziksel tözcülüğün veya kavramsalcılığın tüm biçimlerinden ayrılır. Varlık olayda yaratılır.*⁶¹⁹

Biyopolitik olay, sabitlenmiş kimlikleri, normları parçalarken özcü yaklaşımdan uzak yeni bir ontolojinin doğabileceği bir zemin yaratır. Bu zemin, özneler-arası alanda oluştuğu için yeni bir toplum biçiminin ortaya çıkmasını sağlayan ortaklık temelini de kurar. Düşünürler bu minvalde sevgiyi de biyopolitik bir olay olarak tanımlarlar.

Yabancı sevgisi, en uzaktakinin sevgisi ve başkalık sevgisi, sevgiyi daima aynıyı tekrarlamaya zorlayarak onun üretkenliğini sakatlayan ve çarpıtan özdeşleştirmeci sevginin zehrine karşı, bir panzehir işlevi görebilir. O halde

⁶¹⁸ M. Hardt, A. Negri, **Ortak Zenginlik**, çev: Eflâ – Barış Yıldırım, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011, s.72.

⁶¹⁹ M. Hardt, A. Negri, s. 75.

burada, sevginin bir başka anlamı, biyopolitik olay olarak ortaya çıkar: Sevgi, sadece var olandan kopuş ve yeninin yaratımına işaret etmekle kalmaz; aynı zamanda tekilliklerin üretimi ve bir ortak varoluş ilişkisinde tekilliklerin oluşturulmasını da ifade eder. ⁶²⁰

Düşünörlere göre ortaklığın kurulabilmesini sağlayan önemli unsurlardan bir diğeri, *biyopolitik akıl*'dır. Bu akıl, ilk olarak ortak varoluşun deneyimlenmesiyle ve ikinci olarak ise, başka bir gerçekliğin ya da hakikatin tesis edilmesini sağlayan mücadele alanında keşfedilmesiyle kazanılan bir akıldır. Yani biyopolitik akıl, özneler-arası alanda, kolektif olarak inşa edilir, bu sebeple Marks'ın tanımlamış olduğu anlamda, ortak akıl ya da zekâ (general intellect) olarak da adlandırılabilir. O, insanın deneyim öncesinde sahip olduğu bir yeti değildir. Ortak varoluşun deneyimlenmesiyle bir yandan, Batı felsefesinde temel epistemolojik sorunlardan birisi olan tekil – evrensel çatışmasını çözebilmek, diğeri yandan, ortaklığı aşğıdan yukarıya doğru kurabilmek amaçlanmaktadır.

Hardt ve Negri'ye göre ortak varoluş “common sense” kavramından farklı olarak toplumda verili olan, hazır bir şey değildir. İkiliye göre ortak varoluş, özneler arasında üretilen ortak fikirler ve eylemlerdir. ⁶²¹ Ortak varoluşu ya da hakikati aşğıdan inşa etmek, direniş ve ortak pratikler aracılığıyla ortak varoluşu biçimlendirmek demektir.

Geleneksel görüş, ortak varoluşu toplumun dışındaki bir doğal dünya olarak sunarken; biyo-politik ortak var oluş kavramı tabiat, hava, elementler veya bitki ve hayvan yaşamıyla sınırlı kalmayıp; aynı zamanda ortak diller, alışkanlıklar, jestler, duygular, kodlar gibi insan toplumunun kurucu unsurlarına da göndermede bulunarak, yaşamın tüm alanlarına eşit olarak nüfuz eder (...) Bunu bir ortak varoluş ekolojisi; bir karşılıklı bağılık, sevgi ve karşılıklı dönüşüm dinamiği içerisinde insani ve insani olmayan dünya üzerine, doğa ve toplum üzerine eşit olarak odaklanan bir ekoloji olarak niteleyebiliriz. Artık, egemenlik geleneğinin ısrarla savunduğu gibi, çokluğun politikleşmesinin doğal durumu terk etmeyi gerektirmediğini; aksine, eşzamanlı olarak doğada, kültürde ve toplumda işleyen bir ortak varoluş dönüşümünü (metamorphosis) gerektirdiğini anlamak için daha iyi bir konumdayız. ⁶²²

Hardt ve Negri'nin doğal ve yapay olarak ortak varoluş tanımlaması, Agamben'in mutlu bir toplumda yaşamak istiyorsak ve çıplak yaşam üreten içererek

⁶²⁰ M. Hardt, A. Negri, s. 188.

⁶²¹ M. Hardt, A. Negri, s. 131.

⁶²² M. Hardt, A. Negri, s. 178.

dışlama mantığını aşmak istiyorsak eğer; *zoē* – *bios*, doğa – kültür, doğa durumu – sivil veya siyasal toplum arasında yaratılan dikotomileri geçersiz kılmak gerektiği çağrısına bir cevap olarak okunabilir. Başka bir deyişle, ikilinin ortak varoluş tanımlaması, Agamben'in, yaşamı bütün boyutlarıyla birlikte ele almamız gerektiği düşüncesinin bir devamıdır. Yaşamı yeniden ve yeniden üreten öznelerin, canlı veya cansız varlıklarla, doğayla, makinelerle, bilimle, teknolojiyle aralıksız bir etkileşim ve dönüşüm halinde olması sebebiyle bu yeni öznelerin, düşünürler tarafından *maşinik özne* olarak tanımlandığını artık biliyoruz. O halde, Agamben'in yaşamın bütün boyutlarıyla kavranması gerektiğini söylerken bu bütünlüklü yaşamı *form of life* (yaşam formu) olarak tanımlaması gibi, Hardt ve Negri de yukarıda tanımlanmış olan öznelerden oluşan toplumu, *maşinik toplum* olarak tanımlar.

Özetle; biyopolitik olay, aynı zamanda biyopolitik mücadele ve yeni bir gerçeklik, özne ve bilgi ağı üretmek demektir. Ortak varoluş ya da Agambenci terminolojiyle ifade etmek istersek, gelmekte veya kurulmakta olan ortaklık, varlığı her durumda önemli olan varlıklar (*herhangi varlık*), yani, tekillikler arasındaki içsel etkileşimden doğar.

Ortak varoluş ve tekillikler arasında bağ kurmayı, karşılıklı etkileşim halinde olmayı sağlayan şey Hardt ve Negri'nin kuramında, *sevgi* 'dir. Agamben'in teorisinde ise, daha önce de belirtilmiş olduğu gibi, toplumun ortaklık temelinde kurulabilmesi, potansiyelliğin kullanımı ve dil deneyimi ile mümkündür. Ancak sevginin pasif bir duyguya ya da bireyler arasındaki tekil ilişkilere indirgenmiş formunun onun yozlaşmış hali olduğunu belirten düşünürler, felsefi ve politik bir kavram olarak sevginin ele alınması gerektiği görüşündedirler. İkiliye göre sevgi, ontolojik olarak kurucu bir kavramdır ve ortak varoluşun üretimi anlamına gelir. Spinoza'nın sevgi kavramının izini süren Hardt ve Negri, varlığın aktif olarak sevgi aracılığıyla kurulduğunu kabul eder ve sevginin biyopolitik bir olay olarak tekilliklerin üretimi ve onların aralarındaki bağı kuran ontolojik bir kavram olduğunu iddia ederler. Bu minvalde sevgi, doğuştan ya da içten gelen pasif bir duygu değil, öğrenme ve üretme edimidir.

Sevginin yozlaşmış biçimlerinin temeli olan üç kavram ise, *aile*, *ırk* ve *ulus*'tur. Teklik, bütünleşme veya özdeşlik temelinde kurulu olan her sevginin yozlaşmış olduğunu dile getiren düşünürler, benzemeyene, farklı olana, öteki olana

karşı duyulan sevginin, yozlaşmış sevginin panzehri olduğunu, tekillikler arasında birliği sağladığını ve toplumsal ilişkiler ağını düzenlediğini belirtirler:

*Ontolojik bağlamda sevgi sürecini kuruluş olarak nitelerken, burada politik bağlamda sevginin tertip (composition) gücünü vurgulamalıyız. Müzikal bir partisyondaki parçalar gibi sevgi de tekillikleri birlik halinde değil, bir toplumsal ilişkiler ağı olarak tertip eder. Sevginin ortak varoluşun kuruluşu ve tekilliklerin tertibi şeklindeki bu iki yüzünü bir araya getirmek; sevgiyi maddi, politik bir edim olarak anlamak için yapmamız gereken temel şeydir.*⁶²³

Bu bağlamda sevginin yozlaşmış formlarından birisi olan kötülük ile mücadelede sevgi, öfke ve itaatsizlik gibi biçimler alır. Özetle sevgi, tekillikler ve ortaklık arasında ilişki kurar ve sevginin yozlaşmış biçimleriyle mücadelede de öfke, ret ve isyan olarak karşımıza çıkar.

Hardt ve Negri'nin biyoiktidardan çıkış için iktidar alanlarının boşaltılması gerektiğini, onun pratiklerinin reddedilerek ve tekrarlanmasına izin verilmeyerek çıkışın ya da terkin mümkün olduğunu söylediğini hatırlayarak; reddin, itirazın, çıkışın veya terkin, sevginin ortak varoluşu kurucu niteliğinden uzaklaşarak yozlaşmış biçimine bir karşı tepki veya itiraz olduğunu söyleyebiliriz. Biyopolitika bağlamındaki görüşleri her ne kadar farklılıklar içerse de Hardt ve Negri sonuç olarak, politikanın nihai amacının *mutluluk* olması gerektiği konusunda Agamben ile hemfikirdirler. Düşünörlere göre herkesin faydasına olan bir şeydir. Ancak mutluluk, on sekizinci yüzyılda akıldan bağımsız bireysel bir duyguya indirgenmiştir. Hardt ve Negri'ye göre, mutluluğu yeniden akıl temelli politik bir hak ve aktif bir duygu olarak tanımlamak gerekir ve bugün geçmişte Spinoza'nın duygular ve akıl arasında denge kurarak tanımladığı kolektif neşeye yeniden dönmemiz gerekir. Spinoza'ya göre:

*Neşe, bedenin bütün kısımlarının aynı derecede duygulanmış olmasından ibaret olan, sırf bedene ait bir sevinçtir; yani orada bedenin işleme gücü o tarzda artmış ya da tamamlanmıştır ki, onun bütün kısımları birbirleriyle aynı hareket ve sükûn nispetini saklarlar; böylece neşe her zaman iyidir ve onun asla aşırı hali olmaz.*⁶²⁴

⁶²³ M. Hardt, A. Negri, s. 190.

⁶²⁴ Benedictus Spinoza, **Etika**, çev: Hilmi Ziya Ülken, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2011, s. 230.

Neşe, politik bir toplumda, bireyler arasında uyum ve dengeyi sağlayan bir kavram olarak düşünüldüğünde; o, aynı zamanda akla uygun yaşam tanımına da karşılık gelir.⁶²⁵

Çokluk bağlamında mutluluk ise, kendi kendini, yani, ortak varlığı yönetebilmektir. İnsanların çatışmaları çözmek, üretimin sürekliliğini sağlamak ve kendi kendini yönetebilmek gibi yetileri olsa da bir toplumu tesis edebilmek için bu yetilerin eğitimle geliştirilmesi gerekir. Politik bir terim olarak mutluluk, kendi yetilerini geliştirerek, kendi kaderini tayin edebilme, kendi kendini yönetebilme süreci olarak tanımlanabilir. Bu bağlamda demokrasi:

*Sadece kendini yönetmek için gerekli olan güçleri zaten geliştirmiş olan bir çokluk hedefi değil, aynı zamanda öğrenme mekanizması; sadece kapasiteyi değil, aynı zamanda yönetime katılma arzusunu artıran, bu güçleri genişleten bir dispozitif olmak zorundadır... Mesele, yeni ve her zamankinden büyük kapasitelerimizi ortaya çıkarmak, demokrasinin hem amaç hem de araç olduğu bir politik projeyi başlatmaktır.*⁶²⁶

Peki çokluk, bu politik projeyi nasıl potansiyel olmaktan çıkarıp aktüel hale getirebilir? Hardt ve Negri, yaratma, yenilik, üretme gücünden ve kendini yönetebilme yetisinden yoksun bırakılan çokluğun, bu sefil duruma karşı politik bir mücadeleye temel sağlayacak bir proje veya taslak geliştirmesi gerektiğini düşünür. Bu anlamda sefalet “birisinin yapabileceklerinden, olabileceklerinden yalıtık olma koşuludur.”⁶²⁷

Daha önce de belirtildiği gibi, çokluğun politik bir özne olabilmesi için *İmparatorluk* kitabının son kısmında; küresel yurttaşlık, herkese eşit ücret ve yeniden sahiplenme hakkına sahip olması gerektiğini dile getiren düşünürler, bu iddialarına benzer bir biçimde *Ortak Zenginlik* kitabının son kısmında, egemen iktidardan üç talebi gerçekleştirmesini istememiz gerektiğini iddia ederler. Bunlardan birincisi, yaşamın temel ihtiyaçlarının sağlanmasıdır. İkincisi, herkes için garantili bir gelir talep etmektir. Üçüncüsü ise, sağlık hizmetlerinin herkes için ulaşılabilir olmasıdır. Bu üç talep bugün egemen iktidarlardan isteyebileceğimiz “meşru ve makul” taleplerdir ve düşünürlere göre egemen iktidarların bu talepleri bir hak olarak kabul

⁶²⁵ Spinoza, s. 230.

⁶²⁶ M. Hardt, A. Negri, ss. 367-368.

⁶²⁷ M. Hardt, A. Negri, s. 370.

edip onları garanti altına alıp evrenselleştirmesi gerekir.⁶²⁸ Dünyanın neresinde yaşıyor olursak olalım, herkesin yönetime katılma hakkının olduğu ve yukarıda talep edilen haklara sahip olduğu bir dünya yurttaşı olmak, radikal demokrasinin temel amacıdır. Aynı zamanda demokrasi, böyle tesis edilmiş bir dünyada yurttaşların mutluluğu için hem bir amaç hem de bir araç veya dispozitiftir.

Sonuç olarak Hardt ve Negri'nin, günümüzde biyoiktidara direnmenin olanakları ve yöntemleri üzerine düşünmede, biyopolitik üretim temelinde yaşamın yatay örgütlenmeye dayalı, bütünsel (*zoē ve bios*, özel/kamusal gibi dikotomik ayrımların olmadığı) yeniden tesisinde, bir karşı iktidar projesi tasarlamada ve geliştirmede ve sözü geçen tüm bu konularla ilişkili olarak biyopolitikanın içinde barındırdığı imkânları açığa çıkarmada bize yol gösterdiklerini iddia edebiliriz.

Bununla birlikte düşünürlerin politika teorileri, tezin ikinci bölümünde ele almış olduğumuz Agamben'in politika felsefesiyle yakından ilişkilidir. Bu bağlamda Agamben'in, bir biyoiktidar analizi yapmaya çalışmakla birlikte aynı zamanda bu iktidarı kesintiye uğratmanın ve ondan hem teorik hem de pratik alanda özgürleşebilmenin imkânı üzerine düşündüğünü ve yeni bir yaşam ve politik bir toplum tesis edebilmek için yeni bir ontoloji kavrayışına ihtiyacımız olduğuna dikkat çekerek *potansiyel(lik)in kullanımı* ve *dil deneyimi* yoluyla *gelmekte olan toplumu* inşa edebileceğimizi söylediğini belirtelim. Bu minvalde Hardt ve Negri ise, gelmekte olan, başka bir deyişle, henüz oluşum sürecinde olan toplumun yeni politik öznelerinin kimler olabileceği konusunda Agamben'i net olmamakla eleştirmişler ve biyoiktidara karşı bir güç olarak ortaya çıkmakta olan ve tekilliklerin bir araya gelmesinden oluşan yeni politik toplumu ve politikanın öznesini *çokluk* olarak isimlendirmişlerdir.

Ayrıca iki düşünür, biyoiktidarın bir yaşam politikası üretmekle birlikte aynı zamanda ölüm politikası da üretmekte olduğunu söyleyen Agamben'in düşüncesi ile hemfikirken; kendi politika teorilerinde biyopolitik üretim kavramına odaklanarak ölüm politikasına karşı yaşam politikasını, eş deyişle, yaşamın ve toplumun bir karşı güç olarak yeniden üretilmesi ve örgütlenmesi gerektiği düşüncesini ön plana çıkarmışlardır. Böylece Hardt ve Negri, politika kuramlarında esasen, demokratik ve radikal bir cumhuriyet projesi geliştirmeye çalışmışlar ve biyoiktidar ve temsili

⁶²⁸ M. Hardt, A. Negri, s. 371.

demokrasi tarafından pasifleştirilen yurttaşların, doğrudan katılımı, yeniden politikanın aktif öznesi haline gelebilmesinin imkânları üzerine felsefi bir araştırma ortaya koymuşlardır.

Bu bağlamda Hardt ve Negri'ye şu temel soruları yöneltebiliriz: Çokluğun, devrimin ya da radikal demokrasinin öznesi haline gelebilmesi için egemen iktidardan hak talep etmesi ve iktidar tarafından çokluğun hak taleplerinin kabul edilip onaylanması gerekmiyor mu? Bu durumda Foucault'nun bu tez çalışmasının birinci kısmında detaylıca ele alınmış olan hukuksal – kurumsal iktidar modeline dönmüş, mevcut hukuksal ve politik sisteminde içinde sıkışıp kalmış olmuyor muyuz? Zira, günümüzde sözü geçen hak taleplerine benzer taleplerin egemen iktidarlar tarafından, özellikle, göçmenler, yoksullar, işsizler ve kadınlar, hak talep edenler olduğunda, reddedildiğini biliyoruz. Yukarıdaki soruları sormak, Hardt ve Negri'nin politika teorisindeki açmazları sorunsallaştırabilmek bakımından önemlidir. Fakat düşünürlerin, çokluğun ancak İmparatorluğun içinden geçerek ve aşamalı olarak biyopolitik üretim üzerindeki, ya da başka bir deyişle, ortak varlık üzerindeki egemenin sömürüsüne son vererek kendisini otonom olarak kurabileceği bu uzun süreci detaylıca anlattıklarını düşünürsek; egemen iktidarın zayıflama sürecine girdiğinde bu talepleri kabul etmek zorunda kalacağını ve bu değişimin aşama aşama gerçekleşebileceğini iddia edebiliriz. “Kapitalist sömürüye karşı, mülkiyet egemenliğine karşı, kamusal ve özel kontrol aracılığıyla ortak varoluşu yok edenlere karşı mücadelede dehşet verici ölçüde acı çekeriz; ancak yine de neşeyle kahkaha atarız. Onlar kahkahalarla gömülecektir.”⁶²⁹

Egemen iktidar, Postmodern dönemde ortadan kalkmamıştır; varlığını hala sürdürmekte ve hala yaşamın her alanı üzerinde belirleyici olmaktadır. Yani son söz olarak, egemen iktidara rağmen ve egemen iktidara karşı, yaşamı politik, hukuksal, ekonomik ve toplumsal bütün boyutlarıyla birlikte yeniden ve yeniden üreterek ve direniş odakları yaratarak zaman içinde egemen iktidarı etkisizleştirebilmenin ve demokratik bir cumhuriyet inşa edebilmenin mümkün olduğunu söyleyebiliriz. Hardt ve Negri, bu mücadele sürecinde faydalanabileceğimiz yaratıcı kavramsal bir çerçeve ve araçlar ve egemen iktidarın biyopolitik yapısını analiz edebileceğimiz teorik bir alt yapı ortaya koyarak yeni bir düşünce ufku ve tekil deneyimlerden hareketle,

⁶²⁹ M. Hardt, A. Negri, s. 372.

kolektif bir direniş ve eylem pratiği geliştirmemizde bugün bize öncülük eden ve yol gösteren iki önemli düşünürdür.



SONUÇ

Biyopolitika, günümüzde farklı pek çok alanla ilişkili olarak kullanılan bir kavramdır. Bu alanlar, tıptan hukuka, bilime, felsefeye, etiğe, tarihe, iklim ve çevre politikalarına, teknolojiye kadar uzanan geniş bir yelpaze oluşturmaktadır. Ancak bu tez çalışmasında yapmaya çalıştığımız şey, öncelikle biyopolitikayı felsefî bir zeminde ele alarak felsefe tarihinde kavramın iktidar – yaşam ilişkileri zemininde Foucault, Agamben, Michael Hardt ve Antonio Negri gibi düşünürler tarafından nasıl temellendirildiğine açıklık kazandırmaktır. Bununla birlikte tezin esas amacı ise, Agamben’in biyopolitika teorisinden hareketle, biyopolitikayı iktidar – yaşam ilişkisi zemininde ele almak ve onun hukuk, egemenlik ve şiddet kavramlarıyla olan bağına açığa çıkarmaya çalışmaktır.

Buna ek olarak bu çalışmada, çağımızda pek çok düşünür tarafından Agamben’in biyopolitika teorisinde egemen iktidara ve ölüm politikasına fazla yer verdiği gerekçesiyle negatif bir biyopolitik düşünme biçimine sahip olduğu iddia edilse de aslında düşünürün teorisinde yaşam politikası arayışında da olduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Bu sebeple Roberto Esposito’nun olumsuz (Agamben) ve radikal olumlu (Hardt ve Negri) olmak üzere iki farklı biyopolitik perspektif arasında yaptığı ayrımın ancak kısmen doğru kabul edilebileceği sonucuna varılmıştır. Agamben biyopolitika teorisinde egemen gücü yüceltmekten ve ölüm politikasına odaklanmaktan ziyade biyoiktidarın yaşam ile kurduğu bağı analiz etmeye çalışmakta ve bunu yaparken de egemen iktidar ve biyoiktidarın farklı iki iktidar tipi olduğunun bilincinde olarak onların ortak veya benzer yönleri de olduğunu vurgulamaktadır. Düşünür bu bağlamda, egemen iktidar ve biyoiktidar arasında bir kopuş görmekten ziyade, biyoiktidarı egemen iktidarın bir devamı olarak yorumlama eğilimindedir.

Bu tez çalışması üç bölümden oluşmaktadır. Tezin birinci bölümünde, Agamben’in biyopolitika teorisine kaynaklık eden düşünürlerin biyopolitik bir perspektif ile politika teorileri değerlendirilmeye çalışılmıştır. Bu sebeple birinci bölümün birinci alt başlığında, Aristoteles’in *zoé* ve *bios*, *potansiyel* ve *edimsel* kavramları arasında yaptığı ayırmadan hareketle iktidar – yaşam ilişkileri zemininde

politika teorisine ve Hobbes'un doğa durumu, sivil toplum ve insan doğası gibi kavramlarından ve devlet kuramından hareketle politika felsefesine yer verilmiştir.

Birinci bölümün ikinci alt başlığında ise, egemenlik, hukuk, şiddet ilişkisi bağlamında Carl Schmitt ve Walter Benjamin'in görüşleri ele alınmıştır. Birinci bölümün üçüncü ve son alt başlığında ise, iktidar, yaşam, hukuk, şiddet kavramları ve bunlar arasındaki ilişkiler temel alınarak Hannah Arendt ve Michel Foucault'nun politika teorileri değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Böylece bu bölüm, ikinci bölümde detaylı ve kapsamlı bir biçimde ele almaya çalıştığımız Agamben'in biyopolitika teorisini anlayabilmek ve yukarıda sözü geçen düşünürlerin hangi düşünceleri ve kavramlarıyla onu etkilediğini açığa çıkarabilmek için yapılmış bir hazırlık olarak düşünülebilir. Diğer yandan birinci bölüm, biyopolitika ve biyoiktidar kavramlarının felsefe tarihinde izi sürülmek istendiğinde ve iktidar – yaşam ilişkilerinin Antik Yunan'dan bu yana Batılı felsefe geleneğinde nasıl kurulduğu araştırılmak istendiğinde, zorunlu olarak yapılması gereken bir akademik çalışma veya inceleme olarak da düşünülebilir.

Agamben *Kutsal İnsan* adlı kitabında yaşamın alanlara ayrılarak *zoé*'nin ya da doğal yaşamın *bios*'tan ya da kamusal alandan hem dışlanması hem de bu alanda içerilmesi sonucunda çıplak yaşam gibi bir yaşam biçiminin ortaya çıktığını, yaşamın siyasallaştırıldığını ve bu nedenle ikili ayrımlara dayalı bu ontoloji ve politika anlayışının terk edilmesi gerektiğini belirtir. Düşünüre göre sözü geçen ayrımlar, Aristoteles'in Batılı felsefeye bıraktığı bir mirastır. Bu sebeple Agamben, yaşamı birden fazla kavramla tanımlayan ve siyaset – yaşam ilişkisini de bu temelde ele alan Aristoteles'in politika felsefesinden başlanmak üzere, bu kavramların ve onlar arasında kurulmuş olan ilişkiselliklerin yeniden ele alınması gerektiğine çağrı yapar. Ona göre, daha önce de belirtmiş olduğumuz gibi, ikili ayrımlar zemininde (doğal, kamusal; doğa, kültür; potansiyel ve edimsel) inşa edilmiş olan ontoloji ve politika geleneği yeniden yapılandırılmaksızın yaşamın biyopolitik bir güç veya egemen tarafından ele geçirilmediği bir yaşamı ve egemenliğin çıkmazlarından özgürleşebilecek bir siyaset teorisini düşünebilmek mümkün değildir.⁶³⁰

⁶³⁰ “Edimselin önceliği ve bunun potansiyelle olan ilişkisi üzerine kurulu olan ontoloji yerine yeni ve tutarlı bir potansiyel ontolojisi ikame edene dek, egemenliğin çıkmazlarından arındırılmış bir siyaset teorisi, tasavvuru imkânsız bir şey olarak kalacaktır.” Giorgio Agamben, **Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat**, çev: İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2017, s. 59.

Mika Ojakangas'a göre, Aristoteles'in *Politika* adlı eseri üç sebeple biyopolitik bir bakış açısıyla ele alınmalıdır.⁶³¹ İlk olarak burada politikanın nihai amacı polisin (şehir devletinin) mutluluğunu sağlamak olarak belirlendiği için. Çünkü Aristoteles'e göre insan için en iyi yaşam, ancak bir *poliste* veya *site* içinde içinde mümkündür. İkinci olarak, bir devlet için ilk önce düşünülmesi gereken konunun, nüfusun sayısını ve eşitliğini düzenlemek olarak belirlendiği için. Üçüncü olarak ise Aristoteles, devlet politikasını doğanın içkin süreciyle uyumlu olması gereken bir politika olarak düşündüğü için. Düşünüre göre, iyi bir yasa koyucu doğanın bilgisine sahip olmalıdır. Çünkü diğer sanatlarda olduğu gibi, politika da doğayı geliştirmeyi amaçlar. Burada politika, insan doğasına uygun olan yaşamın tesis edilmesi için bir sanat olarak tanımlanır. Yani, politika bir bütün olarak toplumun refahını ve mutluluğunu sağlamalıdır. Bu da Aristoteles'in kuramında ancak erdemli insanlardan oluşan bir site devletinde mümkündür.

Gerçekten de insanın zôon politikon olarak Aristoteleşçi tarifi dahi politik düşüncesinin temelden biyopolitik bir doğaya sahip olduğunu kanıtlar niteliktedir: zôon politikon – politiğin modern anlamda politik hayvan olmak şöyle dursun – hukuksal bir özne değildir; insanın hayvan olarak tanımlanmasıdır – tıpkı arılar ve karıncalar gibi⁶³² insanın da ortak iyi arayışında olan örgütlü bir toplulukta yaşaması, doğası gereğidir. Platon ve Aristoteles'in politika üzerine çalışmalarında iktidar, Foucault'yu açımlayacak olursak (1990, ss. 142-143), üzerlerinde nihai nüfuz alanının ölüm olduğu özgür irade sahibi hukuksal öznelere, onların otoritenin kaprislerine karşı koruyacak devredilemez haklarla değil; Platon'un Yasalar'da ortaya koyduğu gibi "ehlileştirilmiş hayvanlar" (anthrôpos hêmeron) (766a) olarak anlaşılan insanlarla ilgilenen bir şey olarak resmedilir. Canlı varlıklar üzerinde icra edilen bu iktidarın hünerine bizzat yaşam düzeyinde başvurulur.⁶³³

⁶³¹ Mika Ojakangas, **On The Greek Origins of Biopolitics: A Reinterpretation of The History of Biopower**, Routledge Press, New York, 2016, ss. 38-39.

⁶³² "Aristoteles, hayvanlar âleminde canlılığın farklı tarzlarını, 'sürü halinde' ve 'tek başına' yaşayan hayvanlar arasında bir ayrıma giderek tartıştığı *Hayvanların Hareketleri Üzerine*'de (488a) sürü halinde yaşayan hayvanlardan bazılarının 'gözle görünür kimi ortak nesneleri' olması nedeniyle 'politik' olduklarını; buna karşın bazılarının ise böylesi bir nesneden yoksun oldukları için 'bağımsız' olduklarını iddia eder. Buradan hareketle, insana ek olarak arılar, eşek arıları, karıncalar ve turnalar da dâhil olmak üzere başka birçok hayvanın da 'politik' olduğu sonucuna varır. Başka bir ifadeyle, sadece insanlar değil, aynı zamanda başka hayvanlar da 'politik'tir." Mika Ojakangas, "Platon'un Devlet Irkçılığı: Biyopolitikanın Tarihini Yeniden Okumak", **Biyopolitika: Platon'dan Arendt'e Biyopolitikanın Felsefi Kökenleri**, çev. Onur Kartal, Ed. Onur Kartal, Notabe Yayınları, Cilt:1, Ankara, 2016. ss. 31-32.

⁶³³ Ojakangas, ss. 31-32.

Özetle Aristoteles, *zoé* ve *bios* arasındaki ilişkiyi teşhis etmiş olması ve egemen iktidarı özel alandaki yaşam üzerinde de belirleyici ve denetleyici bir güç olarak tanımlaması sebebiyle, biyopolitik bir bakış açısıyla değerlendirilmesi mümkün olan bir politika felsefesi ortaya koymuştur. Bu sebeple günümüzde düşünürün eserleri, biyopolitika konusunda çalışmalar yapan çağdaş düşünürler tarafından başvuru, eleştirilen temel kaynaklar haline gelmiştir.

Thomas Hobbes ise, biyopolitika konusunda çalışmalar yapan çağdaş düşünürler tarafından modern devlet teorisinin biyopolitik bir karakteristiği olduğunu açığa çıkarabilmek için başvuru bir düşünür olmuştur. Bu minvalde Foucault, Agamben, Esposito gibi düşünürler Hobbes'un politika felsefesindeki doğa durumu, sivil veya siyasal toplum kavramsallaştırmalarını ve onun insan doğası tanımını biyopolitik bir bakış açısıyla analiz etmeye çalışmışlardır. Hem Foucault hem de Agamben, devletin biyolojik hayat üzerindeki belirleyiciliğinin, tahakkümünün en açık bir biçimde gözlemlenebileceği bir kuram olarak Hobbes'un devlet teorisini eleştirmişlerdir. Zira Hobbes devleti, yani *Leviathan*'ı, bireylerin aralarında yaptığı sözleşme yoluyla hepsinin bir ve aynı kişilikte birleşmesi olarak tanımlar.⁶³⁴

Düşünür, *Leviathan* adlı eserinde, insanın bencil bir doğası olduğu düşüncesinden hareket ederek doğa durumunu bir savaş durumu olarak tanımlar. Bu savaş durumu sebebiyle bireylerin sürekli başka bireyler tarafından öldürülme korkusu yaşadığını belirten Hobbes, bireylerin bir araya gelerek bir toplum sözleşmesi yaptığını ve böylelikle de sivil veya siyasal topluma geçildiğini söyler. Düşünür doğa durumunu, ölüm, yaşam, korku gibi kavramlardan hareketle tanımlamış olması ve siyasal topluma geçişi, başkası tarafından öldürülme korkusu ile temellendirmiş olması sebebiyle biyolojik zeminde ortaya çıkan bir devlet teorisi sunmuştur.

Benjamin Pop Madsen'in de dediği gibi: “Sivil toplumda devletin kuruluşuyla birlikte insan, hayvani ya da yabani bir varlık olmaktan hakları, özgürlükleri ve sorumlulukları olan politik bir özneye dönüşür.”⁶³⁵ Sonuç olarak, Hobbes'un doğa durumu, siyasal toplum ve insan doğası kavramsallaştırmaları

⁶³⁴ Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev: Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2012, (İkinci Kısım: Devlet Üzerine, Bölüm:18) s. 136.

⁶³⁵ Benjamin Ask Popp-Madsen, “The Nature of The State of Nature: Hobbes, Sovereignty and Biopolitics”, *Politik: Academic Journal*, s. 51. <https://tidsskrift.dk/politik/article/view/27570>. (06. 06. 2018).

biyopolitik bir bakış açısıyla bir değerlendirme yapmak için oldukça iyi örneklerdir. Bu anlamda modern devlet teorisinin de bu temelde kurulduğu ve bu teorisinin tüm Batılı politika felsefesi geleneğini etkilediği esas alınır, Agamben'in de söylemiş olduğu gibi, biyopolitika ve biyoiktidar kavramlarının Antik Yunan'dan Modern Çağ'a oradan da çağdaş döneme kadar izlerinin sürülebileceği iddia edilebilir. Ancak biliyoruz ki Foucault, biyopolitik iktidarın ve düşünme biçiminin on yedinci yüzyıldan itibaren kapitalizmin gelişimiyle birlikte ortaya çıktığını söylerken; Agamben, Esposito, Ojakangas gibi çağdaş düşünürler, biyopolitikanın izlerinin Antik Yunan'a kadar sürebileceğini belirtirler. Burada Agamben, Foucault'nun kuramına haklı ve yerinde bir müdahalede bulunarak kavrama dair bir soy kütük araştırması yapmaktadır. Bu sebeple de düşünürün çabası biyopolitik kuram açısından oldukça değerlidir.

*Hâlbuki Foucault'nun biyopolitikasına ruhunu veren kavramların felsefe arenasında bir karşılığı vardı elbette. Ama Foucault bunların keşfine koyulmayı tercih etmedi. Bu ise onu iki şeyden mahrum bıraktı. Birincisi felsefe tarihinin biyopolitik bir okuma vasıtasıyla, yaşam üzerinde kurulan tahakkümün çok boyutluluğunu teşhir ederek, biyopolitik projenin felsefi kuramsal art alanını güçlendirmektir. Oysa bireysel ve bütünsel anlamda yaşamın disiplini ve düzenlenmesi üzerinde yükselen Platoncu devlet teorisinin, iyyinin ve mutluluğun hem siyasal hem de etik organizasyonunda, haz yaşamının nasıl bir engel teşkil ettiğine dair Aristotelesçi meditasyonların, Augustinus ve Aquinas'ta doruğunu bulan Orta Çağ felsefesinin temel dinamiklerinin, Thomas Hobbes'un korku, güvenlik ve korunma üzerinde yükselen, bir defada hem yaşama hem de ölüme hükmeden Leviathan'ının, Spinoza'nın Ethica'da inşa ettiği duygulanımsal etik ve politika okumasının ve elbette bedensel ve zihinsel olarak herkesin güvenliğini sağlayacak en güvenli hayatı temin edecek bir siyasetin peşine düşen Teolojik-Politik İnceleme'sinin, ölüm ve yaşam üzerindeki iktidar bahsinde anlatacağı çok şey vardı.*⁶³⁶

Agamben'e göre Hobbes'un politika kuramında doğa durumu, siyasal toplumda varlığını sürdürmektedir. Siyasal toplumda devlet, hakların devredilmesiyle birlikte sınırsız bir güç ve yetkiye sahip olduğundan aslında başkası tarafından öldürülme korkusu ortadan kalkmaz, korkunun kaynağı değişir sadece. Sonuç olarak Leviathan, barış durumunu bozacak herhangi bir durumda yaşam ve ölüm üzerinde karar sahibi olan tek güçtür. Bu sebeple de o, biyopolitik bir iktidar

⁶³⁶ Onur Kartal. "Biyopolitikanın İzini Felsefe Tarihinde Sürmek", **Biyopolitika: Platon'dan Arendt'e Biyopolitikanın Felsefi Kökenleri**, Ed. Onur Kartal, Notabe Yayınları, Cilt:1, Ankara, 2016. ss. 9-10.

olarak tanımlanabilir. Başka bir biçimde ifade edilirse, Leviathan'ın Agamben'in de söylemiş olduğu gibi, modern egemenliğin biyopolitik yapısının teşhis edilebileceği ilk örnek olduğu söylenebilir.

Tezin birinci bölümünün üçüncü alt başlığında ise, Carl Schmitt ve Walter Benjamin'in politika felsefesindeki olağanüstü hal teorileri ve düşünürlerin egemen iktidar, hukuk ve şiddet arasında kurdukları ilişkisellikler biyopolitik bir bakış açısıyla değerlendirilmeye çalışılmıştır. Carl Schmitt, egemen, hukuk ve şiddet arasındaki ilişkiyi olağanüstü hal zemininde ele almaktadır. Düşünür, *Siyasi İlahiyat*'ta egemenin yapısının en net biçimde teşhis edilebileceği bağlamın normal durum veya hukuk durumu değil, olağanüstü hal olduğu sonucuna varır.⁶³⁷ Bu sebeple Schmitt, yasa ve karar geriliminde karara, yani, egemene öncelik tanıyarak siyaset ve hukuk arasındaki ilişkiyi ele almaktadır.

Agamben, olağanüstü halin hukuk ve yaşamla ilişkisini ele alırken Schmitt'in yukarıda alıntılanan sözünden hareketle *İstisna Hali* adlı eserinde olağanüstü halin hukuksal yapısını ve onun yaşamla olan ilişkisini araştırır. Burada istisna hali konusunda iki düşünür arasındaki farkı vurgulamak gerekirse; Schmitt, olağanüstü hali hukuki bir bağlama yerleştirmeye çalışırken, Agamben bu durumun, ne hukuk durumu içinde ne de dışında tanımlanabilir olduğu görüşündedir. Diğer yandan, Schmitt'e göre istisna hali, hukukla siyasetin birbirine eklemelendiği noktaya tekabül ederken, Agamben için o, siyaset ve hukuk arasındaki ara alan demektir.

Böylelikle Schmitt, normal ve olağanüstü hal, norm ve karar, temsili ve egemen diktatörlük gibi kavramları zıt anlamlı bir biçimde tanımlar. Ancak Agamben'in de belirttiği gibi, Schmittçi hukuk sistemi, bu karşıtlıklar birbirine eklemelenerek düşünüldüğünde açığa çıkar.

Carl Schmitt'in politika ve hukuk teorisine ilişkin eserleri, Agamben'in istisna hali teorisinin temelini ve düşünürün istisna, hukuk ve yaşam arasında kurduğu ilişkiyi açıklayabilmek açısından önemli kaynaklardır. Agamben, Schmitt ile benzer bir biçimde, egemen iktidar ve hayat arasındaki ilişkileri istisna hali teorisi zemininde ele alır. Bu kavram onun politika felsefesini anlayabilmek ve yaşam

⁶³⁷ Carl Schmitt, *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, çev: A. Emre Zeybekoğlu, Dost Yaynevi, Ankara, 2016, s. 13.

üzerindeki iktidarın öldürme veya ölüme terk etme politikasıyla olan yakın bağına açığa çıkarabilmek için anahtar bir kavramdır.

Diğer yandan düşünür, egemen, istisna, hukuk ve şiddet kavramlarının yaşamla ilişkisini ele alırken Walter Benjamin'in olağanüstü hal ve şiddet konusundaki görüşlerini kendisine temel alır. Benjamin'in "Şiddetin Eleştirisi Üzerine"⁶³⁸ isimli makalesindeki hukuk – şiddet ilişkisine dair analizleri, çağımızda bu konu üzerine çalışan pek çok kişi tarafından başvuru alan temel bir kaynaktır. Düşünür, sözü geçen eserinde en temelde yasa koyan ve yasayı koruyan güç/şiddet arasında ayrım yapar. Gücün bu her iki biçimi de aynı zamanda bir şiddet kaynağıdır. Bu sebeple iki şiddetin diyalektik olarak birbiriyle ilişkili olduğunu düşünen Benjamin, bu şiddet ilişkisini kırarak saf/ilahi bir şiddetten söz eder. Bu şiddetin temel özelliği ise, ne hukuk kurmak ne de hukuku korumaktır. Daha ziyade o, var olan bütün sınırları bozan ve aşan yeni bir çağ ya da tarihsel zaman başlatan bir şiddettir. Saf şiddetin insan eylemi alanında görünen biçimi ise, Benjamin'e göre devrimci şiddettir. O, Benjamin'in kuramında, tek haklı ve tarihsel zaman başlatabilecek güç olarak konumlandırılmıştır. Tam da burada egemenin yarattığı sahte olağanüstü durumdan ve şiddet döngüsünden kurtulabilmek için gerçek bir olağanüstü halin oluşturulması gerektiğini belirten Benjamin, mevcut siyasal ve hukuksal sistemle her türlü bağın kesilerek ve genel greve gidilerek siyasal alandaki şiddet döngüsüne bir son verilebileceğine işaret eder.

Agamben, Benjamin'in yukarıdaki görüşlerinden etkilenerek onun teorisini, Schmitt'in egemenlik teorisine bir cevap olarak okur ve iki düşünürün görüşlerini karşılaştırır. Sonuç olarak Agamben, Benjamin'in teorisini kendisine temel alarak, düşünürün istisna halinin kalıcı bir yönetim tekniği haline dönüştüğü uyarısını, çıplak yaşam kavramıyla birlikte, politika felsefesi kuramının merkezine yerleştirir. Böylece yaşamın, bir belirsizlik alanına hapsedilerek egemen tarafından ele geçirildiğini düşünen Agamben, bu biyopolitik iktidardan kurtulmanın teorik ve pratik yollarını arar. Hem Schmitt'in hem de Benjamin'in metinlerinden hareketle, mevcut siyasal - hukuksal sistemden uzaklaşarak iktidarı yerinden etmeye çalışmak gerektiği görüşünde olan düşünür, Deleuze'un "içkin bir yaşam" çağrısına benzer bir biçimde yaşama ve onun potansiyellerine odaklanılarak ikili ayrımların olmadığı

⁶³⁸ Walter Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi Üzerine", çev: Ece Göztepe, **Şiddetin Eleştirisi Üzerine**, Der: Aykut Çelebi, Metis Yayınları, İstanbul, 2010.

(zoé/bios) bütünlüklü bir yaşam (form of life) tesis edilmesi gerektiğini belirtir. Düşünüre göre, ne kurucu ne de koruyucu güce dayalı bir praksis teorisi değil ama eksiltme gücüne (destituent power) dayalı yeni bir praksis teorisi tesis edilmelidir. Tezin ikinci bölümde bu konu geniş ve detaylı bir biçimde ele alınmıştır.

Tezin birinci bölümünün dördüncü alt başlığında ise Arendt ve Foucault'nun, biyopolitika bağlamında, yaşam ve iktidar arasında kurulan ilişkisellikleri nasıl ele aldıkları değerlendirilmeye çalışılmıştır. Bu bölümde ilk olarak, Arendt'in *İnsanlık Durumu*, *Totalitarizmin Kaynakları* ve *Şiddet Üzerine* isimli eserlerinde yaptığı egemenlik kavramı ve toplama kampı analizine ve şiddetin siyasal alan ile olan ilişkisine yer verilmiştir. İkinci olarak ise, Arendt'in insan yaşamını *vita activa*, yani, emek, iş ve eylem olmak üzere üç kavramla açıklamış olması bakımından “canlı ve süreç temelli”⁶³⁹ bir yaşam kavramı ortaya koyduğu için biyopolitik bir bakış açısıyla düşünürün teorisi ele alınmaya çalışılmıştır. Sonuç olarak bir yandan, düşünürün politika teorisinin *vita activa* ve yeni bir başlangıç anlamında doğumsallık gibi yaşam süreçlerine dayalı bir politika teorisi önermiş olması sebebiyle olumlayıcı bir biyopolitik düşünme biçimine giden yolu açtığını söyleyebiliriz. Diğer yandan ise onun, totaliter hareketler, Nazi siyaseti, toplama kampı, ırkçılık gibi kavramlarla totalitarizmin nasıl ortaya çıktığını ele alırken yaşamın iktidarın nesnesi olmaya indirgendiğini, bu nedenle ölüm politikasının ulus devletlerin yükselişi ile birlikte açık bir biçimde görüldüğünü söylemesinden hareketle olumsuz bir biyopolitik düşünme biçimine de sahip olduğunu iddia edebiliriz.

Bu minvalde Agamben, bir yandan Arendt'in *vita activa* kavramını ele alıp bu kavramın biyopolitika açısından açtığı imkânlarını değerlendirirken, onun ırkçılık, toplama kampı, mülteci hakları, şiddet ve siyaset kavramlarına dair yorumlarını, oldukça değerli ve zengin bir yorum olarak değerlendirmesine rağmen, biyosiyasal perspektif açısından eksik olduğunu söyler. Bu nedenle onun düşüncesinde gördüğü eksikliği tamamlamaya çalıştığını belirtir. Tıpkı Foucault'nun biyopolitikanın somutlaştığı mekânları ve buralarda oldukça açık bir biçimde görülen biyoiktidarın şiddetini ve yapısını ortaya koyarken, toplama kamplarını ve yirminci yüzyılın totaliter devlet yapılarını değerlendirmemiş olması bakımından eksik olması ve bu

⁶³⁹ Adem Yıldırım, “Hannah Arendt'te Biyopolitika Düşüncesi”, **Biyopolitika, Platon'dan Arendt'e Biyopolitikanın Felsefi Kökenleri**, Cilt:1, Ed: Onur Kartal, Notabene Yayınları, Ankara, 2016, s. 254.

nedenle Foucault'nun kuramını tamamlamak istediğini söylemesi gibi.⁶⁴⁰ Agamben bu sebeple, ister Arendt'in iddia ettiği gibi totaliter bir iktidarın hayatı siyasallaştırması sebebiyle yaşamın siyasetin nesnesi olmaya indirgendiği böylece de değersizleştirildiği varsayılın; isterse de, Foucault'nun dediği gibi, biyoiktidarın gözetleme, disiplin, düzenleme ve yerleştirme gibi teknikler kullanarak ve ırkçılık ile eklemlenerek yaşamı ikincilleştirdiği iddia edilsin, her iki durumda da o, iktidarın hayatı siyasallaştırmak suretiyle çıplak yaşam ürettiğini iddia eder.

*Çağımızdaki siyaset sorunu üzerine en derin iç görülerde bulunan bu iki düşünürün söz konusu içgörülerini bir türlü birleştirememeleri, kesinlikle bu sorunun zorluğunun bir işaretidir. Biz burada, 'çıplak hayat' ya da 'kutsal hayat' kavramını odaklayıcı merkez olarak kullanarak, onların bakış açılarını birleştirmeye çalışacağız. Siyaset ile hayat, çıplak hayat kavramında öyle sıkı bir biçimde iç içe geçiyorlar ki, bunların birbirinden ayrılması kolay olmuyor.*⁶⁴¹

Foucault'nun biyopolitika ve biyoiktidar kavramlarına dair analizleri ele alınmak istendiğinde ise, düşünürün farklı eserlerindeki iktidar analizlerine yer vermek gerekir. Düşünür özellikle *Toplumu Savunmak Gerekir* ve *Cinselliğin Tarihi* adlı eserlerinde biyopolitikanın ve biyoiktidarın ortaya çıktığı tarihsel süreci ve bunu mümkün kılan özel koşulları kendi terminolojisiyle değerlendirir.

Bu bağlamda düşünür, politika felsefesinde bir iktidar analizi sunmaktan ziyade, tarihsel bir bakış açısıyla iktidarın değişen biçimlerini, ilişkisel yapısını ve onun yönetim mekanizması veya tekniklerini ele almaktadır. Başka bir biçimde söylemek gerekirse Foucault, iktidarın merkezden çevreye doğru yayılan klasik yapısının on yedinci yüzyıldan itibaren kapitalizmin gelişimiyle birlikte değişmeye başladığını, bu sebeple de merkezi bir iktidar düşüncesinden hareketle modern iktidarın yapısının kavranamayacağını anlatmaya çalışır. Düşünüre göre, toplumun her alanına yayılmış iktidar odakları vardır bu nedenle iktidar ilişkisel olarak ele alınmalıdır. Ancak bu iktidar odaklarından birisi olan siyasal iktidar, iktidar odakları arasında kurulan stratejik kodlamalarla ortaya çıkan ve bu sebeple yaşamın her alanına kılcal damarlar biçiminde nüfuz edebilen bir iktidardır.

⁶⁴⁰ Giorgio Agamben, **Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat**, çev: İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2017, s. 12.

⁶⁴¹ Agamben, s. 145.

Foucault yaşam üzerindeki iktidarın bir yandan, yaşamı olumlayan bir iktidar olarak, yani, yaşam olanaklarını artıran ve onun devamlılığını sağlayan bir iktidar olarak karşımıza çıktığını belirtir. Diğer yandan düşünür, ulus devletlerin yükselmeye başladığı çağda yaşam üzerindeki iktidarın ırkçılıkla yakın bağı olduğunu iddia eder. Burada o, insanın yalın hayatının iktidar mekanizmalarının nesnesi haline geldiğini kasteder. Yani, sözü geçen iktidarın birbiriyle ilişkili ama birbirinden bağımsız iki yüzü vardır. Diğer bir deyişle, yaşam üzerindeki iktidar iki farklı yönetim tekniği veya politikasıyla çalışır: Yaşam politikası (*biopolitics*) ve ölüm politikası (*thanatopolitics*) olmak üzere.

Bu minvalde Foucault'nun, doğrudan belirtmiş olmasa da, iktidarın ölüm politikasını, toplama kamplarının politik ve hukuksal yapısını ele alırken Arendt'in düşüncelerinden oldukça etkilenmiş olduğunu iddia edebiliriz. Zira Agamben de *Kutsal İnsan*'da, Foucault'dan yirmi yıl önce, doğal hayatın iktidar mekanizmalarına dâhil edilerek siyasal olanın merkezine doğru yerleştiğini söyleyen ilk düşünürün Arendt olduğunu belirtir.⁶⁴²

Bu açıdan Foucault için olumlu anlamda biyopolitika, yaşam olanaklarını artırmak ve onu olumlamak demektir ve kavram burada *biyogüç*, yani yaşam oluşturma gücüyle ilişkilidir. Arendt içinse olumlu anlamda biyopolitika, yeni bir imkân ve yaşamın olumlanması anlamında *doğumsallık* kavramı ile ilişkilidir. Buna ek olarak hem Foucault'nun hem de Arendt'in olumlayıcı bir biyopolitik düşünme biçimine sahip olmakla birlikte, iktidarın yaşamı ele geçirdiği durumlarda yaşamın nasıl yaşam olduğunu sorgulamaları ve sivil ve biyolojik ölüme terk etme politikasını, iktidarın insanı, hukukun öznesi olan kişiden temel hakları dahi yok sayılan salt canlı bir varlığa indirgeyerek yaptığı siyaset biçimini ele almaları sebebiyle, negatif bir biyopolitik perspektife de sahip oldukları söylenebilir. Ancak yine de Foucault için biyoiktidar ya da modern iktidar, esas olarak yaşatma işlevi üzerine kurulu bir iktidardır. Agamben ise modern iktidarın, hem yaşam hem de ölüm üzerinde denetimi olduğunu vurgular. Bu bağlamda iktidar, yaşatmaya değer olan ile yaşatmaya değer olmayan yaşam arasında ayırım yapıp buna karar verebildiği için totaliter bir iktidardır. Burada iktidarın ölüm üzerindeki denetimi, bir insanın

⁶⁴² Giorgio Agamben, *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, çev: İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2017, s.12.

biyolojik yaşamına son verme gücünü göstermez sadece; aynı zamanda iktidarın insandaki tüzel kişiliği yok saymak suretiyle ya da başka bir deyişle, onun hukuki varlığını yok sayarak sivil ölüme terk edebildiği anlamına gelir. Genel olarak Agamben'in biyopolitika teorisinde, iktidarın yaşam üzerindeki denetimi vurgulanmaktadır.

Bu sebeple biyopolitik açıdan sözü geçen üç düşünürün ortak ve farklı yönlerini açığa çıkarabilmek, bu tez çalışmasında takip etmeye çalıştığımız ana hat olan biyopolitikanın iktidar, hukuk ve şiddetle olan ilişki biçimlerinin izlerini sürebilmek bakımından elzemdir. Bu tez çalışmasında Agamben'in düşüncelerinden ve temel eserlerinden hareketle, hukuk, şiddet, egemenlik kavramlarının biyopolitik temelleri üzerine bir inceleme yapılmak istenmektedir.

Bu bağlamda, Agamben'in ele aldığı, istisna hali, egemen iktidar, biyosiyaset, kamp pratiği, kutsal insan, hukuk ve şiddet kavramlarını, felsefe tarihinde kendi çalışmalarına kaynaklık eden, Aristoteles, Thomas Hobbes, Carl Schmitt, Walter Benjamin, Hannah Arendt ve Michel Foucault gibi filozofların sözü geçen kavramlara dair yaptıkları değerlendirmeleri ve eleştirileri ele almak gerekli görülmüştür. Temel olarak tezin birinci bölümünde, biyopolitikanın iktidar, hukuk ve şiddetle olan ilişkisi, Agamben'in düşüncelerinden hareketle, felsefe tarihinde ondan önce bu kavramları ve konuları ele alan düşünürlerin ilgili eserleriyle birlikte değerlendirilmiştir. Bu değerlendirmeleri Agamben'in eserleri ve düşünceleri ile ilişkilendirmekle ilk olarak, modern devletin biyopolitik yapısını ve bunun hukuk ve şiddetle olan bağına ortaya koyabilmeyi; ikinci olarak ise, tezin ikinci bölümünde, yukarıda sözü geçen düşünürlerin politika teorilerinin Agamben'in politika felsefesinde hem eleştirisinin hem de sentezinin sunulduğunu gösterebilmeyi amaçladık.

Tezin ikinci bölümünde ele alınan bir diğer önemli konu da, çağımızda Agamben ve Foucault'nun karşılaştırılan biyopolitika teorilerinden hareketle öne sürülen Agamben'in biyopolitikayı egemen güce indirgediği ve salt negatif bir biyopolitik kuram geliştirdiği iddialarına karşılık, düşünürün farklı eserlerinden hareketle bu iddiaların makul olmadığını gösterebilmektir. Agamben, Foucault'nun iddia ettiği gibi egemen iktidarın modern dönemde ortadan kalktığını düşünmez. Düşünür, egemen iktidarın hala siyasal ve hukuksal sistem üzerinde etkili olduğunu

ve on yedinci yüzyıldan itibaren bu iktidarın her ne kadar dönüşüm geçirip kapitalizmin gelişimiyle birlikte bir biyoiktidar formu aldığını düşünse de, yine de onun varlığını sürdürdüğünü belirtir. Hatırlatacak olursak, Agamben'e göre iktidarın temel etkinliği her zaman aynıdır. O, Antik Çağ'da da, Modern Çağ'da da, Postmodern Çağ'da da durmaksızın *çıplak yaşam* üretmiştir. Bu yaşam biçiminin olmadığı, iktidarın hayatı siyasallaştırarak doğal yaşamı, politik yaşam karşısında değersizleştirmedeği, başka bir deyişle, doğal yaşamın politik yaşamın nesnesi kılınmadığı bir yaşamın mümkün olduğunu iddia eden düşünüre göre, yaşam biçimi (*form of life*) kavramıyla düşünmek ve yaşamı bütün formlarıyla bütünsel olarak yeniden tesis etmek gerekir. Agamben ayrıca, çıplak yaşamın olmadığı bir yaşamı düşünürken siyasal ve hukuksal alanın da birbirinden ayrı olması gerektiğini, günümüzde siyasal iktidarın kararının hukuk üzerinde belirleyici olduğu bu yozlaşmış hukuksal sistemden ancak kurtulunabilirse, yeni bir yaşam temelinde bir politik toplum kurulabileceği görüşündedir. Buradan hareketle, düşünürün her ne kadar doğrudan söylemese de, eğer yeni siyasal/hukuksal düzen inşa edeceksek, güçler ayrılığı ilkesinin koşulsuz olarak uygulanması gerektiği kanaatinde olduğunu söyleyebiliriz. Sonuç olarak düşünürün, Foucault'dan farklı ama diğer yandan da onu tamamlayan bir biyopolitika teorisi geliştirdiği öne sürülebilir.

Tezin ikinci bölümünde, Agamben'in biyopolitika kuramı detaylı ve eleştirel bir biçimde ele alınmıştır. Bu bölümde düşünürün kendisine özgü bir biçimde geliştirdiği kavramlarla birlikte yeni bir biyopolitika kuramı ortaya koyduğu ve hem modern devletin hem de Postmodern Çağ'daki devlet yapısının felsefi bir temelde analiz edilebilmesi için bize yol gösterdiği, teorik ve kavramsal araçlar sunduğu ve bir yaşam politikası geliştirme çabasında olduğu iddia edilmiştir.

Bu bağlamda yapılan diğer çalışmalardan farklı olarak bu tez çalışmasında, Agamben'in siyasete daha fazla alan açılarak, hukuk ve şiddet arasındaki ilişkiyi kesintiye uğratabileceğimizi ifade etmesinden hareketle, hukukun üzerinde siyasetin belirleyici olmadığı politik bir sistemi düşünmenin mümkün olduğu felsefi bir temelde ortaya konmaya çalışılmıştır. Buna ek olarak Agamben, çağımızda pek çok düşünür tarafından (Roberto Esposito, Michael Hardt ve Antonio Negri, Thomas Lemke, Slavoj Žižek, Catherine Mills) negatif bir biyopolitik bakış açısı sunduğu iddiasıyla zaman zaman sert bir biçimde eleştirilmektedir. Oysaki düşünür, bu tez

çalışmasının ikinci bölümünde ayrıntılı olarak ele alınmış olduğu gibi, Foucault ile benzer bir biçimde, biyopolitikanın ikili bir karakteristiği olduğunu vurgular. Bu minvalde, yaşam politikası ölüm politikasından bağımsız düşünülemez.

Agamben iktidarın ölüm / öldürme politikasını ele alırken, egemen iktidar, çıplak yaşam, kamp, istisna hali gibi kavramlara odaklanır ve ara alanda kalan insan yaşamını, ne tam olarak hukukun dışında kalan ne bu alana dâhil edilebilen ara alanları ele alma amacındadır. Yani düşünür politika felsefesinde sınırlar, ara alanlar ve belirsizlik alanları üzerine bir inceleme yapmaktadır ve bu bakımdan o, Foucault'dan farklı bir biyopolitik kuram ortaya koyar. Ancak diğer yandan düşünür, potansiyel kavramı zemininde, eksiltme gücüne dayalı bir praksis ve yaşam politikası geliştirmeye çalışmaktadır. Bu sebeple düşünürün biyopolitika konusunda ikili bir düşünme biçimine sahip olduğunu vurgulamak gerekir.

Leland de la Durantaye'nin de dediği gibi, Agamben'in politika felsefesine ilişkin kategorilerinin merkezinde aslında egemen iktidar ve onun ölüm politikası değil ama *potansiyel(lik)* düşüncesi vardır.⁶⁴³ Düşünür, Aristoteles'in hem doğa felsefesinde hem de metafiziğinde ele aldığı potansiyel kavramından hareketle edimsel olanın potansiyel olan üzerinde belirleyici olduğu ontoloji anlayışının terk edilmesi gerektiğini, böylece yeni bir ontoloji temelinde politikanın kavramlarının ve politik alanın yeniden tesis edilmesi gerektiğine dair çağrıda bulunur.

Agamben biyopolitika teorisinde iktidar ve yaşam arasında kurulan ilişkiyi incelemeye Antik Çağ'dan başlar. Düşünür Foucault'dan farklı olarak biyoiktidarın (kavram burada olumsuz bir iktidar tipini tanımlar ve yaşam üzerindeki iktidar anlamına gelir) izinin, Aristoteles'in eserlerine kadar sürebileceğini iddia eder. Böylece o, Aristoteles'in politika felsefesinde *zoē* ve *bios* kavramları arasında ayrım yaparak doğal yaşamı ya da hane içi yaşamı, kamusal yaşamdan ayırt ettiğini bu sebeple de onun aslında içerme ve dışlama mantığı ile düşündüğü kanaatindedir. Buradan hareketle Agamben, Aristoteles'in Batılı felsefeye düalist bir bakış açısı miras bıraktığını söyler. Antik Yunanlı düşünürün yalnızca siyaset felsefesinin değil, ontoloji anlayışının da ikili ayrımlar temelinde kurulmuş olduğunu belirten Agamben, potansiyel ve edimsel kavramlarını yeniden yorumlayarak aslında Aristoteles'in doğru anlaşılmadığını da söyler. Düşünür, potansiyel olanın salt bir

⁶⁴³ Leland de la Durantaye, **Giorgio Agamben**, California: Stanford University Press, 2009, ss. 4-5.

imkân ya da yeti olarak tanımlanamayacağını Aristoteles'in *Metafizik* adlı kitabından referanslarla açıklamaya çalışır. Nihayetinde Agamben, potansiyel olanın içinde potansiyelsizliği de barındırdığını, insanın potansiyeli edimsele dönüştüren bir varlık olduğu kadar bu potansiyeli edimsele dönüştürmeyi tercih etmeyen bir varlık olduğunu, bu sebeple de insanı, potansiyelsizliğinin de bilincinde olan varlık olarak tanımlar.

Bu ontoloji zemininde, yeni bir politika ve praksis teorisi geliştirmeye çabalayan Agamben, edimsel olanın belirleyici olduğu bir teori yerine artık eksiltme veya işlevsizleştirme edimine dayalı yeni bir praksis teorisi ortaya koymaya çalışır. Böylece politika teorisi için yeni bir ontolojik zemin tesis etmeyi deneyen düşünür, biyoiktidarı yerinden etmenin teorik ve pratik araçlarının neler olabileceğini sorgular. Bu bakış açısı aynı zamanda, yaşama yeniden dönülüp onun alanlara ayrıldığı, ikili ayrımlar temelinde tesis edilmiş olan Batı felsefesi ontoloji geleneğine bir itirazdır. Düşünür bu sebeple *form of life* (yaşam biçimi) kavramıyla, yaşamın yeniden bütünlüklü olarak düşünülmesi gerektiğini, çünkü iktidarın tam da bu ayrımlardan hareketle yaşamı siyasallaştırarak aynı zamanda onu değersizleştirerek onu kendisinin nesnesi kıldığını ve ele geçirmeye çalıştığını iddia eder. Sonuç olarak Agamben yaşamı, hem potansiyelin hem de potansiyelsizliğin deneyimlendiği *içkin* bir yaşam olarak tanımlar. Düşünür böylece politik toplumun nihai amacının da *mutluluk* olduğunu ve bu amaca ulaşmanın ise, yaşamın bütünsel yeniden inşasıyla (yaşam alanlarından birisinin diğerine göre öncelikli kılınmadığı, diğerinin nesnesi olmaya indirgenmediği; yaşamın, iktidar tarafından ele geçirilmediği, potansiyellerinin yok sayılmadığı, iktidarın nesnesi kılınmadığı) mümkün olduğunu belirtir.

Agamben biyopolitika kuramında ontoloji, politika, dil ve etik arasında bağ kurar. Böylece o, çağının ihtiyaçları doğrultusunda yeni bir politika teorisi ve pratiği geliştirmeye çalışmaktadır. Bu minvalde düşünür, biyoiktidarın, egemen iktidar kadar eski bir geçmişi olduğunu açığa çıkararak dikotomik ayrımlara dayalı siyaset teorilerinin ve praksis anlayışlarının kaçınılmaz bir biçimde şiddet ürettiğini de anlatmak ister. Sonuç olarak Agamben, biyoiktidarı kesintiye uğratmanın ve Benjamin'in de söylemiş olduğu gibi egemenin yarattığı sahte olağanüstü hal durumuna son vermenin mümkün olduğunu, iç içe geçmiş olan siyaset ve hukukun

ayrı olması gerektiğine işaret ederek hem bu siyasal ve hukuksal alanı aşabilecek yeni bir politik teoriye ihtiyacımız olduğunu hem de yeni bir politik toplumun ancak mevcut siyasal - hukuksal alanın dışında, onun belirlenimlerinin ötesinde mümkün olduğunu iddia eder.

Agamben biyopolitika kuramında kendisine özgü bir biçimde tanımladığı kavramlarla çalışarak (çıplak yaşam, kamp, istisna hali, yaşam biçimi, eksiltme gücü, gelmekte olan ortaklık vs.) çağdaş biyopolitika tartışmaları açısından özgün bir teori ve kavramsal bir çerçeve sunmaktadır. Bu sebeple düşünürün biyopolitika teorisiyle hem yeni tartışmalar için bir imkân sağladığını hem de bu tartışmaları zenginleştirdiğini söyleyebiliriz.

Tezin üçüncü ve son bölümünde ise, Agamben'in ve Foucault'nun biyopolitika teorilerinin derinlikli bir eleştirisini yapan, aynı zamanda sözü geçen düşünürlerin biyopolitika kuramlarını yeniden yorumlayarak ve Marksist teoriyle biyopolitika kuramını zenginleştirmiş olan Michael Hardt ve Antonio Negri'nin biyopolitika teorisi ele alınmıştır. Bu bağlamda düşünürlerin kuramı, Agamben'in biyopolitika teorisinin hem bir eleştirisini hem de bir sentezini içermektedir. Tezin son bölümünde sözü geçen düşünürlerin biyopolitika teorisine yer verilmek istenmesinin sebebi, günümüzde iktidarın biçimlerini ve işleyiş mantığını ele alırken ve iktidarla mücadele pratikleri geliştirmeye çabalarken yeni kavramlar ve politik eylem biçimleri ve araçları üzerine düşünmemizi sağlaması ve bu konudaki anlam ufkumuzu genişletmesidir. Böylelikle bu bölümde bir yandan, Agamben'in biyopolitika kuramının eleştirisini yapabilmeyi ve onun eksiklerini gösterebilmeyi; diğer yandan da Agamben, Hardt ve Negri'nin biyopolitika teorilerinin özgün tarafları ile birlikte, bu teorilerin benzer veya ortak yönlerini açığa çıkarmayı hedefledik. Sonuç olarak, Hardt ve Negri'nin politika felsefesine çağdaş olan pek çok düşünür tarafından çokça itiraz edilmiş olsa da (haklı ve yerinde itirazlara yer vermeye çalıştık) tezin son bölümünde, yeni bir biyopolitik ufka işaret ederken biyopolitikayı Marksizimle bağ kurarak yeniden değerlendiren düşünürlerin teorisinin oldukça zengin, zihin açıcı ve eleştirel bir teori olduğunu göstermeye çalıştık.

Bu minvalde, Agamben'in yeni bir ontoloji temelinde yeni bir politika teorisi ve politik eylem biçimleri konusundaki ısrarının vazgeçilemez olduğunu belirten

Lemke'nin sözlerini hatırlatarak, düşünürün yeni bir politik toplumun ancak mevcut siyasal ve hukuksal düzenin dışında (çünkü yozlaşmış bir hukuksal sistem, çıplak yaşam üretmeye devam ediyor) yeniden tesis edebileceğini vurguladığını belirtelim. Hardt ve Negri, Agamben'den farklı olarak, biyoiktidar yerinden etmenin ancak iktidarı aşındırmak suretiyle ondan istenecek haklarla ve bu hakların iktidar tarafından kabulüyle mümkün olduğunu söylemeleri sebebiyle, yine hukuksal bir düzen içinde siyasal toplumdan söz ettikleri için Agamben'den farklı bir ufka işaret ederler. Agamben'de Newman'ın da dediği gibi, bütün farklılıklarıyla tikelliklerin veya öznelere kendiliğinden bir araya gelmesiyle özerk bir siyasal toplum oluşturabileceği düşüncesi hâkimdir. Bu açıdan Agamben'in teorisi anarşizme yakındır. Ancak düşünür, siyasal alana daha fazla alan açalım, yozlaşmış bir hukukla kirletilmeyen siyasal alanı yeniden tesis edelim derken, gelmekte/yaklaşmakta olan toplumda hukukun ve kurucu gücün (olumlu anlamıyla, heterojen, hiyerarşisiz, yatay örgütlenmeye dayalı, devletsiz, kendi kendini yönetebilen bir topluluk, güç) hiç olmaması gerektiğini iddia etmez.

Daha ziyade düşünür, insanın var olan bütün aidiyetlerden, kimliklerden uzaklaşarak yeniden kendi potansiyeline/potansiyelsizliğine dönmesi gerektiğini ve onun yaşamı, düalist ontoloji anlayışını terk ederek yeniden bütünlüklü olarak (*form of life*) tesis etmesi gerektiğini ileri sürer. Bu sebeple Agamben, politik nihilizmi savunduğu gerekçesiyle eleştirilir. Ancak bu teori, biyoiktidarın yaşamı ele geçirdiği ve siyasal/hukuksal düzeni askıya alarak bunu kalıcı bir yönetim tekniği haline getirdiği mevcut sistemden çıkmaya çalışmak suretiyle iktidarı kesintiye uğratarak ve onun nüfuz ettiği ve belirlediği her türlü aidiyeti reddederek yeni bir yaşam ve politik düzen tesis etme çabasının bir ürünüdür. Düşünürün bir yaşam politikası geliştirme çabası da nihilist olmadığının bir ispatı olarak düşünülebilir. Yani, düşünürün teorisinden hareketle, yeni bir politik düzen inşa etmenin mümkün olduğunu ama bunun yeni bir devlet veya otoriter bir güç kurmayı zorunlu kılmadığını iddia edebiliriz. Toplumun yönetilebilmesi için egemen iktidarın varlığı zorunlu değildir.

Hardt ve Negri'ye dönecek olursak, onlar biyoiktidar tıpkı Foucault'nun tanımlamış olduğu gibi, merkezlessiz, ağ biçiminde toplumun bütün katmanlarına yayılan bir iktidar, eş deyişle, *İmparatorluk* olarak tanımlamışlardır. Bu sebeple iktidarla doğrudan karşı karşıya gelinecek bir alan da yoktur. Düşünürler, iktidarı

aşındırmanın ya da onun temellerini sarsmanın artık emek gücüne dayalı *göç* veya *terk etmek* yoluyla mümkün olduğu kanaatindedirler. Ancak onlar göçün olumsuz sebepler (savaş, yoksulluk, politik ve dini baskı vs.) yüzünden ortaya çıktığını ve olumsuz bir biçimde de sonuçlanabileceğinin farkındadırlar. Burada terk etmek veya firar, salt canını kurtarmak için hiç parasız yaşadığın ülkeyi terk etmek anlamına gelmez, kavram daha ziyade, yaşamı yeniden ve yeniden üreten bütün öznelere üretim araçlarını sahiplenerek iktidar alanlarından geri çekilmesi anlamına gelmektedir. Böylece Hardt ve Negri'nin biyopolitika teorisine göre, biyoiktidar temelsiz kılınarak onu yerinden etmek mümkündür.

Hardt ve Negri'nin teorisinde İmparatorluğun içinden ortaya çıkacak karşı bir güç olarak *çokluk*, biyoiktidarı aşındıracak ve zamanla da onu yerinden edecek olan heterojen kimliklerden oluşan politik özneler topluluğudur. Başka bir deyişle çokluk, bir araya gelen tikellikler çoğulluğundan oluşan yeni proleter, devrimci sınıftır. Ancak düşünürlerin kuramında İmparatorluk ve çokluk birbirlerine iki karşıt güç olarak konumlandırıldığı için, Žižek ve Lemke gibi düşünürler, Hardt ve Negri'yi, Marksist içkin sınıf mücadelesi anlayışını tekrarladıkları gerekçesiyle eleştirirler. Örneğin, Lemke'ye göre:

Hardt ve Negri'nin İmparatorluğun hükümlerine ilişkin teşhisi çokluğun övgüsüyle atbaşı gider. Çokluk, kendi başına üretici ve olumluyken, İmparatorluk denetleyici ve kısıtlayıcıdır... İmparatorluk neden yalnızca olumsuz olanı ve çokluk da neden yalnızca olumlu olanı üretsin ki?... İmparatorluk ve çokluk arasındaki karşıtlık ve aşağıdan gelen üretici ile yaratıcı biyopolitika ve yukarıdan gelen asalak ile vampirimsi biyopolitika arasındaki çatışma kuramsal bir çıkmaz sokaktır... Yıkıcı bir üretimin öne çıkarılması yerine üretim ve yıkım arasındaki karşıtlıkla uğraşılmalıdır. Böyle bakıldığında mesele Hardt ve Negri'nin önerdiği gibi 'biyoarzuyu'yu idare eden güçleri itham etmek ya da üretim ile üretim olmayan arasındaki farkı kurmak değildir. Daha ziyade özerk ve eşitlikçi yaşam biçimlerine yönelik bir arzunun büyütülmesiyle ilgili olan ve başka amaçlar taşıyan bir üretimin keşfiyle ilgilidir. ⁶⁴⁴

Hardt ve Negri'nin biyopolitika teorisinde İmparatorluk ve çokluk her ne kadar iki karşıt güç olarak konumlandırılmış olsa da birbiriyle ilişkili ama birbirinden farklı iki güç olarak tanımlanır. İmparatorluk içinde biyopolitik üretimin gerçekleştiği koşulları ve imkânları taşıması bakımından aslında hem olumlu hem de

⁶⁴⁴ Thomas Lemke, **Biyopolitika**, çev: Utku Özmağas, İletişim Yayınları, İstanbul, 2016, ss. 102-103.

olumsuz bir yapıya sahiptir. Zira, çokluk bir karşı güç olarak İmparatorluğun içinden doğacak olan politik özneler topluluğu olarak tanımlanır. Yani, düşünürlerin İmparatorluğu açıklarken Foucault'nun biyoiktidar analizini takip ettikleri esas alınır, Foucault'nun biyoiktidarı tanımlarken onun bilgi, özne ve yeni toplumlar üreten bir iktidar olduğunu söylemesinden hareketle, İmparatorluğun üretici bir iktidar olarak da karşımıza çıktığı düşüncesinde oldukları söylenebilir. Ancak tezin üçüncü bölümünde de belirtmiş olduğumuz gibi, esasen çokluğun nasıl bir politik özne haline geleceği, kendi karar alma mekanizmalarını nasıl kuracağı, eşitliğe ve yatay örgütlenmeye dayalı radikal cumhuriyeti nasıl tesis edeceği gibi sorular, araştırılması gereken daha önemli konular olarak karşımızda durmaktadır. Sözü geçen soruları üçüncü bölümde ele almaya çalışmıştık.

Sonuç olarak düşünürlerin biyopolitika teorisinde, Esposito'nun biyopolitika ve biyoiktidar kavramları arasında yaptığı ayrıma benzer bir biçimde, biyopolitika yeni bir yaşam kurucu güç olarak ve yaşam üzerindeki güç olarak iki anlamlı bir kavramdır:

Velhasıl çokluk, kurucu güç olarak anlaşılır ve İmparatorluk sadece bu güç tarafından kurulur. Bunun biyopolitika kavramıyla ilişkisine dair Negri, kavram içinde bir antagonizma tasavvur etmenin gerekli olduğunu söyler; zira biyopolitika bir yandan kurumsal 'yaşam üzerindeki hâkimiyet' (yani İmparatorluk) olarak anlaşılan biopotere'ye, diğer yandan da 'kurucu iktidarın potansiyeli' (çokluk) olarak anlaşılan biopotenza'ya dönüşür. Şu sonuca varır: 'Biyoiiktidar (biopotenza) olarak kastedilen biyopolitikada iktidarı yaratan bios'tur; (biopotere) olarak kastedilen biyopolitikada ise bios'u yaratan, yani dönüşümlü olarak yaşamı belirlemeye ya da feshetmeye çalışan, kendini yaşam karşısında bir iktidar olarak konumlayan iktidardır.' (Casarino ve Negri 2004, 167).⁶⁴⁵

O halde yukarıda anlatılanlardan hareketle, hukuk, şiddet, egemenlik kavramlarının biyopolitik temelleri ele alınmak istendiğinde, Antik Yunan'daki yaşam kavramına dönerek Postmodern Çağ'a kadar iktidar – yaşam ilişkisinin izlerini süren Agamben'in yaptığı soy kütük çalışmasının önemi biraz daha ortaya çıkmaktadır. Düşünür, biyopolitikanın yaşam üzerinde hâkimiyet kılan iktidar olarak biyoiktidar biçiminde ortaya çıkışının tarihini Antik Çağ'a dayandırır.

⁶⁴⁵ Aktaran: Catherine Mills, **Biyopolitika – Düşünürler ve Temalar**, çev: Mert Karbay, Notabene Yayınları, İstanbul, 2021, s. 127.

Diğer yandan düşünür, *Kutsal İnsan* kitabında, Modern Çağ'da biyoiktidarın daha belirgin bir biçimde ortaya çıkışıyla, kapitalizmin gelişimine zemin hazırladığını da söyler.⁶⁴⁶ Böylelikle Agamben, Foucault'nun da söylemiş olduğu gibi, on yedinci yüzyıla doğru yaşam üzerindeki iktidarın aynı zamanda disipline olmuş uysal bedenler, yeni özneler de yaratan bir iktidar olduğunu anlatmaya çalışır.

Ancak Agamben'in Foucault'dan ayrıldığı en önemli bağlam, biyoiktidarın ölüm veya ölüme terk etme politikasıyla da çalışan bir iktidar olduğunu ısrarla vurgulamasıdır. Bu bakış açısı ise, biyopolitika konusunda çalışmalar yapan pek çok insan için yaşam ve ölüm veya ölüme terk etme politikası olarak biyopolitikayı daha geniş bir perspektifle ele alma olanağı sunar. Böylece Postmodern Çağ'da hala hâkim olduğu düşünülen biyoiktidarın siyasal yapısını, yönetim araçlarını ve mantığını ele alırken ve ona karşı hem teorik alanda hem de pratik alanda yeni kavramlar, araçlar, mücadele biçimleri geliştirirken daha gerçekçi ve zengin bir bakış açısı geliştirebiliriz. Ayrıca Agamben'in biyopolitika teorisinin özgünlüğünü açığa çıkarmaya çalışırken, onun biyoiktidarı ve şiddeti kesintiye uğratabilecek bir praksis teorisi (eksiltme gücüne dayalı bir praksis) önerdiğini ve yaşam biçimi (form of life) kavramı temelinde bir yaşam politikası geliştirmeye çalıştığını önemle vurgulamak gerekir. Çağımızda düşünürün teorisine yöneltlen pek çok haklı ve yerinde eleştiriler olsa da, onun iktidarın değişen biçimlerine rağmen yine de onların kesişim noktalarını belirleme amacında olduğunu, ne özel ne de siyasal alanda tanımlanan bir yaşamı değil ama eşikte kalmış bir insan yaşamını sorguladığını, bu sebeple de bu ara alanlarda çalışan bir düşünür olduğunu hatırlamak ve hatırlatmak gerekir. Düşünürün özgünlüğünü buralarda aramak, politika felsefesi açısından yeni kavramlarla çalışabilmeyi ve içinde yaşadığımız politik gerçekliği felsefenin kavramlarıyla düşünüp tartışabilmeyi ve çağımızın politik sorunlarına ilişkin eleştirel ve yaratıcı bir bakış açısı kazanmayı sağlamaktadır.

⁶⁴⁶ Giorgio Agamben, *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, çev: İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2017. s.12.

KAYNAKÇA

Agamben, Giorgio. “Absolute Immanence”, **Potentialities**, çev. Daniel Heller Roazen, Ed. Daniel Heller Roazen, Stanford University Press, Stanford / California, 1999, ss. 220-239.

Agamben, Giorgio. **Açıklık: İnsan ve Hayvan**, çev: Meryem Mine Çilingiroğlu, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2015.

Agamben, Giorgio. “Biz Mülteciler”, **Potlaç Blog**, çev: Emre Koyuncu, <https://isyananarsi.blogspot.com/2012/02/biz-multeciler.html>, (23.04.2021).

Agamben, Giorgio. **Çocukluk ve Tarih: Deneyimin Yıkımı Üzerine Bir Deneme**, çev: Betül Parlak, Kanat Kitap/Pusula Yayıncılık, İstanbul, 2010.

Agamben, Giorgio. “Face with Absolute State Control and Rapid Eradication of Political Society, Only a Theory and Praxis of Destituent Power Can Reclaim Democracy”, (Düşünün 16.11.2013’te Atina’da verdiği bir dersten) <https://roarmag.org/essays/agamben-destituent-power-democracy/>, (10.08.2020).

Agamben, Giorgio. “From the State of Control to a Praxis of Destituent Power”, 2014, (Düşünün 16.11.2013’te Atina’da herkese açık verdiği bir dersten) <https://roarmag.org/essays/agamben-destituent-power-democracy/> (20. 05. 2020).

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

Agamben, Giorgio. “Halkın İkili Kimliği: Bir Halk Nedir?”, çev: Murat Erşen, **Gazete Karınca**, (25.06.2017), <https://gazetekarinca.com/2017/06/halkin-ikili-kimligi-bir-halk-nedir-giorgio-agamben/>, (13.05.2020).

Agamben, Giorgio. **Homo Sacer & Sovereign Power and Bare Life**, çev: Daniel Heller Roazen, Standford University Press, California, 1998.

Agamben, Giorgio. “Hukuk Devletinden Güvenlik Devletine”, çev: Haldun Bayrı, <https://medyascope.tv/2019/01/06/giorgio-agamben-hukuk-devletinden-guvenlik-devletine/> (06.01.2019).

Agamben, Giorgio. **İstisna Hali**, çev: Kemal Atakay, Otonom Yayınları, İstanbul, 2005.

Agamben Giorgio. “I am sure that you are more pessimistic than I am...”: An Interview with Giorgio Agamben, **Rethinking Marxism: A journal of Economics, Culture&Society** Cilt: 16, Sayı: 2, 2004, <https://booksc.xyz/book/18757597/59b5b9> (10.08.2020), ss 115-124.

Agamben, Giorgio. **Kutsal İnsan & Egemen İktidar ve Çıplak Hayat**, çev: İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2017.

Agamben, Giorgio. **Means Without End**, çev: Vincenzo Binetti, Cesare Casarino, University of Minnesota Press, London, 2000.

Agamben, Giorgio. “Olağanüstü Hal”, çev: Ferit Burak Aydar, der: Aykut Çelebi, **Şiddetin Eleştirisi Üzerine**, Metis Yayınları, İstanbul, 2010.

Agamben, Giorgio. “On Potentiality”, **Potentialities**, çev: Daniel Heller-Roazen, Ed. Daniel Heller-Roazen, Standford University Press, Standford/California, 1999. ss. 177-184.

Agamben, Giorgio. **Potentialities**, çev: Daniel Heller-Roazen, Ed. Daniel Heller-Roazen, Standford University Press, Stanford/California, 1999.

Agamben, Giorgio. “Sul Tempo Che Viene”, **Quodlibet**, (23.11.2020), <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-sul-tempo-che-viene> , (26.12.2020).

Agamben, Giorgio. **Tanık ve Arşiv & Auschwitz'den Artakalanlar**, çev: Ali İhsan Başgöl, Dipnot Yayınları, Ankara, 2017.

Agamben, Giorgio. “Une biopolitique mineure”, **Vacarme**, Sayı: 10, 2000, <https://vacarme.org/article255.html>, (20.12.2020).

Agamben, Giorgio. **The Kingdom and The Glory: For a Theological Genealogy of Economy and Government (Homo Sacer II, 2)**, çev: Lorenzo Chiesa, Matteo Mandarini, Stanford University Press, Stanford / California, 2011.

Agamben, Giorgio. **The Use of Bodies (Homo Sacer IV)**, çev. Adam Kotsko, Stanford University Press, Stanford / California, 2016.

Agamben, Giorgio. “The Work of Man”, çev: Kevin Atteli, **Giorgio Agamben/Sovereignty and Life**, Ed. Matthew Calarco and Steven DeCaroli, Stanford University Press, Stanford / California, 2007.

Agamben, Giorgio. “What is Destituent Power”, Çev: Stephanie Wakefield, **Environment and Planning D: Society and Space**, Cilt: 32, 2014, <https://booksc.xyz/book/43061963/ad035f>, (10.08.2020). ss. 65-74.

Akay, Ali. **Michel Foucault'da İktidar ve Direnme Odakları**, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2000.

Arendt, Hannah. “Biz Mülteciler”, **Hepimiz Göçmeniz**, çev: Erdem Üngür, <https://gocmeniz.org/f/biz-multeciler-hannah-arendt>, (13.04.2021).

Arendt, Hannah. **Şiddet Üzerine**, çev: Bülent Peker, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012.

Arendt, Hannah. **Totalitarizmin Kaynakları / 1: Antisemitizm**, çev: Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996.

Arendt, Hannah. **Totalitarizmin Kaynakları / 2: Emperyalizm**, çev: Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009.

Arendt, Hannah. **Totalitarizmin Kaynakları / 3: Totalitarizm**, çev: İsmail Serin, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014.

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

Arendt, Hannah. **Kötülüğün Sıradanlığı / Adolf Eichmann Kudüste**, Çev: Özge Çelik, Metis Yayınları, İstanbul, 2012.

Arendt, Hannah. “Thinking and Moral Consideration: A Lecture”, <http://jonudell.net/h/arendt.pdf>, (14.02.2020).

Arendt, Hannah, Günter Gaus. “What Remains? The Language Remains: A Conversation with Günter Gaus” **Hannah Arendt, Essay in Understanding 1930-1954 / Formation, Exile and Totalitarianism**, Ed. Jerome Kohn, Schocken Books, New York, 1944, ss. 1-23.

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

Aristoteles. **Nikomakhos’a Etik**, çev: Saffet Babür, BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2015.

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

Atılğan, Eylem Ümit. “Şehrazat, Homo Sacer ve İstanbul Sözleşmesi”, <http://www.viraverita.org/yazilar/sehrazat-homo-sacer-ve-istanbul-sozlesmesi>. (24.11.2019).

Attell, Kevin. "Potentiality, Actuality, Constituent Power", **Diacritics**, Cilt: 39, Sayı:3, Sonbahar, Johns Hopkins University Yayınları, 2009, ss. 35-53. <https://booksc.org/book/37889100/5bba27> (09.09.2020).

Aydın, Abdurrahman. "Etten İbareti İnsan ve Biyopolitika Makinesi", **Foucault'dan Günümüze Biyopolitikanın İzdüşümleri**, Ed. Onur Kartal, Notabene Yayınları, Ankara, 2016.

Benjamin, Walter. "Şiddetin Eleştirisi Üzerine", çev: Ece Göztepe, **Şiddetin Eleştirisi Üzerine**, der. Aykut Çelebi, Metis Yayınları, İstanbul, 2010.

Blencowe, Claire. "Foucault's and Arendt's Insider View of Biopolitics: A Critique of Agamben", Sayı:23, Yıl:2010, ss.113-130. <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0952695110375762> (15.06.2018).

"Bosna'da Bir Ölüm Kampı", **Milliyet Gazetesi**, (02.07.2006). <https://www.milliyet.com.tr/pazar/bosnada-bir-olum-kampi-162648> (16.12.2020). Ayrıca; https://en.wikipedia.org/wiki/Omarska_camp (16.12.2020).

Butler, Judith. **Kırılgan Hayat**, çev: Başak Ertür, Metis Yayınları, İstanbul, 2016.

Campbell, Timothy. "Introduction", Roberto Esposito, **Bíos: Biopolitics and Philosophy**, İng. çev: Timothy Campbell, University of Minnesota Press, London, 2008.

Cevizci, Ahmet. **Felsefe Sözlüğü**, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999.

Cevizci, Ahmet. "Önsöz", Platon, **Philebos**, çev: Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2013. ss. 17-31.

Chrulew, Matthew. “Animal in Biopolitical Theory: Between Agamben and Negri”, 2012, ss. 53-67. <https://booksc.xyz/book/42700813/1d69f2>, (16.03.2020).

De Boever, Arne. “Bare Life”, **The Agamben Dictionary**, Ed. Alex Murray and Jessica Whyte”, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2011, ss. 30-31.

De La Durantaye, Leland. **Giorgio Agamben**, Stanford University Press, California, 2009.

Deleuze, Gilles “Immanence: A Life”, **Pure Immanence Essays on a Life**, çev: Anne Boyman, Zone Books, New York, 2001, ss. 25-33.

Derrida, Jacques. **Platon’un Eczanesi**, çev: Zeynep Direk, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2014.

Diefenbach, Katja. “Im/potential Politics – Political Ontologies in Negri, Agamben and Deleuze” çev: Emiliano Battista, [http://www.after1968.org/app/webroot/uploads/bec-min-FINAL\(4\).pdf](http://www.after1968.org/app/webroot/uploads/bec-min-FINAL(4).pdf), (04.04.2020).

Esgün, Toros Güneş. “Thomas Hobbes ve Modern Devletin Biyopolitik Kuruluşu”, **Biyopolitika: Platon’dan Arendt’e Biyopolitikanın Felsefi Kökenleri**, Cilt:1, Ed: Onur Kartal, Notabene Yayınları, Ankara, 2016.

Esposito, Roberto. **Bíos: Biopolitics and Philosophy**, İng. çev: Timothy Campbell, University of Minnesota Press, London, 2008.

Etil, Hüseyin. “Sunuş: Carl Schmitt’in Partizan Teorisi” Carl Schmitt, **Partizan Teorisi: Siyasal Kavramı Üzerine Bir Arasöz**, çev: Sibel Bekiroğlu, Nika Yayınevi, Ankara, 2017. ss. 9-33.

Foucault Michel. **Biyopolitikanın Doğuşu**, çev: Alican Tayla, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2015.

Foucault, Michel. “Bilme İstenci”, **Cinselliğin Tarihi**, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2016. ss. 11-95.

Foucault, Michel. “İki Ders”, Foucault, **Entelektüelin Siyasal İşlevi**, çev: Işık Ergüden, Osman Akınhay, Ferda Keskin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011. ss. 86-117.

Foucault, Michel. **Güvenlik, Toprak, Nüfus**, çev: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, çev: Ferhat Taylan, İstanbul, 2016.

Foucault, Michel. “Michel Foucault İle Söyleşi”, **İktidarın Gözü**, çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2015, ss. 277-290.

Foucault, Michel. “İktidarın Halkaları”, **Özne ve İktidar**, çev: Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2014, ss. 140-161.

Foucault, Michel. “Özne ve İktidar”, **Özne ve İktidar**, çev. Işık Ergüden – Osman Akınhay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2014, ss. 57-82.

Foucault, Michel. **Security, Territory, Population**, İng. çev: Graham Burchell, Ed. Michel Sennelart, Palgrave MacMillian Publishers Limited, London, 2009.

Foucault, Michel. **Toplumu Savunmak Gerekir**, çev: Şehsuvar Aktaş, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2002.

Frassinelli, Pier Paolo. “Biopolitical Production, the Common, and a Happy Ending: on Michael Hardt and Antonio Negri’s Commonwealth”, **Critical Arts: South–North Cultural and Media Studies**, Cilt:25, Sayı:2, 2011, <https://booksc.xyz/book/30193587/7d7c50>, (07. 05.2020).

Genel, Katia. “The Ouestion of Biopower: Foucault and Agamben”, Sayı:18, Yıl:2006,ss.43-62.

https://www.researchgate.net/publication/233255099_The_Question_of_Biopower_Foucault_and_Agamben, (01.06.2018).

Gert, Bernard. **Hobbes**, Polity Press, USA, 2010.

Grujic, Vanja. “Agamben - (im)potentiality of law and politics”, https://www.academia.edu/38883933/Agamben_im_potentiality_of_law_and_politics, (16.02.2022). ss. 248-270.

Hardt, M. A. Negri. “Adventures of the Multitude: Response of Authors”, **Rethinking Marxism**, Cilt:13, Sayı: 3-4, <https://booksc.xyz/book/21758902/34b193>, (07.02. 2020).

Hardt, M. A. Negri. **Çokluk**, çev: Barış Yıldırım, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2020.

Hardt, Michael. Antonio Negri. **Duyuru**, çev: Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2013.

Hardt, Michael. “Küreselleşmeciler Küreselleşmeyi Engelliyor”, çev: Nihat Halıcı, **Bianet, Bağımsız İletişim Ağı**, <https://m.bianet.org/bianet/toplum/8814-kuresellesmeciler-kuresellesmeyi-engelliyor>, (06.06.2020).

Hardt, Michael. Antonio, Negri. **Meclis**, çev: Akın Emre Pilgir, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2019.

Hardt, M. A. Negri, **Ortak Zenginlik**, çev: Eflâ – Barış Yıldırım, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011.

Hardt, Michael. “Immaterial Labor and Artistic Production”, **Rethinking Marxism**, Cilt: 17, Sayı: 2, <https://booksc.xyz/book/22472355/5597e7>, (07.04.2020).

Hardt, M. A. Negri. **İmparatorluk**, çev: Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2018.

Hegel, G. W. F. **Tüze Felsefesi**, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 2006.

Hobbes, Thomas. **Leviathan**, çev. Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2005.
Işıқтаç, Yasemin. “Önsöz”, Umut Koloş, Foucault, **İktidar ve Hukuk / Modern Hukukun Soybilimi**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2016.

Jason, Walsh. **The Hidden Point of Intersection: Bio-politics in Foucault and Agamben**, Undergraduate Philosophy Conference in University of Puget Sound, Tacoma, 2014. <https://soundideas.pugetsound.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1006&context=psupc> (10.09.2019).

Kardeş, M. Ertan. “Sonsöz: Üçüncü Dünya Savaşı Olacak mı?”
Carl Schmitt, **Partizan Teorisi: Siyasal Kavramı Üzerine Bir Arasöz**, çev. Sibel Bekiroğlu, Nika Yayınevi, Ankara, 2017. ss. 123-135.

Kardeş, M. Ertan. “Walter Benjamin’in Politik Felsefesine Dair Öğeler”, **Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin’in Politik Felsefesi**, Der: M. Ertan Kardeş, İthaki Yayınları, İstanbul, 2017. ss. 29-49.

Kartal, Onur. “Biyopolitikanın İzini Felsefe Tarihinde Sürmek”, **Biyopolitika: Platon’dan Arendt’e Biyopolitikanın Felsefi Kökenleri**, Ed. Onur Kartal, Notabe Yayınları, Cilt:1, Ankara, 2016.

Kartal, Onur. “Immunitas, Communitas, Bios: Roberto Esposito”, **Biyopolitika Cilt:2, Foucault’dan Günümüze Biyopolitikanın İzdüşümleri**, Ed. Onur Kartal, Notabene Yayınları, Ankara, 2016.

Koloş, Umut. “Foucault’nun İktidar Analizinde Hukukun Yeri”, **Foucault, İktidar ve Hukuk: Modern Hukukun Soybilimi**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2016. ss.223-341.

Koloş, Umut. “İktidar Sorunu ve Foucault”, **Foucault İktidar ve Hukuk / Modern Hukukun Soybilimi**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2016. ss. 89-221.

Laclau, Ernesto. “Bare Life or Social Indeterminacy”, **Giorgio Agamben / Sovereignty and Life**, Ed. Matthew Calarco, Steven DeCaroli, Stanford University Press, Stanford, 2007. ss. 11-22.

Lazzarato, Maurizio. “From Biopower to Biopolitics”, **Pli: The Warwick Journal of Philosophy**, Cilt:13, 2002, (13). https://plijournal.com/files/Pli_13.pdf (20.05.2020), ss. 99-113.

Lazzarato, Maurizio. “Maddi Olmayan Emek”, **İtalya’da Radikal Düşünce ve Kurucu Politika**, çev. Selen Göbelez ve Sinem Özer, Otonom Yayıncılık, İstanbul, 2005. ss. 227-246.

Lemke, Thomas. **Biopolitics**, “An Advanced of Introduction”, İng.çev: Eric Frederick Trump, New York University Press, 2011.

Lemke, Thomas. **Biyopolitika**, çev: Utku Özmkas, İletişim Yayınları, İstanbul, 2016.

Lemke, Thomas. **Foucault, Yönetimsellik ve Devlet**, çev: Utku Özmkas, Pharmakon Yayınevi, Ankara, 2015.

Lemke, Thomas. “Michael Hardt and Antonio Negri on Postmodern Biopolitics” https://www.academia.edu/28501488/Michael_Hardt_and_Antonio_Negri_on_Postmodern_Biopolitis, Introduction, (07.05.2020).

Lemm, Vanessa. **Nietzsche'nin Hayvanları**, çev: Volkan Ay, Fol Yayınları, Ankara, 2022.

Locke, John. **Hükümet Üzerine İkinci İnceleme**, çev: Fahri Bakırcı, Babil Yayıncılık, Ankara, 2004.

Löwy, Michaël. **Walter Benjamin: Yangın Alarmı, Tarih Kavramı Üzerine Tezlerin Bir Okuması**, çev: U. Uraz Aydın, Versus Kitap, İstanbul, 2007.

Marx, Karl. **Grundrisse**, çev. Martin Nicolaus, Penguin Books, England, 1993.

Marks, Karl. “Almanca İkinci Baskıya Sonsöz”, **Kapital 1. Cilt**, çev: Alaattin Bilgi, Eriş Yayınları, 2003.

McLoughlin, Daniel. “Rethinking Agamben: Ontology and The Coming Politics”, https://www.academia.edu/32057265/Rethinking_Agamben_Ontology_and_the_Coming_Politics, (1.11.2019).

Melville, Herman. **Kâtip Bartleby: Bir Wall Street Hikâyesi**, çev: İlknur Özdemir, Kırmızı Kedi Yayınevi, İstanbul, 2015.

Metodoloji ve Yöntem Bilimleri Sözlüğü, <http://www.kursunkalem.com/metodoloji-bilimi/icleme>, (07.12.2018).

Mills, Catherine. “Agamben’s Messianic Politics: Biopolitics, Abandonment and HappyLife”, https://www.researchgate.net/publication/288635460_Agamben's_messianic_politics_Biopolitics_abandonment_and_happy_life (05.11.2019).

Mills, Catherine. **Biyopolitika – Düşünürler ve Temalar**, çev: Mert Karbay, Notabene Yayınları, İstanbul, 2021.

Murray, Alex. **Giorgio Agamben**, çev: Abdurrahman Aydın, Phoenix Yayınevi, Ankara, 2013.

Murray, Alex. “Form of Life”, **The Agamben Dictionary**, Ed. Alex Murray and Jessica Whyte, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2011. ss. 71-73.

Newman, Saul. “Occupy ve Özerk Siyasi Yaşam”, **Radikal Demokrasi, Kitlenin Biyopolitikası, Halkın Hegemonyası**, Çev. Esmâ Kartal, Hayrullah Doğan, Der. Alexandros Kioupkiolis, Giorgos Katsambekis, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2016, ss. 137-160.

Nietzsche, Friedrich. **Ecce Homo**, çev: Nazlıcan İldeş, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2020.

Ojakangas, Mika. “Biopolitics in the Political Thought of Classical Greece”, **The Routledge Handbook of Biopolitics**, Ed. S. Prozorov, S. Rentea, 2017, Jyväskylä University Digital Archive, <https://jyx.jyu.fi/bitstream/handle/123456789/56823/ojakangasbiopolitics%20in%20the%20political%20thought%20of%20classical%20greece.pdf?sequ> (01.05.2018).

Ojakangas, Mika. **On The Greek Origins of Biopolitics: A Reinterpretation of The History of Biopower**, Routledge Press, New York, 2016.

Ojakangas, Mika. “Impossible Dialogue on Bio-power: Agamben and Foucault”, **Foucault Studies**, Sayı:2, Yıl:2005, ss.5-28. https://www.academia.edu/703977/Impossible_dialogue_on_biopower_Agamben_and_Foucault, (13.05.2018).

Ojakangas, Mika. “Platon’un Devlet Irkçılığı: Biyopolitikanın Tarihini Yeniden Okumak”, **Biyopolitika: Platon’dan Arendt’e Biyopolitikanın Felsefi Kökenleri**, çev. Onur Kartal, Ed. Onur Kartal, Notabe Yayınları, Cilt:1, Ankara, 2016. ss. 27-48.

Özmkas, Utku. **Biyopolitika: İktidar ve Direniş**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2018.

Özmkas, Utku. “İnsan Sermayesinin Kaynağı: Maddi Olmayan Emek”, **Toplum ve Bilim**, Sayı:135, 2015.

https://www.academia.edu/28617057/%C4%B0nsan_Sermayesinin_Kayna%C4%9F%C4%B1_Maddi_Olmayan_Emek, (05.04.2020).

Pasquinelli, Matteo. “On the origins of Marx’s general intellect”, **Radikal Philosophy**, Winter, 2019, <https://www.radicalphilosophy.com/issues/206> , (02. 01. 2021), s. 50.

Platon, **Devlet**. çev: Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2016.

Platon, **Philebos**, çev: Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2013.

Popp-Madsen, Benjamin Ask. “The Nature of The State of Nature: Hobbes, Sovereignty and Biopolitics”, **Politik: Academic Journal**, (11.05.2018). <https://tidsskrift.dk/politik/article/view/27570>

Primera, German. “Biopolitics and Resistance / The Meaning of Violence in the Work of Giorgio Agamben”, **Routledge**, Ed. Gavin Rae and Emma Ingala, 2018, https://www.academia.edu/37770940/Biopolitics_and_Resistance_The_Meaning_of_Violence_in_the_Work_of_Giorgio_Agamben, (05.12.2019), ss. 209-228.

Prozorov, Sergei. “Why Giorgio Agamben is an Optimist”, **Philosophy Social Criticism**, Sayı:36, 2010. https://www.academia.edu/382269/Why_Giorgio_Agamben_is_an_Optimist (10.08.2020), ss.1064-1068.

Ross, David. **Aristoteles**, çev: Ahmet Arslan, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2011.

Savá, Peppe. “Tanrı Ölmedi Paraya Dönüştü (Giorgio Agamben ile Söyleyişi)” **Ayrıntı Dergi**, çev: Abdurrahman Aydın, (10.03.2014).

<https://ayrintidergi.com.tr/tanri-olmedi-paraya-donustu-giorgio-agamben-ile-soylesi/>
(09.08.2017).

Schmitt, Carl. **Dictatörship**, çev: Micheal Hoelzl and Graham Ward, Polity Press, USA, 2014.

Schmitt, Carl. **Kanunilik ve Meşruiyet**, çev: Mehmet Cemil Ozansü, İthaki Yayınları, İstanbul, 2016.

Schmitt, Carl. **Parlamenter Demokrasinin Krizi**, çev: A. Emre Zeybekoğlu, Dost Kitabevi, Ankara, 2017.

Schmitt, Carl. **Partizan Teorisi: Siyasal Kavramı Üzerine Bir Arasöz**, çev: Sibel Bekiroğlu, Nika Yayınevi, Ankara, 2017.

Schmitt, Carl. **Political Theology: Four Chapters on The Concept of Sovereignty**, İng. çev: George Schwab, The MIT Press, London, England, 1985.

Schmitt, Carl. **Siyasal Kavramı**, çev: Ece Göztepe, Metis Yayınları, İstanbul, 2014.

Schmitt, Carl. **Siyasi İlahiyat**, çev: A. Emre Zeybekoğlu, Ankara, 2016.

Sennelart, Michel. “Derslerin Bağlamı”, Michel Foucault, **Güvenlik, Toprak ve Nüfus**, çev: Ferhat Taylan, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2016. ss. 322-349.

Sennelart, Michel. “Derslerin Bağlamı”, Michel Foucault, **Biyopolitikanın Doğuşu Collège De France Dersleri / 1978-1979**, çev: Alican Tayla, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2015. ss. 269-296.

Serin, Müge. “Agamben’in Ontolojisine Giriş: Sahibi Olan/Sahip Olunan Yaşamın Paradoksu”, <http://www.dunyaninyerlileri.com/agambenin-ontolojisine-giris-sahibi-olansahip-olunan-yasamin-paradoksu/> (02.11.2019).

Smith, Jason. “I am sure that you are more pessimistic than I am: An interview with Giorgio Agamben”, **Rethinking Marxism: A Journal of Economics, Culture and Society**, Routledge, London, Cilt: 16, Sayı: 2, 2004, ss. 115-124.

Spinoza, Benedictus. **Etika**, çev: Hilmi Ziya Ülken, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2011.

Tienanmen Meydanı Protestoları (1989)
https://tr.wikipedia.org/wiki/1989_Tiananmen_Meydan%C4%B1_protestolar%C4%B1 (13.02.2021).

Villamizar, German Eduardo Primera. “Potentiality, Sovereignty and Bare Life,” <http://www.scielo.org.co/pdf/idval/v63n156/v63n156a04.pdf>, (01.01.2019).

Walsh, Jason. **The Hidden Point of Intersection: Bio-politics in Foucault and Agamben**, Undergraduate Philosophy Conference in University of Puget Sound, Tacoma, 2014, <https://soundideas.pugetsound.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1006&context=psupc> (10.09.2019).

Whyte, Jessica. “I Would Prefer Not To: Giorgio Agamben, Bartleby and the Potentiality of the Law”, **Law Critique**, 2009, https://www.academia.edu/325700/I_Would_Prefer_Not_To_Giorgio_Agamben_Bartleby_and_the_Potentiality_of_the_Law (20.07.2020). ss. 309-324.

Zelyut, Solmaz. **Dört Adalı**, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2003.

Žižek, Slavoj. “Have Michael Hardt and Antonio Negri Rewritten the Communist Manifesto for the Twent – First Century?”, **Rethinking Marxism: A Journal of**

Economics, Cilt:13, Sayı:3-4, <https://booksc.xyz/book/21758923/d3131c>,
(01.04.2020).

