

Makale Gönderim Tarihi/Received Date: 13.04.2021 – Makale Kabul Tarihi/Accepted Date: 07.06.2021

Toplum ve Kültür Araştırmaları Dergisi

Journal of Social and Cultural Studies

www.toplumvekultur.com

Yıl/Year: 2021, Sayı/Issue: 7, Sayfa/Page: 88-109

DOI: 10.48131/jscs.915442

AGAMBEN: TANIĞIN İZİNİ SÜRERKEN

Fikriye Gözde MOCAN¹

Öz

Bu makalede Giorgio Agamben'in tanık kavramının izinin sürülmesi ve tanığı başka kavramlarla ilgisinde tartışmak amaçlanmaktadır. Agamben tanık kavramını Auschwitz'te yaşananlar üzerinden ele almaktadır. Tanığın bir çıkmaz üzerinden anlatımı onun doğasını belirlemenin aksine muğlaklaştırmaktadır. Tanığın konumu hem yaşananları deneyimleyen özne olmasında hem de sağ kalan olarak olanların aktarıcısı olmasıyla ilgilidir. Tanığın sözü hayal edilmesi olanaksız kötülöklere ilişkin olduğu içindir. Bundan ötürü aktardıklarının gerçekliği sorgulanır hale gelmektedir. Bir istisna halinin istisna öznesi olarak tanık Agamben'in *homo sacer* (kutsal insan) ve herhangi var olan kavramlarıyla benzerlik göstermektedir. Her iki kavram da tıpkı tanık gibi ikircikli doğaya sahiptir ve hepsinde ortak olan kavramların belirlenemez olmasıdır. Çünkü tanık, hayal edilemeyecek kadar kötü olanın gerçeklikte yeniden kurulamamasıdır. Bundan ötürü tanıklıkta her şey askıya alınmaktadır. O hem içeride olanların bir temsilidir hem de dışarıda konuşma üzerinden gerçek – doğruluk ilişkisini açığa çıkarandır. Bu durum tanığı içerisi ve dışarısı arasında eşik konumuna sokmaktadır. Tanığın paradoksal doğası onun varlığını daha tartışılır kılmakta ve onu doğrudan konuşma ile ilişkilendirmektedir. Konuşma ile tanık saf varoluş kategorisine girmektedir. Söylenmemiş olan ile söylenmiş olan arasındaki eşğin temsili olarak tanık sorumluluk kavramı ile de doğrudan ilişkilidir. Bu da tanık üzerinden sorumluluğun hem etik hem de hukuksal olarak tartışılmasını olanaklı kılmaktadır. Belirlenmesinin olanaksızlığı içindeki tanık sadece dile ait olan bir özne olarak var olur. Ölüm-yaşam, var olmak – var olmamak arasındaki ilişkinin tanık üzerinden temsili onu saf dilsellik zemininde düşünülmesine neden olmaktadır. Sadece dilsel olarak var olan ve kendini gerçekleştiren tanık konuşamayanları temsil ettiği için henüz söylenmemiş olanların olanaklılığına da sahiptir. Bu makalede tanık kavramı başka, ben-başka arasındaki simetrik ve asimetrik ilişki, Muselmann, konuşma ve sözce kavramları ile yeniden düşünölmekte ve tartışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Agamben, Dil deneyimi, Muselmann, Sözce, Tanık

¹ Dr. Öğretim Üyesi, İstanbul Gelişim Üniversitesi, fikriyegozdemocan@gmail.com, ORCID: 0000-0001-5662-5912.

AGAMBEN: TRACING THE WITNESS

Abstract

This article aims to trace Giorgio Agamben's concept of witness and to discuss it with related concepts. Agamben deals with the concept of witness through what happened in Auschwitz. Discussing witness through dilemma does not determine its nature but oppositely makes it ambiguous. The position of the witness is related to both being the subject who experienced things that happened and being the narrator of the survivors. It is because the witness's statement is about unimaginable evils. That is why the reality of the witness reports becomes questionable. As the exceptional subject of exception, the witness has some resemblance to Agamben's other concepts, such as *homo sacer* (sacred man) and whatever singularity. Both concepts have ambivalent nature, just like witness, and the common concepts in all are indeterminable. Because the witness is that what is unimaginably evil cannot be reconstituted in reality. As a result, everything is suspended in the testimony. It is both the representation of what happened inside and the one that reveals the reality-truth relationship through speech. This puts the witness in the threshold position. The paradoxical nature of the witness makes its presence more controversial and links it directly to speech. By speaking, the witness falls under the category of pure existence. The witness as the representation of the threshold between being-called and not-being-called is directly related to the concept of responsibility. This makes it possible to discuss the responsibility of witness both ethically and legally through witness. In its determining impossibility, the witness exists only as a subject who belongs to the language. In its determining impossibility, the witness exists only as a subject who belongs to the language. The representation of the relationship between death and life, existence and non-existence through the witness causes it to be considered based on pure linguistic. Also it has the possibility of what has not yet been said, since only the linguistically existing and self-actualizing witness represents those who are unable to speak. In this article, the concept of witness is reconsidered and discussed with the symmetrical and asymmetrical relationship between the other; self-other, Muselmann, speech, and phrase.

Keywords: Agamben, Language experience, Muselmann, Phrase, Witness.

Giriş

Agamben'in tanık kavramına değinmesi tarihsel bir olaydan ve yıkımdan kaynaklanmaktadır. Bir ölüm kampı olarak nitelendirilebilecek Auschwitz'teki olaylara ışık tutmak gerekliliği tanığı ve tanıklık etmeyi yeniden düşünmeyi olanaklı kılmaktadır. Auschwitz'te yaşananlar kampta kalan daha doğrusu esir tutulan bir kişinin aktardıkları üzerinden açığa çıkmaktadır. Primo Levi, Auschwitz'te olanları hem deneyimleyen hem de kamptan kurtulan olarak olayları aktaran bir kişidir. Agamben de Levi'nin bu durumundan hareketle tanıklığın zor olan doğasına dikkat

çekmektedir. Tanık korkunç olayları deneyimlediği için tanıktır. Yine tanık dehşet verici olaylardan kurtulandır. Bundan ötürü aktarıcı olarak sorumluluğu vardır.

Özellikle Auschwitz’de yaşananlardan her türlü insani durumun askıya alındığı açığa çıkmakta, buna bağlı olarak insana ve etik teorilere güvenilirlik sarsılmaktadır. Tanığın ifadesinin “başkasının yerine geçme” olarak ele alınması onun sorumluluğunun hukuksal olduğunu düşündürmektedir. Tanık olaylara şahit olan kişi olduğu için olay karşısında başkasına ve ötekine sorumlu hale gelmektedir. Tanığın sorumluluğu hakikati en çıplak haliyle aktarmak olduğu için tanık sadece etik bağlamda değil, hukuki bağlamda da düşünülmesi gereken bir kavramdır. Tanık kategorisindeki kişinin özne olarak konumu bir arşiv ve bellek niteliğindedir. Buna karşılık tanığın eyleyen, gören, hatırlayan ve tanımlayan olarak ele alınması zorunludur. Dolayısıyla tanığı bu bağlamlarda düşünmek onun salt anlatıcı olarak değerlendirmemek gerekliliğini açığa çıkarmaktadır.

Tanık aynı zamanda çatışma durumlarında üçüncü bir taraf özelliğindedir. Bu bağlamda tanıklığın zorluğunu ve paradoksal durumunu Agamben’den önce ortaya koyan düşünür Jean-François Lyotard’dır. Öncelikle, tanık çatışma durumlarında iki taraf dışında görüşüne ve deneyimine başvuru bir kişidir. Dolayısıyla üçüncü taraf konumundadır. İkinci olarak tanık, ifadesinde gerçekliği yansıtmaması gereken bir kişidir. Lyotard özellikle “Gaz odalarında insanlar öldürülmüştür” ifadesinin doğruluğunu tartışmak için tanık kavramına başvurmuştur. Bu başvuru ise tanıklığın meşruluğunu sorgular niteliktedir. Söz konusu ifadenin kanıtlanması için tanığın gaz odasında ölmesi gerekmektedir. Oysa tanık, tanıklık ettiği için onun yaşadığı şüphesizdir. Bu da tanıklığa ilişkin doğruluk problemini beraberinde getirmektedir. Dolayısıyla hem tarihsel bir özne olarak hem de tarihteki olaylara ışık tutacak kişi olarak tanık ve tanığın ifadesi üzerine düşünülmesi gereken ve meşruluğunun sorgulanması gereken bir şey haline gelmektedir.

Tüm bunlardan hareketle bu makale Giorgio Agamben’in tanık kavramının izini sürmeyi buna bağlı olarak da söz konusu kavramı başka kavramlarla ilgisinde tartışmayı amaçlamaktadır. Agamben’in metinlerinde okuyucunun alışkın olduğu şey paradoksal bir durumun betimlenmesi ya da yapısında ikirciklik içeren bir varolanın ortaya konulmasıdır. Yine Agamben’in pek çok metninde ele aldığı kavramların başka kavramlarla ilgisinde tartıştığı da dikkat çekmektedir. Tanık kavramı da sadece kendi başına ele alınması olanaksız bir kavram özelliğindedir. Başka bir deyişle kavramın pek çok Agamben kavramına gönderisi vardır. Buradan hareketle Agamben’in tanık kavramını sırayla *homo sacer* (kutsal insan), “herhangi varolan”, sorumluluk, başka, *Muselmann*,

sözce ve konuşma kavramlarıyla bağlantılı olarak tartışmak gerekmektedir. Tanığın başka kavramlarla ilgisinde ele alınması kavrama ve metne şu soruları sormanın olanağını da vermektedir: (1) Tanık hakikati temsil edebilir mi? (2) Tanığı sadece olanların bir aktarıcısı olarak mı konumlandırmak gerekir? (3) Temsil edilemeyecek kadar kötü olanın bir temsili olarak tanık ve onun belirlenimi neden sorun teşkil eder? (4) Tanık olarak sağ kalanın temsili etik bağlamda mı hukuksal bağlamda mı tartışılmalıdır? (5) Konuşma üzerinden tanımlanan tanık salt dilsel bir varolan kategorisinde mi değerlendirilmelidir?

1. Tanığın İkircikli Doğası

Agamben tanık kavramını Auschwitz'in çıkmazı üzerinden ele almaktadır. Tanık kavramının çıkmaz üzerinden anlatımı kavramın belirliliğinden çok muğlaklığına işaret etmektedir. Tanık kavramının muğlaklığının kaynağı ise kuşkusuz tanıklığın yapısından gelmektedir. Agamben'e göre tanık bir taraftan kampta olup bitenlere rağmen sağ kalan tek hakiki şeydir, aynı zamanda da mutlak anlamda unutulmasının olanaksız olduğu bir şeydir. Başka bir deyişle tanık korkunç olan gerçekliğin içinden sağ kurtulan kişidir. Aynı zamanda tanık, olanları deneyimlemektedir. Olanları deneyimlemesinden ötürü tanık yaşananları hiç unutmayacak olandır. Ayrıca yaşananlar olarak hakikat hayal edilemezdir –çünkü gerçek olamayacak kadar kötü ve korkunçtur- dolayısıyla gerçek unsurlara indirgenemez olma özelliğindedir (Agamben, 2017: s. 12). Tanık kavramının bu ikircikli yapısı olgular ile hakikatin, doğrulama ile kavrayışın bir tür örtüşmemesi halini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda da Auschwitz'ten sağ kurtulan kişi olarak, olan bitenin aktarıcısı olarak tanık, hayal edilmesinin imkânsız olduğu hatta gerçek dışılığa gönderisi bulunan durumların gerçek bir aktarıcısıdır. Tanığın sözü hayal edilmesi olanaksız kötülöklere ilişkin olduğu içindir ki aktardıklarının gerçekliği sorgulanır hale gelmektedir. Yaşananların konuşma üzerinden aktarımı olarak yeniden canlandırılması yani tanığın sözü bir tür kötölüğün sıradanlığını ortaya koyar.² Çünkü yaşananları en temelde korkunç olarak nitelemek gerekir. Yaşananlar o kadar korkunçtur ki korkunçluk olgusu artık sıradan ve gündelik bir durum haline gelmiştir. Olanların dile dökülmesi korkunç olan hakikati ortaya çıkarmaktadır. Diğer taraftan konuşma üzerinden açığa

² Bu anlamda Agamben'in, Hannah Arendt'in temel kavramı olan kötölüğün sıradanlığını kullanması tesadüfi değildir Yahudi kökenli Alman bir filozof olan Hannah Arendt'in temel kavramı kötölüktür. Arendt'e göre söz konusu kavramın yeniden ele alınması zorunludur. Çünkü Auschwitz'de ve diğer toplama kamplarında yaşananların ifade edilmesinde kavram yetersiz kalmaktadır. Olup bitenler karşısında pek çok entelektüel gibi hayrete düşen Arendt siyaset felsefesinde kötölük kavramına yer vermekte, bundan hareketle de Nazizm'in ele alınması gerektiğini düşünmektedir. Arendt'e göre Nazilerin işledikleri suçlar geleneksel kötölükten farklıdır (Arendt, 2014). Bu nedenle de onların insanca anlaşılabilir sebeplerle açıklanması olanaklı değildir. Bundan ötürü Arendt radikal kötölük kavramını ortaya koyar. Eski Nazi subayı Adolf Eichmann'ın işlediği savaş suçları nedeniyle yargılanma sürecine gözlemci olarak katılan Arendt dava sürecinde gözlemlerinden yola çıkarak kötölüğe kötölüğün sıradanlığı kavramıyla yeni bir açıklama getirir.

çıkarılan hakikat yaşananların dehşet vericiliği bakımından hayal edilebilmenin ötesine geçmektedir. Aktarılanların hem gerçek olması hem de korkunçluğu bakımından hayal edilememesi tanıklığın ikircikli yapısını ortaya çıkarmaktadır. Tanıklığın kendi özsel yapısındaki bu ikircikli durum kurtulup hayatta kalanların tanıklık ettikleri şeyin ne kadar olanaksız ve hayal edilemez olduğunu açığa çıkarmakta tanıklığı olanaksız bir şeyin tanıklığı durumuna sokmaktadır.

Agamben'in tanık kavramı onun *homo sacer* (kutsal insan) ve "herhangi varolan"³ kavramlarıyla benzerlikler içermektedir. Tıpkı *homo sacer* ve "herhangi varolan" gibi tanık da bir tür istisna halini ortaya koymaktadır. Agamben istisna kavramını şöyle tanımlamaktadır:

İstisna bir tür dışlamadır. Genel kuraldan dışlanan şey, münferit/tekil bir durumdur. Fakat istisnanın en kendine-has niteliği şudur: İstisna olarak dışlanan şey, dışlandığından dolayı kuralla hiçbir ilişkisi kalmayan bir şey değildir. Tam tersine, istisna olarak dışlanan şey, kuralla olan ilişkisini, kuralın askıya alınması biçiminde devam ettiriyor. Kuralın istisna üzerindeki gerçekliği, artık onun üzerinden uygulanmama ve ondan çekilme suretiyle devam ediyor (Agamben, 2001: s. 28.)

Yukarıdaki istisna tanımına bağlı olarak, istisna durumunun kendine özgü bir karakteri vardır. Tanık, hayal edilemeyecek kadar kötü ve dehşet verici olanın gerçeklikte yeniden kurulamaması durumudur. Dolayısıyla olup bitenlerin gerçekliklerinin askıya alınması, gerçek olamayacak kadar kötü olanın gerçeklikte yeniden inşa edilememesi durumuna gönderide bulunmaktadır. *Homo sacer* durumunda yeni bir gerçeklik askıya alınmaktadır. Çünkü *homo sacer* öldürülebilir ama kurban edilemeyen bir insanın hayatını temsil eder (Agamben, 2001: s. 18). O öldürülebilir ama öldürülmesi ceza gerektirmez, aynı zamanda kurban edilemez ve ölümü üzerine tören düzenlenemez. Bundan ötürü *homo sacer* hem dinsel bir simgesellikten -kurban edilmemesi- hem de hukuksallıktan dışlanmış olanı işaret etmektedir. Başka bir deyişle onun hayatı hem dinin hem hukukun hem de ahlakın askıya alınmasını simgelemektedir. Bu ikircikli durum *homo sacer*'in hayatının gerçeklikte düşünülmesini olanaksızlaştırmaktadır. İstisna durumunun Agamben'in "herhangi varolan" kavramıyla da ilgisi vardır: "Gelmekte olan varlık herhangi varlıktır" (Agamben, 2012a: s. 11). "Herhangi varolan" bir istisnadır çünkü onun tanımlanması olanaksızdır. Aynı zamanda o belirli bir şey değildir, tam tersi olarak varolanın belirlenimden yoksun olma durumudur. Öte yandan "herhangi varolanın" yok olduğunu söylemek de yanlış olacaktır. Çünkü

³ "Herhangi varolan" (*whatever being*) kavramı Agamben'in temel kavramlarından biridir. Kavramın detaylı aktarımı bu makalenin amacı dışındadır. Ama kavrama ilişkin olarak şunları dile getirmek "herhangi varolan" ve tanık kavramlarının ilişkisinin benzerliğini aktarmada faydalı olacaktır. Agamben'in "herhangi varolana" ilişkin ilk belirmesi onun gelmekte olan bir varolan olmasıdır. İkinci olarak "herhangi varolan" olmasının önem arz etmediği bir varolandır. O, belirlenmesi olanaksız olan ve kendini "öyle olarak" sunandır. Bundan ötürü olanaklı her şey ile sınırdaştır ama hiçbir varolan ile bir ortaklık ve aidiyeti olmayandır. Bundan ötürü "herhangi varolan" kendini sadece dilde ve konuşmada ortaya koymaktadır. Çünkü o sadece "-denmiş olmak" olarak belirlenmektedir. Örneğin "herhangi varolan" için ona "kırmızıdır" demek olanaksızdır. Onun için "kırmızı denmiştir". İki ifade de ise fark vardır. İlkinde belirlenim söz konusudur. Çünkü "kırmızı olmak" ona yüklenmiştir. İkinci ifade de ise vurgu onun "kırmızı olduğunu söylemek" üzerinedir. Konuya ilişkin detaylı bilgi hem Agamben'in metninde (Agamben, 2012a) hem de (Mocan, 2019: ss.1-16) makalede bulunabilir.

yokluk da sanılanın aksine bir belirlenimi içermektedir. Varolanın “-dır” copulası ile ifade edilmesi onun hem olumlanmasını hem de olumlanmamasını ortaya koymaktadır. Bu bağlamda tersini söylemek de mümkündür. Değilleme de olumlama gibi bir belirlenim ortaya koymaktadır. “Herhangi varolan” bir teklik olmayacağından ötürü o belirlenemez olanın bizzat kendisidir. “Herhangi varolanın” da hayatı tıpkı *homo sacer*’in ve tanığın hayatı gibi kurtarılamaz olan hayattır: “Gerçekte kurtarılamaz olan hayat, içinde kurtarılacak hiçbir şey olmayan hayattır” (Agamben, 2012a: s. 17).

Agamben, kampta bir tutsağın hayatta kalma güdülenmesinin bir tür tanık olma düşüncesinden geçtiğini ifade etmektedir. Bu duruma verdiği örnek gerçek bir kamp tanıdığı olan Primo Levi’dir. İnsanın kampta tüm yaşadıklarından sonra hayatta kalmasını haklı çıkarması ve bunun üzerine konuşması hiç de kolay değildir. Hatta kimileri tanıklığa bir tür sessiz kalma, o konu hakkında tek bir söz söylememe üzerinden sürdürmektedir. Susanların aksine Levi konuşmaktan çekinmeyen tanık gibi tanıktır. Bu bağlamda Levi tanıklığıyla barışıktır ve bu konuda suçluluk duymaz. Tanıklık kavramının etimolojik kökenine gidildiğinde Levi’nin hangi konumda yer aldığını belirlemek güç değildir. Latince’de tanık anlamına gelen iki sözcük vardır: İlki İngilizce’deki *testimony* –tanıklık- sözcüğünün kökenini oluşturan *testis* sözcüğüdür. Bu sözcük bir duruşma ya da davada iki tarafın karşı karşıya gelmesi durumundan üçüncü taraf konumundaki sanık olan kişi anlamına gelir. İkinci olarak da bir olayı başından sonuna kadar yaşamış kişinin bizzati tanıklığını –*supertas*- belirtmektedir (Agamben, 2017: s. 17). Levi’nin durumu ise üçüncü taraf olması durumuyla açıklanamamaktadır. Çünkü Levi hayatta kalmış biri olarak onun olgular karşındaki tarafsızlığı sorgulanır nitelik haline gelmektedir. Dolayısıyla Levi’nin durumu bir istisna halidir ve bir gri bölgedir.

Yunanca’da her ne kadar şahit yani tanık sözcüğünün karşılığı şehit (*martis*) olsa da kamplarda olup bitenler şehitlikle ilgili değildir. Ama şehitlik ve şahitlik arasında iki türden bir bağlantı kurulabilmektedir. İlki Yunanca terimin kendisiyle ve hatırlamak fiiliyle ilgilidir. Kamplardan kurtulanların temel görevi hatırlamaktır. İkinci olarak ilk Hıristiyanlık metinlerindeki şehitlik öğretileriyle ilgilidir. Tanrının günahkâr olmayan birinin ölümünü neden istediği sorunsalı üzerinden şehitlik öğretisinin ölüm skandalına dönüşmesi söz konusudur. Kamplardaki ölüm de şehitliğin kutsal bir emir olarak yorumlanamayacağı ölümler skandalına dönüşmektedir.

Agamben’in sözünü ettiği tanıklığın sorunsallığı onun içerdiği bir eksiklikte yatmaktadır. Tanık üzerine genel kanı onun, adalet ya da doğruluk adına ifade vermesinin beklenmesidir. Bundan ötürü de tanığın konuşmasında tutarlılığın ve bütünlüğün zorunlu olması gerekmektedir. Oysa “tanıklığın merkezinde tanıklık edilemeyecek bir şey bulunur ve bu da hayatta kalanı tanık

olmanın otoritesinden yoksun bırakır” (Agamben, 2017: s. 36). Herhangi bir duruma ya da olaya tanıklık edecekler trajediyi asıl yaşayanlar oldukları için tanıklık edemeyecek durumda olanlardır. Çünkü onlar ölmüşler. Ölenlerin aksine hayatta kalanlar onların yerine geçerek ve onların başlarına ne geldiye bunların aydınlatılması için sözde-tanık olarak konuşmaktadırlar. Ölenlerin, yüzleri ve izleri olmayanların yerine konuşmanın anlamsızlığı buradan gelmektedir. Olayı deneyimleyenin eksiliği üzerine konuşulan şeyi sözde konuşmaya çevirmektedir. Yunanca sözcük olan *pseudo* (sözde) tam da burada asıl anlamını bulmaktadır. Örneğin *pseudo* Aristoteles, Aristoteles olmayandır ama kimi eserler Aristoteles’e atfedilir, oysa eserlerin sahibi Aristoteles değildir. Bu nedenle *pseudo* bir tür “-mış” gibi gösterilme durumudur. Örnek durumunda da aynı şey söz konusudur. Bir şeyin örneğindeki örnek olarak gösterilen şey aslında bir tekliktir. Diğer taraftan aynı örnek başka bir şeyin yerine geçer, bir şeyin yerine söylenir (Agamben, 2012a: s. 20). Bu bağlamlarda tanık hem *pseudo* (sözde) olarak asılıktan yoksun olandır hem de kendi de bir kamp mağduru olarak ama ölenler kadar mağdur olmayarak, onların yaşadıklarına örnek olarak gösterilendir.

Agamben tanıklığın doğasının paradoksal bir biçim olan hem içerisi hem de dışarıyı olayı olduğunu ileri sürmektedir. “Olaya içeriden tanıklık edilemez ve sesin yok oluşunun sesi yoktur – ve ikinci olarak dışarıdan da tanıklık edilemez – çünkü “dışarıdaki” tanım gereği olaydan dışlanmış” (Agamben, 2017: s. 37). Burada Agamben’in dışarıyı ile neyi kastettiğini açıklamak tanığın “hem...hem de”, aynı zaman da “ne... ne de” ikircikli doğasını anlaşılır kılacak niteliktedir. Bu bağlamda Agamben’in “herhangi varolan” kavramına bir kez daha değinmekte fayda vardır. Saf teklığın bir temsili olan, kimliği ya da aidiyeti olmayan “herhangi varolan” bir hem kavrama göre belirlenmemiştir hem de olanaklı her şey ile sınırdaştır. Dolayısıyla “herhangi varolanın” hem her şeyle dolu olması hem de hiçbir şeye dolu olmaması onun yapısında boşluğu içerdiği anlamına gelmektedir. Bu bağlamda tanıklıkla benzerliği söz konusudur. Çünkü “tanıklık bir boşluk içerir” (Agamben, 2017: s. 35). “Herhangi varolanın” kimliksizliği ve aidiyetsizliği onu olanaklı tüm varolanlara ait kılmaktadır. Dolayısıyla “herhangi varolan” bütüne ait olan ama temsil edebilirliği olmayandır. “Herhangi varolanın” kesinlikten uzak belirlenimsizliği onu dışta bırakmakta ve varoluşunu saf dışsal kılmaktadır. Bundan ötürüdür ki Agamben’e göre “herhangi varolan” bir dışarı olayıdır (Agamben, 2012a: s. 88). Kümeye dâhil edilemeyen, belirlenemeyen, aidiyetine ilişkin kesin bir şey söylenemeyen yüzü ile dışsallık taşıyan dışarıyı olayıdır. Bu bağlamda hakikatin dışında kalarak tanıklık etmenin olanaksızlığı, tanıklığın içeriden yapıp yapılamayacağını sorgulanmasına bizi götürmektedir. Oysa içeriden tanıklık etmek de olanaklı değildir, çünkü tanıklık için bir tür dışsallık, yaşananlardan çekip çıkarılma gerekmektedir. Bu

anlamda tanık hem içerisi hem de dışarısı savaşında şu anda olmayan bir olay ile ilgili bağlantı yaratması, her iki durum arasında konuşma ile geçişlilik sağlaması gerekmektedir. Tam da bundan ötürü tanık hem içerisi hem dışarısı aynı zamanda ne içerisi ne dışarısı konumunda olan haline gelir. Dolayısıyla tanığın içerisi ve dışarısı arasında konuşma ile kurduğu bağlantı onu bir tür eşik haline getirmektedir. “Eşik, bu anlamda, sınıra göre bir başka şey değildir; eşik deyim yerindeyse, söz konusu sınırın kendisinin deneyimi, bir dışarısının içinde olmaktır” (Agamben, 2012a: s. 89).

Tanık kavramının dil ve konuşma ile ilgisi vardır. Agamben’in kamp tanığı olan Levi’nin kamp notlarına gitmesi tanık, dil ve konuşma ilişkisinin ilgisinin bizzat Agamben tarafından deneyimlenmesini gösterir niteliktedir. Kimi zaman tanığın dilselliği sözden dolayısıyla dilden değil, sessizlikten, bir uğultudan dolayısıyla dil olmayandan ortaya konulmaktadır. Agamben’e göre Levi’nin yaptığı Auschwitz’de anlamsız bir uğultuyu hatta bir dil olmayanı, estetikten uzak buna bağlı olarak şiirsellikten uzak kasvetli ve kötürüm olanı dinleyip yorumlamaktır. Kamptaki tutsaklardan Hurbinek’in durumu dil olmayana benzerlik gösterir. Hiç kimse olan ve ölümün çocuğu olan Hurbenek’in ismi gerçek ismi değildir, tutsakların onun ağzından uğultu olarak çıkan tek sözcüğü bu isme benzetip onu böyle çağırması sonucu ortaya çıkmıştır. Adsız Hubernik’in dilinin olmaması onun tanıklığını olanaksız hale getirmektedir. Hubernik’in durumu dili olmayanın bir ses ile temsilidir. “Dil tanıklık edebilmek için, tanıklık etmenin olanaksızlığını gösterebilir diye yerini dil olmayana bırakmalıdır” (Agamben, 2017: s. 41). Dili olmayan Hubernik’in, dil olayı olan tanıklığı nasıl yapacağı tanığın ikircikli doğasını açıkça ortaya koymaktadır.

2. Tanık Kavramını Sorumluluk Kavramı Üzerinden Düşünmek: Sorumluluk Etik Bir Kavram mıdır? Hukuki Bir Kavram mıdır?

Agamben tanıklığın ikircikli doğasını incelerken tanığın hukuksal zeminine değinmektedir. Hukuk ile ilgisinde tanığın sorumluluk kavramı üzerinden düşünülmesi sorumluluk kavramına etik açıdan onarılması güç yaralar açmaktadır. Çünkü söz konusu kavramın hukuksal anlamının geçerliliği kavramın etik açıdan geçersiz kılınmasına yol açmaktadır. Agamben’e göre sorumluluk kavramına salt hukuki yaklaşmak sorumluluğun üstlenilmesi için değil, sorumlu olmayan bölgelerin belirlenmesi için gereklidir. Şunun da anlaşılması gerekir: Sorumlu olmayan bölgelerin belirlenmesi için başvurulacak tanıklık cezadan muaflik hali de değildir. Sorumluluğun hukuki açıdan ele alınması daha çok etik açıdan kavramı sorunlu hale getirir. Örneğin Auschwitz

sorumluluğun kurulmasında adeta bağımsız bir bölge olma özelliğindedir. Gri bölge olarak adlandırılan bu bölge varlığı birbirine karşıt iki tarafın birbirine dönüşmesine de neden olmaktadır. Bu birbirine dönüşme felsefe tarihindeki klasik etik teorileri üzerine bir kez daha düşünmeyi gerektirir. Çağdaş felsefede başka kavramını temele alan bir düşünür olarak Levinas etik teorisini sorumluluk kavramıyla ilişkili olarak temellendirmektedir. Agamben ise sorumluluk ilkesinin Levinas'ın ortaya koyduğu etik teoride sorunlu hale geldiğini ifade etmektedir. “Bu hem gerçek bir “sorumluluk ilkesi” formüleştirdiğini iddia eden Jonas için hem de *sponsor* filini çok daha karmaşık bir tarzda mükemmel bir etik davranış örneğine dönüştürmüş olan Levinas için geçerlidir” diyerek bunu açıkça ortaya koymaktadır (Agamben, 2017: s. 23).

Agamben, ben-başka asimetric ilişkisini sorumluluk kavramıyla temellendiren Levinas'tan önce Friedrich Nietzsche'yi eleştirmektedir. Onun eleştirisinin kaynağı ben-başka arasındaki simetrik ilişkidir. Çünkü Agamben'e göre Nietzsche üst-insan kavramıyla simetrik bir ilişki kurmaktadır: Üst-insan, alt-insana göre daha önemlidir. Agamben'in Nietzsche eleştirisinin değerlendirilmesi Nietzsche'nin üst-insan kavramı ile neyi kastettiğini anlamayı gerekli kılmaktadır. Nietzsche'nin Zerdüşt'ü otuz yaşlarında yerini ve yurdunu terk edip dağlara çıkmakta ve burada insanlığa ilişkin bir aydınlanma yaşamaktadır. Gerçeklerin farkına varan Zerdüşt'ün temel amacı diğerlerine üst-insanı öğretmektir. “Bakın, size üstinsanı öğretiyorum! Üstinsan yeryüzünün anlamıdır. İsteminiz desin ki: Üstinsan yeryüzünün anlamı olacaktır!” (Nietzsche, 2005: s. 29). Üst-insanın nasıl biri olduğunu anlamak için Nietzsche'nin sürü insanı kavramına da yer vermek gerekir. Üst-insanın aksine sürü insanı değerleri sorgulamayan, ona verilene itaat eden, ‘yapmalısın!’ insanından başka bir şey değildir. Tıpkı deve gibi yükleri olan sürü insanı sessizce sahip olduklarına ve ona yüklenenlere katlanan insandır. Oysa sürü insanı olarak kalmamak yine insanın kendi istenciyle ilgilidir. Çünkü Nietzsche'ye göre insan ruhu tüm yaşadıklarına kutsal bir hayır çekebilir. Ona yüklenen değerleri, sürü alışkanlıklarından kendini bu kutsal hayır ile çekip çıkarabilir. Ama bu yeni değerlerin ortaya konulması gerekir, bu nedenle yeni bir başlangıç gerekmektedir. Temiz bir sayfa için, hayata karşı kutsal bir evet için çocuk olmak gerekir. “Suçsuzluktur çocuk ve unutkanlık, bir yeni başlangıç, bir oyun, kendiliğinden dönen bir tekerlek, bir ilk devinme, bir kutsal evet” (Nietzsche, 2005: s. 44).

Agamben ise Nietzsche'deki üst-insan kavramını alt insan ile ilgisindeki simetrik ilişki bakımından ele almaktadır. Agamben'e göre Nietzsche üst-insanın alt insana önceliği üzerinden bir ilişki ortaya koymaktadır. Oysa Agamben'e göre “alt insanın bizim için üst-insandan daha

önemli olması gerektiğini duyumsarız”⁴ (Agamben, 2017: s. 22). Agamben’in Nietzsche’yi bu bakımdan eleştirmesinin haklılığı elbette tartışmalıdır. Nietzsche’nin üst-insan kavramıyla ben-sen arasında simetrik bir ilişkinin olanağını ortaya koymaya çalıştığını öne sürmek Nietzsche’nin ahlak kavramına getirdiği köklü eleştiriye aksi bir şey niteliğindedir. Ayrıca Nietzsche ahlaki eleştirirken kendisi ahlaki ya da etik bir teori ortaya koymaktan şiddetle kaçınmaktadır. Zerdüşt’ün konumunun ruhun aslan evresine karşılık gelmesi buna en iyi cevap niteliğindedir. Çünkü Nietzsche kimin çocuk olduğunu ortaya koymayarak metni her okuyanın üst-insana gitme yolunda kendi değerlerini yaratması için çocuk olma olanağını yaratacağının özgür seçimi olarak sunmaktadır.

Agamben’in ben-başka ilişkisine ikinci eleştirisi Levinas’ın etik teorisidir. Levinas’ın başka kavramı üzerine açıklamalarında sorumluluk kavramı temel bir kavramdır. Çünkü Levinas etik teorisinde ben-başka arasındaki ilişkinin asimetrik olmasına dikkat çekmektedir ve bu ilişkinin önceliğini benin başkaya duyduğu sorumluluk olarak ortaya koymaktadır. Agamben’in konuyla ilgili eleştirilerinden önce Levinas’ın başka ve sorumluluk kavramlarıyla neyi kastettiğinin ortaya konması gerekmektedir. Levinas, Richard Kearney ile yaptığı fenomenolojiden etiğe temalı röportajda hem Edmund Husserl’i ve hem de Martin Heidegger’i eleştirmektedir (Levinas, 2003: s. 262). Levinas’ın eleştirinin asıl nedeni her iki düşünürün de başka kavramına ilişkin çözümlerinde etik zemine gönderide bulunmamalarından kaynaklanmaktadır. Başkaya ilişkin bu etik bakış aynı zamanda felsefenin önceliğini de belirlemektedir. Felsefe öncelikle başkaya yönelmeli ve onu benden (aynıdan) yola çıkararak tanımlamamalıdır. Bundan ötürüdür ki *prote philosophia* (önde gelen felsefe) her şeyden önce başka ile uğraşmalı onun üzerine düşünmelidir. “Böylece ben, Heidegger’in hilafına, felsefenin ontolojik olduğu kadar etik de olabileceği kanaatine ulaşacaktım” (Levinas, 2005: s. 269). Levinas’a göre batı felsefesinin temel suçu başkayı aynı üzerinden, aynıya indirgeyerek açıklamaya çalışmasıdır (Levinas, 1979: s. 43). Sokrates’ten bu yana ben-merkezci gelişen düşünce başkaya yönelse bile bunu beni anlamlandırmak ve tanımlamak için yapmaktadır. Levinas’a göre etik başkanın önemi belirlenmelidir.

Levinas başkaya yönelmiş etik bakışın önceliğine ve zorunluluğuna vurgu yapmaktadır. Çünkü beni anlamının temel koşulu başkanın varlığından geçmektedir. Öncelikle kabul edilmesi

⁴ Agamben’in duyumsamak fiili ile özel bir bağı olduğunu söylemek yanlış değil. Dostluk kavramında duyumsamanın önemi büyük. Aristoteles’in dost – *philos*- ve dostluk –*philia*- kavramlarına gönderide bulunan Agamben’in dost ve ben arasında temel bir edim bulur. Bu edim ne birlikte entelektüel edimlerde bulunmak, ne zar atmak, ne de sohbet etmektir. Bu edim duyumsamak’ır. Dolayısıyla Agamben’e göre dost ve ben birlikte-duyumsar. Saf varolmayı paylaşan bu iki kutup dostun varoluşuna rıza göstermekten geçer. Bir tür eş-duyumsamadır. Dost ve ben varoluşu birlikte duyumsama üzerinden paylaşır. Dolayısıyla “ben ve dost bu paylaşımın iki yüzü, daha doğrusu iki kutbudur” (Agamben, 2012b: s. 75). Dostun varoluşsal öneminden ötürü dostluk felsefenin ilgilenmesi gereken birincil ve temel konudur. “Dostluk *prote philosophia*’nın konusudur, çünkü sorguladığımız şey olmak deneyiminin, olmak hissinin kendisini ilgilendirir” (Agamben, 2012b: s. 76).

gereken başkanın bir başkalık olmasıdır. O benden farklı olandır (Levinas, 1979: s. 36). Başkanın başkalığı kendini bene dayatmakta, benden yüksek olan konumsallığını daha baştan ortaya koymaktadır. Ben, başkaya yönelir. Bu yönelimsellik ben-başka arasındaki asimetric ilişkinin ilk adımıdır. “Benin dışında olan, ihtiyaç duyan beni kışkırtır” (Levinas, 2003: s. S. 129). Ben-başka asimetric ilişkisinde benin varoluşu önceliğini kaybetmektedir. Bundan ötürü ben kendi varoluşu için başkayı tanımak ve onun varlığına rıza göstermek zorundadır. Ancak bu tutumla ben kendini tanımlayabilir, bunun için de esas olan benin “öldürmeyeceksin!” buyruğunu duymasındır. “Başkasıyla yüz yüze bir ilişkide olmak, öldürememektir” (Levinas, 2003: s. 85). Başkanın dışsallığı ve başkalığı, başkanın yüzü üzerinden kurulmaktadır. Asimetric olanın kendisi yüzdür çünkü yüz yabancı ve yetim olandır, benim zorunda olduğum şeydir (Levinas, 1979: s. 212). Ben ve başka (ya da başkanın yüzü) asla eşit değildir ama ben-başka arasında dolaysız bir ilişki vardır. İlk buyruk (öldürmeyeceksin) ile ben başkanın önceliğini konuşmada kabul etmektedir. Bu kabul beraberinde benin başkaya sorumluluğunu da getirir. Ben, karşılaştığı ve yüz yüze olduğu başkaya karşı sorumludur. Bu sorumluluğun temeli ben-başkanın önceliğini ve varlığını kabul etmesindeki asimetric ilişkide bulunmaktadır. Dolayısıyla Levinas ben-başka ilişkisini etik üzerinden kurmakta ve söz konusu ilişkiyi başka-ben olarak tersine çevirmektedir.

Yüz, anlamca çözümlenmesinin sonucunda ortaya çıkabilecek tüm yönleriyle, düşünürlüğün başlangıcıdır. Elbette, aynı anda etğin bütün görüş açısı burada belirginlik kazanır; ama bunun şimdiden felsefe olduğu söylenemez. Felsefe kuramsal bir söylemdir, kuramsalın çok daha fazlasını gerektirdiğini düşündüm. Bu, yalnızca başka insanın Yüzüne karşılık vermek durumunda olmam değil, bunun yanında, kuramsal tutumun zorunluluğunun belirlediği üçüncü kişiye varmam ölçüsündedir. Öteki ile rastlaşma, ona bir anda duyduğum sorumluluktur (Levinas, 2003: s. 241).

Agamben ise sorumluluk kavramının etik zemininin aksine hukuksal zemini vurgulamaktadır. Bunun için sorumluluk kavramının etimolojik kökenine dikkat çekmektedir. Agamben sözcüğün Latince *spondeo* fiilinden gelmesine vurgu yapmaktadır. Latince *spondeo* fiili “birisi için birisi nezdinde bir şeyin kefil olmak” anlamına gelmektedir (Agamben, 2017: s. 22). Bundan ötürü evlilik sözü verilmesi durumunda babanın damat adayına kızını eş olarak verme sözünü ifade etmektedir. Roma hukukunda ise söz konusu fiil başka bir anlam taşımaktadır. Bir hükümlülüğün yerine getirilmesinin bir teminatı olarak özgür olan kişinin kendini rehine bırakması durumudur. Dolayısıyla *obligatio* anlamında borç ya da taahhüt terimlerinin türediği bir tutukluluk haline gönderide bulunmaktadır. “*Sponsor* (vaatte bulunan kimse; borçlu; kefil) terimi, bir sözleşmenin ihlali durumunda gereken hizmetin yerine getirilmesi için kendisini vaatte bulunan *reus* (bir borç ilişkisinde borçlu) yerine koyan kişiyi işaret eder” (Agamben, 2017: s. 23). Dolayısıyla burada etikteki asli ve saygın olanın aksi söz konusudur, sorumluluk basitçe

yükümlülüğü ifade etmektedir. Kişinin bir borca kefil olmak için tutuklu olarak kendisini verme eylemi, sorumluluğun *spondeo* kökenini, dolayısıyla hukuksal zeminini işaret etmektedir. Bir kusuru ya da ihmalî gidermek için kişinin kendisini sorumlu olarak gösterdiği açıktır. Bundan ötürü Agamben sorumluluk kavramının kusur ya da ihmal kavramıyla iç içe ilişkisi olduğunu ileri sürmektedir (Agamben, 2017: a. 23). Kavramın bu yönü hukuk ve etiği karşı karşıya getirir niteliktedir. Agamben'e göre Levinas da *sponsor* fiilini mükemmel bir etik davranış örneğine dönüştürmekten başka bir şey yapmamıştır.

Tüm aktarılanlardan açıkça şu ortaya çıkar: Sorumluluk Levinas için etiğin alanında, Agamben için ise hukukun alanındadır. Çünkü Agamben'e göre sorumluluk sözcüğü etimolojik kökeni gereği bir suçu üstlenmek anlamına gelmektedir. Buna bağlı olarak Auschwitz tüm etik teorilerin dolayısıyla etik açıdan ele alınan sorumluluk kavramının anlamını yitirmesine yol açmış ve kavramı sorunlu hale sokmuştur. Belki de Agamben'e göre en baştan beri sorunlu bir alan olan etik suçu üstlenme cesaretine sahip değildir. Agamben'in etiği bir mutluluk öğretisinden ibaret olarak ortaya koyması aslında kavramın içeriğini boşaltmakta ve onu geçersiz kılmaktadır (Agamben, 2017: s. 25). Bu çıkarımdan hareketle Agamben'in Levinas eleştirisini asıl geçersiz kılan sorumluluk kavramının bir suçu üstlenmek anlamına örtük olsa bile sahip olduğunu ortaya koymaktan geçer. Çünkü sorumluluk öncelikle başkanın yaşamsallığının sağlanması ve onun öldürülmemesidir. Bu etik tutum başkanın varlığını ve yaşam bütünlüğünün korunmasının sorumluluğunu almak demektir. Dolayısıyla kavramın etik açıdan tartışılması zaten hukuksal zemindeki suçu üstlenme sorumluluğunu en başta suçu işlemek adına karşılar niteliktedir.

3. Tanık ve *Muselmann*

Muselmann, Agamben'in tanık ilgisinde tartıştığı diğer bir kavramdır. Tanık edilemez olanın hatta hiç kimsenin tanıklık etmemesi olarak ifade edilen *Muselmann* kamp dilinde Müslümandır (Agamben, 2017: s. 44). *Muselmann*, tanıklığın ikircikli doğasını ve boşluğunu ortaya çıkarır niteliktedir. *Muselmann* mumya adamlar ya da yaşayan ölüler gibidir. Yetersiz beslenme, kilo kaybı, hareketlerin yavaşlamasıyla başlayan adım adım *Muselmann* olma süreci kişinin kilosunun üçte birine düşmesiyle ikinci evresine geçtiği anlamına gelir. Kilo kaybının devam etmesiyle değişen yüzün ifadesi bulanıklaşmakta ve ilgisizleşmektedir. Yüz bu evrede daha kederli bir hal alarak mekanik bir ifadeye de sahip olmaktadır. Ten solgunlaşmakta, gözler anlamsız bakmaktadır. Bedenin biçim değiştirmesi kişinin çevresine ilgisizliğini arttırmakta ve süreç kendini soyutlamayla sonuçlanmaktadır. Bedende ve uzuvlarda oluşan şişliklerden ötürü tutsağın dizlerini bükmeden

yürümesi onun şu kavram ile çağırılmasına yol açmaktadır: *der Muselmann*. “Uzaktan gören biri böylelerini namaz kılan Araplara benzetirdi. Yetersiz beslenmeden ölen insanlar için Auschwitz’de kullanılan Müslüman teriminin kökeninde de işte bu görüntü yatıyordu” (Agamben, 2017: s. 45).

Ötekiliğin yeni ismi olan *Muselmann* kamptaki diğer tutsaklar için gerçeğin ve yaşananların bir temsili olarak bir hüznün kaynağıdır. Buna karşılık, SS için ise usulünce yok edilmesi gereken bir şeydir. *Muselmann* teriminin kökenine ilişkin bir fikir birliği olmaması kavramı daha da muğlaklaştırmaktadır. Kimilerine göre kavramın Arapçadaki düz anlamından hareketle yaratının iradesine kayıtsız teslim olan kişi kimilerine göre yere çömelerek oturma, kimilerine göre kabuk-adam olarak yorumlanması *Muselmann*’ı tanımlanamazlık kategorisine dâhil etmektedir. Dolayısıyla Agamben’e göre kavram ister tıbbi, ister politik ister antropolojik, ister etik bir kategori olsun bir belirsizliğe işaret etmektedir. Böylece *Muselmann* her şeyin geçersiz kılındığı üçüncü bir alanı simgeler hale gelmektedir. Ölüm ve yaşamın iç içeliğini barındıran bu üçüncü alan ve ona eşlik eden beden olarak *Muselmann* yok-yerin kusursuz bir şifresi niteliğindedir (Agamben, 2017: s. 50). Bu da *Muselmann*’ı bir sınır durum olma konumuna sokmaktadır. Dolayısıyla *Muselmann* başka bir istisna hal durumunun temsil edilmesi haline gelmektedir. *Muselmann*’ın sınır durum olması onun iki konum arasındaki varlığının belirsizliğiyle ilgilidir: İnsan olan ve insan-olmayan arasındaki sınır olarak *Muselmann*. “*Muselmann* yalnızca yaşam ve ölüm arasındaki sınır değildir ya da yalnızca bir sınır olmakla kalmaz; o, daha çok, insan-olan ile insan-olmayan arasındaki eşiğin nişanesidir” (Agamben, 2017: s. 57).

Ötekiliğin pek çok farklı biçimi olarak *Muselmann*’ın varlığı kampın özünü de tanımlamaktadır. “Ama ne pahasına olursa olsun kimsenin görmek istemediği şey kampın ‘özü’dür; bütün tutukluların her an karşılaşabileceği ölümcül eşiktir” (Agamben, 2017: s. 54). Bundan ötürü *Muselmann*, göz önünde olanın dışlanmışlığı olarak yaşam ve ölüm arasındaki eşiği temsil etmektedir. Kamptaki tutsakların kendi *Muselmann*’lık hallerini (hasta ve bitkin olma hallerini) gizlemek istemesi, onu bir kez daha görünmek istenmeyen şey konumuna sokmaktadır. *Muselmann*’ın ötekiliği bir ötekilik ideası halindedir. Ötekilik ideası olarak *Muselmann* ötekilik bakımından hiçbir eksiğinin olmaması anlamındaki durumun temsildir. *Muselmann*’ın ötekilik bakımından görünürlük durumu onun yaşamsallığını tehlikeye sokmaktadır. Çünkü görünürlük, kamp bağlamında imha paradigmasını devreye sokan temel bir unsurdur. Ötekiliğin görünürlüğünün imhası olarak Auschwitz’i anlamak en temelde *Muselmann*’ı anlamaktan, onun kim ve ne olduğunu anlamaktan geçmektedir. Oysa *Muselmann*’a ilişkin tanıklık sanıldığı kadar aksine karmaşıktır.

Muselmann'ın durumunun karmaşık olmasının sebebi insani her durumun askıya alınmasıyla ilgilidir. *Muselmann*'ın varlığı insanlığın bütün izlerini yitirmiş olanı temsil etmektedir. Kimse *Muselmann*'ı görmek istemez. Bu ilke hayatta kalanları da kapsamaktadır. “İnsan olarak kalmak” *Muselmann*'ın çok uzak olduğu bir durumu işaret etmektedir. İnsan olan ve insan-olmayan arasındaki sınır ve eşit durumundaki *Muselmann*'ın varlığı tanıklığın insanlıktan-çıkma aşamasına ulaştıktan sonra olanaklı olduğunu da gösterir niteliktedir. Boğulmuş ve dibe vurmuş olan *Muselmann* âdeta ayaklı ceset gibidir. “Auschwitz’in asıl gizli şifresi –Muselmann, “kampın özü”, “kimsenin görmek istemediği” ve bütün tanıklara bir boşluk olarak kazınan kişi- bu kategoriler arasında kendisine ait kesin bir yer bulamadan salınmaktadır” (Agamben, 2017: s. 86). *Muselmann* hem düşünmek zorunda olmadığımız olandır hem de unutulamayan olandır. Onun hayatı sahici bir hayat değildir, ikircikli bir hayattır.

Agamben *Muselmann* ve tanık ilişkisinde haklılıkla şu soruyu sormaktadır: *Muselmann*'ın tanıklığını anlamlı kılacak tek kişi olarak tam tanık olmak ne anlama gelmektedir? Başka bir deyişle tam tanıktan kastedilen nedir? Temsil edilemeyen varlığı olarak mutlak ötekilik ve ölüm olan *Muselmann*'ın tanıklığının tartışılması bu anlamda zorunludur. Eğer *Muselmann* hala bir insansa o zaman da insan bir insan-olmayana yüklenmiş olacaktır. Bu anlamda Levi'nin kitabının İtalyanca başlığı *Sequestro è un uomo* (Eğer Bu Bir İnsansa) bir paradoksu yansıtmaktadır. Çünkü tam tanık *Muselmann*'dan başkası değildir, oysa onun insan olmamasını belirleyen tam da budur. Başka bir ifadeyle tanıklık ölmemiş olanların tanıklığıdır. Ölmemiş olanların tam tanıklığı tanıklığın getirdiği belirli edimleri aktarmaya dayanmalıdır. Gözlem yapma, hatırlama, değerlendirme ve kendilerini ifade etme bu edimlerden en temelidir. Ama onlar bu yeteneklerini çoktan kaybetmiş oldukları için onların tanıklığı bir anlamda konuşamamadan da geçmektedir. Bu noktada Lyotard'ın konuşma ve çatışma bağlamında önerdiği, Auschwitz deneyimi ve kurbanların temsil edilmesi problemi olarak öne sürdüğü *differend* kavramını yeniden hatırlamak faydalı olacaktır (Karaman, 2019: 77). Agamben doğrudan Lyotard'a gönderide bulunmuş olsa da burada konuşmama ve sessiz kalmanın da bir tür sözce⁵ (*phrase*) örneği olarak kabul edilmesi gerektiği unutulmamalıdır (Agamben, 2017: s. 37).⁶ Bu bağlamda sessiz kalma *Muselmann*'ın tam tanıklığını yansıtacak belki de en temel edim olacaktır.

⁵ Konuşmada konuşanın ürettiği, iki susku arasında yer alan söz zinciri parçası.

⁶ Tanık, dil, konuşma ve söz bağlantısı tanıklığın başka bir paradoksal durumunu yansıtmaktadır. Yazının bir sonraki bölümünde bu konu ayrıntılı olarak ele alınacağı için şimdilik konuşmamanın dolayısıyla sessiz kalmanın bir sözce türü olarak hatırlatılmasını yeterli buluyorum. Tam tanıklık olarak insan-olmayan *Muselmann*'ın bir insanı temsil etmesi sözü ve konuşmayı geçersiz kılar nitelikte. Yaşananlarının temsil edilemezliği sadece konuşmanın yapısıyla da ilgili de değil. Bazen susmak ve sessiz kalma da bir konuşmadır. Tam da farklı sözce türleri (*differend phrase regimen*) bağlamında Lyotard'ın *The Differend: Phrases in Dispute*'da bunu tartışıyor (Lyotard, 1988).

Tam tanık olarak *Muselmann*'ı haysiyet (*dignity*) ve edep (*decency*) kavramları bağlantısında ele alan Agamben hayatta kalanların etik çıkmazına değinmektedir. Hayatta kalanlar ve boğulanlar arasındaki durumu etik açıdan bir kez daha tartışan Agamben, hayatta kalanların boğulanlara – ölümlerine ölüm bile denemeyecek olanlara kıyasla- daha kötü olduklarını ifade etmektedir (Agamben, 2017: s. 63). Hayatta kalanlar ve boğulanlar arasındaki bu kötülük çıkarımı Auschwitz'e özgü etik bir çıkmazı da ortaya koyar niteliktedir: Edepli kalmanın, aslında edepsizlik sayılması, hayatta kalmanın adeta hayatta kalmamaya kıyasla haysiyet ve öz saygı eksikliği olarak değerlendirilmesidir. Bundan ötürü hayatta kalmanın bir utanç duygusu olarak deneyimlenmesi durumudur. Tüm bunlar *Muselmann*'ın tanık olarak konumunu etik anlamda tartışmaya açmaktadır.

Muselmann yalnızca yardımın değil haysiyetin ve özsaygının da hiçbir işe yaramadığı bir insanlık bölgesine taşınmıştır. Ama bu kavramların hiçbir anlam ifade etmediği bir insanlık bölgesi varsa, o zaman bunlar gerçek etik kavramlar değildirler, çünkü hiçbir etik, ne denli hoş gitmeyen veya bakılması zor bir insanlık kesiti olsa da, insanlığın bir bölümünü dışlama iddiasında bulunamaz (Agamben, 2017: s. 67).

Muselmann, kişinin insanlığını, özsaygısını ve ahlaki ölümünü cisimselleştirmektedir. Ayrıca *Muselmann* ahlakın ve insanlığın sorgulandığı bir deneyim alanıdır. Bundan ötürü özgül bir sınır figürüdür. Onun sınır figürü olmasından ötürü sadece haysiyet, özsaygı, edep kavramları değil etik de anlamını yitirmektedir. Hayatta kalanları ve kurtulanları sadece haysiyet, edep, özsaygı, onur gibi kavramlar üzerinden değerlendirmemek gerekir. Kampta olup biten olaylar sözü geçen kavramların deneyimlenmesinin ve hayal edilmesinin imkânsızlığından başka bir şey değildir. Dolayısıyla *Muselmann* olsa olsa yeni bir etiğin habercisidir. Başka bir deyişle *Muselmann*, haysiyetin son bulduğu yerde başlayan bir hayat biçiminin ve etiğinin nöbetçidir. O, *homo sacer*'e (kutsal insana) atfedilen çıplak hayatın bir simgesidir. “Nazizm altında yaşayan Yahudiler, bu yeni biyosiyasal egemenliğin ayrıcalıklı negatif göndergesi/nesnesiydi ve bu insanlar, öldürülebilir ama kurban edilemeyen hayat anlamında *homo sacer*'in apaçık bir örneğidir” (Agamben 2001: s. 153). Dolayısıyla *homo sacer* olarak *Muselmann* kurban edilemez, öldürülmenin düşünülemez boyutlarda olduğu *homo sacer*'in çıplak hayatını temsil eden yeni bir hayat figürü sunmaktadır.

4. Bir Dil Deneyimi Olarak Tanık

Agamben'in tanık kavramı üzerine düşünmesi kavramın paradoksal yapısını ortaya koymakta ve kavramı pek çok başka kavram ve metinle ilgisinde tartışmayı gerektirmektedir. Dil ve konuşma kavramları da tanık ile ilintili olarak ele alınmalıdır. Hatta Agamben tanıdığı dil ilgisinde bir kez daha tartışmaktadır (Agamben, 2017: ss. 144-177). Tanığın *Muselmann* ile bağlantısından

sonra konu dilsellik ve konuşan varlık bağlamında tartışılmaktadır. Burada örtük de olsa Heidegger'in ünlü başkalarıyla-birarada-olmak bağlamından insan varlığını konuşan-varlık olarak ortaya koymasına köklü bir eleştiri getirilmektedir. Agamben, Heidegger'in konuşma (*logos*) ve sesleme (*phone*) ayrımlarını da eleştirisine dâhil etmektedir.

Hayvanlardan farklı olarak, dil yetileri olduğu sürece insanlar, eylemlerinin anlam ve geçerliliği konusundaki ölçütler üzerinde uzlaşmaya, deyim yerindeyse mahkûmdurlar. İletişimde bulunmak istemediğini söyleyen herkes kendisiyle çelişiyordur, çünkü iletişim kurmama arzusunu beyan ederken bile iletişim kurmaktadır (Agamben, 2017: s. 67.)

Agamben'in konuşmanın rasyonelliği ve anlamlı olması gerektiği eleştirisinden hareketle Heidegger'in konuşan varlık bağlamında *logos* (konuşma) ve *phone* (sesleme) ayrımına değinmekte fayda vardır. Çünkü Heidegger'in konuşma bağlamında söyledikleri kimi yerlerde konuşmama ve sessizliği dolayısıyla ölümü kapsadığı için tanışın konuşma bağlamında başka bir paradoksal durumuna gönderide bulunur niteliktedir. Heidegger *logos*'u konuşma bağlamında ele alırken şunları dile getirir: Konuşmak, *logos onsiastır* (Heidegger, 2009: s. 15). Greklerde *logos* konuşmak anlamına gelmektedir. Ama aynı zamanda Heidegger Grekler için *logos*'un bir şey üzerine konuşma olduğunu ifade etmektedir. Bir şey üzerine konuşma doğal eğilim gereği aslında başkasıyla konuşma, kendi kendini ifade etmektir (Heidegger, 2009: s. 15). Yine konuşma gelişi güzel bir şey değildir, başkalarıyla-belirli bir şey-üzerine konuşmadır. Böyle bir konuşma üzerinden ben kendimi ifade ederim. Hatta insanın neliği bile felsefe tarihinde konuşma üzerinden ortaya konulmaktadır. Bu bağlamda Aristoteles'in insan *zoon logon politikon ekhon* (insan konuşmaya sahip olabilen, toplumsal bir canlıdır) tanımının hatırlatılmasında fayda gören Heidegger, konuşmayı bir varolmak kategorisi olarak dile getirmektedir (Heidegger, 2009: s. 16). Konuşmak açıkça insanın-dünya-içinde-olmasını ortaya koyan temel bir varolmak kategorisi ve tarzıdır. Heidegger biraz daha ileri giderek şunları söylemektedir: Nerede konuşmak yoksa nerede konuşmak artık son buluyorsa nerede yaşayan artık konuşmuyorsa orada ölümden söz edilmelidir (Heidegger, 2009: s. 16). Konuşmak insanın asıl varolmasını sürdürmesine ait bir şeydir. Buna karşılık *phone* olarak sesleme de bir iletişim tarzıdır. Özellikle hayvanlar seslemeye sahiptir, onlar kendilerine yararlı ya da zararlı olanı sesleme üzerinden ortaya koyarlar (Heidegger, 2009: s. 33). Böylece sesleme ve konuşma arasında kökten bir ayrım vardır. İnsan konuşma üzerinden kendini ifade eder ve açığa çıkarır. Hayvanlar ise sesleme üzerinden kendisine yararlı ve zararlı olan üzerine ayrım yapmaktadır. Başka bir deyişle *phone* ile hayvan kendi dünyasıyla karşılaşmaktadır. İnsan dünya ile *logos* ile yani konuşma ile karşılaşmakta ve konuşma ile kendi varoluşunun özsel yapısını kurmaktadır. Dolayısıyla Heidegger'e göre insanın dil deneyimi sadece *logos* üzerinden olanaklıdır.

Logos da her zaman *alogos*'u – akıl dışı olanı- dışlayan bir özelliğe sahiptir (çünkü akıl dışılık *phone* özeline sahiptir).

Heidegger'in konuşma ile ortaya koyduklarını tanık bağlamında yeniden düşünmek şunu ortaya koyar: *Muselman* özelinde düşünüldüğünde tanık açıkça insan-olmayı açığa çıkarır. Çünkü hayatta kalan olmak, en temel de insan olan ve insan-olmayan arasındaki eşiği ve sınır olma durumunu buna bağlı olarak ne hayatta kalabilmeyi ne de ölebilmeyi ifade etmektedir. Dolayısıyla ne konuşmayı/söylemeyi ne de konuşmamayı/söylememeyi açığa çıkarmaktadır. Bu tanığın paradoksal doğasından kaynaklanan bir durumdur. Ondan ötürü konuşmayı bir tür *bios* (yaşam) durumuyla örtüştürmek, konuşmayı, anlamlı konuşma, rasyonel söz söyleme, rasyonel ifadeler ortaya koyma bağlamında ele almaktır. Oysa tanık rasyonel olandan çok uzakta hatta rasyonel olanın dışlandığı yer olarak sağ kalanı temsil etmektedir. Bundan ötürü tanığın söylemi olsa olsa *zoe* (hayvansal yaşam) kategorisinde değerlendirilmelidir. Heidegger'in *logos* ve *phone* kavramlarını Agamben özelinde düşünürsek tanık *zoe*'ye ilişkindir. Temelde canlı olmanın yattığı *zoe* (hayvansal yaşam) tanığın canlı olarak kalabildiği bir yaşamı temsil eder ve olanaksızlık tam da burada başlar. Aristoteles'in ortaya koyduğu canlılar da temel ilkenin yaşam olması tanıklıkta en başka askıya alınan şeydir (Aristoteles, 2019: 413b1). Ölmesine bile izin verilmeyen varolan olarak tanığın sözü *logos*'un (konuşmanın) çoktan unutulduğu bir yerdir. *Zoe* kategorisinde tanığın dilselliği rasyonel ve insani olandan çok uzaktadır.

Agamben, tanık ve dil ilişkisi bağlamında Lyotard'ın *differend* kavramına değinir. Hatta Lyotard tanık olmanın olanaksızlığını çoktandır gözlemleyen ve bunun üzerine ünlü yapıtını 1983 yılında yazan kişidir. Lyotard'ın yapıtı da mantıksal bir paradoksa işaret eder. *Differend*, iki tarafın anlayamadığı bir duruma gönderide bulunur. Yargılama durumunun taraflardan birinin haklılığıyla sonuçlanacağı açıktır. Ama şunun ayrımını yapmak gerekir: Bu haklılık diğer tarafın haksızlığı anlamına gelmemektedir (Lyotard, 1988: xi). Dolayısıyla çatışmanın çözümü olarak tek ve evrensel bir kuralın uygulanması, konuyu çözmekten çok daha da tartışılır hale getirmektedir. Bundan ötürü bir hasarın olacağı açıktır. Bu hasarın kaynağı ise açıkça dilin kendisidir. Lyotard'ın ortaya koyduğu biçimiyle farklı sözce türlerinin varlığı çatışmanın bizzat sebebidir. Ama tüm bu çatışma durumları içinde şüphe götürmez bir şeyin varlığı söz konusu: Sözce (*phrase*), o şüphe götürmezdir çünkü o hemen var sayılandır (Lyotard, 1988: xi). Bundan ötürü sözce şüphe götürmez, anında varsayılan varlığıyla karşımıza çıkmaktadır. Buna karşılık farklı sözce biçimleri ve türlerinden ötürü çatışma ortaya çıkmaktadır. Bunun sonucu olarak nasıl bir sorun ortaya çıkmakta ve sorun nasıl alışabilir hale gelmektedir?

Öncelikle sözcenin farklı türleri olduğu gerçeğine odaklanmak gerekmektedir. Sözcüler arasındaki farklılıklar onların birbirlerine bağlanmasına olanak vermemektedir. Ayrıca bu farklılıktan ötürü de çatışmanın kendisi ortaya çıkmaktadır. Sayısız sözcü türünden bahseden Lyotard'a göre (1) son diyebileceğimiz bir sözcü yoktur, (2) sözcü olmayan bir şeyden de söz edemeyiz, (3) sessizlik bile bir sözcüdür (Lyotard, 1988: xii). Tüm bunlara bağlı olarak Lyotard'ın sözcü özelinde temel derdi (1) çatışmalardan kurtulmanın olanaksız olduğunu, (2) tümel ve evrensel söylem türlerinden kurtulmamız gerektiğini göstermektedir. Dolayısıyla çatışmanın bizzat sorumlusu sözcenin yani konuşmanın –kimi zaman bu sessizlik de olabilir- kendisidir. Çatışma dilde ortaya çıkar. Auschwitz'ten kurtulanların da durumu bunu açıkça ortaya koymaktadır. Çünkü her ne kadar insanın dilsel bir varolan olduğu vurgusu yapılmış olsa da dolayısıyla ona dil bahşedildiği söylene de insanlar öyle bir duruma sokulmuşlardır ki o durumdan söz edebilecek durumda değildirler – tam da burada bir sessizlik olarak sözcü örneği görülebilir-. Yaşananlara tanıklık edenlerin büyük bir kısmı hayatta değildir, sayıca az olan kurtulanlar konuştukları zaman onların tanıklıkları bu durumun sadece çok küçük bir bölümüyle ilgili olacaktır. Buradan hareketle konuşanların doğru söyleyip söylemediklerini bilmek olanaksız olacaktır. Çünkü olan bitenin aktarılmasının doğrulanması kalanların olmaması bakımından olanaksızdır. Dolayısıyla aktarılanların bilgi veren kişinin hayalinin bir ürünü olup olmadığı sorgulanır hale gelir. Tam da burada paradoksal olan şöyle açıklanabilir: Ya bu durum hiç var olmadı ya da var olduysa bile onu söyleyen kişinin tanıklığı doğru değil. Çünkü eğer doğru olsa o kişinin de –Auschwitz'te bir gaz odasının varlığının ve orada insanların öldürüldüğünün iddiası- yok olması gerekirdi. Bir gaz odasının olduğunu söylemek ve iddiaya inanmanın temel koşulu onu 'bizzat kendi gözleriyle görmüş olması'dır. Oysa bu durumda da yaşamaması gerekmektedir. Sonuç olarak gaz odasının görüldüğü anda odanın öldürülmek için kullanıldığının kanıtlanması gerekmektedir. Bunun tek kanıtı da birisinin orada ölmesidir. Ama birisi orada öldüyse, bunun gaz odası yüzünden olduğuna tanıklık etmesi imkânsızdır (Lyotard, 1988: 3-4). Lyotard'ın bu açıklamalarında tanığın dilselliğinin nasıl bir paradoks içerdiği açık hale gelir.

Bu paradoksal durumdan kurtulmak olanaksız gibi gözükse de tanığın aslında saf dilsel bir var olan olduğunun düşünülmesi konuyu başka bir açıdan ele almayı olanaklı kılar. Her ne kadar tanığın paradoksal durumu onun dilsel doğasından kaynaklanıyor olsa da tanığın kendini gerçekleştirdiği zemin şimdi (*now*) olagelmekte (*happening*) konuşmanın kendisidir. Buna bağlı olarak dilsellik yani konuşma tanığı hem paradoksal duruma sokar hem de onun varoluşunu ortaya koyar. Bundan ötürü Agamben Michel Foucault'un “sözcü bu yüzden, bir yapı değildir... varoluşun bir işlevidir” ifadesine değinir. Sözdenin tanık ile yer değiştirilip okunmasında tanığın

salt cümleler yığını ya da bir metin olarak ele alınmaması saf bir dil olayı olarak ele alınması açıkça ortaya çıkar. Tanığın dilselliği bağlamında arşiv için de aynı şeyi söylemek olanaklıdır. Arşiv sadece söylenmiş şeylerden ibaret cümleler yığına işaret etmez. Arşiv aynı zamanda söylenmemiş şeyleri de kapsamaktadır. Tüm bunlara bağlı olarak tanık (ya da sözce olarak da düşünülebilir) gerçek, kesin özelliklerin belirlendiği bir şey değildir, belli bir varlığın saf ola gelme gerçeğidir. Dolayısıyla tanık ve tanıklık en açık haliyle tanımlanır:

Söylenmemiş-olan ve söylenmiş-olan arasındaki ilişkiler sistemini ifade eden *arşivin* tersine biz, *dilin* içi ve dışı arasındaki, her dilde söylenebilir-olan ve söylenemez-olan arasındaki –yani, konuşmanın potansiyelliği ve varoluşu arasındaki, konuşmanın olanaklılığı ve olanaksızlığı arasındaki – ilişkiler sistemine *tanıklık* adını veriyoruz (Agamben, 2017: s. 151.)

Tanığın dil ile bağlantısının açıkça ortaya konması şunu da göstermektedir: Tanık, konuşma ve sözce ile olagelmekte ama aynı zamanda tanık söylenmiş olan ile söylenmemiş olan arasındaki eşiği ve sınırı da temsil etmektedir. Bu anlamda yapısında her zaman olanaklılık taşımaktadır: Söylenmemiş olanları söyleme olanaklılığıdır. Tanıklığı dilin ve konuşmanın zemininde düşünmek onu hem konuşmanın olagelmesi olarak söylenmiş olan ile hem de henüz olagelmemiş ama olanaklılık taşıyan söylenmemiş olanla ilişkilendirmektedir. “Tanıklık, tam da konuşmanın olanaklılığı ve gerçekleşmesi arasındaki ilişkisi olduğu için, ancak konuşmanın olanaksızlığı ile bir ilişki olduğu için, ancak konuşmanın olanaksızlığı ile bir ilişki kapsamında –yani, sadece bir *olumsallık* olarak, olmama kapasitesi olarak- var olabilir” (Agamben, 2017: s. 152).

İnsanın konuşan bir varlık olarak tanımlanması insanı dilsel bir varolan kategorisine sokmaktadır. Ama bu tanımda unutulmuş insanın konuşan değil, konuşabilen bir canlı olmasıdır. “-ebilmek” olarak konuşma olanağını taşıyan insan konuşmamaya da sahip olabilir. Her konuşmama bu anlamda içinde konuşabilme olanağını da taşımaktadır. İşte tanığın sözü ve yapısı olarak dilselliği bu olanak ve olanaksızlık ilişkisini ortaya koymaktadır. Konuşamayanların sözü ya da konuşması olarak tanık söylenmiş olan ile söylenmemiş olan arasındaki eşiği temsil etmektedir. Bu bağlamda tanık konuşamayanlar ile konuşabilenlerin şimdide sözce aracılığıyla bir olagelmesidir ve bir dil deneyimidir. Bu konuşmada özne dilin sınırlarına hapsolmuş, teknik bir yapıda değildir. Konuşan olarak tanık olanaklı olan ve olanaklı olmayanın kesişmesi olarak her türlü çatışmayı dilde temsil edendir.

Sonuç

Agamben’in tanık kavramının başka kavramlarla ilgisinde tartışıldığı bu makalede amaç tanık ve tanıklığın başka açılardan da izini sürmektir. Bu bağlamda öncelikle tanığın ikircikli doğasına dikkat çekilmektedir. Agamben’in tanığının sadece bir metinle değil düşünürün diğer metinlerindeki kavramlarla bağlantısının olduğu açıktır. Tanığın öncelikle her türlü istisna hali ile

bir bağlantısı vardır: Bundan ötürü *homo sacer*'in paradoksal durumuna gönderi yapmak tanığın bir durumdan öte bir özne olarak ele alınması gerektiğinin altını çizmektedir. Elbette bir durumun anlatıcısı olarak tanık ilk başta bir durumu aydınlatıyor ve açığa çıkarıyor gibi gözükse de aslında istisna hal öznesi olarak kendisi, kendini özne olarak olayların ve yaşananların içinde konumlandırmaktadır. Tanığın salt bir anlatıcı değil aynı zamanda yaşananları bizzat deneyimleyen özne olması tanığı farklı paradoksal bağlamlarda ele almayı gerekli kılmaktadır. Bunun için Agamben'in "herhangi varolan" kavramıyla tanığın bağlantısı onun doğasını anlamada kolaylık sağlar niteliktedir. Çünkü "tanık nedir?" sorusundan daha çok "tanık ne değildir?" üzerine düşünülmektedir. Bu da açıkça tanığın ikircikli yapısı olduğunu ortaya koymaktadır.

Tanık bağlamında Agamben'in "herhangi varolan" kavramına gönderide bulunmak kavramın dilsel bir varolan olduğunun altını çizmektedir. Tıpkı "herhangi varolan" gibi tanık da şu ya da bu belirlenimlerinden uzak sadece "öyle-olması" bakımından kendisine ait olan bir varolandır. Dolayısıyla "herhangi varolan" bağlamından söylenen şu ifade tanık için de söylenebilir: "Herhangi teklik asla bir şeyin, o ya da bu niteliğin ya da özün düşünürlüğü değildir, ancak düşünürlüğün düşünülmesidir" (Agamben, 2012a: s. 13). Tanığın varlığı tam da belirli bir şeyin düşünülmesi olarak değil, ancak düşünürlüğün düşünülmesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Belirli bir şeyi düşünmekten çok farklı bir şey olan düşünürlüğün düşünülmesi tanığı dilsel bir varolan kategorisine sokmaktadır. Bundan ötürü tanık en başta sadece kendine aittir ve bir dil deneyimi olarak kendini ortaya koymaktadır.

Julia Kristeva'nın Arendt'in görüşlerini anlatı bağlamında da ele aldığı kitabındaki şu ifadeler tanık için de düşünülebilir özelliktedir: "Cesaret, 'eylemek ve konuşmak için rıza göstermek'ten, kişinin güvenli sığınağından çıkıp kendini başkalarına açmasından ve onlarla birlikte "ifşa olmayı riske etmeye hazır olmaktan başka bir şey değildir. Bu 'açığa çıkarma'nın ilk politik şartıdır: *ne* olduğunu değil, *kim* olduğunu göstermek" (Kristeva, 2018: s. 20). Olanları aktaran olarak tanık konuşmada kim olduğunu ortaya koyar. Ne olduğunun aktaranın ötesindeki tanığın varlığı kendi dilsel doğasına uygun olarak söylenmemiş olan ve söylenmiş olan arasındaki eşikte her ikisini de dile getirme olanağını taşıyan kişi olarak hem ölen hem de kurtulan olarak vardır. "Hem... hem de" bağlamında tanık sadece bir dil deneyiminin olagelmesidir. Bundan ötürü "-mişli" zaman bağlamında olanları şimdide konuşma yoluyla aktaran kişidir. Fakat aynı tanık dilsel bir varolan olduğu için hiçbir şeye ait olmayan sadece dile ait olan, dilsel alanda vuku bulan bir varlıktır.

Tanıkta hem başkanın yüzü ve izi hem de başkaya duyulan sorumluluk temsil edilmektedir. Tanık hayatta kalan kişi olarak deneyimlediği ve şahit olduğu şeyleri aktarmaktadır.

Tanığın olaylar karşısındaki aktarıcı rolünün temel nedeni başkaya duyduğu sorumluluktan geçmektedir. Tanık başkaya duyduğu sorumluluktan ötürü başkanın başına gelen her şeyi aktarmalıdır. Ama bu aktarma ediminde dikkat çeken tanığında bir başka olduğudur. Bir başka olarak tanık konumundaki kişide olanları deneyimleyen kişi ve olayları aktaran kişi ilişkisinin alaşağı edildiği görülmektedir. Diğer taraftan söz konusu alaşağı durumu zorunludur. Çünkü başkaya sorumluluk ile yaklaşmak tanığın aktaran ve bizzat bir başka olarak olayları deneyimleyen konumsallığını sorunlu hale getirmektedir.

Kaynakça

- Agamben, G. (1999). *Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive*. (Trans. D. Heller-Roazen). New York: Zone Books.
- Agamben, G. (2000). *Means Without End*, Minneapolis: Minneapolis University Press.
- Agamben, (G.) (2001). *Kutsal İnsan Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*. (Çev. İsmail Türkmen). İstanbul: Ayrintı Yayınları.
- Agamben, G. (2009). *The Coming Community*. (Trans. M. Hardt). USA: University of Minnesota Press.
- Agamben, G. (2012a). *Gelmekte Olan Ortaklık*. (Çev. Betül Parlak). İstanbul: MonoKL Yayınları.
- Agamben, G. (2012b). *Dispozitif Nedir? / Dost*. (Çev. Ekin Dedeoğlu). İstanbul: MonoKL Yayınları.
- Agamben, G. (2017). *Tanık ve Arşiv: Auschwitz'den Artakalanlar*. (Çev. Ali İhsan Başgöl). Ankara: Dipnot Yayınları.
- Arendt, H. (2014). *Kötülüğün Sıradanlığı*. (Çev. Özge Çelik). İstanbul: Metis Yayınları.
- Aristoteles, (2019). *Ruh Üzerine*. (Çev. Lale Levin Basut&Saffet Babür). Ankara: BilgeSu Yayınları.
- Aristoteles, (2009). *Nikomakhos'a Etik*. (Çev. Saffet Babür). Ankara: BilgeSu Yayınları.
- Chare, N. (2006). The Gap in Context: Giorgio Agamben's Remnants of Auschwitz. *Culture Critique*. University of Minnesota Press, pp. 40-68.
- Colatrella, S. (2011). Nothing Exceptional: Against Agamben. *Journal of Critical Education and Policy Studies*, Vol. 9, No. 1, ss. 97,-125.
- Finlayson, J. G. (2010). Bare Life and Politics in Agamben's Reading of Aristotle. *The Review of Politics*. Vol 72. Ss. 97-126.

- Heidegger, M. (2009). *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*. (Trans. R. D. Metcalf – M. B. Tanzer). Indianapolis: Indiana University Press.
- Karaman, H. (2018). *Specters of Justice: A Philosophico-Literary Investigation*. İstanbul: Yeditepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi.
- Kristeva, J. (2018). *Hannah Arendt: Yaşam Bir Anlatıdır*. (Çev. Necdet Dümelli). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Levinas, E. (1979). *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. (Trans. A. Lingis). USA: Martinus Nijhoff Publishers.
- Levinas, E. (2003). *Sonsuzla Tanıklık*. (Haz. Zeynek Direk & Erden Gökyaran). İstanbul: Metis Yayınları.
- Levinas, E. (2005). *Zaman ve Başka*. (Çev. Özkan Gözel). İstanbul: Metis Yayınları.
- Lyotard, J. F. (1988). *The Differend: Phrases in Disputes*. (Trans. G. V. D. Abbeele). Manchester: Manchester University Press.
- Mocan, F. G. (2019). Herhangilerin Bir-Aradalığı: Ben-Sen Ara-sı. *ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*. 12(2). ss. 1-16.
- Nietzsche, F. (2005). *Böyle Buyurdu Zerdüşt*. (Çev. Turan Ofazoğlu). İstanbul: Cem Yayınevi