

Giorgio Agamben: Mesihçi Bir Siyaset Felsefesinde Kutsal İnsan ve İstisna

Öz

Bu çalışmada Agamben'in siyaset felsefesinin önemli bir yere sahip olan istisna, egemenlik ve olağanüstü hal kavramları üzerinde durulacaktır. Agamben bu kavramlar aracılığıyla, gerek Antik Yunan'dan beri süregelen Batı siyaset yapış tarzının tarihi seyrini açıklamış gerekse de modern dönemde ortaya çıkan teknik-bilimsel bürokratik iktidarın açmazlarına ve sıkıntularına işaret etmiştir. Günümüz iktidar ilişkilerinin tarihi arka planını anlamak ve liberal demokrasilerin karşılaştığı sorunları açıklamak için Agamben'in okumaları önemli bir bakış açısı sunmaktadır. Bu noktaların altını çizen çalışma, daha sonra Agamben'in egemenlik ve istisna kuramındaki teorik ve felsefi sıkıntuların üzerinde durmuştur. Modern siyaseti ve bu siyasete vücut veren siyasal ontolojiyi okurken, Agamben *homo sacer* kavramına merkezi bir önem vermektedir. Bu kavramsallaştırmaya göre, hukuk ile hayat arasında mutlak bir kopuş vardır ve iki unsur arasındaki ilişki, insanları *homo sacer* durumuna düşüren bir istisna ile sağlanabilmektedir. Agamben'in çelişkisi de burada yatmaktadır; *homo sacer*'i kurtarmak için yapılacak her türlü girişim hukuki mahiyeti itibarıyla daha baştan yeni *homo sacer*'ler üretmekle suçlanacaktır. Bu tür bir yaklaşımın neticesi olarak, alternatif bir siyaset üretmek için geriye sadece mesihçi bir tarih felsefesi kalmaktadır.

Anahtar Sözcükler

Agamben, Biopolitika, Egemenlik, İktidar, İstisna, Olağanüstü Hal.

Giriş

Günümüzün önemli siyaset felsefecilerinden biri olarak kabul gören Agamben'e yönelik ilgi 11 Eylül saldırıları ardından vukuu bulan küresel hadiselerden sonra ciddi bir artış göstermiştir. *Kutsal İnsan* ile *Arşiv ve Tanık* gibi eserlerinde dile getirdiği tezlerin, felsefi derinliğinin yanında pratik bir öneme de sahip olduğu 11 Eylül sonrası yaşanan hadiseler tarafından net bir şekilde ortaya konmuştur. (Humphreys, 2006: 677-78) Agamben'in tezleri arasında en çok dikkat çeken, Walter Benjami'nden mülhem, olağanüstü hallerin daimi ve olağan hale geldiği şeklindeki tespittir. (Agamben, 2001: 31) Demokrasilerin kendilerini ve vatandaşlarını korumak için demokratik olmayan yollara nasıl ve hangi sınırlar içinde başvurabileceği meselesi, olağanüstü hallerin daimi hale gelmesi ile ikincil olarak değerlendirilebilecek bir mesele olmaktan çıkmış, demokrasilerin kaderi hakkında temel bir sorunsal haline gelmiştir. (Mansfield, 1993: 157)

Olağanüstü hallerin nasıl kontrol altına alınması gerektiği ve demokrasiyi tehdit etmeyecek bir olağanüstü hal rejiminin mahiyetinin ne olması gerektiği üzerindeki tartışmalarının ağırlıklı olarak konunun normatif boyutu üzerinde durduğunu görmekteyiz. (Ackerman, 2004; Cole, 2003; Scheuerman, 2006; Tribe ve Gudridge, 2004) Normatif boyut üzerindeki bu vurgu, olağanüstü halin nasıl olup da, temel yönetim ve siyaset paradigması haline geldiğinin üzerinde durmayarak, meselenin kurumsal düzenlemeler yoluyla çözüme kavuşturulabileceği inancını yansıtmaktadır. İşte Agamben'in katkısı da tam bu noktada yatmaktadır: Agamben'e göre yaşanan bu süreç, varlığı anlamlandırmaya yönelik bir ontolojik yaklaşımın siyasete yansımından, siyasi alanda tecelli etmesinden başka bir şey değildir. (Agamben 2001: 82-84) Dolayısıyla, temelde yatan ontoloji ile hesaplaşılmadan, bu ontolojiye dair bir şeyler söylenmeden ve dahası bu ontoloji değişmeden, normatif olarak sorunun giderilmesi mümkün değildir. Eğer olağanüstü hal geçici bir uygulama olmaktan çıkıp, tedavüldeki temel yönetme ve hükmetme tekniği haline gelmişse, ki Agamben bunu küresel iç savaş olarak nitelendirmektedir, soruna kurumsal revizyonlar ile çözüm aramak, krizin daha da derinleşmesine ve Agamben'in ölüm makinası olarak tasvir ettiği biopolitikanın yeryüzündeki tahakkümünün daha da güçlenmesine yol açacaktır. O zaman yapılması gereken, ki Agamben *Means Without Ends* adlı çalışmasında bunun düşüncenin asli vazifesi olduğuna işaret buyurmuştur, (Agamben 2000: 108) dünyayı küresel bir iç savaşa mahkum eden biopolitikanın ontolojik unsurlarını tespit etmek ve bunlara zemin hazırlayan metafizik temeli ortaya çıkarmak olacaktır.

Agamben'in olağanüstü hal ve istisna kavramı üzerine yaptığı katkı üzerine eğilmeyi amaç edinen bu çalışmada, ilk başta Agamben'in siyasal ontolojisinin temel unsurları ortaya konmaya çalışılacaktır. Kurumsal ve yasal yapıların hizmetinde olan bir istisna halinin otoritenin ve egemenliğin tahkim edilmesinden asli unsur olduğunu belirten Agamben, kavramsal mitolojilerden arınmış bir istisna teorisinin özgürleştirici bir siyaset için başlangıç noktası olduğunu vurgulamaktadır. Bu minvalde, ilk başta, Agamben'in hukuk, egemenlik ve istisna kavramları arasındaki ilişkiye dair ortaya attığı görüşleri incelenecek, daha sonra, Agamben'in tezleri eleştirel bir gözle ele alınacaktır. Eleştirilerimizde vurgulayacağımız nokta, Agamben'in sunduğu kavramsal çerçevenin ihtiva ettiği sıkıntılar, hatta çelişkiler olacaktır. Agamben'in kavramsal ikilikler (hukuk/doğa, iç/dış, norm/anomie) arasında kurduğu ilişki problemleri bir istisna teorisi

üretmesine neden olabilmektedir. Bu noktada en çok dikkat çeken, hukuk ile hayat arasında varsayıldığı kati (mutlak) ayrılıktır. Bu ayrılık neticesinde iki alan arasındaki ilişki insanı *homo sacer* durumuna düşüren bir istisna ile sağlanmaktadır. Var olan gerçekliğin belli bir formatta idealleştirmesine dayanan bu nevi bir okuma, özgürleştirici ve düzeltici her tür siyaseti de hukukun hayat üzerindeki ileri bir hamlesi olarak görmekte, bu sebeple de alternatif bir siyasetin önünü kapama riski taşımaktadır.

İSTİSNA, EGEMENLİK VE İKTİDAR

Agamben'in olağanüstü hal ve istisna kavramı üzerinde ısrarla ve hassasiyetle durmasının nedeni, siyasal iktidarın en çıplak halini gözler önüne sermektir. Bu yapıldığı takdirde, siyasal iktidarın, haklarımızı ve özgürlüğümüzü garanti altına alan bir güç olmaktan ziyade bizi her an ölüme terk edebilen bir keyfiyet olduğu görülecektir. (Agamben 2001: 113) Her ne kadar siyasi iktidar hakları korumayı vazife edinmiş hukuki bir güç gibi görünse de, Agamben'e göre iktidar, insanları her türlü haktan mahrum bırakan bir tahakkümden başka bir şey değildir. (Patton 2007: 204) Bu durum Agamben'in istisna olgusu karşısında gösterdiği hassasiyeti açıklıyor. İstisna hali, egemenliğin etrafını sarmış olan ve ona gereken meşruiyeti sağlayan temsilleri ortadan kaldırarak, egemenliğin merkezinde bulunan, şiddeti tekrardan görünür hale getiriyor. Bu noktada, Carl Schmitt ile Agamben arasındaki benzerlik gözden kaçmıyor. Her ne kadar Agamben, Walter Benjamin'in izinden giderek, Schmitt'in egemenlik kuramını eleştirmeyi ve aşmayı amaçlasa da, istisnanın mahiyeti hakkında Schmitt ile fikir birliği halinde olduğu da görülmektedir (Norris 2007: 45): istisna, sonu gelmez tekrarı ve günlük rutinin kabuğunu kırarak, normun esasını (sırrını) ortaya koyar. Kısacası, normun içine hapsedilemeyen bir şiddet, istisna halinde, normu onu atıl hale getiren kabuklardan kurtaracaktır. (Schmitt 2005: 15) Böylelikle hem Agamben hem de Schmitt aynı şeyin altını çizmektedir: istisna, sistemde yaşanan herhangi bir kısa devre olmaktan çok, sistemin garantörü olan, onun bekasını muhafaza eden asli bir unsurdur.

İstisnanın sistem için kritik önemi, hukuk ile şiddet arasındaki irtibatı mümkün kılmasında yatmaktadır. Siyasi iktidarı var eden şey, şiddettir ve yasa ile sınırlanmamış bir şiddet egemenliğin ayırıcı vasfıdır. (Schmitt 2005: 8) Siyasi iktidar, temelinde yatan ve tarihin akışı içerisinde sık sık yüzeye çıkan bu kanunsuzluk haline, hukuki bir mahiyet kazandırmak zorundadır. İşte Agamben'e göre olağanüstü haller, siyasal aygıtların başvurmak durumunda kaldıkları kanunsuzluğa hukuki bir yapı kazandırmaktadır. Bu noktada, Agamben dikkatimizi Schmitt'e çekmektedir. (McLoughlin, 2013: 5) Gerek *Diktatörlük* gerekse de *Siyasal Teoloji* adlı çalışmalarında Schmitt, bir yandan egemen iradeyi normlara hapseden liberal teorileri eleştirirken, bir yanda da normları aşan istisna hallerinin hukuki mahiyete sahip olduklarını ortaya koymaya çalışmaktadır. (Agamben 2005: 33-35) Böylelikle, hukukun dışına adım atan, hukuk ile kayıtlı olmaktan kurtulan otorite, yaptığı kanunsuzluğa rağmen tam olarak hukukun dışına çıkmamaktadır. Her ne kadar egemen, istisna kararı ile hukukun dışına çıkmış olsa bile, hukuksuzluğa karar veren iradenin amacı hukuku tekrardan tesis etmektir. Dolayısıyla, hukuksuzluk yönünde verilen karar da, hukuki bir mahiyete sahip olacaktır.

İşte Agamben'in, istisna kavramı ile dikkatimizi çektiği yer, istisna halinin, yasa ile yasal olmayan (sivil toplum/doğa hali; yaşam/ölüm; yasa/anarşi) arasında yer bulan muğlak bir alan olduğudur. Yapılması gereken bu ikiliklerin birbirlerini nasıl dışladıklarına odaklanmak yerine, bu ikilikler arasındaki ilişkinin istisna yardımıyla nasıl tesis edilebilir hale geldiğine bakmak olmalıdır. Agamben'in görüşlerini liberal demokratik teorilerden ayıran da budur. Meseleye iç (hukuk) ve dış (şiddet) ikileminde bakan liberallere göre, hakları tanınmayan yani hariçte tutulanlar için yapılacak şey, onları (mağdurları), haklarını koruyacak bir hukuki düzenin parçası haline getirmektedir. Yani haklardan mahrum olanların hukuki sisteme dahil edilmeleri ile sorunlar çözülmüş olacaktır. Agamben'e göre ise, mesele böyle iki kutba indirilemeyecek kadar çetrefildir. Çünkü ne olup bitiriyorsa, harici ile dahili olan arasındaki eşikte (istisna) vuku bulmaktadır. Bu ara bölüm, Agamben'e göre, dışta bıraktığını içererek yahut da içine aldığı dışlayarak iş görmektedir. (Agamben 2001: 37) Dolayısıyla bu ara bölge devlet aygıtlarının elinde bulunduğu sürece, hukuki sistemin parçası haline gelmek herhangi bir sorunu çözmeyecek, hatta özneyi kontrollü bir kanunsuzluğa tabi kılacaktır.

Bu noktaların daha iyi anlaşılması için, Agamben'in siyaset felsefesinde önemli bir yer işgal eden *Homo sacer* kavramı üzerine odaklanmak yerinde olacaktır. *Homo sacer* Roma hukuk tarihinde, kurban edilemeyen ama öldürülebilen insan anlamına gelmektedir. Festus'un tabiri ile

Kutsal insan, bir suçtan dolayı halk tarafından yargılanan kişidir. Bu kişinin kurban edilmesine izin verilmez. Fakat bu kişiyi öldüren birisi cinayet işlemiş sayılmaz. Gerçekten de tribuna hukukunun ilk yasasında şöyle demektedir: "Birisinin, plebisite/kamuoylamasına göre kutsal olan bir insanı öldürmesi cinayet sayılmaz." (Agamben 2001: 98)

Agamben'in bu figürü gündeme getirmesindeki amaç, egemenliğin bel kemiğini oluşturan istisna halinin mahiyetini ortaya koymasıdır. Kurban edilemeyen ama öldürülebilen bir figür olarak *homo sacer*, Agamben'e göre, istisna hali karşısındaki bireyin halini anlatan mükemmel bir simgedir. *Homo sacer* kurban edilemez, ama bu özelliği onu ölümden kurtarmak bir yana, öldürülebilir hale getirmiştir. (Agamben 2001: 112) *Homo-sacer*'in kurban edilemez oluşu, *homo-sacer*'in toplumdaki atıldığı, toplumun sahip olduğu yasal yapıda her hangi bir yeri olmadığı anlamına gelir. Dolayısıyla, *Homo sacer* dışa atılmıştır (exclude) ama dışa atılma onu öldürülebilir hale getirdiği için negatif yoldan tekrardan toplumun içine alınmıştır. Dolayısıyla, *Homo sacer*'e sadece haklarından mahrum bırakılmış bir varlık olarak bakmak yeterli olmayacaktır. *Homo sacer* toplumun dışta bıraktığı bir figür değildir. O toplumun öldürülebilir şekilde bünyesine dahil ettiği bir şahıstır.

Agamben'in *homo sacer* gündemine almasındaki amaç sadece tarihi bir vakayı incelemek değildir. Agamben'in amacı, *homo sacer*'in modern siyasetin de temelinde yatan unsur olduğunu ortaya koymaktır. (Agamben, 2001, 120) *Homo sacer* perspektifinden meseleye bakılınca, modern demokrasilerde örtülü halde mevcut olan şiddet ve otoriter eğilimler teşhis edilebilir hale gelmektedir. Çünkü mesele, yukarıda da işaret edildiği üzere, iç (hukuki) ve dış (şiddet/mahrumiyet) ikilemine indirilemeyecek kadar çetrefildir. Liberal demokrasiler her ne kadar bireyin özgürlüğüne ve haklarına

öncelik verseler ve bunu kendileri için varlık nedeni olarak addetseler de, olağanüstü hallerde, egemenliği en yalın ve çıplak haliyle uygulamaya koymaktalar ve koruma altına aldıkları bireyleri *homo sacer*'e dönüştürmektedirler. Agamben'in ısrarlı bir şekilde istisna haline yönelmesinin nedeni burada yatmaktadır: istisna hali, günlük siyasetin akışı içerisinde üstü kolaylıkla örtülen bir gerçeği şüpheyeye mahal bırakmaksızın ortaya çıkaracaktır: tedavülde olan resmi ve kurumsal insan hakları rejimine rağmen, bireyler istisna halinde, yani olağanüstü hal gerekçesiyle, *homo sacer* haline kolaylıkla dönüşebilmektedirler.

Bu noktaların aydınlığa kavuşturulması Agamben için büyük bir öneme sahiptir. Çünkü meseleye bu perspektiften bakıldığı zaman, tuhaf bir muamma ile karşı karşıya kalınmaktadır. Modern toplumlar, resmi söylemlerinin aksine, *homo sacer*'i korumak, kollamak ve böylelikle de insanları kutsal-insan olmaktan kurtarmak yerine, *homo sacer*'i siyasetin merkezi yapmışlardır. Yaşamın çıplak halini yani biyolojiyi siyasetin asli unsuru yapmakla birlikte, insan hakları rejimi ile otoriter rejimler arasında gözden sıklıkla kaçırılan işbirliği ortaya çıkmıştır. (Agamben, 2001: 175) Bu tespitin pratik yaşamdaki izlerini sürmek ise, liberal demokrasilere daha farklı bir gözle bakmayı gerektirecektir. Eğer liberal demokrasiler keyfi bir iktidar karşısında bireylerin korunması amacıyla tarihsel gelişimlerini sürdürdüyse, ve istisna da bireyin *homo sacer* mesabesine indirgenmesinden başka bir şey değil ise, liberal demokrasiler ile istisna arasında en azından antagonistik bir ilişkinin bulunması gereklidir. Daha açık bir ifadeyle, liberal demokrasiler varlık nedenlerini istisna ile mücadeleye borçlu olacak ve ellerinden gelen her şeyi istisnanın ortadan kaldırılması için harcaacaklardır. Ancak tarihi pratiklere baktığımızda durumun hiç de böyle olmadığını görüyoruz. Tam tersine, *Olağanüstü Hal* eserinde, Agamben olağanüstü hal uygulamalarının Avrupa ve Amerika'daki tarihsel gelişimi kronolojik bir şekilde anlatırken, bu uygulamaların geçici olmaktan çıkarak daimileştiklerinin altını çizmektedir. (Agamben, 2005, 11) İstisnanın daimi hale gelmesi, Fransız İhtilali ile başlamış daha sonra, İtalya'dan İngiltere'ye, İsviçre'den Amerika'ya kadar pek çok ülke daimi olağanüstü hal rejimleri ile yönetilmiştir. (Agamben, 2005, 11-22)

Eğer istisna, *homo sacer* üreten hukuki ve siyasi bir durum ise, istisnanın daimi hale gelmiş olması şu anlama gelecektir: modern öncesi keyfi egemenliğin geride bırakıldığına kani olduğumuz günümüzde, siyasi iktidar ölüm makinesine dönüşmüştür. (Chow 2006: 147) Sınırları muğlaklaşan, gerek mekân gerek zaman yönünden sınırlandırılması gittikçe zorlaşan bir istisna halinde, herkes her an bir *homo sacer*'e dönüşebilir. Bireyi sahip olduğu haklardan arındırarak çıplak hayat durumuna düşüren olağanüstü halin daimi hale gelmesi, siyasi tarihi olduğundan farklı okumamızı gerektirmektedir. Bu bakımdan gerek ulus devlet gerekse de liberal demokrasi, bir kazanım ve ilerleme olmaktan ziyade, Antik Yunan'la başlayan ve günümüze kadar uzanan tahakkümün katmerli bir nihilizme ulaşmasından başka bir şey değildir. Liberal temsillerin tersine, sözleşme (contract) bireyin hak ve özgürlüğünün garanti altına alındığı bir kurum değildir, o daha çok bireyi, en çıplak hali ile, otoriteye tabii kılan bir mekanizmadır. Egemenin sözleşmeyi askıya alabilmek kabiliyeti, vatandaşın aslında *homo sacer*'den farkı olmadığını işaretidir. (Agamben 2001:142-46)

Liberal demokrasilerin neden olduğu bu paradoksal durumu net bir şekilde anlamak için Agamben *biopolitika* kavramına odaklanmaktadır. Foucault'nun gündeme

getirdiği bir kavram olan biopolitika, biyolojik varlıkların, kurumsal ve bilimsel aygıtlar vasıtasıyla siyasal kontrolün nesnesi haline getirilmelerini ifade etmektedir. Foucault'dan etkilenerek bu söylemi siyasal felsefesinin ana kavramlarından biri yapan Agamben, Foucault'yu bu kavramı radikal sonuçlarına götürmemekle eleştirmektedir. (Agamben, 2001: 18) Birinci olarak, biopolitika modern iktidarı nitelemek için kullanılamaz. Çünkü Antik Yunan'dan beri politika biopolitikadır. Agamben'e göre, Foucault'un işaret ettiğinin aksine, siyaset ve biyoloji arasında ilişki bakımından, modernite ile modern öncesi dönem arasında bir kopuş değil devamlılık vardır. Antik Yunan tecrübesi de, ev hanesi/kamusal (*oikos/polis*) ayrımını temel almakla, *zoe*'yu *bios*'un, yani biyolojik yaşamı siyasal yaşamın egemenliğine terk etmiştir. Ancak modern döneme gelindiğinde, biopolitik iktidar aygıtları, kamusal alanı tam anlamıyla biyolojik bir türev haline getirmiş bulunmaktadır. Hannah Arendt'in *İnsanlık Durumu* adlı çalışmasında ortaya koyduğu üzere, modernitenin ortaya çıkmasıyla kamusal alan risk, rekabet ve fütüvvet alanı olmaktan çıkarak, hayatın idamesine adanmış devasa bir ev organizasyonuna/idaresine (*collective housekeeping*) dönüşmüştür. (Arendt, 1958, 28) Siyaset, artık şan ve şeref için riski göze alan ve kendini tehlikeye alan öznelere oyun ve hikaye sahası olmaktan çıkmış, soyun, neslin ve biyolojik varlığın bekasını garanti altına alan teknik-bilimsel bir kontrol mekanizması haline gelmiştir.

Bu nokta dikkate alındığında, modern iktidar ile *homo sacer* arasındaki yapısal ilişki net bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Modern iktidar, hayatı/doğayı (*zoe*) kendi hukuki sistemine bağlayarak koruma altına almakta, onu kutsal kılmakta, ancak istisna hali ile kendine tabi kıldığı hayatı öldürülebilir hale getirmektedir. Modern siyasetin çelişkisi burada yatmaktadır: modern siyaset hayatı koruma altına almaya çalıştıkça, ister istemez hayatta-kalma (survival) siyasetin temel ve yegâne direği haline gelmiştir. Böylelikle, kamusal alan, hayatın her alanını bir ölüm-kalım mücadelesinin zaruretlerine göre tanzim etmeye çalışan bir akla tabi kılınmış ve bu akıl da tabiatı gereği (hayatta kalmanın başat değer olması ile) kamusal alanı olağanüstü hal gereklerine göre düzenlemiştir. Eğer siyaset ölüm-kalım mücadelesinin gereklerine göre hareket etme şeklinde tezahür etmişse (biyolojik varlığın organizasyonu ve bekası), o halde, her an ve her şey olağanüstü hale dönüşme potansiyeline sahiptir. Kaldı ki, bu olağanüstü hal, ortaçağdaki gibi keyfiyeti gözden kaçmayan bir iktidarın dayattığı teolojik bir okuma ile değil, objektif referanslar üzerinde işleyen gayet teknik bilimsel söylemlerin denetimde işlemektedir.

Demek ki, modern döneme gelince, antik çağdan beri işleyen polis/oikos ayrımı ortadan kalkmış, bunun neticesinde vukuu bulan biyoloji/siyaset amalgamı ile, kamusal alan olağanüstü halin egemenliğine bırakılmıştır. Agamben bu noktada modern siyaseti ve liberal demokrasileri taviz vermez bir şekilde eleştirmektedir: günümüzde siyasetin paradigması polis değil, kamptır. (Agamben 2005: 31; Agamben 2001: 216) Modern siyasetin doğasını anlatan şey, insanların iradeleriyle belli bir ortak iyi etrafında örgütlenmeleri değil, kendilerini istisna mekanizması ile *homo sacer* durumuna düşüren bir iktidarın nesnelere olmalarıdır. Bu noktanın tespiti Agamben için büyük bir önem taşımaktadır. Çünkü, sıklıkla gözden kaçırılan bir nokta bu sayede gözler önüne serilmektedir. Liberalizm, faşizm ve komünizm arasında nitelik olarak bir fark yoktur. Fark sadece niceliktir. Eğer istisna, hukuksuzluğun (*anomie*) kanun hükmünde uygulanması ise ve liberal demokrasiler daimi bir istisna hali ile yönetiliyorlarsa, liberal

demokrasilerin ve genel olarak modern siyasetin *nomos*'unun kamp olduğunu dile getirmekte herhangi bir sakınca yoktur. Liberalizm, faşizm ve komünizmin aynı ontolojik zeminden neşet etmiş bulduklarına atıfta bulunan Heidegger'in bu konuda Agamben üzerindeki etkisini görmek mümkündür: görünürdeki tüm farklara rağmen, iş olağanüstü hal uygulamaya gelince, liberal demokrasiler ile totaliter rejimler arasındaki fark, gittikçe silikleşmektedir.

Agamben'e göre siyasete manasını veren ve iyi bir yaşamın ne olacağına dair fikri zeminin muhtevasını sağlayan hukuk/şiddet, kültür/tabiat, kosmos/kaos ve yaşam/ölüm gibi ayrımların muğlaklaştığı ve anlamlarını yitirdiği bir çağda, mevcut siyaseti ayakta tutan değerler de yerle yeksan olmaktadır. Egemen şiddet, hukuki kanunsuzluğu global bir iç savaş şekline sokmuşken, gösteri toplumu bütün değerlerin içini boşaltmaktadır. (Agamben 2000: 75) Agamben'in çizdiği bu karanlık tabloya bakılarak, Agamben'in kötümser bir siyaset felsefesi ortaya koyduğu akla gelebilir. Gerçekten de Agamben'in nihilist tespitleri, karamsarlık dışında elde bir şey bırakmıyor gibidir. Ancak bu noktada Agamben'in mesihçi yaklaşımının devreye girdiğini görmekteyiz. Agamben'e göre, bu karamsar tabloda iyimser olmamıza neden olacak bir şeyler vardır. (Prozorov 2010: 1055-58) Bu noktada, Agamben'in okumaları Heidegger'e yaklaşmaktadır. Heidegger'e göre, teknik-bilimsel çağ, içerdiği tüm tehlikelere rağmen aslında bir fırsat sunmaktadır. (Heidegger 1993: 331-332) Otantik olana vasıl olmak ancak otantik olmayanın yıkımı neticesinde gerçekleşeceğinden, bugün çöküş ve yıkım gibi görünen, yani siyasal hayatımızı ayakta tutan değerlerin silikleşmeye başlaması aslında bir fırsattır. Tehlikenin olduğu yerde bir fırsat vardır. (Heidegger 2001: 115) Agamben egemen şiddetin ve gösteri toplumunun yaşattığı evrensel bir olağanüstü halin neden olacağı nihilizmi, yeni bir siyaset için zaruri görmektedir. Nihilizm tüm değerleri aşındırdığı için, nihilizmin zirve noktasında, artık her şey anlamsız hale gelecek; anlamı üreten tezatlar ortadan kalkınca, biopolitikanın gerçek, yani temsiller ve mitolojiler ile örtülemeyen yüzü ortaya çıkacaktır. İstisna hali vasıtasıyla hayat üzerinde tahakküm kuran hukuk ve iktidar, olağanüstü halin daimi hale gelmesi ile ölüm üretmekten başka bir şey yapmayacaktır. Hukuk ile hayat arasında ayrımın kalmadığı bu noktada, hukuktan bahsetmek artık mümkün olmayacak, hukuk ile şiddet arasındaki ayrımın keyfi olduğu ortaya çıkacaktır.

Böylelikle, hukuksuzluğun lokal ve geçici bir hal olmaktan çıkıp daimi ve evrensel hale gelmesi Agamben için gayet önemlidir. Hukuku ayakta tutan ve tutması gereken hukuk/şiddet ayrımının, objektif bir kıstas olmayıp keyfi bir temsil olduğu ortaya çıktığı an, hukuk misyonunu tamamlayıp ortadan kalkacak, daha doğrusu yeni ve farklı bir kullanımla gün yüzüne çıkacaktır. (Agamben,2005: 64; Morgan 2007: 61) Misyonu biten bu hukuk, artık hayatı keyfi bir iktidarın egemenliğine bağlayan bir vasıta olmaktan çıkacaktır. Geriye sadece hayat kalacaktır. Bu noktada Agamben'in Walter Benjamin'inden etkilendiği gözden kaçmamaktadır. (Benjamin, 1978) *Tarih Üzerine Tezler*'de, egemenlerin elinde daimi hale gelen olağanüstü hale, son vermek için gerçek olağanüstü hale ihtiyacımız olduğunu belirten Benjamin'e göre, kurtuluş, sistemin yararına ve çıkarına olan yapay olağanüstü halden, sistemin elinden kurtulmuş ve onun yıkımı demek olan gerçek bir olağanüstü hal ile mümkün olacaktır. (Benjamin 1968: 257) İşte *Mesih*'in rolü bu noktada ortaya çıkmaktadır. Egemenlerin aracı olan sahte olağanüstü hallerin (Deccal) ortalığı kapladığı anda, Mesih gerçek olağanüstü hal

ile zuhur edecek, ezilmişlere kurtuluş getirecektir. Agamben'e göre yaşadığımız çağdaki, biopolitikanın ulaştığı dehşet verici düzey bu açıdan olumlu bir şeydir. Çünkü Mesih'in gelmesi için gerekli olan zemin böylelikle ortaya çıkmaktadır. Hukukun ve iktidarın (Deccal) kemale ermesi ile zuhura gelen Mesih, yasa ile hayatı birbirine bağlayan şiddeti kesecek, hayatı iktidarın elinden kurtaracaktır. Hukukun hükümsüz kılındığı Mesih zamanı, o yüzden yeni bir siyasetin ve yeni bir yaşamın gelişinden başka bir şey değildir. (Agamben 2012: 8)

HOMO SACER, İKTİDAR VE YENİ SİYASET

Agamben'in radikal tezlerini sınamak için, ampirik ve tarihi verilere baktığımızda, Agamben'in resmettiği vahim tablonun tasdikini sağlayacak örnekler kolaylıkla bulunabilecektir. Tarihi veriler, I. Dünya Savaşından itibaren liberal demokrasilerin artan oranda, olağanüstü hal uygulamasına yöneldiğini göstermektedir. Kapsamı ekonomik meseleleri kapsayacak kadar genişleyen bu olağanüstü hallerin, istisnai durumlar olmaktan çıkarak olağan yönetim ve idare tekniklerine dönüşmüş olmaları abartılı bir felsefi mülahaza olmaktan ziyade tarihi bir vakiydir. (Lobel 1989: 1402) Amerika, Fransa, İngiltere ve İsrail gibi ülkelerde yürürlükte olan olağanüstü hal rejimleri ile Guantanamo kampı gibi uygulamalar, Agamben'in olağanüstü hal, egemenlik ve siyasal iktidar hakkında dile getirdiği tezleri doğrulamaktadır. Bununla birlikte Agamben'in ortaya koyduğu tezlerde öznel bir yorum sürecinin işlediğini ve bazen radikal bir poetikanın sağduyulu analizlerin yerini aldığını görmekteyiz. Modern siyasetin *kamp*'tan farkının olmadığı ve liberal demokrasilerin ölüm fabrikasından farksız *biopolitik* aygıtlara dönüştüğü şeklindeki tezler, objektif verilerin abartılı bir yorumu olma riski taşımaktadır.

Bu noktada üstünde önemli durulması gereken noktalardan biri, Agamben'in istisna ile yasak arasında kurduğu münasebet. *Kutsal İnsan* kitabında net bir şekilde ortaya konan ancak Agamben'in diğer siyasal risalelerinde de düşüncesinin bel kemiğini oluşturmaya devam eden istisna üzerindeki vurgu, *yasak* kavramının temel ve birincil siyasal ilişki olarak ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Bu yaklaşım, Agamben'in siyasal düşüncesini boydan boya kat eden bir fikri ortaya koymaktadır: istisna istisna değildir. Özellikle *Kutsal İnsan*'ın ilk bölümlerine baktığımızda, istisna sadece siyasal bir fenomen olmaktan ziyade, beşeri hayata formunu veren ontolojinin asli unsurudur. Agamben'in *Kutsal İnsan*'ın ilk kısımlarında istisnayı ontolojik bir kavram olarak incelemeye alması bu bakımdan önemlidir. İstisna iç ile dışın, kesiştiği yerdeki muğlaklık olarak ne içe aittir ne de dışa. İç ile dış arasındaki kararsız sınırı çizen istisnadan başkası değildir. Dolayısıyla, istisna yapıların ürünü olan bir şey olmaktan ziyade, bilakis yapıyı ortaya çıkaran unsurdur. Bu şu anlama gelmektedir: Agamben'in ontolojisinde istisna, arizi bir şey olmaktan ziyade, adeta kurucu cevherdir. Bu da beraberinde şu tespiti zaruri kılmaktadır: egemen, istisnaya karar verdiği sürece, herkesi *homo sacer* mesabesine indirebilmektedir. Agamben'in tabiri ile belirtirsek, "Egemen, karşısında bütün insanların potansiyel homines sacri olduğu kişidir." (Agamben, 2001, 114)

Bu minvalde Agamben'e yönelteceğimiz ilk soru: istisnanın ve olağanüstü halin ortaya çıkardığı tek figür acaba *homo sacer* midir? Eğer egemen yasak, siyasetin kurucu

ve asli ögesi ise, bu yasak her koşulda, muhatabını *homo sacer* mi yapmaktadır? Daha da açık sorarsak, her yasağın nesnesi, kurban edilemeyen ama öldürülebilen insan mıdır? Hukukun askıya alındığı dolayısıyla hukukun ötesindeki imkânların açıldığı bir alan olan istisna halinin ortaya koyduğu durumlar, figürler ve faaliyetler, *homo sacer* kavramı tarafından tüketilemeyecek kadar geniştir. (Laclau 2007: 20-23; Connolly 2007: 32-35) Dahası, hukuk ile hayat arasındaki tek ilişkinin keyfi bir istisna olması, hukukla olan her türlü temasın, yani hukuki her türlü inisiyatifin Agamben tarafından mahkûm edilmesi için yeterli olmaktadır.

Agamben'in bu yaklaşımı, yeni bir siyasete engel teşkil etmesi ve nihilizme yol açması nedeniyle eleştirilmiştir. (Huysman 2008: 177-182) Gerçekten de Agamben'in perspektifi, olaylara siyah/beyaz biçiminde yaklaşmaktadır. Hayat ile hukuk arasındaki kati ve geçirgen olmayan bir ayırım vardır. Hukuk şiddet üreten bir aygıt olan devletin (iktidarın) keyfilikliğini kamufle eden bir ritüeller ve temsiller dizinidir, ve hayat ile iktidar arasındaki tek ilişki biçimi, mütecevaz bir iktidarın, hukuku askıya alarak (temsili oyuna son vererek) hayatı zorba bir şekilde tahakkümü altına almasıdır. Bu sürecin sonunda zorunlu olarak ortaya çıkan şey ise, *homo sacer*'dir. Tekrardan altını çizmekte fayda var: Agamben'in eleştirileri günümüz siyasetinde sıklıkla gözden kaçan noktaları aydınlatma konusunda, özellikle demokrasilerin mustarip olduğu otoriter eğilimlerinin farkına varılmasında büyük bir öneme sahiptir ve katkısı yadsınamaz. Ancak siyah/beyaz şeklinde tezahür eden ayırımın bazı noktalarda ifrata kaçması Agamben'in alternatif üretirken düştüğü kısırlığın temel nedeni olmaktadır.

Bu noktalar ışığında şu soruyu sormamız elzemdir: hukuk ile hayat arasında Agamben'in kabul ettiği anlamda mutlak bir ayrılık var mıdır? Agamben, hukuk ile hayat arasındaki kati ayırımın delili olarak, hukukun ancak kurumsal bir dizge ile yani doğada olmayan zorlama bir kurumsal dizge vasıtasıyla hayatla ilişkiye girmesini göstermektedir. Hukuk eğer tabii olsaydı, uygulama için hayatın dışında böyle kurumsal bir yapıya ihtiyacı olmazdı. Ancak bu noktada Agamben'in gözden kaçırdığı bir şey vardır ki, Agamben gibi derin antropoloji okumaları ile siyaset felsefesini zenginleştirmeyi başarabilmiş biri için, bu gayet düşündürücüdür: Bürokratik anlamda hukuki bir dizge ortadan yokken de tabu olarak hukuki bir yapı vardı. Dahası, tabu olarak adlandıracağımız bu hukuki yapı, devlet aygıtlarının ortaya koyduğu hukuki yapı yanında zayıf olmak bir yana, çok daha kati, çok daha hükümandır. (Webster 1973: 17-18) Hukuku empoze eden ve uygulayan bir idari mekanizmanın yokluğu, hayatı hukuksuz kılmak bir yana, onu çok daha nüfuz edici bir hukuki yapı ile baş başa bırakmıştır. Burada amacımız, tabu üzerine derin antropolojik okumalar yapmak değildir. Ancak bürokratik mekanizmaların olmadığı zamanlarda da, hayat ile hukuk adeta ayrılmaz derecede birbirinin içine girmiştir.

Agamben'in *homo sacer* okumalarına zemin teşkil eden bir diğer nokta da, antik Yunan'da egemen olan, *bios* ve *zoe* ayrımıdır. *Bios* ile *zoe* her ne kadar Grekçe'de hayat anlamına gelseler de aralarında mühim bir fark bulunmaktadır. *Bios* belirli bir topluluğa mahsus belirli bir hayat biçimine işaret etmekteyken, *zoe* genel olarak biyolojik hayata ya da canlı olma özelliğine atıfta bulunmaktadır. (Agamben 2001: 9-11) Agamben için bu ayırım büyük bir öneme sahiptir. Ona göre, egemenlik ile *zoe bios*'a tabi kılınmıştır. Siyasi iktidarın *homo sacer* üretme kudreti kendini burada göstermektedir. *Zoe* çıplak hayattır, beşeri normlar ve içtimai kurumlar ile ilintisi olmayan yalın bir şekilde canlı

olma vasfıdır. *Bios* ise belirli bir yaşam formudur ve beşeri normların şekillendirdiği ve kurumsal yapılar tarafından ifade edilen beşere mahsus bir hayat formudur. Bu ayrımın önemi şurada yatmaktadır: *bios* toplumsal hayatta temsil edildiği için tanınmaktadır ve toplumun koruması altındadır. Hâlbuki *zoe* toplumsal bir zemini olmadığı için adeta toplumun tasarrufuna bırakılmıştır

Karşımızda yine birbirini dışlayan bir ikilik hali var. Bir yanda *bios* diğer yanda *zoe*; bir yanda hakların ve yükümlülüklerin yürürlükte olduğu siyasi bir yaşam, diğer yanda hiç bir şekilde toplumsal hayatta temsil olanağı bulamamış ve canlı olmaktan başka hiç bir vasfı olmayan hayat formu. Hayatın bu neviden bir ikilik üzerine inşa edilmiş olması, Agamben için sıradan bir tercihi yansıtmamakta. *Homo sacer* kavramsallaştırması ve genel olarak Agamben'in egemenlik kuramı bu ikilik üzerine dayanmakta: istisnaya karar vererek hukuki yapıyı askıya alan egemen (iktidar) *bios*'u korumaya alan hukuki örtüyü her an çekip alabilmekte, böylelikle *bios*'u bir anda cinayet işlemeksizin ve kurban edilmeksizin öldürülebilir hale getirmektedir. Agamben'in tasvirinde *zoe* adeta *bios*'un insafına bırakılmış bir şeydir ve *bios*'daki keyfiyet *zoe* ile ancak bir öldürülebilirlik ekonomisi üzerinden ilişkiye girebilmektedir. (Agamben, 2001, 113) Yani ölüm, hayatın iki ucunu birbirine bağlayan bir irade olarak ortaya çıkmaktadır.

Agamben, *bios* ve *zoe* arasındaki ayrımın Aristoteles'in batı siyasal düşüncesine ve siyasal hayatına bıraktığı bir miras olduğunun altını çizmektedir. Antik Yunan dünyasında ev hanesinin, hukuktan azade bir istisna halinde olup olmadığı tartışmasını bir kenara bırakırsak, Agamben'in en azından Aristoteles'i eksik ve yanlış okuduğunu dile getirebiliriz. (Finlayson 2010: 99) Bir kere Aristoteles'te *zoe* ile *bios* arasındaki ayrım Agamben tarafından resmedildiği gibi değildir. Grekçe'de *bios* insan dışı varlıklar için de kullanılabilir. Hayvanların ve Tanrıların da *bios*'u olabilmektedir. Kaldı ki, *zoe* insan için de kullanılabilir. Hatta Agamben'in Aristoteles'ten yaptığı alıntıda, bu durum net bir şekilde gözükmektedir.

Nitekim, Batı'nın siyasal geleneği için kanun haline gelecek olan sözleriyle mükemmel toplumun amacını tanımlarken [Aristo] , tanım, yalın yaşama olgusu (to zen) ile siyasal nitelikli hayat (to eu zen) arasındaki karşıtlığa oturuyordu: gnimene men oun tou zen heneken, ousa de tou eu zen. (Agamben, 2001, 11)

Görüldüğü gibi, Aristoteles'dan yapılan bu alıntı, Agamben'in *bios* olarak tanımladığı şeyin Aristoteles tarafından *zoe* olarak adlandırıldığını göstermektedir. Aynı şekilde, ev hanesi ile kamusal otorite arasındaki tek ilişki modelinin kutsal-insan olduğunu ileri sürmek için de gerekli destek bulunmamaktadır. İhtiyacın giderilmesi işlevini üstlenmiş ev hanesi ile göz kamaştırıcı kamusal alan arasındaki ilişki, düşük, çirkin ve hayvani (bu yüzden de bertaraf edilebilen) bir şey ile ulvi bir varoluş arasındaki dışlayıcı ve ret edici bir ilişki olmaktan ziyade, organik bir bütünü meydana getiren vazgeçilmez iki unsur arasındaki hiyerarşik ilişkidir. (Finlayson 2010: 111) Dolayısıyla, tabloyu Agamben gibi, keyfi, sorumsuz ve hesapsız bir egemenin (*bios*) insafına bırakılmış her an ölümle burun buruna yaşayan evhalkı (*zoe*) olarak resmetmek pek sağlıklı gözüküyor.

Agamben'in hukuk ile hayat arasındaki kati ve dışlayıcı ayrımı, hukukun aile konusunda Baba'yı sınırlayıcı bir mahiyete sahip olduğunu ıskalmasına neden

olmuştur. Dahası, hukuk tarihi göstermektedir ki, hukuk babanın ev halkı karşısındaki tasarrufunu normlar ve müeyyideler ile sıkı bir şekilde kontrol altına almaktadır. Dolayısıyla Agamben için paradoks oluşturan bir yapı ile karşı karşıyayız. Hukuk, *homo sacer* üretmek bir yana, yeri geldi mi *homo sacer*'i egemenin tasarrufundan koruyan bir işlevi üstlenmektedir. Agamben'in bu noktayı gözden kaçırmaması onun modern siyasete dair okumalarında bazı sıkıntılar yaşamasına sebep olmuştur. Bunun en net şekilde görüldüğü yer, modern insan hakları rejiminin temel direklerinden biri olan *habeas corpus* karşısında takındığı tavidir. (Agamben, 2001, 162-64) Bireyin bedenini siyasi iktidarın keyfiyetine bırakılamayacak otonom bir alan olarak kabul eden ve bunu bir toplumsal norm olarak dikte ettiren *habeas corpus*, Agamben'e göre, *homo sacer* açısından müspet bir gelişme olmak bir yana, biopolitikanın hayatı egemenliği altına almasının zirve noktasıdır. Agamben'in bu okuması bizi garip bir ikilem ile karşı karşıya bırakmaktadır: Siyasetin aslı unsuru *homo sacer*'dir (zoe'a indirgenmiş bir hayat) ancak bundan kurtulma yönünde sarf edilen gayretlerde, mesela *homo sacer*'i koruma altına almak gibi, *homo sacer* üretmekten başka bir sonuç üretmeyecektir. Aynı nokta insan hakları rejimi karşısında da görülür: Bosna'daki tecavüz kampları ile insani yardım merkezlerini aynı kefedeyen Agamben, bu iki olguyu aynı biopolitikanın farklı tezahürleri olarak görerek aralarında bir suç ortaklığı tespit edebilmektedir. (Agamben, 2001, 166) Yine arada grilerin olmadığı, iki uç arasında şekillenen bir anlayış: ya *homo sacer* ya da hukukun toptan reddi.

Agamben'in eleştirilerinde haklı ve hatta hayati derecede önemli tespitler bulunmaktadır. Sıkıntı bunların toptancı bir dil ile ifade edilmesidir. Böylelikle detaylar es geçilmekte, tarih üstü bir panorama teşkil edebilmek için ayrılıklar ve farklılıklar *homo sacer* jeneriği altında öğütülüp yutulabilmektedir. Netice olarak, toplama kamplarındaki mahkûmlar ile hastane odasında cihazlara bağlı şekilde bitkisel hayat sürmekte olan biri ve otoyollarda trafik kazalarına kurban gidenler aynı siyasal kategori altında toplanmaktadır. Ancak ne gariptir ki, Agamben, biopolitik iktidar aygıtlarının neden olduğu soykırımın mustaribi olan Amerika yerlilerine anlatisında yer vermemektedir. Amacımız Agamben'in listesindeki eksiklere işaret etmek değildir. Çünkü mevzu listedeki bir madde eksikliği değil, bir yaklaşım meselesidir. Agamben istisna halinin bütün unsurlarını *homo sacer* jeneriği altında toplamakla, alternatif bir siyasetinde önünü adeta tıkamaktadır. Agamben'de siyasete yer yoktur demiş olursak çok şey söylemiş olmayız. (Huysman) Çünkü siyaset, hukuk ile alış verişe girdiği sürece, ki bu siyasetin tabiatında vardır, kutsal-insan üretmekten başka bir şey yapmayacaktır. Dolayısıyla, Agamben için mesele o veya bu siyaseti ret etmek değil, hukuk ile bağlantısı olan bütün siyaset(ler)i ret etmektir.

Böyle radikal bir tutum, Agamben'in siyasal felsefesinin iyimser mi yoksa kötümser mi olarak tasnif edilmesi gerektiği üzerinde bir tartışmanın oluşmasına neden olmuştur. (Prozorov, 2010, 1057-60) Hakikatten de Agamben'i tek bir çerçevenin içine hapsedebilmek mümkün görünmüyor. Agamben modernitenin en gözde kazanımlarını bile toplama kampının unsurları olarak resmetmekle, günümüz siyasetinde olumlu hiç bir şeye cevaz vermiyor. Ancak bu karamsar tablonun karşısına olumlu bir gelecek tablosu yerleştirmekten de vazgeçmiyor. Dolayısıyla karşımızda iki tane Agamben vardır dersek abartmış olmayız: birincisi ölümün bir gölge gibi kapladığı kampların, biopolitikanın ve ölüm makinelerinin yazarı diğeri ise biopolitik çerçeveden taşan

dizginlenemez, bütün sınırları yıkan bir hayatın yazarı. Agamben’i iyimser olarak tavsif edebilmemizi mümkün kılan ise, eserlerinde ölümün karanlığı ile at başı giden ve bütün egemenlikleri (ölüm makinalarını) çaresiz bırakıp onları istisnaya icbar eden bir hayattır. (Negri 2007: 115)

Agamben bu iki farklı okumayı tek bir tarih felsefesi içerisinde birleştirmeyi başarmıştır: *Mesihçilik*. Söz konusu yaklaşım mesihçilik olunca, iyimserlik ve kötümserlik arasındaki ayırım değişik bir bakış açısı ile okunur hale gelmiştir: Karamsarlık ne kadar çok artarsa, iyimser olmak için o kadar çok neden olur. İşler ne kadar çok kötüye giderse, kurtuluşu o kadar çok yaklaşmış oluruz. Bu noktayı anlamak için istisnanın daimi hale gelmesine Agamben tarafından nasıl okunduğuna bakmak gerekecektir. Olağanüstü halin daimi ve olağan bir hale gelmesi, mevcut siyaseti ve hukuku ayakta tutan kavramların gerçek yüzlerini ortaya çıkaracak, bu siyasal düşüncemize anlamını veren ayırımların hepsini ortadan kaldıracaktır. Dolayısıyla, şu an karşımızda gördüğümüz şey biyopolitik makinanın tıkanmasından başka bir şey değildir. Agamben’e göre istisnanın/olağanüstü halin bu derece bir yaygınlık kazanmış olması, tıkanmış olan sistemin kurtuluş için kendini yok eden/inkar eden bir serüvene kalkmış olmasından başka bir şey değildir. Belli bir noktadan sonra bu sistemin çökmesi kaçınılmazdır. Ancak bu çöküşten sonradır ki, artık mevcut hukuk, zevahiri kurtaramayacak duruma gelecektir. Bu Agamben’e göre Mesih’in zamanıdır ve hukukun geçersiz kılındığı bir çağa işaret etmektedir: hayatın hukukun tasallutundan kurtulduğu bir çağ. Dolayısıyla, *can*’ın (*zoe*) kendi başına, her hangi bir sıfatla tanzim ve tavsif edilmeksizin *bios* haline gelebildiği bir çağ.

Bu tarz mesihçi bir okumanın siyasal imgelem ve tahayyülümüze, özellikle de statükonun zihninize empoze ettiği kalıpların kırılması açısından, yaptığı katkı yadsınamaz. Ancak bu müspet katkının yanında böyle bir tarih felsefesinin neden olacağı sıkıntılar ortadadır. Bu sıkıntıların tek tek analizi çalışmamızın kapsamını aşmaktadır. Bu yüzden iki noktanın altını çizmekle yetineceğiz. Birincisi, mesihçi bir anlayış çağlar ötesi bir tarihi perspektifi içinde barındırdığı için, tarihi süreç içerisindeki kopuşlar ve kırılışlar yeteri kadar dikkate alınmamaktadır. Sonuç olarak, Roma hukukundaki *homo sacer* ve ortaçağ’daki *warewolf* (kurt adam) figürleri, modern toplumda hakim olan gayet hukuki, bürokratik olağanüstü haller ile aynı kefeye konulmaktadır. Hâlbuki modern olağanüstü hal, hukuksuz bir alan olmak bir yana, hukukun, toplumu, toplumun bekası adına teslim alması anlamına geliyor. (Hussain 2007: 752; Johns 2005: 626-26)

Bu noktanın daha iyi anlaşılması için, Agamben’in “modern siyasetin *nomos*’u kamptır” şeklindeki tespitine değinmek yararlı olacaktır. Bu tespitle Agamben’in ifade ettiği şey kısaca şudur: eğer olağanüstü hal daimi ve olağan hale gelmişse, olağanüstü hal de hukuksuz bir hal ise, o zaman modern siyasetin toplama kampından bir farkı yoktur. Agamben bu tezinin tasdikini, terörle mücadele için kurulmuş olan Guantanamo’da, mülteci kamplarında ve günlük hayat içerisinde azınlıkların maruz kaldığı şiddette bulmaktadır. Ancak Hussain ve benzerlerinin gösterdiği gibi, bu mekânlar hukuksuz (istisnai) alanlar olmaktan ziyade, hukukun tahammül edilemez ölçüde kesiflediği ve yoğunlaştığı (*hyperlegality*) alanlardır. (Hussain 2007: 741) Dolayısıyla, ortaçağ istisnasından ve *homo sacer*’den gayet farklı bir durum ile karşı karşıyayız. Agamben her kadar bu iki paradigma arasındaki farka eserlerinden

değmişse de (Agamben 2004: 37-38) Mesihçi anlatının bekası gereği adeta “istisna” yaparak bu iki paradigmayı bir arada tutabilmek için aralarındaki farka gereken hassasiyeti göstermemiştir.

Masihçi tarih felsefesinin neden olduğu ikinci bir sıkıntı, bu anlayışın iyilik ve kötülük arasında kurduğu zamansal ilişkidir. Mesih öncesi zaman, Mesih gelmesini hazırlayan, adeta onu zaruri kılan bir kötülük çağı olduğu için, Mesih’in gelmesinden önce vukuu bulan islah ve iyileştirmeler aslında Mesih’in gelmesini geciktirmekten başka bir şey olmayacaktır. Mesih’in gelmesi Deccal’in zuhur etmesine bağlı olduğu için, Deccal’in gelişini geciktiren her şey (*katechon*), aslında sistemin menfaatine, *homo sacer*’in ise aleyhine olacaktır. Tuhaf bir ikilem ile karşı karşıyayız: kutsal-insanı kurtarmak için yaptığımız her şey (mültecilere insani yardımdan tutun da, işkenceye karşıtı bir harekete destek olmak) *homo sacer* üretmekten başka bir işlevi olmayan biopolitik makineye hizmet etmekle itham edilebilecektir. Agamben için kurtuluş ancak ve ancak günlerin bittiği günden sonra gelen yeni günde olacaktır. (Agamben, 2012, 8) Altını çizmek gerekmektedir ki, bu tür poetikası yüksek bir mistisizm mağduru hakını savunurken ifrata kaçarak mağdura zarar verebilme riski taşımaktadır. (Colatrella 2011: 118)

SONUÇ

Günümüz iktidar ilişkilerinin tarihi arka planını anlamak ve liberal demokrasiler ile otoriter rejimler arasındaki ayrımın gittikçe silikleştiğinin farkına varmak konusunda yadsınamaz bir katkıya sahip olan Agamben’in istisna ve *homo sacer* kavramlarını çalışmamızın birinci bölümünde açıklamaya çalıştık. İkinci bölümde, Agamben’in felsefi okumalarındaki açmazlara işaret ettik. Agamben için sıkıntı, hukuk ile istisna arasındaki ilişkinin kavramsallaştırılmasında ortaya çıkmaktadır. Yukarıda bu kavramsallaştırmanın, hukuk eşittir kutsal-insan gibi bir okumayı zorunlu kıldığını açıklamaya çalıştık. Bu da işaret ettiğimiz gibi, hukuk ile hayat arasındaki aşılabilir bir kopukluktan ileri gelmektedir. Dolayısıyla *homo sacer*’i kurtarmak için yapacağımız her hamle, yeni bir hukuk üretmek durumunda kalacağı için, kurtuluş diye sunulan şeyin aslında yeni kutsal-insanlar üretmekten başka bir çaresi kalmayacaktır. Hukuka yönelik bir toptan ret edici yaklaşım, bir kurtuluş reçetesi olarak geride sadece mesihçiliği bırakacaktır. Realizm ile mistisizmin bir karışımı olan mesihçiliğin, eleştirel bir tavır olarak faydası inkâr edilemese de, ihtiva ettiği tarih felsefesi yukarıda işaret ettiğimiz sıkıntılı noktalara haiz olabilmektedir. Sonuç olarak, Agamben’in görüşleri, mevcut iktidar ilişkilerinin iç yüzünün deşifre edilmesinde yadsınamaz bir öneme sahip bulunmakla birlikte, alternatif bir siyasetin ortaya konmasında ciddi sıkıntılar ihtiva etmektedir.

Giorgio Agamben: Homo Sacer and Exception in a Messianic Political Philosophy

Abstract

In this study, the basic concepts of Agamben's political philosophy, such as sovereignty, exception and emergency, are critically examined. Through these concepts, Agamben tries to pinpoint the roots of Western Political Philosophy in the Ancient Greek and Roman World and puts the modern techno-scientific bureaucratic political authority within a critical perspective. We can claim that Agamben's perspective offers a useful guide to see the background of the authority relations in the modern world and to make sense of the troubles, problems and contradictions that western liberal democracies have faced. Having underlined these points, the study focuses on the philosophical and theoretical problems in Agamben's conceptualization of exception and sovereignty. *Homo sacer* plays a central role in his understanding of modern politics. According to his reading of *homo sacer*, there is an absolute break (separation) between law and life, and the only way to establish the relations between them is the exception which reduces man to *homo sacer*. The study claims that herein lies the Agamben's contradiction: every attempt to save man from being a *homo sacer* is to be accused of creating new *homo sacers*, because of this attempt's legal character. The result of this approach is that there remains only a messianic philosophy of history to propose an alternative political vision.

Keywords

Agamben, Authority, Biopolitics, Emergency, Exception, Sovereignty.

KAYNAKÇA

- Ackerman, Bruce (2004). "This is not a War", *The Yale Law Journal*, Vol: 113, ss. 1871-1906.
- Agamben, Giorgio (2000). *Means without Ends*, Miineapolis: University of Minnesota Press.
- Agamben, Giorgio (2001). *Kutsal İnsan. Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, İsmail Türkmen (çev.), İstanbul: Ayrıntı
- Agamben, Giorgio (2005). *State of Exception*, çev. Kevin Attell, Chicago: The University of Chicago Pres.
- Agamben, Giorgio (2012). *Gelmekte Olan Ortaklık*, Betül Parlak (çev.), İstanbul: Monokl Yayınları.
- Arendt, Hannah (1958). *The Human Condition. A Study of the Central Dilemmas Facing Modern Man*, Chicago: University of Chicago Pres.
- Benjamin, Walter (1978). "Critique of Violence", *Reflections: Essays, Aphorisms and Autobiographical Writings*, Peter Demetz (yay.), Schocken Books: New York, ss. 277-301.
- Benjamin, Walter (1968). "These on the Philosophy of History", *Illuminations* içinde, Hannah Arendt ed. New York: Schocken Books.
- Chow, Rey (2006). "Sacrifice, Mimesis and Theorizing of Victimhood", *Representations*, Vol. 94, No. 1, ss. 131-149.
- Colatrella Steven (2011). "Nothing Exceptional: Against Agamben", *Journal of Critical Education and Policy Studies*, Vol. 9, No. 1, ss. 97-125.
- Cole, David (2003). "Judging the Next Emergency: Juridical Review and Individual Rights in Times of Crises," *Michigan Law Review*, vol. 101, no. 8, ss. 2565-2595.
- Conolly William E. (2007). "The Complexities of Sovereignty", *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life*, ed. Matthew Calarco ve Steven DeCaroli, ss. 23-43, Standford: Stanford University Press.
- Finlayson, James G. (2010). "Bare Life and Politics in Agamben's Reading of Aristotle", *The Review of Politics*, Vol. 72, ss. 97-126.
- Heidegger, Martin (2001). *Poetry, Language, Thought*, Albert Hafstadter (çev.), New York: Harperperennial.
- Heidegger, Martin (1993). "Question Concerning Technology", *Martin Heidegger: Basic Writings* içinde, ed. David Farrell Krell Harper, New York: Harper Perennial Modern Classics.
- Humphreys, Stephen (2006). "Legalizing Lawlessness: On Giorgio Agamben's State of Exception," *The European Journal of International Law*, Vol: 17, No. 3, ss. 677-687.
- Hussain, Nasser (2007). "Beyond Norm and Exception: Guantanamo", *Critical Inquiry*, Vol. 33, No. 4, ss. 734-753.
- Huysman, Jef (2008). "The Jargon of Exception: On Schmitt, Agamben and the Absence of Political Society", *International Political Sociology*, Vol. 2, No. 2, ss. 165-183.
- Johns, Fleur (2005). "Guantanamo Bay and the Annihilation of the Exception", *The European Journal of International Law*, Vol. 16, No. 4, ss. 613-630.

Laclau, Ernesto (2007). "Bare Life and Social Indeterminacy?", *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life* içinde, ed. Matthew Calarco ve Steven DeCaroli, ss. 11-23, Standford: Standford University Press.

Lobel, Jules (1989). "Emergency Power and the Decline of Liberalism", *The Yale Law Journal*, Vol. 98, No. 7, ss. 1385-1433.

Mansfield, Harvey C. (1993). *Taming the Prince: The Ambivalence of Modern Executive Power*, New York: John Hopkins University Press.

McLoughlin, Daniel (2013). "The Fiction of Sovereignty and the Real State of Exception: Giorgio Agamben's Critique of Carl Schmitt," *Law, Culture and Humanities*, Vol. 0, No. 0, ss. 1-20.

Morgan, Benjamin (2007). "Undoing Legal Violence: Walter Benjamin's and Giorgio Agamben's Aesthetics of Pure Means," *Journal of Law and Society*, vol. 34, No. 1.

Negri, Antonio (2007). Giorgio Agamben: The Discreet Taste of the Dialectic", *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life* içinde, ed. Matthew Calarco ve Steven DeCaroli, ss. 109-126, Standford: Standford University Press.

Norris, Andrew. (2007). "Sovereignty, Exception, ad Norm", *Journal of Law and Society*, Vol. 34, No. 1, ss. 31-45.

Patton, Paul (2007). "Agamben and Foucault on Biopower and Biopolitics", *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life* içinde, ed. Matthew Calarco ve Steven DeCaroli, Standford: Standford University Press.

Prozorov, Sergei (2010). "Why Giorgio Agamben is an Optimist?" *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 36, No. 9, ss.1053-1073.

Scheuerman, William (2006). "Emergency Powers and the Rule of Law after 9/11," *Journal of Political Philosophy*: vol. 14, n. 1, ss. 61-842

Schmitt, Carl (2005). *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, çev. George Schwab, Chicago: University of Chicago Press.

Tribe, H. Laurence; Gudridge, O. Patrick (2004). "The Anti-Emergency Constitution," *The Yale Law Journal*, vol. 113, No. 8, ss. 1801-1870.

Webster, Hutton (1973). *Taboo: A Sociological Study*, New York: Ocatagon Boks.