

KUTSAL İNSAN: GIORGIO AGAMBEN'İN EGEMENLİK ANLATISINDA KURBANSAL DURUM

Mete Ulaş AKSOY

ÖZET

Çalışmamızda Agamben'in homo sacer kavramını eleştirel bir bakış açısıyla incelemeye çalıştık. Egemenliğin görünmeyen boyutlarının farkına varmamızı sağlayan Agamben'in egemenlik kuramında homo sacer mühim bir yerde durmaktadır. Ancak Agamben'in, egemenlik ilişkilerinin şiddet-yasa boyutunu aydınlatmak için elverişli olan bu kavramı, siyasi hayatın yegâne gerçekliği olarak ortaya koyması, siyasi kuramında bazı sıkıntıların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu sıkıntıların kendini en çok belli ettiği yer ise, kurban kavramıdır. Çalışmamız, homo sacer'in kurbandan tam olarak arındırılmadığı gerçekliğinin altını çizerek, temsili ve simgesel olandan arındırılmış bir egemenlik anlatısının sıkıntılarını ortaya koymaya çalışmıştır. Çalışmamız birinci bölümünde Agamben'in homo sacer kavramsallaştırması üzerinde durulmuştur. İkinci bölümde bu kavramsallaştırmanın sıkıntılına işaret edilmiş ve üçüncü bölümde, Agamben'in kurban mantığını aşamadığı ortaya konmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Agamben, Çıplak Hayat, Egemenlik, Homo Sacer, Kurban.

(Homo Sacer: Sacrificial Condition in Giorgio Agamben's Narration of Sovereignty)

ABSTRACT

In this study, we attempt to put Agamben's homo sacer conceptualization within a critical perspective. Agamben's political philosophy, which contributes important insights into the invisible dimensions of sovereignty, gives a special place for homo sacer. However, even if this concept plays an important role in elucidating the certain dimensions of authority relations (violence-law relationship), it is hardly a good attitude to permit it to monopolize every dimension of authority relations. This study, which tries to call attention to the troubles of such an attitude, gives special importance to the concept of sacrifice and claims that Agamben is at pains to purify authority relations and sovereignty from the symbolic elements. In the first part of the study, Agamben's homo sacer conceptualization is presented. In the second, the inconsistencies and troubles in this conceptualization are highlighted. In the last part, it is claimed that Agamben's account of sovereignty cannot transcend the logic of sacrifice.

Keywords: Agamben, Homo sacer, Naked Life, Sacrifice, Sovereignty.

Giriş

Çalışmamızda Giorgio Agamben'in siyaset felsefesini eleştirel bir bakış açısıyla değerlendirmeye çalıştık. İstisna ve egemenlik kavramları etrafında şekillenen bu felsefede *homo sacer* önemli bir figür olarak ortaya çıkmaktadır. *Homo sacer* Roma hukukunda, işlediği suçtan dolayı kurban edilemeyen ama öldürülebilir insan anlamına gelmektedir. Agamben, *homo sacer*'in sadece Roma hukukuna mahsus bir figür olmadığını, egemenlik paradigmasının temel işleticisi/yürütücüsü olarak, egemenliğin görüldüğü her yerde mevcut olduğunu dile getirmiştir. Agamben'e göre, egemenlik *homo sacer*'ler üretmekten başka bir şey değildir. Bir siyaset felsefecisi, var olan iktidar ilişkilerinin iç yüzünü anlamak istiyorsa, sözleşme, temsil, meşruluk ve yasallık gibi kavramları bir kenara bırakmalı ve farklı zaman ve coğrafyalarda farklı biçimler alan egemenlik ilişkilerinin neden olduğu *homo sacer*'leri tespit etmelidir. İşte bu yüzden Agamben dikkatimizi mülteci kamplarına, toplama kamplarına ve dahası hastane odalarına yöneltmemizi ve egemenliğin bu mekânlarda öznelere ölüme terk ederek işlediğini tespit etmemizi salık verir.

Bu noktadan meseleye baktığımızda, Agamben'in siyasi okumalarının iki temel kabul üzerine inşa edildiği görmekteyiz. Birincisi şiddet yani öldürülebilirlik ilişkisi yahut öldürebilme kapasitesidir. İkincisi ise, egemenliğe içkin olan bu şiddete anlam veren aşkın bir dizgenin ve kültürel bir matrisin reddiyesidir. Bu iki unsuru bir arada okuduğumuzda karşımıza *homo sacer* figürü çıkıyor: kurban edilemeyen (aşkından ve onunla irtibatlı kültürel kodlardan arındırılmış) ancak öldürülebilir insan. Agamben için yapılması gereken, Aşkın'ın ve kültürel kodların tanınmaz hale getirdiği *homo sacer*'leri bulmak ve egemenlik aygıtlarının neden olduğu çıplak hayatları en yalın ve net halleri ile teşhis etmektir. Ancak, bu teşhisin sağlıklı bir şekilde yapılabilmesi, bir kavram ve kurum olarak kurbanın detaylı bir şekilde incelenmesi ve *homo sacer*'den hangi koşullarda ayrıldığıнын net bir şekilde belirlenmesini gerekli kılmaktadır. Ne yazık ki, Agamben sahip olduğu antropolojik ve tarihi derinliğe rağmen, kurban olgusunun detaylı bir incelenmesini sunmamıştır. Böylelikle, kurban ile *homo sacer* arasındaki ayrımın tatmin edici bir şekilde yapılmayışı ve *homo sacer*'in her türlü siyasi ilişkinin temel figürü olarak ortaya konuşu, Agamben'in egemenlik anlayışında ciddi sıkıntıların ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Bu sıkıntıların üzerine eğilmeyi amaçladığımız çalışmamızda, dile getirdiğimiz tez, Agamben'in gerek *homo sacer*'i gerekse de egemenlik ilişkilerini kurbandan arındıramadığı yönündedir. Egemenliğin en önemli taşlarından biri olan kutsal'ın ve kurban'ın radikal reddiyesi, egemenliğe

içkin olan kurbansal anların teşhisini ve tenkidini imkansız hale getirmektedir. Bu tespitin bir uzantısı olarak, çalışmamızda dile getireceğimiz bir diğer tez de, egemenliğin bu şekilde dışına atılmış Kurban'ın, silikleşmiş, bastırılmış ve göz ardı edilmiş bir an/unsur olarak, Agamben'in anlatısına eşlik etmiş olduğudur. Bu durum kendisini en çok Agamben'in mevcut duruma karşı ürettiği tavır ve tutumlarda göstermiştir: egemenlik ilişkilerinin iç yüzünü anlamak için temsillerin ve mistik öğelerin ayıklanması adına kurbanı ısrarlı bir şekilde paranteze alan Agamben, egemenlikten çıkış stratejileri olarak kurbansal tavırlar önermek durumunda kalmıştır. Bu tezleri dile getiren çalışmamızın birinci bölümü, *homo sacer* kavramını Agamben'in anlattığı şekilde ortaya koymaya çalışmıştır. İkinci bölümde, *homo sacer*'in kavramsallaştırmasında kendini hissettiren sıkıntılar ve açmazlar üzerinde durulmuştur. Son bölümde ise, Agamben'in ıskartaya çıkarmaya çalıştığı kurbanın, Agamben'in söylemine nasıl hâkim olduğu açıklanmıştır.

Homo Sacer

Pompeius Festus'a göre, *homo sacer* Roma hukukunda "kurban edilemeyen ama öldürülebilir" kişi anlamına gelmektedir. Agamben'in siyasi çalışmalarında merkezi bir yere sahip olan bu figür, Agamben için egemenliğin kökeninde yatan siyasi ontolojinin tılsımını çözecek olan anahtardır. *Homo sacer*'in bu kadar büyük bir öneme sahip olması, onun gerek ceza hukukundan gerekse dini hukuktan dışlanmış olmasında ve bu yüzden mutlak bir hukuksuzluk alanına terk edilmiş olmasında yatmaktadır.¹ *Sacer* olduğu kabul edilen bir kişi, kurbansal törenin dışına çıkarılır ve kurban edilemez olarak telakki edilir. Ancak kurban edilemeyen kişi, *sacer* olması dolayısıyla, herkes tarafından cinayet işlemeksizin öldürülebilir hale gelir. Demek oluyor ki, *homo sacer* bir yandan kurbansal pratiklerin dışına itilirken diğer yandan da katli cinayet hükümlerinin dışına çıkarılmaktadır.² Bu noktadan bakıldığında *homo sacer*'in çifte dışlamaya yahut istisnaya muhatap kılındığı görülmektedir.³ *Homo sacer* bir yandan dini hukukta kendine yer bulamazken diğer yandan da ceza hukukunda bir istisna (cinayet işlemeksizin öldürülebilir özgür birey) haline gelmiştir.

¹ Giorgio Agamben, *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, İsmail Türkmen, Ayrıntı, İstanbul 2001, s. 101.

² Christopher A. Fox, "Sacrificial Past and Messianic Futures: Religion as a Political Prospect in Rene Girard and Giorgio Agamben," *Philosophy and Social Criticism*, Vol: 33, No: 5, 572.

³ Agamben, a.ge., 111.

Burada özellikle dikkati çeken husus, yukarıda işaret edilen çifte dışlamanın ortaya çıkardığı sonuçtur. Agamben'in yorumuna göre, *homo sacer* bir hukuksal düzlemden dışlanıp bir diğerine dâhil edilmiş bir figür değildir. Mevcut bütün hukuksal düzlemlerden aynı anda dışlanmıştır. Yani dini hukuktan dışlanmış olması onu ceza hukukunun bir parçası yapmamıştır. Yahut tersi olacak şekilde ceza hukukundan dışlanmış olması onun dini hukukun bir nesnesi yapmamıştır. *Homo sacer* olduğu ilan edilen kişi, bütün hukuksal düzlemlerden ihraç edildiği için tam anlamıyla hukuksuz kalmış bir kişidir. Bu yüzden Agamben'e göre her türlü hukuksal ilişkiden soyutlanmış ve arındırılmış bu figür *çıplak hayat*' tır.⁴ Hukukun bünyesinden mutlak olarak çıkartılan, yani bir öldürülebilirlik ekonomisi kapsamında her tür temsilden mahrum bırakılan bu hayat formu, ölüm ile hayat, yasa ile şiddet arasındaki ayrımın muğlaklaştığı bir belirsizlik mntikasında ikamet etmektedir.

Agamben'in siyaset felsefesine yaptığı katkının radikal boyutu burada ortaya çıkmaktadır. *Homo sacer*'in asli vasfı çıplak hayat olarak kabul edildiği an, egemenlik paradigmasının tılsımı bir anda bozulmaktadır. Çünkü çıplak hayat üretmek sadece Roma hukukunda *homo sacer*'e mahsus bir şey değildir. Resmi söylemlerin, mistik tarih yazımlarının ve hukuki temsillerin ötesinde duruma bakıldığında görülecektir ki egemenlik çıplak hayat üretmekten başka bir şey değildir. Daha açık bir ifade ile dile getirirsek, aralarındaki tüm şekilsel farklara rağmen, egemen(lik)ler bir noktada uzlaşmaktadır, o da muhataplarını çıplak hayat mesabesine indirgemektir. Dolayısıyla, Antik Yunan *oikos*'undan, Roma *Vitae Necisque Potestas*'na, Orta Çağ *Kurt Adam*'ından modern dönem kitlesel kısımlarına kadar uzanan tarihsel silsile içinde kırılmadan ilerleyen bir hat vardır. Egemen karşısında bütün hayatlar *sacer*'dir (yani kurban edilemeyen ama öldürülebilir) ve dahası egemenlik paradigması bu ilişkiden neşet etmiştir ve bu ilişkiyi yeniden üretmekten başka bir şey yapmamaktadır.⁵

Egemenliğin muhataplarını çıplak hayat (hukuki kimliklerden arındırılmış olmak) haline nasıl getirdiğini anlamak için bakmamız gereken kavram istisnadır. Normal hukuki uygulamaların askıya alındığı olağanüstü hallerde ortaya çıkan hukuki istisnalar, Agamben için egemenliğin işleyişinde asli unsurdur. Schmitt'in istisna okumasını çağrıştıracak şekilde, Agamben egemenliğin âlâmetifarikasını ne klasik dönemde resmedildiği gibi *nomos*'da ne de modern dönemde sunulduğu şekli ile *sözleşmede*

⁴ A.g.e., 15.

⁵ A.g.e., 172.

görmektedir. Egemenliği ortaya çıkaran şey istisna yapabilme kudretidir.⁶ İstisna normal koşullarda yürürlükte olan hukuki yaptırımları ve kayıtları askıya aldığı için hukuksuz bir alan yaratmaktadır, dolayısıyla da istisna kapsamına giren kişiler hukuksuzluk alanı içine adeta bırakılmakta/terk edilmekte (abandonment); böylelikle sahip oldukları tüm haklardan mahrum bırakılmaktadırlar. Bu noktada anahtar faktör, olağanüstü hal ilan edebilme kudretidir. Neyin olağan (hukuki) neyin olağanüstü (istisna) olacağına karar vermek egemenliğin bizatihi kendisidir. Dolayısıyla, olağanüstü hal olarak ortaya konan durum, egemenin kimin *homo sacer* olup olmayacağına karar verebildiği andır. Ancak altını çizmekte fayda var: egemenin belli bir kişinin ve grubun *sacer* olmasına karar vermesi, onun potansiyel olarak herkesi *homo sacer* yapabilme kudretiyle teçhiz olduğu gerçeğini bize unutturmamalıdır. Bu sebeple, egemen, karşısındaki herkesin *homo sacer* olduğu iktidardır.⁷ Bugün *homo sacer* olmayanların yarın olmayacaklarının hiç bir garantisi yoktur ve egemen keyfiyet, çalışma biçiminden (*modus operandi*) kaynaklanan bir zorunluluk sonucu, başkalarını da mutlaka *homo sacer* durumuna indirgeyecektir.⁸

Agamben'in vurguladığı üzere, herkesin *homo sacer* durumuna indirgenme potansiyelinin bir realite haline gelmesi, modern siyasetin kurucu teknolojisi olan biosiyaset ile mümkün olmuştur. Agamben'in tabiri ile söylersek, "siyasetin bugüne dek eşi benzeri görülmemiş bir derecede totaliter siyaset haline gelmesini mümkün kılan tek şey çağımızda siyasetin tamamen biosiyasete dönüşmesiydi."⁹ Biosiyaset, biyolojinin siyasal kontrol araçlarına tâbi kılınmasının mekanizması olarak, çıplak hayatı siyasetin merkezi haline getirmiştir.¹⁰ Michel Foucault'nun formüle edilmesinde mühim rol oynadığı biosiyaset kavramı, modernite ile iktidar ilişkilerinde yaşanan dönüşümü şu şekilde özetler: modern Avrupa kamusal alanı, haklar ve özgürlükler alanı olarak ortaya çıkmış ve keyfi otoritenin sınırlanmasına hizmet etmiştir ancak bu süreçte bireylerin biyolojik varlıkları, eşi benzeri görülmemiş bir genişlikte ve yoğunlukta, devlet aygıtlarının denetimine ve insafına bırakılmıştır.¹¹ Modern siyaset, çıplak hayatı iktidar karşısında korumak kaygısı ile yola çıkmasına rağmen, *bios* ile *zoē* ve yasa ile hayat arasında manalı bir ayırım ortaya koyamamıştır. Bu sebeple, modern iktidar,

⁶ A.g.e., 25-27.

⁷ Age., 114.

⁸ Age., 228-29.

⁹ Age., 159.

¹⁰ Age., 177.

¹¹ Michel Foucault, *The History of Sexuality, The Will to Knowledge*, çev. Robert Hurley, Penguin Books, London, 1998; 137.

hayatı gittikçe artan oranda egemen iradenin keyfiyetine tâbi kılmıştır. Tabii ki, bugünün *homo sacer*'leri bir feodal lordun keyfi iradesine terk edilmiş değildir. Modern dönemde geçerli olan öldürülebilirlik rejimi, teknik bilimsel bir bürokratik mekanizmanın eliyle yürütülmektedir. Keyfiyetleri dolayısıyla tahakkümleri sallantıda olan Ortaçağ egemenleri (sultanlar, krallar, lordlar ...ilh.) yerlerini modern dönem ile birlikte doktorlara, hukukçulara, psikologlara ve istatistikçilere bırakmıştır.¹² Egemenliğin ayrıcı vasfı olan ölüm ile hayat arasındaki sınırın nereden geçeceğine karar verebilme, yani çıplak hayatın kaderine hükmetme kudreti, artık bürokratik organizasyon mahiyeti kazanmış olan bilimsel kuruluşların elindedir.

Modern iktidara biosiyaset üzerinden yönelttiği eleştirilerini temellendirebilmek için, Agamben istisna yahut olağanüstü hal uygulamalarının tarihine bakmaya davet eder bizi. Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi modernite eğer feodal dönemlerin keyfiyetine bir tepki ve çare olarak ortaya çıkmış ise, onun istisnaya yani yasanın egemen irade tarafından askıya alınmasına karşı çıkması ve bu istisna uygulamalarını ilga etmesi gerekirdi.¹³ Modernitenin siyasi tarihine baktığımızda, tarihi tecrübenin tam tersi istikamette sonuç verdiğini görmekteyiz. Sadece totaliter rejimler değil, demokratik liberal ülkeler bile XX. yüzyılın büyük çoğunluğunu olağanüstü hal uygulamalarının gölgesinde geçirmiştir.¹⁴ Walter Benjamin'in tabiri ile söylersek, olağanüstü haller, artık olağan hale gelmiştir.¹⁵ Benjamin'in çizdiği hat üzerinde ilerlemeye devam eden Agamben ise, XX. yüzyılın sonu ile XXI. yüzyılın başı itibarıyla değişen hiç bir şey olmadığını, sistemin her geçen gün daha da artan oranda olağanüstü hal uygulamaları ile yürütülür hale geldiğini ortaya koymaktadır.¹⁶

Agamben, yaşanan bu durumu, demokrasiler için bir kriz olarak görmektedir ve bu krizin bereketli bir dönüşümü zorunlu kılacağını umut etmektedir. Yasa koyucuların ve yasa koruyucuların bizzat kendilerinin

¹² Agamben, a.g.e, 207. Georges Bataille, *The Accursed Share, An Essay on General Economy*, Zone Books, New York, 1991, s. 280.

¹³ Bu bağlamda, istisna karşıtı mantık ne net ifadesini Immanuel Kant'ın ahlak ve siyaset felsefesinde bulmaktadır. Bkz. Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*; The University of Chicago Press, Chicago, 1992; 17-18.

¹⁴ Giorgio Agamben, *State of Exception*, çev. Kevin Atell, University of Chicago Press, Chicago, 2005, s. 18. John Ferejohn ve Pasquale Pasquino, "The Law of the Exception: A Typology of Emergency Powers", *ICON*, Vol. 2, 2004, s. 219. Jules Lobel, "Emergency Powers and the Decline of Liberalism," *The Yale Law Journal*, 98(7), 1989, 1400.

¹⁵ Walter Benjamin, "Theses on History," *Illuminations*; Harry Zohn (çev); Schocken Books, New York 1968, s. 257.

¹⁶ Agamben, a.g.e.

Yasa'sız hareket ediyor olmaları, siyasete ve ontolojiye dair her tür kabul, veri ve kurumun sürdürülemez hale gelmesine neden olacaktır. İşte çizdiği bütün karanlık ve karamsar tabloya rağmen Agamben'in siyaset felsefesinin nihayetinde iyimser ve olumlu yanı burada yatmaktadır.¹⁷ Olağanüstü halin evrensel hale gelmesi beraberinde siyaseti var kılan ikiliklerin (kaos-düzen, anarşi-hukuk, ölüm-yaşam) ortadan kalmasına yol açacak; bu da yeni bir siyasetin müjdeleyicisi olan ve belli bir hukuku değil tüm hukukları işlevsiz hale getirecek olan Mesih'in gelmesini mümkün kılacaktır.¹⁸ Çıplak hayatı egemen iradenin tasarrufuna terk eden siyaset ortadan kalktıktan sonradır ki gerçek anlamda yeni bir siyasete ulaşmak mümkün olacaktır. O zaman filozofa düşen görev, egemenliğin çıplak hayatı cinayet işlemeksizin öldürülebilir hale getiren bir tasarruftan başka bir şey olmadığını farkına varmak olacaktır. Yapılması gereken şey ise gayet basittir: çıplak hayatın en kâmil temsilcisi olan *homo sacer*'i siyasal ontolojinin merkezine almaktır. Böylelikle, iktidarın tarihini, hayatı hukuka öldürülebilirlik tasarrufu şeklinde bağlayan iradenin tarihi olarak yazmak/okumak mümkün olabilecektir. Bu yüzden Agamben, hukuksuzluk rejimine maruz bırakılan, mültecilere, Guantanamo gibi toplama kamplarındaki mahkumlara ve belki de en önemlisi Auschwitz'deki *Muselmann*'lara odaklanmamız üzerinde ısrar etmektedir.

Homo sacer üzerinden geliştirilmiş böyle bir perspektif, gerek modern öncesi egemenliğin gerekse modern iktidarın anlaşılması için önemli ipuçları sunmaktadır. Ana hatları ile söylersek, Agamben siyasi kuramını geliştirirken şu noktalara hususi bir önem atfetmiştir: siyasetin ve hukukun temel figürü *homo sacer*'dir. Dolayısıyla egemenlik, *homo sacer*'i ortaya çıkaran çifte dışlamanın (exclusion) mahsulüdür. Dini ve dünyevi hukukun dışına atılmış olan *homo sacer* tam bir hukuksuzluk alanına terk edilmiştir. Bu terk edilişin temel mekanizması, istisna (hukuku askıya alan olağanüstü hal) ile çalışmaktadır. *Homo sacer*, öldürülebilirlik vasfı kadar kurban edilemezlik vasfına da sahiptir. Dolayısıyla her hangi bir Aşkın'a adanmışlıktan azade olan *homo sacer*, her tür temsilin ve sembolik ilişkinin ötesinde yalın bir öldürülebilirlik gerçeğinin tecessüm etmiş halidir. Temsiller ve sembolik okumalar yani kurbansal bir ana (tören) gönderme yapan ritüellerin ciddiye alınması, bu hakikatin üstünü örtmekten başka bir şeye hizmet etmeyecektir. Bu hususlar dikkate alındığında, *homo sacer*'in sadece modern öncesi değil, modern egemenliğin tabiatını da ortaya çıkaran

¹⁷ Sergei Prozorov, "Why Giorgio Agamben is an Optimist?" *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 39, No. 9, 2010, s. 1057.

¹⁸ Agamben, *Homo sacer*, s.79-81.

bir figür olduğu görülecektir. Çünkü modern biosiyaset kurban edilemezlik, ama öldürülebilirlik paradigmasına uygun bir şekilde faaliyet göstermektedir.¹⁹

Homo Sacer'in Kavramsallaştırmasındaki Sıkıntılar ve Çelişkiler

Homo sacer'in kurban edilemezliği üzerine vurgunun bu derece kuvvetli bir şekilde yapılmış olması nedeniyle, Agamben'in ikna ediciliği, *homo sacer*'in gerçekten kutsaldan, dolayısıyla temsillerden ve sembolik ilişkilerden tamamen tecrit edilmiş olup olmaması ile yakından alakalıdır. Şimdi bu mesele üzerine eğilip Agamben'in ortaya koyduğu *homo sacer* tasvirinin ikna edici olup olmadığına odaklanalım. İlk başta sormamız gereken soru şudur: Roma hukukunda gördüğümüz *Homo sacer* ile kurban arasında aşılabilir bir kopukluk var mı? *Homo sacer*'in gerçekten kutsal ile hiç bir ilişkisi bulunmamakta mıdır? Daha açık bir şekilde sorarsak: *homo sacer* kutsalın dışında mıdır yoksa genelden farklı bir şekilde olsa da hala kutsallığın işleyişine tabi midir? Her ne kadar, *homo sacer*, kurban edilemezliği ile kutsalın dışına atılmış gözükse de, bu durumu kutsalın radikal olarak reddedilmesi olarak görmek yerinde olmayacaktır: *homo sacer*'in öldürülebilir ama kurban edilemezliği, onun kurban ilişkisinin dışına çıkarılmış olmasından ziyade, zaten hali hazırda kurban edilmiş olarak telakki edilmesine işaret etmektedir. *Homo sacer*'in bir kurban ritüeline muhatap olmaması onun işlediği suç itibarıyla tanrılara ait hale geldiği dolayısıyla diğer kurbanlar gibi kendilerini tanrılara ait kılacak yani dünyevi olmaktan çıkarıp ilahi kılacak bir ritüele ihtiyaç duymamasına işaret etmektedir.

Homo sacer'in kutsal ile olan ilişkisini açıklamak için Türkçe'deki *murdar* kelimesi yardımcı olabilir. Dünyevi/kutsal karşıtlığında kutsalın dünyeviden farklı olarak ikili bir yapı sergilediği gözükmektedir. Melek/şeytan, cennet/cehennem, iyi/kötü gibi ikilikler Kutsal'ın temel taşlarıdır. Dolayısıyla, şeytan her ne kadar hoş bir varlık olarak telakki edilmese de, en az melek kadar kutsalın içerisinde bulunan bir varlıktır. Bazı şeyler saflıkları ile kutsallık dairesi içerisine girmekte, böylelikle yüce (kutsi) bir hal almaktayken, bazı şeyler de kirli oldukları için kutsalın içerisine girmekte ve böylelikle, yine dünyevi olandan ayrılmaktadır. Murdarın özelliği de buradan gelmektedir. Murdar düşüklük işaretidir ancak yine de dünyevi olandan farklıdır, çünkü murdar olan şeyler gündelik

¹⁹ Agamben, *Open*, çev. Kevin Atell, Stanford University Press, Standford, s. 45.

faydacı bir ekonominin parçası olamaz. İşte *homo sacer*'de söz konusu olan böyle bir durumdur: kurbanlık durumunun yani kurbanlığın mutlak olarak dışına çıkarılmış bir figürden ziyade işlediği suç nedeniyle kutsalın saflık ve yücelik kompartımanına giremeyen ancak murdar olarak kutsal alana dâhil olabilen bir varlık söz konusudur.

Bu noktada Agamben'in XIX. yüzyılın sonu ve XX. yüzyılın başında antropoloji, psikoloji ve sosyolojide hâkim olan kutsal okumalarına neden muhalefet ettiği ve hatta bu okumaları bilimsel bir *mitologem* olmakla itham ettiği anlaşılır hale gelmektedir.²⁰ Çünkü Robertson Smith'den Emile Durkheim'e, Sigmund Freud'dan Roger Caillois ve Bataille'e kadar pek çok düşünür, Kutsal'ın bu iki boyutluluğuna dikkat çekmişlerdir. Özellikle Latince *sacer* kelimesinin iki anlamlılığı yani hem saflık ve hem de kirlilik ifade ediyor olması bu okumalar için önemli bir dayanak noktası oluşturmaktadır.²¹ Agamben için bu okumalar temelde yatmakta olan yalın şiddet ilişkisini gölgelemekten başka bir şey yapmamaktadırlar ve egemen otoritenin elindeki çıplak hale getirilen hayatı, kutsal halesi ile efsunlayarak teşhis edilemez bir boyuta taşımaktadırlar.

Agamben'in anlatısında *sacer*'in yani çıplak hayatın ifade ettiği ontolojik önceliğin tutarlı ve sağlıklı olup olmadığı mevzunu şimdilik bir kenara bırakalım ve Agamben'in *sacer*'i kutsallıktan dolayısıyla kurbanlık bir durum olmaktan kurtarıp kurtaramadığına odaklanalım. Bu noktada Agamben'in *homo sacer* ile Roma tarihinin diğer bir figürü olan *devotus* arasındaki benzerliklere işaret etmesi önemli bir nokta teşkil etmektedir. *Devotus* "kendini adayan" anlamına gelmektedir. Agamben M.Ö. 340 yılında yaşamış bir *devotio* hadisesinin tasvirini şöyle vermektedir. "Roma ordusu düşman Latinler tarafından mağlup edileceği sırada... orduya kumanda eden konsül Publius Deciu" kendini *devotio* olarak sunmak ister.²² Livy'nin tarihinde olay şöyle aktarılıyor: "Daha sonra, tören kuşağını kuşanmış vaziyette, silahlanmış biçimde atının üstünde dikildi ve düşman saflarının ortasına daldı. Artık, her iki ordunun gözünde de, bir insandan daha yüce bir varlıktı; sanki tanrıların gazabını yatıştırmak için cennetten gönderilen

²⁰ Agamben, *Homo sacer*, s. 102.

²¹ Emile Benveniste'in çalışması bu konuda aydınlatıcıdır. Benveniste'in de gösterdiği gibi, *sacer* hem kutsalın ikiliğine işaret etmekteyken, aynı zamanda *sacer* olanın şüpheye mahal bırakmaksızın, Tanrılara adanmış olduğunu da ortaya koymaktadır: "...c'est aussi en latin qu'on découvre le caractère ambigu du sacré: consacré aux dieux et chargé d'une souillure ineffaçable, auguste et maudit, digne de vénération et suscitant l'horreur." Benveniste, *Le Vocabulaire des Institutions Indo-Européennes*, Les Editions de Minuit, Paris 1969; s. 188. Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, çev. Karen E. Fields The Free Press, New York 1995, s 412.

²² Agamben, a.g.e, s. 130.

biriydi.”²³ Bu satırlardan kutsallığı (dolayısıyla kurbanlığı) hakkında en ufak bir şüphemiz olmayan *devotus*, Agamben tarafından *homo sacer*'e benzetilmektedir.²⁴ Agamben'in kendi cümleleri ile takip edecek olursak: “Burada *devotus* ile *homo sacer* arasındaki benzetim, bunların her ikisinin de bir şekilde ölüme adanması ve teknik olarak kurban biçiminde olmasa bile, *tanrılara ait olması* gerçeğinden öteye gitmiyor gibi görünüyor.” Agamben'in kendisinin de işaret ettiği gibi ne *devotus* ne de *homo sacer* kutsallık alanın dışına çıkarılmış değil; aksi takdirde tanrılara ait olmaları söz konusu olamazdı.

Agamben'in *homo sacer* ile *devotus* arasında benzerlik kurmasındaki esas dayanak noktası, *devotus*'un kendini feda etmesine rağmen hayatta kaldığı durumlardır. “Eğer adanan kişi ölürse işlerin yolunda olduğu düşünülür. Fakat eğer adam ölmezse, o zaman adamın model-putu yerin 2 metre altına ya da daha derine gömülmeli ve kefarete olarak da birisi kurban edilmeliydi.”²⁵ Görüleceği üzere Agamben tezlerini savunabilmek için, *homo sacer* ile *devotus* arasındaki bağıntıyı koparması gerekirdi. Çünkü kendi kelimeleri ile ifade ettiği üzere, kutsallığı ve kurbanlığından şüphe edilemeyecek bir figür olan *devotus* ile *homo sacer*'in benzerliğinden dem vurmamak, ister istemez *homo sacer*'in kutsal alanın içine dâhil edilmesi anlamına geliyor. Agamben *devotus*'un sembolik törenden sonra geride kalan bedeni ile ilgileniyor. Sembolik kurban töreniyle cenazesi gerçekleştirilen bu figür, *homo sacer* gibi yaşayanlar âleminden yani *polis*'ten dışlanmış durumdadır. Ama tam bu noktada Agamben'in anlatısı için sıkıntılı bir nokta ile karşılaşılıyor. *Devotus* Agamben'in tabiri ile çıplak hayat haline getirilmiş olsa da, *homo sacer*'den farklı olarak öldürülebilir yani her hangi biri tarafından cinayet işlenmeksizin katledilebilir hale gelmiş değildir. Sadece bu bile çıplak hayatın o kadar da çıplak olmadığını göstermektedir. Açıkçası, çıplak hayatın kaderi, sembolik ve kültürel (ve hatta sosyo-ekonomik) bir rejimin dolayısıyla şekillenmektedir.²⁶ Bu durum, Agamben'in *homo sacer* ile egemen arasında mevcut olduğunu iddia ettiği benzerlik ile daha da dramatik bir hal almaktadır. *Devotus*, *homo sacer* ve egemen arasındaki bağlantıyı Agamben şu şekilde ortaya koymaktadır: “Her üç durumda da kendi bağlamından koparılan ve deyim yerindeyse, öldükten sonra da hayatta kaldığı için insanların dünyasıyla uyuşmayan bir

²³ Agamben, s. 131.

²⁴ Agamben, a.g.e, s. 131.

²⁵ Agamben, a.g.e, s.131.

²⁶ Johan Van Der Walt, “Interrupting the Myth of the Partage: Reflections on Sovereignty and Sacrifice in the Work of Nancy, Agamben and Derrida,” *Law and Critique*, 16, 2005, s. 279.

çıplak hayatla karşılaşılıyor.”²⁷ Agamben için *homo sacer* ile egemen zıt iki kutbu temsil etmektedirler, ancak aralarındaki analogiyi sağlayan yani bu iki kutbu birbirine bağlayan eksen ikisinin de çıplak hayat olmalarıdır. Burada Agamben maalesef gayet zorlama bir şekilde, *homo sacer* ile egemen’in ortaklığını, cinayet işlemeksizin öldürülebilir olmalarına bağlamaktadır: “*homo sacer*’i öldürmenin cinayet olmadığını biliyoruz. Benzer doğrultuda, (cinayetin daima ölüm cezası ile cezalandırıldığı toplumlar da dahil olmak üzere) hükümdarı öldürmenin basit bir cinayet edinimi olarak görüldüğü hiç bir hukuksal-siyasal düzen yoktur.” Agamben kısaca şunu demektedir: *homo sacer*’i de egemeni de öldürmek cinayet sayılmadığı için biz bunlar arasında bir analogi kurabiliriz. Ancak Agamben’in de farkında olduğu gibi, egemenin öldürülmesi cinayet dışı (cinayet olmayan) değildir, sadece ve sadece sıradan bir cinayet değildir. Yani kralın vücudu hiç de çıplak değildir, tam tersine sembolik, kültürel ve siyasal bir metafizik ile öyle bir sarılmıştır ki, egemenin bedenine ve canına karşı yapılan hiç bir şey, normal bir cinayet mesabesinde ele alınamamaktadır. Egemen istisnai bir figür olduğu için ona karşı işlenen suçlarda ceza hukukunda istisnai bir mahiyet kazanmaktadır.

Agamben’in sıkıntısı, kurmak istediği ontolojinin hatırına, bu farklılıkların üzerinden çok hızlı bir şekilde geçmesi ve onları anlatısına zeval getirmeyecek bir biçimde sunmasıdır.²⁸ Nitekim, egemenin canına kast eden bir hareketin “basit bir cinayet edinimi” olarak görülmediğini dile getirdikten bir kaç cümle sonra, “basit bir cinayet edinimi” ibaresindeki basit kelimesi bir anda ortadan kaldırılarak, *homo sacer* ile egemen çıplak hayat olmaları bakımından aynı kefeye konmaktadır: “Aslolan şey, bunların [*homo sacer*’in ve egemenin] hiç birinde bir insanın öldürülmesinin cinayet suçu teşkil etmediğidir.”²⁹

Agamben, *homo sacer*’in izlerinin Antik Yunan’da da bulunduğunu iddia etmektedir. Nitekim, *Homo sacer* adlı çalışmasına, antik Yunan’da hakim olan *bios* ile *zoē* arasındaki ayrımı dikkatimizi çekerek başlar. *Zoē* yalın yaşama gerçekliğine işaret eden biyolojik bir varlık yahut bir var oluş kipiye, *bios* kültürel ve siyasal mahiyete sahip belirli bir yaşam formuna işaret etmektedir. Aristoteles’in beşeriyeti sestem (hayvan) söze (insan) geçiş mntikasında ortaya çıkan bir oluşum gibi görmesinin siyasetteki uzantısını Agamben şu şekilde tespit etmiştir: *polis*, *zoē*’nun *bios* tarafından

²⁷ Agamben, a.g.e, s.135.

²⁸ Bu konuda bkz. Fox, age, 587. “... Agamben appears to sacrifice the historical to the ontological.”

²⁹ Agamben, 138.

egemenlik altına alınmasından başka bir şey değildir.³⁰ Buradaki okuma gayet nettir: *zoē* kültürel ve hukuki kodlarından arınmış yalın bir biyolojik varoluş hali ise, o zaman *zoē* ile *homo sacer* (çıplak hayat) arasındaki yakınlığı fark etmek zor olmayacaktır. Agamben'e göre egemenlik *zoē*'nun polis tarafından dışlanması ile oluşmuştur.³¹ Buradaki hassas nokta şudur: nasıl ki, söz sesi dışlıyor ancak bunu yaparken de sesi kendine tabi kılıp tanınmaz hale getiriyorsa (onu anlamla yükleyip yalın bir ses olarak ortadan kaldırıyor), *bios* yani *polis*'de çıplak hayatı dışarı atarak kendine tabii kılıyordur.³² Daha açık bir ifadeyle, *zoē* yani çıplak hayat *bios*'un insafına terk edilerek, cinayet işlemeksizin öldürülebilir hale getirilebildiği içindir ki *polis* (yani *bios*) ortaya çıkabilmektedir. *Homo sacer*'de söz konusu edilen ilişki böylelikle ortaya çıkmaktadır: polis hayatı (*zoē*'yu) dışlayarak içine almaktadır. Can dışlanmakta (yani istisnai bir figür olarak kanunun dışına atılmakta) daha sonra ise öldürülebilirlik ilişkisi şeklinde *polis*'e dahil edilmektedir.³³

Peki *zoē* gerçekten de Agamben'in tasvir ettiği gibi çıplak hayat mıdır? Gerek kutsal hukukun gerekse de ceza hukukunun dışına atılmış, böylelikle egemenin keyfiyetine bırakılmış bir figür müdür? *Zoē*'nin *bios* içerisindeki ele alınmış yahut kabul edilmiş şekli olarak elimizde sadece katledilebilir olması mı vardır? Bu soruların cevabını verebilmek için Agamben'in de işaret ettiği gibi antik Yunan'ın temel ayrımlarından birine bakmak yararlı olacaktır: *polis* ve *oikos*. *Oikos* yani ev hanesi polisten farklı olarak egemenin keyfiyetine bırakılmış bir sahaya işaret etmektedir. Burada hakim olan şey egemenin sınırlandırılmamış otoritesidir. Bu tespitten sonra, *oikos*'daki *zoē* ile *homo sacer* arasındaki paralelliği yakalamak zor olmayacaktır. *Oikos*'daki varlıklar, egemenin tasarrufunda kurban edilemeyen fakat öldürülebilir nesnelere dönüşmektedir. Bu okuma biçiminde Agamben'in Hannah Arendt'in etkisinde kaldığını görmekteyiz.³⁴ Daha doğrusu Agamben, Arendt'in *İnsanlık Durumu* adlı eserinde tasvir ettiği *oikos*/polis ayrımını dramatik bir şekilde yorumlayarak, *oikos*'daki yaşam koşulu ile *homo sacer*'in yaşam koşulları arasında paralellik inşa etmeye çalışmıştır.

³⁰ Agamben, 17.

³¹ Agamben, 10.

³² S. Kathryn Hansen, "Agamben, Kristeva, and the Language of the Sacred", *Philosophy Today* 56(2), 2012, s. 165.

³³ Agamben, 18.

³⁴ James Gordon Finlayson, "Bare Life and Politics in Agamben's Reading of Aristotle", *The Review of Politics* 72 (1), 2010, s. 102-103.

Ancak mevzuya yakından bakılınca, ev hanesinin, özellikle Aristoteles'in *Politika*'sında, hiç de Agamben'in iddia ettiği gibi resmedilmediğini görmekteyiz.³⁵ Oikos polis'in karşısında dışlanan bir şey değildir. Tabii ki, ev hanesi ile kamusal alan arasında hiyerarşik bir ilişki vardır. Kamusal alan bu hiyerarşik ilişkide ev hanesinin üzerinde yer almaktadır, ancak bu hiçbir zaman Agamben'in iddia ettiği gibi aşağılık olan bir unsurun yüce olan başka bir unsur tarafından keyfi bir şekilde dışlanması (dahası dışlanarak içerilmesi) şeklinde tezahür etmemiştir.³⁶ Ev hanesi ve kamusal alan, organik bir bütünün olmazsa olmaz parçaları olarak hiyerarşik bir ilişki içinde bulunmuşlardır. Yani ev hanesi çıplak hayatın şekillendiği, hukuk dışı bir alan olmak bir yana, hukuki kuralların rolleri, davranışları ve hakları gayet kati bir şekilde belirlediği bir alan olmaktadır. Bu noktada, ev halkının reisi, bir despot görünümü almış olsa da, bu despotun despotluğu hukuk tarafından kayıt altına alınmış durumdaydı. Bunun en güzel örneğini ev reisinin köleleri ile olan ilişkisinde görmekteyiz. Plato'nun *Euthyphro* adlı eserinde, kölesinin ölümüne neden olduğu için (cezalandırma esnasında) evladı tarafından mahkemeye verilen bir babadan haberdar oluyoruz.³⁷ Demek ki, ev hanesi, Agamben'in tasvir ettiği gibi katı bir tahakkümün keyfiyetini sürdürdüğü bir alan değildir. Kaldı ki, Agamben, *Kingdom and Glory* adlı eserinde, *oikos* kavramının Batı siyasal ontolojisindeki mühim yerini ortaya koyarken, Grek düşüncesinde *oikos*'un ev hanesi yanında aynı zamanda "düzen" ve "kozmos" anlamlarına da geldiğini ifade etmiştir.³⁸ Kısacası, ev hanesi, üyelerinin çıplak hayat mesabesine indirildiği, keyfi bir iktidarın tahakkümünü altında kalan hukuk ötesi bir alan olmaktan ziyade, kati hukuki kurallara tabii kılınmış sosyo-kültürel ve ekonomik bir oluşuma işaret etmektedir. Agamben'in *homo sacer* kavramsallaştırmasının antik dünyada karşılaştığı bu sıkıntıların, modern *homo sacer* örnekleri için de geçerli olduğunu belirtebiliriz. Yer sıkıntısı yüzünden kısaca işaret edeceğimiz üzere, modern *homo sacer* örnekleri olarak sunulan ve Agamben'in anlatısında öne çıkan *Holokost* ve Guantemano kamplarına baktığımızda, Agamben'in işaret ettiği gibi yalın bir öldürme ve dışlama pratiğinden ziyade, çıplak olmayan bir iktidar ilişkisi görmekteyiz. Mesela, ancak *Holokost*'un ihtiva ettiği dini ve kültürel kod

³⁵ Oikonomia ile siyaset arasında bir kopukluktan ziyade bir bağlantı olduğuna dair: Aristotle, *Nicomachean Ethics*, çev. Roger Crisp, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, s.4.

³⁶ Finlayson, age., 118.

³⁷ Plato, *Defence of Socrates, Euthyphro, Crito*, çev. David Gallop, Oxford University Press, Oxford, 1997, s. 2-3.

³⁸ Giorgio Agamben, *The Kingdom and the Glory*, çev. Lorenzo Chiesa, Standford University Press, Standford, 2007, s. 123.

ıskalanmak şartıyla ve Guantanoma'da yürürlükte olan yönetmeliklerin göz ardı edilmesiyle buradaki hayatlar çıplak olarak sunulabilmiştir.³⁹

Egemenlikten Bir Çıkış Stratejisi Olarak Kurban'ın Feda Edilişi

Agamben'in egemenlik okumasına iki unsurun esas teşkil ettiğini ortaya koymuş durumdayız. Birincisi, şiddet yani öldürülebilirlik ilişkisi, ikincisi bu şiddete anlamını verecek olan aşkın bir dizgenin yokluğu, yani kurban edilemezlik. Ve yapmamız gereken, iktidar ilişkilerinin işleyişinde ortaya çıkan *homo sacer*'lerin tespit edilmesidir. Ancak Agamben'in işaret ettiği teşhisin sağlıklı bir şekilde yapılabilmesi için, kurban kurumunun ve kavramının detaylı bir şekilde incelenmesi ve onun *homo sacer* ile hangi noktalarda ayrıldığıнын net bir şekilde ortaya konması gerekmektedir. Ne yazık ki, Agamben, kurban kavramını işaret ettiğimiz şekilde detaylı bir şekilde ele almamaktadır. Netice olarak, Agamben'in iddiaları, kurban ile *homo sacer* arasında bir belirsizlik mıntikasının oluşmasına neden olmaktadır. Kurban ile *homo sacer* arasındaki ayrımın tatmin edici bir şekilde yapılamayışı ve dahası tüm hukuksuzluk örneklerinin *homo sacer* başlığı altında toplanması, Agamben'in egemenlik okumalarındaki sıkıntılarının başlıca sebebi olarak gösterilebilir. Ayrıca, bu durum, Agamben'in egemenlikten çıkış (post-sovereignty) stratejileri olarak önerdiği çözümler ve yaklaşımlarda da kendini göstermektedir. Maalesef, Agamben *homo sacer*'den kurtuluş reçetesi olarak *homo sacer* olmayı teklif etmekten pek öteye gidemeyen bir siyasi tavrın savunucusu olarak gözükebilmektedir.

³⁹ Agamben Yahudi soykırımının kurbansal bir boyutu olmadığını ortaya koymak için özellikle Hitler'in Yahudiler hakkında "bit gibi ölüyorlar" tabirini gündeme getirmiştir. Holokost teknik bilimsel bir kıyım makinesi kutsala hiç bir yer vermeksizin gerçekleştirdiği bir kıyımdır. Bu nokta özellikle Martin Heidegger ve Philippe Lacoue-Labarthe tarafından dile getirilmiştir. Ancak Bataille ve Lacan holokost'un kurbansal bir durum olduğunu tasdik etmiştir. Libret bu soykırımın arkasında yatan dini, kültürel ve sembolik boyutu ortaya koyduktan sonra, Agamben'in holokost'taki kurbansal durumu nasıl ıskladığına açıklık getirmiştir. Jeffrey S. Librett, "From Sacrifice of the Letter to the Voice of Testimony: Giorgio Agamben's Fulfillment of Metaphysics", *Diacritics* 37(2), s. 26. Günümüzde ise, terror ile mücadele bünyesinde gündeme gelen uygulamalarda *homo sacer* durumun yaşandığını iddia etmektedir Agamben. Bunlarında başında gelen ise Guantanamo kampıdır. Ancak Nasser Hussain'in gösterdiği gibi, Guantanamo ve modern kamplar, kuralsızlığı egemen olduğu yerlerden ziyade kuralların inanılmaz derecede çoğaldığı alanlardır. Bu konuda bkz. Nasser Hussein, "Beyond Norm and Exception: Guantanamo", *Critical Inquiry* 33(4), s. 739.

Şimdi, bu tespitler ışığında, kurban ile *homo sacer* arasında işaret edilen muğlak alana daha yakından bakalım. Bu belirsizlik mıntikasının kendini en çok hissettirdiği yer, egemenliğin kurucu unsurunun Agamben tarafından aşkın şiddet olarak tespit edilmesidir. *Homo sacer* yani kurban edilemeyen insan yahut insanı kurban etmeyen yalın şiddet, Agamben'e göre, egemenliğin temelini oluşturmaktadır. Ancak, Agamben bu kurucu şiddetin mahiyetine ilişkin somut tarihi bir okuma yapmadığı için *homo sacer* ile kurban arasındaki tarihi irtibat (yahut irtibatsızlık) bir türlü kurulamıyor. Bu noktada sorulması gereken soru şudur: kurban edilemeyen ama öldürülebilir insan (ve buna yol açan şiddet) antik Yunan'dan itibaren egemenliğin kurucu unsuru olmuşsa ve bu da kendini biosiyaset olarak temeyyüz ettiren siyasal ontolojinin asli ve ayırıcı vasfı olmuşsa, o zaman kurban (hem öldürülebilir hem de kurban edilebilir insan) egemenlik öncesi (pre-sovereignty) yani egemensiz bir siyasal düzene mi işaret etmektedir? Daha net bir şekilde sorarsak, insanın kurban edilerek öldürüldüğü toplumlarda egemenlik yok mudur?

Şimdi bu sorulardan yola çıkarak, Agamben'in *homo sacer* üzerinden geliştirdiği egemenlik kuramına yakından bakalım. Agamben'in ısrarla vurguladığı şey, *homo sacer*'in antik Yunan ve Roma'da başlangıcını bulan Batı (Avrupa) siyasi iktidarının kurucu unsur olduğudur.⁴⁰ Eğer *homo sacer* egemenliğin kurucu unsuruyorsa, *homo sacer* öncesi egemenliğin olamayacağı sonucuna ulaşabiliriz. Demek ki, bu sonuca göre, ilkel toplumlarda (kabile) egemenlik yoktur. Agamben'in *homo sacer*'i siyasetin temeline koyması, egemenlik ile kurbanı çelişen/çatışan bir noktaya taşımıştır: egemenlik kurbanın (bir kurum olarak) askıya alınması ile meydana çıkmıştır. Eğer *homo-sacer*'de kendini gösteren şiddetin, kurban'ı öncelediğini, dolayısıyla da, kurban'ın bu şiddeti kabul edilebilir bir ritüele bağlayarak toplumun bekasına hizmet eden bir kültürel koda çevirdiğini söylersek, kurban ile egemenlik arasındaki irtibatı kurmuş olur, fakat bu sefer de, antik-Yunan ve Batı Avrupa merkezli biosiyasete kurucu vasıf veremez duruma geliriz. Yani *homo sacer* batı siyasetinin kurucu bir figürü olmaktan çıkar, tüm çağları ve coğrafyaları kuşatan bir *arche*'ye dönüşür.

O zaman Agamben'in siyaset felsefesi söz konusu olduğunda ilginç bir durum ile karşı karşıyayız. Agamben anlatısını, ancak Kurban'ın üzerini örtmek, Kurban'ın gerçek mahiyetini gözden kaçırmak suretiyle kurabilmektedir. Bu da Agamben'in formüle ettiği tarihi okumayı mitik

⁴⁰ Agamben, *Homo sacer*, s. 7 ve Colby Dickinson, "Beyond Violence, Beyond the Text: The Role of Gesture in Walter Benjamin and Giorgio Agamben, and its Affinity with the Work of Rene Girard", *HeyJ* 52(6), s.957.

(mitsel) hale getirmektedir. Yani, Agamben 2500 yıllık tarihin mitik karakterini ortaya koymakta, bu geleneğin kanlı arka planını tanınır hale getirmektedir ancak bunu başka bir miti ortaya koymak suretiyle yapmaktadır. Agamben'in ön kapıdan kovduğu kurban, arka kapıdan girmektedir: Agamben ancak kurban'ı kurban ederek anlatısını ortaya koyabilmektedir.⁴¹

“Agamben paradoksu” olarak adlandırabileceğimiz durumun daha iyi anlaşılması için kendisinin yaklaşımını Georges Bataille ve Rene Girard'ın yaklaşımları ile yan yana getirmek yerinde olacaktır. Agamben, Bataille'in yaklaşımını egemenlik ile ihlal arasındaki bağı fark edebilmiş olması bakımından tasvip ederken, egemenliği kurban (kutsal) ile irtibatlandırması yüzünden tenkit etmiştir.⁴² Böylelikle Bataille'in kuramı, ihlal ile rabıtası kuvvetli bir şekilde kurulmuş olan öldürme ediminin mistifikasyonuna yol açmıştır. Bataille'in yaklaşımının gayet basitleştirilmiş tablosunu sunan Agamben, Bataille'in egemenlik kuramındaki çok önemli bir noktayı görmezden gelmektedir.⁴³ Bataille kurbanın yahut ihlalin büyüleyici/efsunlayıcı boyutunu ortaya koyduğu kadar, bu pratikler sonucu meydana gelen egemenliğin kaçınılmaz olarak yozlaşma ile at başı gideceğinin de altını çizmiştir.⁴⁴ Girard konusunda ise daha ilginç bir durum ile karşı karşıyayız. Paracelsus tıbbından Louis Massignon'nun özel hayatına kadar akıl almaz bir külliyatın hakimi olan Agamben, ne ilginçtir ki, kurban egemenlik ve şiddet temaları etrafında kalem oynatan ve görüşleri ana hatlarıyla kendisine benzeyen Girard'a yazılarında yer vermemiştir. Bu unutmaya yukarıda işaret ettiğimiz Kurban'ın Agamben tarafından kurban edilmesi ile yakından alakalıdır. Agamben ancak kurbanın üzerini örttüğü için *homo sacer*'i egemenliğin ve biosiyasetin kurucu unsuru haline getirebilmektedir. Gerek Bataille'in gerekse de Girard'ın yaptıkları ise tam

⁴¹ Melih Başaran'ın Aziz Pavlus hakkındaki tespitleri, Pavlus'un Agamben üzerindeki etkisi dolayısıyla Agamben için de geçerli sayılabilir. Başaran'ın katkısı, kurban'ın dile getirilebilir ve görülebilir ekonomisine nasıl içkin olduğunu, dolayısıyla kurbanı aşma yönündeki adımların nasıl oluyor da kurban bir an içerdiğini ortaya koymaktadır. Melih Başaran, *Kurbansal Sunu: Dile Getirilebilir ve Görülebilirin Mantık ve Ekonomileri*, Ayrıntı, İstanbul, 2005, s. 209-211. Benzeri bir yaklaşım için bkz. Chow Rey, “Sacrifice and the Theorizing the Victimhood”, *Representations* 94(1), 2006, s. 148.

⁴² Agamben, *Homo sacer*, s. 150-51.

⁴³ Aslında, Agamben ilk dönem eserlerinde, Kurban'a yaklaşım konusunda Bataille ile benzerlik içindedir. Bkz. Agamben, *Language and Death: The Place of Negativity*, çev. Karen E. Pinkus ve Micheal Hardt, University of Minnesota Press, 1991, s. 104-105. Ve Georges Bataille, “Hegel, Death and Sacrifice”, *Yale French Studies* 78, 1990.

⁴⁴ Georges Bataille, “The Psychological Structure of Fascism”, *New German Critique*, 16, 1979, s. 73-74.

tersi istikamette hareket etmektir. Onlar Kurban'ı anlatılarından dışlamak bir yana, ilk bakışta kurban ile ilgisi olmayan şeylerin bile gerisinde kurbanı dair bir mekanizma yattığını fark etmektedirler. Özellikle Girard, kurbanı tören tarafından kontrol altına alınmış kolektif şiddetin yalın halinin, bastırılmış bir gerçeklik gibi, toplumun bütün kodlarına işlediğini dile getirmiştir.⁴⁵ Yani gerek Bataille için gerekse Girard için, kolektif şiddet *homo sacer* ile başlamamıştır, mevzu dünya kuruluğu beri yaşanmaktadır.⁴⁶

Girard ile Bataille'in Agamben'den farkları, egemenlik hadisesinin kurbanı boyutunu yakalamış olmalarından kaynaklanmaktadır. Bu sayede, egemenliğin tezahür ettiği sahanın salt şiddet olgusu içine hapsedilemeyecek karmaşıklıkta bir antropo-teolojik boyutunun olduğunu vurgulamışlardır. Agamben'in teolojik öğeleri dışlaması ile egemenlik çıplak hayat üreten (her an şiddete maruz kalabilen) antropolojik bir makinenin eserine dönüşmüştür. Bu makinenin çalışma koşullarını birinci elden belirleyen ise hukuki-siyasi dizgedir. Hukuki siyasi dizge, bu antropolojik makine aracılığıyla çıplak hayatı kendi sınırları içine katabilmekte, onu iktidarının bir nesnesi kılabilmektedir.⁴⁷ Burada dikkat çeken nokta Agamben ile Carl Schmitt arasındaki yakınlıktır.⁴⁸ Agamben egemenliğin merkezine şiddeti (ihlal/istisna) koymakla Schmitt'in egemenlik kuramına gözden kaçmayacak şekilde yaklaşmıştır.⁴⁹ Bu noktada Agamben'in Schmitt ile arasına mesafe koyabilmesinin tek yolu, çıplak hayat ile hukuku mutlak bir tezatlık içinde okumasından geçmektedir. Agamben, bu tezatlıktan ötürü, çıplak hayatın kurtuluşunda hukuki olan her şeyi daha baştan radikal bir şekilde reddeder. Yani Schmitt'in ihlali/istisnayı hukuka bağlama çabası karşısında, Agamben çıplak hayatı ısrarla hukuktan koparmaya çalışmaktadır.⁵⁰

⁴⁵ Rene Girard, *Violence and the Sacred*, çev. Patrick Gregory, The John Hopkins University Press, Baltimore, 1989, s. 296-97.

⁴⁶ Rene Girard, *The Things Hidden since the Foundation of the World*, çev. Stephen Bann, Stanford University Press, Standford, 1987, s. 187.

⁴⁷ Giorgio Agamben, *Tanık ve Arşiv*, çev. Ali İhsan Başgöl, Dipnot, Ankara 1999, s. 18-19.

⁴⁸ Agamben'de gizli bir Schmitt'çi damar olduğuna dair, bkz. Biran Britt, "The Schmittian Messiah in Agamben's The Time That Remains", *Critical Inquiry* 36(2), 2010, s. 273.

⁴⁹ Carl Schmitt, *Political Theolog*, çev. George Schwab, University of Chicago Pres, Chicago 2005, s. 5-6.

⁵⁰ Schmitt her ne kadar şiddetin/istisnanın kurucu rolüne vurgu yapsa da, nihai noktada bu istisnayı kendi başına bırakmak yerine hukuki düzene bağlamaya çalışmaktadır. Bu konuda bkz: Schmitt, a.g.e, s.12. Benjamin'i takip eden Agamben ise, kurtuluşu istisnayı hukuktan tamamen kurtarmak olduğunu düşünmektedir. Agamben, *State of Exception*, s. 62.

Dikkatli bir şekilde etüt ettiğimizde görmekteyiz ki, Agamben'in düşüncesi ilginç bir fasit daire içindedir. Agamben'e göre, insanları *homo sacer* durumuna düşüren bir iktidar karşısında gösterilecek her türlü siyasi tepki yahut ortaya konacak her türlü proje, hukuk ile siyaset arasındaki bağlantı hasebiyle, *homo sacer*'in dışlayıcı bir hukukun parçası olarak kalmasına neden olacaktır. Yani egemenliği sınırlama ve *homo sacer*'i kurtarma yönünde atılacak adımlar, *homo sacer*'in artan oranda biosiyasetin nesnesi haline getirecektir. Peki o zaman yapılması gereken nedir? Agamben'in sunduğu reçete gayet açık: çıplak hayat ile hukuk arasındaki (kanlı) bağı koparmak.⁵¹ Herhangi bir *bios* (devlet ve tarih) tarafından olanakları tüketilmemiş bir *zoē*'nin kendi başına, yalın bir halde *bios* haline getirilmesi. Buradaki çelişkiyi görmezden gelsek bile, gözden kaçması imkansız olan bir olan bir nokta var: *homo sacer* hem mağdur olan dolayısıyla da kurtarılmayı bekleyen bir figür, hem de insanlığı kurtaracak bir ideal.⁵² Yani Agamben *homo sacer*'in mağduriyetini tespit ettikten sonra, hukuk ile bağlarını mutlak olarak koparmış bir varoluş kodunu kurtuluş olarak sunmakla, *homo sacer*'i tekrardan olması gereken bir ideal haline getirmektedir.⁵³ Şu farkla ki, bu *homo sacer* artık keyfi bir istisnanın nesnesi olmayacaktır.

32

Bu durum Antonio Negri'nin işaret ettiği gibi Agamben'in siyasi görüşlerinde ikili bir yapının ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Karşımızda iki tane Agamben vardır. Biri ölümün düşünürü diğer ise yaşamın.⁵⁴ Mağdur olan *homo sacer* söz konusuysen, ölüm tek referans kaynağı haline gelmiştir. Çıplak hayatın ölümden başka yazgısı yoktur. William Connolly'nin de belirttiği gibi, hukuk dışı her alanın, her oluşumun ölüm ile eşitlenmesi, hukuk dışında vuku bulacak her türlü siyasi pratiği bir anda *homo sacer* durumuna düşürecek.⁵⁵ Bu olumsuz tablonun yanında bir de iyimser Agamben'i görmekteyiz. Hukukun tahakkümünden kurtulduğunda, çıplak hayat, yani kendinden başka hiç bir şey ile sınırlanmamış hayat, yeni bir siyasetin kurucu unsuru olacaktır. Bu siyasetin ayırıcı vasfı ise, egemen(liğ)in istisna ile hayatı öldürülebilirlik rejimine tabi kılamayacak olmasıdır. İyimser ve kötümser Agamben bizi kurtulaşa dair iki

⁵¹ Agamben, a.g.e, s. 88.

⁵² Libret, "From the Sacrifice...", s. 18.

⁵³ Dickinson, s. 955.

⁵⁴ Antonio Negri, "Giorgio Agamben: The Discreet Taste of the Dialectic", *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life*, der. Matthew Calarco ve Steven DeCaroli, Standford University Press, Standford, 2007, s. 117.

⁵⁵ William E. Connolly, "The Complexities of Sovereignty", *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life*, der. Matthew Calarco ve Steven DeCaroli, Standford University Press, Standford, 2007, p. 41-42.

seçenek arasında bırakmaktadır: ya mutlak ölüm ya da mutlak kurtuluş. Bu ikisi arasındaki gri bir bölge, hukuk ile irtibatın kurulması anlamına gelecektir ki bu da egemenliğin yeniden üretiminden başka bir şey olmayacaktır.

Bu radikal tavrın kökeninde Agamben'in Mesihçi yaklaşımı olduğunu söyleyebiliriz. Agamben bize kurtuluş reçetesi olarak, gelecek/gelmekte olan mesihçi zaman için kendimizi feda etmemizi salık vermektedir. Agamben'in ısrarla dışlamaya çalıştığı kurban, Mesihçi siyaset felsefesi ile birlikte, kimlik değiştirmiş bir şekilde tekrardan gündeme gelmiştir. (Agamben tabiri caizse kurbanı dışlayarak içselleştirmiştir) Bu noktanın en can alıcı örneği her halde Agamben'in bir XV. yüzyıl minyatürünü yorumlama şeklidir.⁵⁶ Bu minyatürde, Mesih'in önünde yürüyen bir kişinin, Kudüs'ün kapısındaki bekçiye el kol hareketleri yaptığı görülmektedir. Agamben, bu hareketi bekçiye tahrik etmek şeklinde yorumlamıştır. Mesih'in önünde yürüyen kişi böylelikle bekçiye tahrik edecek ve Kudüs'ün açık olan kapısının kapanmasını sağlayacaktır. Mesih'in tarihi misyonu, Kudüs'ün kapılarını açmak olduğu için, Mesih'in ortaya çıkabilmesinin tek koşulu kapının kapalı olmasıdır. Bu noktadan bakıldığında Mesih'in önünde yürüyen kişinin önemi anlaşılacaktır: bekçiye tahrik ederek, Mesih'in gelmesini mümkün kılmak. İlginçtir ki, Agamben Kafka'nın *Dava* adlı eserindeki kahramanı da bu doğrultuda okumuştur. O kişide ısrarla hukukun açık kapısının önünde dikilerek, bekçinin kapıyı kapatmasına neden olmuştur. Hem de, Agamben'in tabiri ile söylersek, canı pahasına.⁵⁷ Bizim hesabımıza düşen ise, hukukun görünürde açık olan kapısının kapatılmasını sağlamaktır. Daha açık bir ifade ile bekçiye tahrik ederek, hukukun hak ve adalet görüntüsünün göstermelik olduğunun, hukukun gerçek kimliğinin, hakları askıya alan istisna (olağanüstü hal) olduğunu ortaya koymaktır.

Demek ki, Agamben'in salık verdiği şey, kendimizi *homo sacer* durumuna düşürmektir. Peki bunu niye yapmalıyız? Hukuku kemaline erdirerek tamamlayacak, böylelikle de onu işlevsiz kılacak Mesih'in gelmesini mümkün hale getirmek için. Bu durumun kendini en sıkıntılı hissettirdiği yer ise Agamben'in *habeas corpus* konusundaki değerlendirmesi olacaktır. Keyfi bir otorite karşısında bireyin haklarını koruma altına alan *habeas corpus*, birey hak ve özgürlükleri noktasında

⁵⁶ Agamben, *Homo sacer*, s. 79-81.

⁵⁷ Agamben, 78-79. Agamben'i aynı yaklaşımın savunucu olarak, Herman Melville'in *Katip Barleby'sini* yorumlarken de görüyoruz. Agamben, *The Coming Community*, çev. Micheal Hardt, University of Minnesota Press, London, 2007, s. 35-39.

önemli bir dönemce işaret etmektedir. Ancak Agamben için, *habeas corpus* da bizi *homo sacer* durumuna getiren biosiyasetin ileri bir karakolundan başka bir şey değildir.⁵⁸ Çünkü *habeas corpus* hukukidir ve hukuki olan ise istisna yolu ile hayatı öldürülebilirlik şeklinde kendine bağlamaktadır. Yine aynı fasit dairenin içinde kalıyoruz: bir yandan hukuk, *homo sacer* ürettiği için eleştirilirken, diğer yandan hukukun bireyi *homo sacer* olmaktan kurtarmak için yaptığı açıklamalar biosiyasete yol açtığı için reddediliyor.

Habeas corpus'un reddedilmesi gelecek olan daha doğrusu gelmekte olan Mesih için kendimizi kurban etmek anlamına gelmektedir ve bu da yukarıda işaret ettiğimiz gibi kapıdan kovulan kurban'ın kılık değiştirmiş halde bacadan girmesi anlamına gelmektedir. Agamben egemenlikten kurtuluş (çıkış) olarak gördüğü Mesih'in gelişini teolojik bağlantılarından arındırarak okumaya çalışmaktadır. Dolayısıyla Agamben, eskatoloji'den arınmış bir mesihçilikten bahsetmektedir.⁵⁹ Agamben'in mesihçiliğinde teolojiden arta kalan yeri antropolojinin doldurduğunu görüyoruz. *Nudities* adlı çalışmasında Agamben festivali bu bağlama yerleştirmektedir. Festival, hukukun herhangi bir pozitif (üretim, iktidar) bir amaç taşımaksızın askıya alındığı bir zaman dilimi olarak, bizi egemenlikten kurtaran bir âna işaret edecektir.⁶⁰ Gündelik hayatta ve normal koşullarda geçerli olan hukuk burada işlevsiz kılınacaktır. Bu sayede, hayatlar (bireyler, canlar) üzerlerinde herhangi bir siyasi ve hukuki kayıt bulunmaksızın, biricikliklerini yaşayacaklardır.⁶¹ Biricik olmaları, biriciklik halinde yaşamaları, kendi dışlarında başka bir şey için olmadıklarının, kendi dışlarında başka bir şeyin projesi haline gelmedikleri anlamına gelecektir. Ki hukuku (her türden siyasi proje ve davayı) atıl hale getiren ve ama kendisi de yeni bir yasa koymayan Mesih'in yapacağı da bundan farklı değildir. Buradaki Mesih, Benjamin'in ve Pavlus'un tabiri ile zayıf mesihdir.⁶² Yani herhangi bir eskatoloji'ye tâbi kılınmamış, tek vasfı hukuku askıya alan ama yerine de yeni bir yasa getirmeyen bir an ve bir oluşum.⁶³

Her ne kadar mesihçiliğin bu zayıflatılmış hali, yeni bir egemenlik projesi kurmaya namzet eskatoloji'den kurtulmuş gibi gözükse bile,

⁵⁸ Agamben, s. 162-164.

⁵⁹ Giorgio Agamben, *The Time That Remains: A Commentary on the Letter to the Romans*, çev. Stanford University Press, Stanford, 2005, s. 20. Mesihçiliğe dair benzer bir okuma için, bkz. Agamben, *The Coming Community*, s. 52-53.

⁶⁰ Giorgio Agamben, *Nudities*, çev. David Kishik ve Stefan Pedatella, Stanford University Press, Stanford, 2011, s. 111.

⁶¹ Agamben, *The Coming Community*, s. 28.

⁶² Agamben, *The Time That Remains*, s. 140.

⁶³ Agamben, *Nudities*, çev. David Kishik ve Stefan Pedatella, Stanford University Press, Stanford, 2011, s.109.

Festival'in mutlak bir kurtuluş reçetesi olarak sunulmasındaki sıkıntıları görmezden gelmek mümkün değildir. Agamben'in kurban meselesi yüzünden tenkit ettiği Bataille da (siyasi) egemenlikten çıkış yollarından biri olarak festivali görmekteydi.⁶⁴ Ancak Bataille'ın festivale içkin olduğunu antropolojik veriler ile ortaya koyduğu kurban, Agamben'in festival anlatısında adeta yok sayılmıştır. (Agamben'in tabiri ile dışlanmış). Şabat'a indirgenmiş bir festival pek tabii ki günlük hayatta hüküm süren yasaların hükümsüz kılındığı bir alana işaret etmektedir.⁶⁵ Ancak festival'in Şabattan çok daha geniş bir kullanım alanı olduğu düşünülürse, Agamben'in festivali Şabata indirgemesinin stratejik bir hamle olduğunu düşünebiliriz. Ancak festival üzerine olan geniş antropolojik literatür stratejik kaygılar ile değil objektif bir şekilde taranırsa, festivalin gündelik hukuku askıya almakla kutsal hukuku devreye soktuğu ve dahası *Saturnalia* örneğinin de gösterdiği gibi, insanın kurban edilebilir hale geldiği bir âna işaret etmektedir. Dahası, festivaldeki bu kurban ögesinin geri planda kalması ve festivalin folklorik bir hale gelmesi de, Agamben'in sert ve tavizsiz bir şekilde eleştirdiği hukukun devlet aygıtları vasıtasıyla toplum üzerinde egemen hale gelmesi ile at başı gitmiştir. Her halükarda, gerek orijinal haliyle kanlı bir şekilde olsun gerekse de folklorik ve dini bir mesanik haline gelmiş olsun, festival gündelik hayatın yasalarını askıya almaktadır; ancak bunu yasaları reddetmek için değil, toplumdaki fay hatlarındaki stressin hafifletilmesi için yapmaktadır. Yani, festival Bataille'ın tabiri ile izinli bir ihlal (licensed transgression) olarak hiyerarşik ilişkilerin yeniden üretimine hizmet etmektedir.

Sonuç

Bir siyaset felsefecisi olarak Agamben'in iktidar ilişkilerini çözümlememizde ve anlamlandırmamızda yaptığı katkıyı yadsımak mümkün değildir. Özellikle küreselleşme bayrağı altında insan hakları söylemlerinin her hangi bir sorgulamaya mahal bırakmaksızın kabul edildiği bir çağda, Agamben, Benjamin, Heidegger ve Pavlus'tan derlediği düşünceler ile madalyonun arka yüzüne bakmaya bizi davet etmiş ve resmi söylemlerin tersine, egemenliğin hala aşılmadığını ortaya koymuştur. Bu katkıya rağmen, Agamben'in siyaset felsefesi gerek teorik gerekse de pratik ciddi aksaklıklar ortaya koymaktadır. Çalışmamız boyunca, bu aksaklıkların *homo*

⁶⁴ Georges Bataille, *Theory of Religion*, çev. Roberty Hurley, Zone Books, 1992, s. 52-54.

⁶⁵ İlginç bir şekilde Agamben'in festival tartışmaları, Şabat merkezde olacak şekilde yapılmaktadır. Bkz *Nudities*; 104-106.

sacer ile kurban arasındaki muğlaklıktan kaynaklandığını göstermeye çalıştık. Bu noktada özellikle vurgulanması gereken nokta, Agamben'in hatalarının bilgi eksikliğinden yahut dikkatsizlikten değil de, bir okuma stratejisinden kaynaklanmış olduğudur. Tabiri caizse, Agamben'in yaptığı hatalar stratejik hatalardır. Hataların stratejik olması ise, Agamben'in eserlerine farklı bir gözle bakmamızı gerektirmektedir. Strateji, nihayetinde, şimdiki zamanın gelecek zamana kurban edilmesidir. Agamben anlatısını her ne kadar işlevsizlik (atalet) ve biriciklik üzerine kursa da bu anlatının inşasındaki harcın karılmasında kurban'dan faydalanma noktasında kalmaktadır. Feda edilen kurban kaçınılmaz olarak geri dönmektedir. Agamben egemenlikten çıkış için kurbansal tavırlar takınmayı salık verebilmektedir. Yani, egemenlikten bir çıkış stratejisi sunmak için elindeki malzemeyi stratejik olarak okuyarak, çıkışın kurbansız olamayacağını altını çizerek gibi gözükmektedir. Bu haliyle bile egemenliği anlamamız ve anlamlandırmamızdaki Agamben'in katkısı büyük olacaktır. Yeter ki, Agamben'de silikleşmiş, üstü örtülmüş kurbansal anlamların farkına varalım.

KAYNAKÇA

- Agamben Giorgio, *Nudities*, çev. David Kishik ve Stefan Pedatella, Standford University Press, Standford, 2011.
- Agamben Giorgio, *The Coming Community*, çev. Micheal Hardt, University of Minnesota Press, London, 2007.
- Agamben Giorgio, *The Time That Remains: A Commentary on the Letter to Romans*, çev. Patricia Dailey, 2005.
- Agamben Giorgio, *State of Exception*, çev. Kevin Atell, University of Chicago Press, Chicago, 2005.
- Agamben Giorgio, *Open*, çev. Kevin Atell, Stanford University Press, Standford, 2003.
- Agamben Giorgio, *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, çev. İsmail Türkmen Ayrıntı, İstanbul 2001.
- Agamben Giorgio, *Tanık ve Arşiv*, çev. Ali İhsan Başgöl, Dipnot, Ankara 1999.
- Agamben Giorgio, *Language and Death: The Place of Negativity*, çev. Karen E. Pinkus ve Micheal Hardt, University of Minnesota Press, 1991.
- Arendt Hannah, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago, 1992.
- Aristotle, *Nicomachean Ethics*, çev. Roger Crisp, Cambridge University Pres, Cambridge, 2000.
- Başaran Melih, *Kurban Sunu: Dile Getirilebilir ve Görülebilirin Mantık ve Ekonomileri*, Ayrıntı, İstanbul, 2005.
- Bataille Georges, *Theory of Religion*, çev. Robert Hurley, Zone Books, New York, 1992.
- Bataille Georges, *The Accursed Share, An Essay on General Economy*, Zone Books, New York, 1991.
- Bataille Georges, "Hegel, Death and Sacrifice", *Yale French Studies* 78, 1990, 9-28.
- Bataille Georges, "The Psychological Structure of Fascism", *New German Critique*, 16, 1979, 64-87.

- Benjamin Walter, "Theses on History," *Illuminations*, çev. Harry Zohn, Schocken Books, New York 1968.
- Benveniste Emile, *Le Vocabulaire des Institutions Indo-Europeennes*, Les Editions de Minuit, Paris, 1969.
- Britt Brian, "The Schmittian Messiah in Agamben's *The Time That Remains*", *Critical Inquiry* 36(2), 2010, 262-287.
- Chow Rey, , "Sacrifice and the Theorizing the Victimhood", *Representations* 94(1), 2006, 131-149.
- Connolly William E., "The Complexities of Sovereignty", *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life*, der. Matthew Calarco ve Steven DeCaroli, Standford University Press, Standford, 2007.
- Dickinson Colby, "Beyond Violence, Beyond the Text: The Role of Gesture in Walter Benjamin and Giorgio Agamben, and its Affinity with the Work of Rene Girard", *HeyJ* 52(6), 952-961.
- Durkheim Emile, *The Elementary Forms of Religious Life*, çev. Karen E. Fields, The Free Press, New York, 1995.
- Finlayson James Gordon, "Bare Life and Politics in Agamben's Reading of Aristotle", *The Review of Politics* 72 (1), 2010, 97-126.
- Fox Christopher A, "Sacrificial Past and Messianic Futures: Religion as a Political Prospect in Rene Girard and Giorgio Agamben," *Philosophy and Social Criticism*, Vol: 33(5), 563-595.
- Ferejohn John ve Pasquino Pasquale, "The Law of the Exception: A Typology of Emergency Powers", *I.CON*, 2, 2004, 210-239.
- Foucault Michel, *The History of Sexuality, The Will to Knowledge*, çev. Robert Hurley, Penguin Books, London, 1998.
- Girard Rene, *Violence and the Sacred*, çev. Patrick Gregory, The John Hopkins University Press, Baltimore, 1989.
- Girard Rene, *The Things Hidden since the Foundation of the World*, çev. Stephen Bann, Standford University Press, Standford, 1987
- Hansen S. Kathryn, "Agamben, Kristeva, and the Language of the Sacred", *Philosophy Today* 56(2), 2012, 164-174.
- Hussein Nasser, "Beyond Norm and Exception: Guantanamo", *Critical Inquiry* 33(4), 734-753.

- Jules Lobel, "Emergency Powers and the Decline of Liberalism," *The Yale Law Journal*, 98(7), 1989, 1385.
- Librett Jeffrey S., "From Sacrifice of the Letter to the Voice of Testimony: Giorgio Agamben's Fulfillment of Metaphysics", *Diacritics* 37(2), 11-33.
- Negri Antonio, "Giorgio Agamben: The Discreet Taste of the Dialectic", *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life*, der. Matthew Calarco ve Steven DeCaroli, Standford University Press, Standford, 2007.
- Plato, *Defence of Socrates, Euthypro, Crito*, çev. David Gallop, Oxford University Press, Oxford, 1997.
- Sergei Prozorov, "Why Giorgio Agamben is an Optimist?" *Philosophy and Social Criticism*, 39(9), 2010, 1053-1073.
- Wahl, Johan Van Der, "Interrupting the Myth of the Partage: Reflections on Sovereignty and Sacrifice in the Work of Nancy, Agamben and Derrida", *Law and Critique*, 16, 2005, 277-299.

