

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**GIORGIO AGAMBEN’İN BATI SİYASAL
DÜŞÜNCESİNE ELEŞTİREL BİR KATKISI:
“HOMO SACER”**

Muhammed Emre SÜTCÜ

2501190916

TEZ DANIŞMANI

PROF. DR. Enes KABAKCI

İSTANBUL – 2021

ÖZ

GIORGIO AGAMBEN'İN BATI SİYASAL DÜŞÜNCESİNE ELEŞTİREL BİR KATKISI: “HOMO SACER”

MUHAMMED EMRE SÜTCÜ

Soğuk Savaş'ın etkileri hem siyasal hem de toplumsal açıdan bütün dünyayı etkisi altına alır. Soğuk Savaş sona erdiğinde bütün dünya türbülansa girer. SSCB'nin yıkılmasıyla birlikte, liberal demokrasinin insanların kaderi olduğu iddiaları ortaya atılır. Tarihin sonuna işaret eden bu söylemler, politik olanın emilmesi anlamına gelir. Ancak gerçeklik hiç de tarihin sonunun geldiğini göstermez. Tüm dünya bir kimlik arayışına girer. Avrupa'nın doğusunda halefiyet sorunları kendisini gösterir bu sorun aynı zamanda şiddetin yükselişine işaret eder. Bütün olumsuzluklara rağmen Avrupalı entelektüel Avrupa isminin gösterenlerini aramaya başlar. Entegrasyon tekrar düşünölmeye başlanır. Milliyetçilik tartışmaları da aynı zamanda alevlenir.

Bütün bir dünya yeniden yapılanmanın yöntemini aramaktadır. Yeniden yapılanma ise düşünöldüğü kadar kolay olmaz. Şiddet dünyanın temel sorunu hâline gelir. Bu yılların en büyük sorunlarından biri de mülteciliktir. Kısacası kriz hâli söz konusudur. Bütün bunlar İtalyan düşünür Giorgio Agamben'in zihnini de meşgul eder. Bu yüzden Agamben politikanın imkânını düşünmeyi arzular. 1995'te “*Homo sacer*” adlı dokuz kitaptan oluşan serisinin ilk kitabını yayımlar. Çalışması Batı politikasının zemin temizleme girişimine benzer. Biyopolitika, politik teoloji, istisna hâli kuramlarını kullanarak egemenlik, şiddet, ulus-devlet, politik özne gibi kavramları ele alır. Politikayı farklı bir şekilde düşünmenin imkânını gösterir.

Çalışmanın birinci bölümünde Giorgio Agamben'in hayatı ve eserleri üzerine odaklanılacaktır. Aynı zamanda düşünürün karşılaşmaları, etkileşimleri ele alınacaktır. “*Homo sacer*”in müellifi olarak tarihsel sosyolojik bir portresi çıkarılacaktır. Çalışmanın ikinci bölümünde ise “*Homo sacer*”in projesi kapsamında telif edilen dokuz eseri ele alınacaktır. “*Homo sacer*” projesinin kavramsal haritası çıkarılarak modernite okumasına katkısı için bir zemin teşkil edilecektir. Üçüncü

bölümde ilk olarak klasik sosyologlardaki kriz ufkuna dair bir kazı çalışması yapılacak ve modernitenin krizli doğası tartışmaya açılacaktır. Bu kazı çalışmasıyla birlikte, Agamben'in kriz okuması incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: sosyoloji, kriz, modernite, politik teoloji, biyopolitika, Homo sacer, Giorgio Agamben



ABSTRACT

GIORGIO AGAMBEN'S CRITICAL CONTRIBUTION TO WESTERN POLITICAL THOUGHT

MUHAMMED EMRE SÜTCÜ

Effects of the Cold War influence the world both politically and socially. When the Cold War ends, the whole world goes into turbulence. With the collapse of the USSR, it is claimed that liberal democracy is the destiny of the people. Cited discourses, which take into account the end of history, mean the absorption of the political. However, reality does not display that the end of history has come about at all. All the world undertake in search of an identity. Problems of succession signalise themselves in the Eastern Europe. The question of succession also mark the rise of violence. Despite all the negativities, the European intellectuals begin to look for the signifiers of the name Europe. They begin to rethink integration. At the same time nationalism debates flared up.

A method of restructuring seek in the world. Restructuring is not as easy as one might think. Violence has come in the main problem in the world. One of the biggest problems are immigration in these years. In short, it is a state of crisis. These problems preoccupy the mind of Giorgio Agamben. Therefore, Agamben consider the possibility of politics. In 1995, he published the first book in his series of nine books called "*Homo sacer*". His works are an attempt to clear the ground of Western politics. Using the theories of biopolitics, political theology, and the state of exception, he open to discuss concepts such as sovereignty, violence, nation-state, political subject. He indicate the possibility of thinking about politics in a different way.

The first part of the study will focus on the life and works of Giorgio Agamben. At the same time, Agamben's encounters and interactions will be discussed. As the author of "*Homo sacer*", Agamben's a historical sociological portrait will be drawn. In the second part of the study, nine works of "*Homo sacer*", which were copyrighted within the scope of project, will be examined. By plotting cognitive map of "*Homo sacer*" project, a basis for Agamben's contribution to modernity will be formed. In the third part, firstly, an excavation will be made about the crisis horizon of classical

sociologists and the crisis nature of modernity will be discussed. With this excavation, Agamben's reading of crisis will be examined.

Key Words: sociology, crisis, modernity, political theology, biopolitics, Homo sacer, Giorgio Agamben



ÖNSÖZ

Yaklaşık beş yıl önce daha siyaset bilimi öğrencisiyken kriz ve istisna meselesi zihnimi meşgul etmeye başlamıştı. Farklı alanlarda konumlanarak çeşitli kuramsal açıklamalar getirirler de pek çok entelektüel krizi bir söylem olarak kullanıyordu. Kriz söyleminin entelektüel alanı bu denli meşgul etmesi ve gündelik hayatta pek çok olguyu karşılaması kriz üzerine yoğun bir okumaya girişmeye yol açtı. Bu bağlamda ilk karşılaşmam Carl Schmitt’le oldu. Schmitt bir deryaydı ve oldukça etkileyiciydi. Politik olana ilişkin düşünce üretmediği bir alan yok gibiydi. Schmitt’in otorite krizi olarak ifade ettiği durumu açıklama tarzı özellikle ilgimi çekmişti. İki dünya savaşı arasında ve sonrasında sırasıyla *Der Begriff des Politischen* (Siyasal Kavramı) ve *Nomos der Erde* (The Nomos of the Earth) metinlerinde merkeze aldığı otorite krizini anlamlandırma girişimleri Schmitt’in hayatın içinden konuştuğunu gösteriyordu. Marksist kuramda da kriz açıklamalarının olduğunu çok geçmeden fark etmiştim. Özellikle İngiliz sosyolog Bob Jessop’un refah devletinin krizini detaylandırması ve Marksist bir devlet teorisi geliştirmesi benim açımdan çok kıymetliydi. Literatürde kriz üzerine burada sayılamayacak kadar fazla açıklama biçimi vardı.

Siyaset bilimi öğrencisi olarak ilgimi en fazla çeken mesele ‘politik olan’ idi. Bu yüzden okumalarımı Schmitt alımlamaları üzerine çeşitlendirmeye yönelttim. Kısa süre sonra Schmitt’e dair Anglo-Amerikan entelektüellerin ve Chantal Mouffe’un alımlamalarıyla karşılaştım. Chantal Mouffe’un alımlaması çok kıymetli ve zihin açıcıydı. Mouffe, “demokrasiyi demokratikleştirmek” ve radikalleştirmek için Schmitt’i alımlamıştı. “Düşmandan öğrenmek” düsturuyla Schmitt’e yeniden can vermişti.

Ardından Giorgio Agamben ismiyle karşılaştım. Agamben’in “istisna hâli” üzerine yazdıkları, büyük bir hayret ve peşi sıra merak duygusu uyandırdı. Agamben’in istisna hâli okuması, o zamana kadar yazılanları tersine çeviriyordu. Çünkü İtalyan düşünür istisna hâlinin demokratik devletlerin yönetim paradigması olduğunu ifade ediyordu. İstisna hâli bir yönetim pratiğiydi ve I. Dünya Savaşı’ndan itibaren yerini sağlamlaştırmaktaydı. Agamben’in diğer çalışmalarını, belki de Heidegger’in bahsettiği hayret duygusu içinde okumaya başladım. Yazdıkları müstakil

değildi. Çalışmaları âdeta etkili entelektüellerin bir orkestrası gibiydi. Orkestraya katılanlarla hesaplaşmayı ise okuyucuya yüklüyordu. Agamben'in hukuk ve felsefe formasyonuna sahip olması diğer önemli bir yanını teşkil ediyordu. Özellikle İtalya'da eğitimini tamamlaması klasiklerle irtibatını güçlü kılıyordu: Agamben hem çok klasik hem de çok çağdaştı. Bunların yanında edebiyatın imkânını önemsiyordu. Metaforlarını kurarken edebiyatı aracı hâline getiriyordu. Bu durum, zengin bir kurgu dünyasına sahip olduğuna da işaret ediyordu. Böylesi zengin bir dünyada gezintiye çıkmak, okuyucu için her şeyden evvel büyük bir kazanımdı.

Ancak Agamben üzerine çalışmanın zorlu tarafları da var: Bunlardan ilki biyografisiyle ilgili. Bu çalışma sırasında, kendisinin erken yaşamına yönelik bilgilerin oldukça kısıtlı olduğunu fark ettim. Bu kısıtlılığı aşabilmek umuduyla Anglo-Amerikan üniversitelerde akademide Agamben üzerine çalışan akademisyenlerle irtibata geçtim. Ancak onlarla kurduğum temaslar Agamben'in erken yaşamına ilişkin bilgilerin oldukça kısıtlı olduğunu teyit etmeme yaradı. Agamben hakkında çalışmanın bir diğer zorluğu, çalışmalarını sosyolojinin araçlarıyla değerlendirmenin güçlüğüyle ilgili. Zira Agamben felsefe ve hukuk formasyonuna sahip ve bu sebeple çalışmalarının felsefi tonu oldukça yüksek. Bu zorluk ise ancak Agamben'in entelektüel tavrı takip edilerek aşılabılır. Çünkü Agamben tam anlamıyla sınırlarda gezinmeyi şiar edinen ve sürekli olarak sınırları aşındıran bir düşünür. Sınırlardaki aşınma, Agamben'in çalışmalarına sosyoloji disiplininin bakabilme imkânına da işaret eder. Sınırlara eğilmesi ve düşüncesini sınırlarda kurması kendi anlayışı için önem teşkil eder. Çünkü Agamben, modern düşünceyle birlikte bilimsel ve dinsel olan arasında çizilen sınırların, olguları anlamayı zorlaştırdığını, müphemleştirdiğini düşünür. Bu müphemliği aşmak ancak sınırlara eğilmekle mümkündür.

Hem bu çalışma ve hem de Agamben'in sınırları keşfetme arzusu Umberto Eco'nun *Önceki Günün Adası* romanındaki kahramanı Roberto de la Grive'in tavrına benzetilebilir. Eco, bilimsel ve dinsel tartışmaların alevlendiği on yedinci yüzyılda geçen bu romanında evreni öğrenme, sonsuzluğu bulma ve zamanın limit noktasını keşfetme merakını gözler önüne serer. Romanda bilimsel çalışmalar ve dinsel inançlar arasında örtük bir gerilim var gibidir. Ancak bir yanıyla da bu gerilim karşılıklı etkileşimin de önünü açar. Çünkü baş kahraman Roberto'nun hikâyesinde bilimin

imkânlarıyla bugünü ve dünü ayıran zaman çizgisi bulunur. Fakat zamanın limit noktası, bir yandan da sonsuzluğu arayan arkaik duygudan başka bir şey değildir. Bu açıdan gerilimli ve çelişkili bir durum söz konusudur. Çünkü dinin alanına dâhil olan sonsuzluk bilimle canlanıyor gibidir. Romanda zamanın sınırı böylesi bir ikilik barındırır. Nihayetinde Roberto sevdiği kadın öldüğünde zamanı durdurmak, onun ölümünü sonsuzluğa ertelemek için zamanın limit/sınır noktasında kalır. Agamben'in sınırlara doğru yaptığı yolculuklar da bu duruma benzer. Agamben de ölmekte olan ân'ın yahut nihilizme saplanıp kalan şimdiyi üreten sınırlara doğru yolculuk yapar. Sınırlara giderek birbirinden tamamen ayrı bir şekilde algılanan bilimin ve dinin birbirine eklemlendiği noktayı keşfetmek ister. Bir limit durumu teşkil ederek şimdinin arke'sini görmeyi arzular. Bu çalışma da aynı şekilde bütün eksiklikleri ve kusurları yazarına ait olmak üzere sınırdadır. Sosyoloji, felsefe ve daha pek çok alanın sınırında inşa edilmesi arzu edilen bir çabanın ürünüdür.

Teşekkür faslında, öncelikle beni yetiştiren, destekleriyle her zaman ve durumda yanımda olan aileme teşekkür ederim. Yüksek lisans ders döneminde ve öncesinde rahatsızlık verecek düzeyde kendi sorularıyla meşgul ettiğim ev arkadaşlarım İhsan Karatürk ve Ömer Öztürk'e, tez yazım sürecinde sürekli olarak kendisine neler yapmak istediğimi anlatıp zamanını aldığım Barbaros Ekinci'ye müteşekkirim. Ayrıca her tartışmamda yanımda olan Cuma Parlak'a teşekkür etmemek haksızlık olur. Tez yazım sürecinde yardımlarını hiçbir zaman esirgemeyen sürekli motivasyon ve enerji yükleyen Sevede Tunçbilek, Salih Ünüvar ve Hamdusena Eşrefoğlu'na hassaten teşekkür etmek isterim.

Sosyolojiyle ilişki kurmamı sağlayan İsmail Coşkun hocama sonu gelmez sorularımı cevapladığı, yenilerini üretebilmem adına daha fazla çalışmaya teşvik ettiği için minnettarım. Hocamın heyecanı, iştiağı ve en önemlisi sürekli desteği daha fazla çalışmak için bir pınar niteliğinde. Aynı zamanda bilimin ne'liğini ve sosyoloji ile felsefe disiplini arasında kurulacak ilişkinin nesnel bir şekilde olması gerektiğini berkiten Yücel Bulut hocama çok teşekkür ederim. Son teşekkürüm tez danışmanım olan Enes Kabakcı hocama. Hocam her yönüyle ilham kaynağı ve kutup. Çıkmaza düştüğüm her an yanımdaydı. Sıkıştığım da yeni sorular sorarak, bir soru zihnimi meşgul ettiğinde ise daha iyi sorular sormamı sağlayarak yolumu açtı. Böylece daha

iyi düşünmenin ve üretmenin formülünü gösterdi. Ayrıca Hocamın ihtimamı, daha fazla çalışmak ve en iyisini yapmak için temel motivasyonum oldu. Hocama örneklığı ve desteğı için minnettarım.

MUHAMMED EMRE SÜTCÜ

İSTANBUL- 2021



İÇİNDEKİLER

ÖZ	ii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ.....	vi
KISALTMALAR LİSTESİ.....	xiv
TABLolar LİSTESİ.....	xv
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM:

GIORGIO AGAMBEN'İN YAŞAMI VE POLİTİK- ENTELEKTÜEL BAĞLAMI

1.1. Erken Yaşamı ve Ailesi.....	11
1.2. Düşüncenin Zemini Oluşurken: Karşılaşmalar ve Dostluklar.....	13
1.3. Nietzscheci “İyi Avrupalı” İdeali ve Yeni Krizin Toplumsal-Entelektüel Bağlamı	17
1.3.1. 68 Olayları’nın Tarihsel Bağlamı ve Avrupalı Bir İtalyan.....	23
1.3.1.1. Otonomculuk Hareketi, İtalyan Solu ve Münzevi Bir Düşünür.....	27
1.4. Fransa’da Bir Cemiyet Adamı.....	34
1.5. Siyasal Olana Dönüş	40
1.5.1. Büyük Projenin Arifesindeki Karşılaşma ve Avrupalı Bir Hoca.....	44
1.5.1.1. Magnum Opus Olarak “Homo sacer” ve Sınırları Aşan Bir Düşünür.....	45
1.5.1.2. Avrupa’nın Genişlemesi, Küresel Dünyanın Ekonomik Krizleri ve Bir Düşünürün Ufku.....	49
1.5.1.3. Bir İstisna Hâli Olarak Salgın	51

İKİNCİ BÖLÜM:

BİR MAGNUS OPUS: “HOMO SACER”

2.1.İlk Selam: Egemen İktidar ve Çıplak İnsan.....	53
2.1.1.Batı Siyasallığının Temel Dikotomisi	54
2.1.2.Teolojik Olan ve Seküler Olan: Bir Dikotomi mi Yoksa Moderniteyle Gözden Kaçan Sınırlar ve Eşikler mi?.....	55
2.1.3.Egemen İstisna ya da İstisna Egemen.....	57
2.1.4.Egemenliğin Doğası ve <i>Nomos</i>	59
2.1.5.Anayasama ve Anayasal Güç, Bir Potansiyellik Olarak Mesianizm.....	61
2.1.6.İsa'yı Anımsatan Figür: Homo sacer	64
2.1.7.Modernliğin Par Excellence Örneği Olarak Kamp: (Kutsal) İnsan Şehri .	68
2.1.8.Modern Şehrin Sakini: Mülteci	71
2.2.İktidar Lahdindeki İstisna.....	73
2.2.1.İstisna Hâlinin Muamması: Siyasal Olanın İmkânı/İmkânsızlığı	76
2.2.2.İstisna Hâlinin Kaynakları	77
2.2.3.İstisna Hâli ve Otoritenin Yitimi: Auctoritas ve Potestas.....	78
2.3.Polis'in Sınırlarında Stasis	79
2.4.Politik ve Dinî Olanın Kurulumu Olarak Yemin	82
2.4.1.Yemin Arkhe'si Peşinde: Bir Belirsizlik Mıntıkası mı Kurucu Moment mi?	83
2.4.2.Yeminin Mahiyeti.....	85
2.5.Siyasal İlahiyat ya da Ekonomik İlahiyat.....	87
2.5.1.İki Paradigma, Bir Seçim.....	87
2.5.2.Gizin Ekonomisinden Ekonominin Gizine	89
2.5.3.Şan ve Bürokrasi.....	91
2.6.Opus Dei.....	92
2.6.1.Litürjinin Anlamı ve Karizmanın Rutinleşmesi.....	93
2.6.2.Hiyerarşideki Kişilik ya da Kişiliksiz Hiyerarşi	94
2.6.3.Moderniteye Miras Kalan İki Ontoloji	95
2.7.Tanık ve Arşiv	97
2.7.1.Tanık ve Seküler Etik	97
2.7.2.İnsan(lık)ın Sınırı <i>Muselmann</i>	99
2.8.Manastır ve Yasa	101
2.8.1.Fransiskenler ve En Yüksek Yoksulluk.....	104
2.8.2.Nesneden Özneye Değişimin Motoru: Kullanım (<i>Usus</i>).....	104

2.9.Bedenlerin Kullanımı	106
2.9.1.Bir Projeyi Terk Etmek.....	106
2.9.2.Kullanım	106
2.9.3.Dünyanın Kullanımı ve Mesiyane Kullanım Modeli	109
2.9.4.Teknoloji ve Köle	110
2.9.5.Mülkiyetsiz Bir Dünya İçin Uygun(suz) Zemin	111
2.9.6.İlhamlar ve Batı Ontolojisi	112
2.9.7.Ne Yapılmalı?	114

KRİZİN KRİSTALLEŞMESİ

3.1. Coğrafyanın Mirası ve Biyografik Dipnot	116
3.1.1.Agamben'in Muamması ya da Entelektüel Bir Kriz	119
3.2. Krizi Yerine Oturtmak: Modernite ve Kriz.....	123
3.2.1. Krizi Adlandırmak	123
3.2.2. Modernitenin Krizi mi? Yoksa Modernite Bir Kriz mi?	125
3.2.3. Modernite Krizinin Sosyolojik Yorumları.....	127
3.2.3.1. Karl Marx ve Kriz	128
3.2.3.2. Émile Durkheim ve Kriz	131
3.2.3.3. Max Weber ve Kriz.....	135
3.2.3.4. Ferdinand Tönnies ve Kriz.....	139
3.2.3.5. Georg Simmel ve Kriz	141
3.2.4. Modernitenin Krizi Yoğunlaşırken.....	143
3.2.4.1. Yoğunlaşan Krizin İfadesi.....	146
3.2.4.2. Hayattan Teoria'ya Aktarılan Kriz ve Antonio Gramsci	147
3.2.4.3. Krizin Çeşitlendirilmesi	148
3.2.4.4. Aydınlanma'nın Tersinmesi, Kitlenin Doğuşu ve Kriz	150
3.2.4.5. Yapısalcılık, Yapısalcılık Sonrası ve Kriz	153
3.3. Agamben'in " <i>Homo sacer</i> "i ve Modernite Eleştirisine Katkısı.....	157
3.3.1. Kriz Momenti, Avrupa Fikri ve Agamben.....	157
3.3.2. Agamben'in Modernlik Eleştirisine Katkısı.....	160

3.3.2.1. “ <i>Homo sacer</i> ”de Egemenliğin Yapısı	162
3.3.2.2. Post-Politik Durum, Küresel Savaş ve Kriz.....	169
3.3.2.3. Krizler ve Teorik Dönüşümler	171
3.3.3. Çıkmazın Derinleşmesi ve Arayış	173
3.3.4. Agamben’e Yöneltilen Eleştiriler	178
SONUÇ	183
KAYNAKÇA	191



KISALTMALAR LİSTESİ

ABD:	Amerika Birleşik Devletleri
ACLI:	Associazioni Cristiane Lavoratori Italiani (İtalyan Hristiyan İşçiler Derneği)
Akt.:	Aktaran
ANFE:	Associazione Nazionale Famiglie degli Emigrati (Ulusal Göçmen Aileler Derneği)
Çev.:	Çeviren
Ed.:	Editör
EGS:	European Graduate School
NATO:	North Atlantic Treaty Organization (Kuzey Atlantik Antlaşması Örgütü)
s.:	Sayfa
SSCB:	Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği

TABLÖLAR LİSTESİ

Tablo 1: <i>Homo Sacer: Omnibus</i> Basımına Göre Eserlerin Sıralanışı	6
---	----------



GİRİŞ

İtalyan düşünür Giorgio Agamben 1995'te yayımladığı "*Homo sacer*" projesinin ilk kitabıyla Batılı politika ve egemenlik kavrayışının radikal bir okumasını yapar. Batı politikasının temel mihenk taşı olan egemen ve çıplak yaşam arasındaki ilişkide görür. Egemenliğin en ayırıcı ediminin yasaklama (ban) ve terk etme (abandonment) olduğunu iddia eder. Batılı politik makinenin ikiz kutbu olarak ifade ettiği biyopolitika ve politik teolojiyi birlikte ele alarak egemenliğin işleyişini gözler önüne serer. Modernitenin nomos'unun kamp olduğunu savlar ve böylece çalışmasının radikal boyutlarını gözler önüne serer. Öne sürdüğü iddialar, 11 Eylül sonrasında gelişen politik söylemler ve pratikleri çözümlemek için Agamben'in kaynak figür olmasını sağlar. Böylece tüm dünyanın ilgisine mazhar olur.

Kamp üzerine söyledikleri ile Guantanamo ve Ebu Garip Cezaevleri arasında analogiler kurulur. Kısacası dünyada meydana gelen olaylar, Agamben'in daha önce çalışmasında dile getirdiği kehanetin tuttuğuna işaret eder. Kehaneti tutan biri olarak kitapları çeşitli dillere çevrilir ve alımlanmaya başlar. Dolayısıyla yapısalcılık sonrası düşünceyle kurduğu ilişki bütün dünya sathında anlaşılmaya çalışılır. Geliştirdiği kavramsal şema, Amerika Birleşik Devletleri'nin pratiklerini anlamak için anahtar metinler olarak kullanılır. Artan teveccüh kısa sürede İtalyan düşünür üzerine ikincil literatürün oluşmasına yol açar.

Agamben'in teorik müdahaleleri, liberal demokrasiyi tarihin sonu olarak ilân edenlerin söylemlerini boşa çıkarır. Çünkü demokrasinin uzun süredir devam eden dekadansını çarpıcı bir şekilde ortaya koyar. Modernite ve biyopolitika arasındaki karmaşık ilişkiyi bütün boyutlarıyla irdeler ve kapsamını genişletir. 2008'de tüm dünyayı sarsan ekonomik krizin arifesinde yayımladığı *The Kingdom and the Glory* çalışması ile krizi önceden haber verir. Böylece kehanetlerine birini daha eklemiş olur. Krizlere rağmen ayakta kalan piyasanın işleyiş mantığını ve nihilist tarafını ifşa eder. Erken Hristiyanlık'tan itibaren ev yönetiminin kurtuluş ekonomisine dönüşümünü ve bunun, modern düşünceye görünmez el olarak sızışını gösterir. Projesi kapsamındaki konular totaliter rejimlerin politik teolojisinden Kutsal Roma ayinlerine, Fransisken

Manastırı'ndan Nazi toplama kamplarına kadar uzanmaktadır. Krizdeki komünizm için de ayrıca mesai harcar. Komünal yaşamı ve ortaklığı yeniden düşünürken tarihsel bir örneklikten yararlanır. Düşüncelerini bir form içinde aktarmayı kendisine şiar edinir. Bu sebeple edebiyatın, sanatın jestini önemser. Edebiyatın jestini çalışmalarında kurduğu metaforlarla selamlar.

1990'ların öncesinde tekillikler siyasetine ilişkin verdiği dersler üzerine daha sonra kapsamlı bir düşünüm ortaya koyar. Heidegger'den gelen karamsarlığını, İtalyan *Operaismo* (İşçilik) hareketinin aktivist pratiğiyle yoğurur. İstisna hâlinin sürekliliğindeki ısrarcılığı, bu konuda mesai harcamasına yol açar. Düşüncesini geliştirirken İtalyan *Operaismo* hareketinden dolayı yabancı olmadığı Carl Schmitt'i ve gençliğinin büyük tutkusu Walter Benjamin'i yeniden okur ve değerlendirir.

İstisna hâline ilişkin ısrarlı dürtüsünü doğumundan gençlik ve olgunluk yıllarına kadar şahit olduğu krizler besler. Bu sebeple krizlerle yoğrulan yaşamı, onu krizin teorisini yapmaya iter. Kriz fikrinin zihnindeki canlılığı, kendisini borçlu hissettiği Benjamin'den mülhem mesiyani bir formül üretmesine yol açar. Yine benzer bir motivasyonla Schmitt'i önemser ancak Benjamin'in istisna hâline yönelik teşhisini daha isabetli bulur. Çünkü Schmitt'in şemasındaki istisna hâli hukuku korumaya yönelik önemli bir momente işaret ederken, Benjamin'in istisna anlayışı yaşanılan zamanın kendisine doğru genişler. Yani bir moment olmaktan çıkar ve istisna yaşanılan zamanın kendisi olur. Bu nokta Agamben'i Chantal Mouffe'un Schmitt alımlamasından farklı kılar. Nitekim Mouffe'un Schmitt'i alımlaması demokrasinin temellerini sağlamlaştırmak içindir. Mouffe'un şemasında demokrasi temel olarak kabul edilir. Ancak Agamben'in okumasında demokrasi çelişkiler içermektedir. Bu çelişkiler Agamben'e göre demokrasinin yalnızca yönetim ve hükûmet formu olmasından kaynaklanır. Bu da demokrasinin kurucu vasfını yitirmesi anlamına gelir. Bu yüzden demokrasiyi yapısöküme uğratmak ister.¹ Kısacası Agamben'in düşüncesinde demokrasi bir temel teşkil etmez.

¹ Giorgio Agamben, "Introductory Note on the Concept of Democracy", **Democracy In What State?**, çev. William McCuaig, New York, Columbia University Press, 2011.

11 Eylül sonrasında Agamben'e yönelik artan ilgi, ona ilişkin çalışmaların da aynı trendi takip etmesine yol açar. Özellikle Schmitt ve Benjamin sonrası şiddet ve egemenlik tartışması bağlamında Agamben Almanya'da alımlanmaya başlanır. Ardından Anglo-Amerikan akademisi de aynı şekilde Agamben'e kayıtsız kalmaz. Andrew Norris'ın editörlüğünü üstlendiği *Politics, Metaphysics, and Death: Essays on Giorgio Agamben's Homo Sacer* (2005) adlı kitap Agamben'e yönelik ilginin ABD ile sınırlı olmadığını da gösterir. Nitekim çeşitli ülkelerden isimler, kitaba katkı yapar. Diğer taraftan *South Atlantic Quarterly* dergisi 2008 yılında Mark Moberg editörlüğünde "*The Agamben Effect*" adlı bir özel sayı çıkarır. Giriş yazısını kaleme alan Alison Ross'a göre Agamben'in düşüncesi, çağdaş politikayı anlamak için önemli anahtar kavramlar barındırmaktadır.² Bu açıdan dergi Agamben etkisini bir bütün olarak değerlendirir. Leland de la Durantaye'nin *Giorgio Agamben: A Critical Introduction* (2009) adlı eseri, Agamben üzerine yapılan ilk çalışmalardandır. İtalyan düşünürün erken dönem çalışmaları ve "*Homo sacer*" projesi arasında bir bağ kurmaya çalışan Durantaye, Agamben'in düşüncelerini Anglo-Amerikan kamuoyuna eleştirel bir şekilde tanıtmaya misyonunu yüklenir. Bunların dışında Fransız kamusunda zaten görece bilinen bir isim olan Agamben'in tanınırlığı Fransa'da da giderek artar.

The Kingdom and the Glory yayımlandıktan sonra özellikle de 2010'lu yıllardan itibaren Agamben'e yönelik teveccüh iyice artar. Bu yıllar adeta Agamben alımlamalarının altın çağıdır. Birleşik Krallıkta Alex Murray'ın Agamben'i alımlaması önemli bir açılımı imler. Murray'a göre Agamben düşüncesini bütünüyle dil meselesini üzerine bina etmiştir.³ Avustralya'da Jessica Whyte'ın *Catastrophe and Redemption* adlı çalışması Agamben'in politik düşüncesi üzerine önemli bir düşünümdür. Whyte kitabında Agamben'in bütün etkileşimlerini serdedir ve bir bütün içinde değerlendirir.⁴ Sergei Prozorov'un Agamben'i sol Heideggerci damar içinde okuması, etkili bir okuma olur.⁵ Prozorov'a göre Agamben'in radikal politikası çağdaş nihilizm problematiğinden türediği için anti-ütopyacıdır. Bu yüzden Agamben'in

² Alison Ross, "Introduction", *South Atlantic Quarterly*, C. 107, No: 1, 2008, s. 1-13.

³ Alex Murray, *Giorgio Agamben*, Routledge, 2010.

⁴ Jessica Whyte, *Catastrophe and Redemption: The Political Thought of Giorgio Agamben*, SUNY Press, 2013.

⁵ Sergei Prozorov, *Agamben and Politics: A Critical Introduction*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2014, s. 181-184.

düşüncesinde aynı anda hem bir optimizm hem de bir karamsarlık söz konusudur. Agamben, Claire Colebrook ve Jason Maxwell'in çalışmasında da post-Heideggerci bir pozisyonda konumlandırılır. Sanat, egemenlik ve hayat üzerine ürettiği düşünceler, Heidegger'in üzerine eğildiği metafizik sorunun çeşitlendirilmesidir.⁶ Agamben'in teolojik meseleler üzerine üretim yapması, bu alanda da ikincil literatürün oluşmasına yol açar. Colby Dickinson, *Agamben and Theology* adlı çalışmasında Agamben'in eserlerindeki teolojik yanları da göz önünde bulundurarak düşüncesinin bir özünü vermeye çalışır.⁷

Türkiye'de ise Agamben üzerine yapılan çalışmaların büyük çoğunluğu biyopolitika, şiddet ve egemenlik bahislerine odaklanmaktadır. Düşünürün "*Homo sacer*" projesi bütünlüklü bir bakışla değerlendirilmemiştir. Bu çalışmada diğer çalışmalardan farklı olarak özellikle kriz olgusu üzerinden "*Homo sacer*" projesi bir bütün olarak ele alınmak arzu edilmektedir. Bu sebeple çalışmanın en temel gayelerinden biri de "*Homo sacer*" projesini bir bütün olarak Türk okuyucuya tanıtmaktır. Bunun yanında Agamben'in politik tahayyülü üzerine bir düşünüm geliştirmek hedeflenmektedir. İtalyan düşünürün çok katmanlı politik düşüncesi üzerine bir çalışma yapmak aynı zamanda birçok geleneği özümsemeyi gerekli kılmaktadır. Çünkü ilgileri oldukça çeşitlidir.

Nitekim entelektüel ürünlerini ortaya koymaya başlamasından "*Homo sacer*"'ın son cildini yayımlamasına kadar Avrupa kamusunu meşgul eden meselelere kafa yorar. Bu durum Agamben üzerine çalışmanın zorlu tarafını teşkil eder. Misal olarak entelektüel alanda varlık göstermeye başladığı yıllarda Avrupalı entelektüelinin habitus'ü hâline gelen dil çalışmalarından etkilenir. Bu alanda üretim yapar. Yine aynı dönemlerde sanatın içinde bulunduğu kriz durumuna da bir açıklama getirir. Bütün bunlar güncel olaylara tepkisiz kalmadığını gösterir. Bu zaviyeden bakıldığında Agamben'in oldukça canlı ve etkin bir figür olduğu görülmektedir.

Çalışmada öncelikle Agamben'i krizin teorisini yapmaya zorlayan koşullar ele alınacaktır. Çünkü İtalyan düşünürü krizi ve istisnayı insan yaşamını belirleyen temel

⁶ Claire Colebrook ve Jason Maxwell, **Agamben**, Cambridge, Polity Press, 2016, s. 195.

⁷ Colby Dickinson, **Agamben and Theology**, London, T&T Clark International, 2011, s. 4.

olgu olarak görmeye iten koşullar, İtalya'dan hareketle tüm Avrupa'yı şekillendiren toplumsal tarihin kendisi gibi gözükmetedir. Bu sebeple çalışmanın ilk bölümünde Agamben'in entelektüel biyografisi çıkarılacaktır. Burada C. Wright Mills'in sosyolojik tahayyülü temel teorik tavır olarak benimsenecektir. Bu sebeple kişisel hayatı, eserleri ve toplumsal tarih arasındaki etkileşim dikkate alınarak Agamben'e yönelik tarihsel sosyolojik bir değerlendirme yapılacaktır.⁸ Böylesi bir metodolojik yaklaşımla Agamben'i okumak ve anlamlandırmak, eleştirilerin odağı hâline gelebilme ihtimalini barındırdığını da teslim etmek gerekir. Çünkü gençlik yıllarında yapısalcılıkla ilişki kuran ardından yapısalcılık sonrası düşüncenin tarihe yönelik radikal yaklaşımlarını benimseyen bir figür olarak Agamben, bu yaklaşımın ereksellik barındırdığını iddia edebilir. Ancak mezkûr metodolojik yaklaşım Agamben'in kendi düşünce dünyasında ereksellik barındırsa bile onun çalışmalarındaki eğilimi görmeye ve anlamaya yarayacağı da yadsınamaz.

Bu amaçla çalışmanın ilk bölümünde yaşamı, toplumsal tarihle birlikte ele alınacaktır. Yine birinci bölümde etkilendiği, karşılaştığı ve dostluk kurduğu isimlerin entelektüel serencamına etkisi değerlendirilecektir. Böylece boşlukta oluşmayan düşüncesinin temelleri ortaya koyulacaktır. Özellikle Agamben'i derinden etkileyen isimlerin düşünce matrisindeki etkilerinin bir dökümü sunulacaktır. Gelecekte büyük kehanetler yapmasına yol açacak okumaları ve karşılaşmaları serdedilecektir. Birinci bölümde özellikle Agamben'in zihnindeki kriz ufkı, teolojik tortular ve Avrupalı bir entelektüel olması vurgulanacaktır. Bölümde hâsıl edilmeye çalışılan bir diğer husus da Agamben'i "*Homo sacer*" projesini ele almaya iten öznel ve toplumsal nedenleri tartışmak olacaktır. Bu sebeple İtalyan düşünürün entelektüel şeceresi verilecektir.

Birinci bölümde bütünüyle Agamben'i yetiştiren koşullar belirtildikten sonra ikinci bölümde *magnum opus*'u "*Homo sacer*" projesi bir bütün olarak ele alınacaktır. Yaklaşık yirmi yıl süren –1995'te başlayan ve 2014'te son bulan– ve politik bir ontoloji okuma denemesi olan bu iddialı projenin tarihsel çerçevesi çizilerek kapsamlı bir kavramsal kazı çalışmasına girişilecektir. Düşünürün geliştirdiği kavramsallaştırmalarla yapısalcılık sonrası düşüncenin temel iddiaları da gösterilmiş

⁸ C. Wright Mills, **Sosyolojik Tahayyül**, çev. Ömer Küçük, İstanbul, Hil Yayınları, 2016.

olacaktır. Diğer taraftan da kriz hâli tartışmalarını kuramsal bir bakışla değerlendiren teorisinin çerçevesi çıkartılacaktır. Agamben'in Batılı politika, ontoloji, bürokrasi ve ekonomi kavrayışına yönelik ortaya koyduğu düşüncelerin radikal tarafları gözler önüne serilecektir. Adı geçen projede geliştirilen, berkitilen eşikler ve sınırlar değerlendirilecektir. Böylece Agamben'in düşüncesinin neden sınırlarda teşkil edildiği de ortaya koyulacaktır.

İkinci bölümün bir özelliği de projenin dokuz kitabını kronolojik sırayla değil, daha sonra bir bütün olarak yayımlanan *Homo sacer: Omnibus* kitabındaki sıraya göre ele almaktır. Bu sıranın izlenme sebebi, temalar arasında bir bütünlük ve devamlılık ilişkisi olmasıdır. Söz gelimi İtalyan düşünür ilk üç kitapta daha çok egemen-hukuksal ve biyopolitika araçlarını kullanarak egemenlik ve biyopolitika arasındaki ilişkiyi gözler önüne sererken, sonraki üç kitabında çağdaş toplumu nihilizmin içine sürükleyen kurumsal özelliklere farklı veçhelerden bakar. Agamben'in çalışmalarını bir bütün olarak değerlendirilirken, çabasının özellikle bir krize işaret etmek olduğu ortaya çıkarılacaktır. Krizin en büyük faillerinden birinin modernite olduğu gösterilecektir. Batılı biyopolitik makine şeklinde ifade ettiği ve iki kutuplu – biyopolitika ve politik teoloji– olarak kurduğu gerilimli ilişki bütün yönleriyle değerlendirilerek Agamben'in politikaya yönelik radikal kavrayışının özü sunulacaktır. Kısacası çalışmanın ikinci bölümde “*Homo sacer*”in oturduğu zemin tespit edilecek ve düşünürdeki kriz ufkunun kristalleşmesi ortaya konulacaktır.

Yayın yılı	Kitabın ismi	Cilt
1995	Kutsal İnsan	1
2003	İstisna Hâli	2.1
2001	Stasis	2.2
2008	Dilin Ayini	2.3
2007	The Kingdom and the Glory	2.4
2012	Opus Dei	2.5
1999	Auschwitz'den Artakalanlar	3
2011	The Highest Poverty	4.1
2014	Use of Body	4.2

Tablo 1: *Homo Sacer Omnibus* Basımına Göre Eserlerin Sıralanışı

“*Homo sacer*”in bir bütün olarak değerlendirilmesi, Agamben’in anlayışındaki krizin temel noktalarını ortaya koymak açısından anlamlı olacaktır. Çünkü Agamben’e göre çağdaş dünyanın içinde bulunduğu nihilizm, temelde bir krizdir. Bu açıdan Agamben’in “*Homo sacer*”i aslında Nietzsche’nin Tanrı’nın ölümü diyerek bahsettiği krizin derinleştirilmesidir. Yani Tanrı’nın ölümüyle başlayan Avrupa krizinin farklı ve radikal bir şekilde yorumudur. Buradan hareketle Agamben’in çabasının müstakil bir çaba olmadığı görülmektedir. Bu durum üçüncü bölümde krizi bir bütün olarak tartışmanın topolojisini de oluşturur.

Nitekim çalışmanın üçüncü bölümü, ikinci bölümde Agamben’in eserleri bağlamında yapılan kavramsal kazının devamı mesabesindedir. Batı politikası ve hayatının zeminini temizleme girişimi olarak okunabilecek “*Homo sacer*” projesi daha geniş bir bağlama oturtularak tartışılacaktır. İlk olarak Agamben’in temel postulatının ve olgusunun kriz olduğu ortaya konulacaktır. Krizi anlamak için farklı zamanlarda yaşayan aynı coğrafyanın iki farklı figürü -Agamben ve Machiavelli- ele alınacak; bu iki figür arasında yapılacak karşılaştırma ile hem kendi zamanlarının ruhu gösterilecek hem de temel farklılıklarına işaret edilecektir. İki figürün temelde kriz momentinde bulundukları gösterilecek ve kriz momenti üzerinden kurulacak bir karşılaştırma ile birbirinden zıt iki politika anlayışının okuması yapılacaktır.

Birinci bölümde çatısı oluşturulan Agamben’in toplumsal ve politik koşullar açısından kriz momentinde olduğu savı, üçüncü bölümde entelektüel bir krizle desteklenecektir. Böylece düşünürün yaşamındaki krizin bütünsel şeması ortaya konulacaktır. Böylece düşünür üzerine çıkarılan portrenin önemli bir yanına işaret edilecektir. Agamben’in bu tez açısından önemi birkaç noktadan ileri gelmektedir. Bunlardan ilki 1942’den bugüne Batı’da gerçekleşen bütün olaylara şahit olmasıdır. Soğuk Savaş, 68 Olayları, Soğuk Savaşın çözülmesi, klasik egemenliklerin sona ermesi ve mülteci sorunlarının artışı bu olaylardan yalnızca bir kağıdır. Bu cihetten moderniteyi anlamaya çalışan klasik sosyologlar ile Agamben’i ele almak, moderniteye içkin krizin sürekliliğini göstermek açısından önemlidir. Yukarıda sayılan krizlere şahit olması düşünürün kriz ufkunun incelikli bir form kazanmasına imkân verir. Agamben’i önemli kılan diğer bir nokta, Ortodoks yaklaşımlardan uzak kalabilmesidir. Gençlik yıllarından itibaren çok farklı yaklaşımlarla eleştirel bir

diyaloğa girebilmesi düşünürün entelektüel bir konformizm içinde olmadığını gösterir. Bu özelliği İtalyan düşünürün pek çok yaklaşımdan beslenmesinin önünü açmış ve zenginlik kaynağı olmuştur. Özellikle krizin sürekli olarak dile getirildiği bugünlerde Agamben'i tekrar okumak anlamlıdır ve düşünürü bu çalışma için önemli kılmaktadır.

Merkeze alınan figürü pek çok koldan saran kriz durumu teşhis edildikten sonra modernite ve kriz arasındaki ilişkiye odaklanılacaktır. Çünkü modernitenin sebep olduğu dönüşüm ve değişim çelişki yaratmaktadır. Bir yandan bütünleştirirken diğer yandan parçalamaktadır. Katı olan her şeyi buharlaştırmaktadır. Bu açıdan moderniteye mündemiç bir kriz durumu süreklilik içerisinde bugüne kadar takip etmektedir. Öncelikle moderniteye içkin krizin sosyolojik yorumlarına bakarak, sosyolojik perspektiften bir kriz değerlendirmesi yapılacaktır. Agamben'i kriz meselesi üzerinden klasik sosyologlarla birlikte değerlendirmek bu çalışmanın özgün taraflarındandır. Nitekim Agamben'i değerlendiren çalışmalar, genel olarak felsefe disiplini odağına almaktadır.

Klasik sosyologların özellikle değerlendirmeye tabi tutulmasının sebebi, modernitenin ilk doğuş itibarıyla kriz-yoğun bir duruma işaret ettiğini göstermektir. Bu zaviyeden klasik sosyolojide krize yönelik geliştirilen düşünceler hem modernitenin temel yapısını hem de temel krizlerini göstermektedir. Bu bağlamda ilkin klasik sosyologların vokabülerinde krizin hangi anlamlarda kullanıldığı tespit edilecektir. Klasik sosyologların krize yönelik bazen çelişkili bazen de keskin yaklaşımları ortaya konularak kriz karşısındaki tavırları ele alınacaktır. Klasik sosyologların moderniteye yönelik yaklaşımlarında krizin uç verdiği durumlar öne çıkarılarak modernitenin krizleri ortaya konulacaktır. Bütün bunlarla arzulanan temel olarak klasik sosyolojideki kriz anlayışlarına yönelik bir çatı kurmaktır. Çünkü bu çatı üzerinden kriz hâlinin sürekli olup olmadığı sınanacaktır. Burada sorunsala yönelik yaklaşım biçimi genel itibarıyla sosyolojinin sosyolojisini yapmak şeklinde olacaktır.

Ardından bir söylem olarak krizin Avrupalı entelektüellerin dağarcığında yer etme biçimlerindeki çeşitliliğe yer verilecektir. I. Dünya Savaşı'ndan itibaren sosyolojide ve felsefede artan kriz söylemlerinin toplumsal çerçevesi çıkarılacaktır. Böylece krizin yeniliği ya da sürekliliği bir kez daha tartışmaya açılacaktır.

Klasik sosyologların moderniteye yönelik eleştirilerine ve krizi açıklama biçimlerine yer vermek bu çalışma açısından Agamben'in egemenlik ve modernitenin eşiği olarak biyopolitika kavrayışını yerine oturtmak için de anlamlıdır. Öyle ki modernitenin krizini tartışan klasik sosyologlar, insan hayatını etkileyen ve değiştiren modern yaşamın bir teşhisini yaparlar. Bu teşhis klasik sosyologların insan hayatı, modernlik ve politika arasındaki kurduğu ilişki ile çağdaş dünyada artan biyopolitika açıklamaları arasında bir karşılaştırma imkânı da doğurur. Böylece hem Agamben'in hem de çağdaş açıklamaların biyopolitikleşme sebepleri de ortaya konulmuş olacaktır. Bu açıdan klasik sosyologların kriz teşhisi, Agamben'in modernite eleştirisine katkısını anlamak açısından da önem teşkil eder. Diğer bir deyişle klasik sosyologların gündemindeki meseleler, modernitenin ilk ve temel çelişkileri, krizleridir. Klasik sosyologlar ve onların varisleri (I. Dünya Savaşı esnası ve sonrasındaki toplumbilimciler) üzerine modernitenin ilk ve temel çelişkiler üzerine bina edilen kavramsal çatı, Agamben'in özgün ya da özgün olmayan yanlarını ortaya koyacağı gibi radikalliğini değerlendirme imkânı da yaratacaktır.

I. Dünya Savaşı öncesi ve sonrası düşüncelere odaklanılmasının bir başka sebebi de Agamben'in düşüncesinde etkisi olan Benjamin'in savaşa ilişkin görüşleridir. Benjamin'e göre deneyimin en büyük yıkımlarından biri, I. Dünya Savaşı'nda vuku bulmuştur. Savaşla beliren deneyimin yıkımı Avrupa insanını hem kişisel hem de toplumsal bağlamda derinden etkilemiştir. Agamben de bu bağlamda istisna hâlinin iki savaş arasında yerini sağlamlaştırdığını düşünür. Bu zaviyeden I. Dünya Savaşı esnasında geliştirilen kriz söylemlerine odaklanmak, demokratik devletlerin istisna hâlini yönetim paradigması hâline getirmesine yol açan aporetik durumu anlamak için anahtardır. Nitekim o dönemde ortaya çıkan kriz okumaları aslında demokratik geçmişi kendisine temel kabul eden Avrupa'nın silkelenmesine yol açar. Bu sebeple meselenin temellerine sosyologların geliştirdikleri yaklaşımlardan bakmak krizin toplumsal boyutunu görmek açısından önem teşkil eder.

Moderniteye yönelik yaklaşımları ele almadaki temel gaye, Agamben'in "*Homo sacer*" projesinin özgün yanı ya da radikal tarafını öne çıkarmaktır. Bunu yaparak Agamben'in modernite okumalarına katkısını değerlendirmek için gerekli zemin temin edilecektir. Böylece hem klasik hem de çağdaş düşüncede krize yönelik

geliştirilen yaklaşımlardaki farklılıklar ortaya koyulacaktır. İkinci bölümde hazırlanan kavramsal altlık göz önünde bulundurularak üçüncü bölümde klasik sosyologlar ve Agamben'in Batı'nın toplumsal kurumlarına yönelik geliştirdikleri farklı yaklaşımlar karşılaştırılacaktır. Son olarak Agamben'e yöneltilen eleştiriler irdelenecek ve Agamben'in radikalliğinin temelde bir zayıflık olabileceği gösterilecektir.

Sonuç bölümünde ise Agamben'in bir bütün olarak kriz üzerinden kurduğu kuramsal yaklaşımın bağlamları ele alınacak ve entelektüel konumu tartışılacaktır. Genel olarak moderniteye yönelik geliştirdiği kavramsal yaklaşımının özgün yanları öne çıkarılacak ve Batı politikasını kıyasıya eleştirmesinin temelleri serdedilecektir. Bütün bunlar yapılırken günü okumadaki önemine dikkat çekilecektir. Klasik sosyologlar ve İtalyan düşünür arasında kavramsal karşılaştırmalar yapılacaktır. Agamben'in temel teorik tavrının klasik sosyologlardan yirminci yüzyılın büyük bir kısmına kadar hâkim olan işlevselci okumalara karşı olduğu gösterilecektir.

Genel anlamıyla Agamben'in Batı siyasal düşüncesi eleştirel katkısının değerlendirileceği bu çalışmada klasik sosyologlar ve I. Dünya Savaşı esnasında, sonrasında kalem oynatmış entelektüellerin kriz ufkunu ele almanın maksadı, moderniteye içkin kriz durumunun bir süreklilik içinde okumasını yapmaktır. Bununla kriz olgusu Agamben'in yaşamına eklemlenecektir. Bu okuma biçimi, aynı zamanda Agamben'in kriz ve istisna hâline ilişkin iddia ettiği süreklilik meselesinin radikalliğini sorgulama imkânını doğuracaktır. Kısacası bu çalışmada krizin ve istisnanın epifenomen mi yoksa moderniteye içkin bir olgu mu olduğu sorusu tartışmaya açılacaktır. Daha önce de ifade edildiği gibi bu çalışmanın özgün yanı, sosyoloji ve felsefe arasındaki sınırdaki konuşlanmasıdır. Sosyolojinin araçlarını kullanarak Agamben üzerine düşünüm geliştirilen bu çalışma krizi anlamaya çalışmaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM: GIORGIO AGAMBEN'İN YAŞAMI VE POLİTİK- ENTELEKTÜEL BAĞLAMI

1.1. Erken Yaşamı ve Ailesi

Agamben, tipik bir Akdeniz ikliminin hâkim olduğu Roma'da 1942 senesinin baharında 22 Nisan gününde dünyaya gözlerini açar. Ermeni kökene sahip Cenevizli bir ailede dünyaya gelen Agamben Roma'nın kozmopolitliğini kökeni dolayısıyla taşımaktadır. Babası Agostino Agamben Jr. sinema salonu sahibi bir işletmecidir.⁹ Agamben'in küçük yaşlarında haftada iki kez sinemaya gitmesinin sebebi, babasının iştigal ettiği meslekle alakalıdır.

Bir sinema salonu işleten babasının sinema ve fotoğrafa duyduğu ilgi bir iş ilgisinden fazladır. Çünkü profesyonel olarak sinemadan geçimini sağlamasına rağmen sinema ve fotoğraf ilgisi, ticarî kâr etme arayışının ötesinde bir tutkudur. Aynı şekilde dedesi ve onun kardeşi İtalya'nın L'Aquila kentinde fotoğraf sergisi kuracak kadar yeni ortaya çıkan bu sanatlara ve tekniklere ilgi duymuşlardır. Fotoğraf gibi bir tekniğin gelişmesi sanat açısından büyük yeniliktir. Bu yenilikler ve yeni teknikler, sanat eserinin özüne dair pek çok soruyu beraberinde getirmiştir. Agamben'in dedesi ve babası yeni doğan sanatı hemen özümsemişler, bu sanata dair ilgilerini yaşamlarındaki pratikleriyle de ortaya koymuşlardır.

Agamben'in annesi ise bir kimyacıdır. Agamben'in erken yaşamına ve ailesine dair anlattıkları oldukça kısıtlıdır. Ama Agamben'in sanata ilgi duyan bir ailede büyümesi onun birtakım ilgilerini belirlemiş olduğu söylenebilir. Genç bir entelektüel olarak ilk yazılarıyla okuyucu karşısına çıkmaya başladığında sanat üzerine yürüttüğü tartışmalar ve fikirleri olgunlaşmış bir entelektüel olarak *What is Real?* (Gerçeklik Nedir?) kitabında işleyeceği bilimin kesinliği konusu, ailesinin ona mirası olarak okunabilir.

⁹ Adriano Sofri, "Intervista Agamben", **Tommaso Ariemma**, 1985, (Çevrimiçi) <https://ariemma.wordpress.com/2012/10/14/adriano-sofri-intervista-giorgio-agamben-1985/>, 8 Ocak 2021.

Agamben'in babası ve dedesi, sanat alanında yeni ortaya çıkan teknikleri benimsemişlerdir. Sanayi toplumu ülkelerinde ilk elde üst sınıfların erişebildiği bu tekniklerin araçlarına sahip olabilmek Agamben'in ailesi için önemli bir meziyettir. Nitekim sanatın kitleselleşmesi, kültürel hayatı şekillendirmesine yol açacaktır. Eskiden beri sanat, hayata anlam katmakta, yaşanan ve deneyimlenen gerçekliğin farklı bir imkânını gösterebilmekteyse de kitleselleşmesiyle birlikte Batı kültürel hayatında ve hatta toplum yapısında umulmadık bir etki yaratacaktır. Agamben'in ailesi ise sanat alanında gerçekleşen değişimlerin ilk başında Batılı kültürel hayatı şekillendiren araçlara sahip olarak bu değişimin bir nevi parçası olur. Sanatın mahiyetini değiştiren, kolaylaştıran tekniklere karşı ilgi duyan ve en önemlisi de bu teknik araçlara sahip bir ailenin mensubu olmasıyla Agamben, kendi portresini kaleme alırken hayatında ilgili dönemlere ait fotoğraflarını kullanma fırsatını yakalayabilir. Bu sayede portresinde kullandığı resimleri bir müzeci titizliğiyle seçer.

Diğer taraftan Agamben'in ailesinde siyasete yakın isimler olduğu görülmektedir. Halası Anna Marie Agamben, entelektüel donanıma sahip bir politikacıdır. İtalya'da kurulduğu dönemde önemli bir misyonu yerine getiren *Associazione Nazionale Famiglie degli Emigrati* (ANFE-Ulusal Göçmen Aileler Derneği) adlı vakfın temellerini atar. Kâr amacı gütmeyen mezkûr vakfın 1947 yılında Anna Marie Agamben tarafından kurulduğunda temel amacı, ailelerde eli ekmek tutan kişilerin çalışmak için başka ülkelere gittiğinde evde kalan fertlere yardımcı olmaktır. Gönüllülük esasına göre çalışan vakıfta göçün etkilediği ailelere el uzatmak istenir. Adı geçen vakıf ise resmî olarak 1968 yılında İtalyan Hükûmeti tarafından kabul edilir. Zaman içinde toplumdaki değişimle birlikte, ANFE'nin amacı değişime uğrar. Birincil hedefi, tarihine ve geleneklerine sadık bir şekilde orijinal kültürel mirası korumak olur. Belirtildiği gibi 1968 yılında hükûmet tarafından resmen tanınan vakıf, günümüzde de göçmenlik hususunda İtalya'da aktif olarak çalışmaktadır.¹⁰ Halası ayrıca *Associazioni Cristiane Lavoratori Italiani*'nin (ACLI-İtalyan Hristiyan İşçiler Derneği) temsilciliğini de yürütmüştür.¹¹

¹⁰ ANFE Italian Club, "History", (Çevrimiçi) <https://anfe.com.au/club-history/>, 21 Ocak 2021.

¹¹ (Bu siteye bir sene önce erişmiştim internet sitesi şu anda maalesef Under Construction.)

Anna Marie Agamben'in eşi yüksek düzeyde entelektüel birikime sahip oyun yazarı Mario Federici'dir. Mussolini rejiminin baskısından dolayı 1929'da İtalya'yı terkeden çift Bulgaristan, Mısır ve Fransa gibi çeşitli ülkelerde yaşamışlardır. Agamben'in genel itibariyle sanata, edebiyata ve politikaya ilgi duyan bir aile içinde büyüdüğü söylenebilir.

1.2. Düşüncenin Zemini Oluşurken: Karşılaşmalar* ve Dostluklar

Agamben, Roma La Sapienza Üniversitesinde hukuk ve felsefe bölümlerinden mezun olur. Hukuk formasyonu, onun düşüncesi için zenginlik kaynağıdır. Nitekim İtalya'da hukuk eğitimi almanın güçlü ve inceltilmiş bir söylem araçlarına sahip kılması söz konusudur. Roma şehrinin yani iki bin yıllık geleneğin merkezinde bulunması da göz önünde bulundurulduğunda hukuk formasyonunun sağlayacağı ayrıcalıkları teslim etmek mümkün olacaktır.¹² Bu saiklarla Agamben'in hukuk formasyonu, onun klasik kaynaklara, klasik dillere ve klasik metinlere erişimini mümkün kılar ve düşünce dünyasını zenginleştirir. Düşüncesini kurarken ortaya koyduğu pek çok kavramı, Roma Hukuku'ndan ödünç alır. Öyle ki ileride bir proje olarak ele alacağı “*Homo sacer*” temelde Roma Hukuku kavramıdır.

Üniversite yıllarında geliştirdiği dostluklar, metinlerine eriştiği önemli isimler hukuk formasyonunun sağladığı zenginliğin serpilmesine ve düşüncesinde açtığı kılcalların derinleşmesine yardım edecektir.

1960'lar Agamben'in düşüncesinde etkili ve belirleyici olacak bir karşılaşmanın gerçekleşeceği yıllardır. Editörlüğünü Renato Solmi'nin üstlendiği Walter Benjamin'in *Angelus novus: saggi e frammenti* (Angelus Novus: Denemeler ve Fragmanlar) kitabıyla karşılaştığında Agamben'in düşüncesinin en önemli sütununun temelleri de atılmış olacaktır. İlk İtalyanca baskısını 1962'de yapan Walter Benjamin'in şiddet eleştirisinden, izlenimlerine, anılarına, aforizmalarına ve felsefi

* Agamben'in kendisine eşlik etmeyi asla bırakmayacak ve tek seferde ele alınamayacak dediği büyük olaylardır. Walter Benjamin ve Martin Heidegger'le karşılaşmalarını bu bağlamda değerlendirir. Kendisini sürekli borçlu hissettiği, yeniden keşfettiği kaynaklardır.

¹² Gianfranco Poggi, “Lego Quia Inutile: Klâsikler için Alternatif Bir Gerekçe”, çev. Osman Baş, **Sosyal Teori ve Sosyoloji: Klasikler ve Ötesi**, ed. Stephen P. Turner, İstanbul, Küre Yayınları, 2008, s. 51.

denemelerine kadar birçok konuyu teşmil eden eser, düşünür üzerinde derin bir etki bırakır. Kendi ifadesiyle Benjamin’le karşılaşması eşsiz bir karşılaşmadır. Walter Benjamin’in Louis Aragon’un *Le Paysan de Paris* (Paris Köylüsü) kitabına ithafen söylediği “*Geceleri, yatağa uzandığımda, iki üç sayfadan fazla okuyamıyorum çünkü kalbim o kadar hızlı çarpmaya başlıyor ki kitabı bırakmak zorunda kalıyorum.*” cümlesinin kendisi açısından, Benjamin’in *Angelus novus* kitabı için geçerli olduğunu ifade eder.¹³

Romalı düşünür hayatının her safhasında üretken olmaya çabalar. Nitekim Roma Sapienza Üniversitesi’nde daha öğrenciyken *Futuro* adlı bilim-kurgu edebiyatı dergisine “*Decadanze*” (Çürüme) adıyla kaleme aldığı kısa hikâyeyi gönderir. Yayımlanan bu kısa hikâye, Agamben’in ileride şiir ve felsefe arasında kuracağı bağın ilk nişanesidir. Agamben’e göre bir form ya da bir form olarak şiir olmadan felsefe yapmak mümkün değildir. *Decadanze*, zikredilen düşüncesini somut olarak gösterdiği ilk metindir. Kafkaesk esintilerin yoğun olduğu bir fabl olan bu kısa hikâyesinde genç Agamben, denizde belirsizlik ve muhtemel yok olma ile karşı karşıya kalan kuş topluluğunun serencamını kaleme alır. Kısa hikâyesinde daha sonra kitaplarında da işleyeceği insan, hayvan ve onları birbirinden ayıran şey, dilin kökeni, ses teorileri, negativite ve ölüm, sanatın fonksiyonu vb. soruların cevabını estetik olarak aramaya çalışır.

1964 yılında genç Agamben için bir başka önemli bir karşılaşma gerçekleşecektir. Fransa’nın Montparnasse mahallesindeki *Tschann Librairie*’de karşılaştığı Simone Weil’in *Cahiers* (Defterler) adlı metni Agamben’i derinden etkiler. İtalya’ya döner dönmez Elsa Morante’ye Simone Weil’i okumasını tavsiye eder. İtalyan kamusunda duyulmamış bir isim olan Weil’in politik felsefesi üzerine doktora tezini yazmaya karar verir. Kendi ifadesiyle;

“Weil’in ‘*La personne et la sacré*’de geliştirdiği şahsiyet ve yasa mefhumları beni derinden etkilemişti. Marcel Mauss’un şahsiyet mefhumları üzerine kaleme aldığı makalesini bu eleştiriye takip ederek okumuştum ve hukuk kişisi ile modern bireyin teatral maskesini (ve müteakip teolojik maskesini) birbirine sıkı bir biçimde bağlayan

¹³ Giorgio Agamben, *Autoritratto nello studio*, Milano, Nottetempo, 2017.

ilişki de ancak bundan sonra benim için sarıh bir hâle gelmişti. Homo sacer'in (Kutsal İnsan) ilk cildinden bu yana terk etmediğim hukuk eleştirisinin kökleri de muhtemelen Weil'in denemesinde bulunmaktadır.”¹⁴

Agamben'in Simone Weil'le karşılaşması görüldüğü üzere mühim bir karşılaşmadır. Düşünürün Benjamin'le karşılaşması kadar kurucu etki meydana gelmese de Weil'i metinlerinde sürekli olarak konuşturacaktır. Ayrıca düşünürün Weil üzerine hazırladığı tez, İtalyan akademisine sunduğu bir katkıdır. Öyle ki, Weil'in İtalyan akademisindeki görünürlüğü Agamben'in çalışmasıyla birlikte artmıştır. Agamben'in doktora çalışmasından önce İtalyan Akademisinde Weil tanınmamaktadır. Kendi ifadesiyle doktorayı yaptığı hocası da Weil'i Agamben'le birlikte keşfetmiştir.

Gençlik yıllarının Roma'sını çok tatlı, suskun ve fakir olarak tasvir eden Agamben, o yılların Roma'sında oluşmuş iki gruptan bahseder. İlki Türkiye'de *Ve Tarih Devam Ediyor* adlı eseriyle tanınan İtalyan çocuk kitabı yazarı Elsa Morante, yönetmen Pier Paolo Pasolini, metin yazarı Cesare Garboli ve yazar Natalia Ginzburg'un dâhil olduğu sol görüşlü gruptur.¹⁵ Bu grubu Yahudi kökene sahip olmalarıyla, İtalya'da ve aslında tüm Avrupa'da yabancı olarak sayılabilecek isimler teşkil etmektedir. Grubun içinde olduğunu ifade ettiği, düşüncesine, düşünme biçimine saygı duyduğu Elsa Morante'nin Agamben'in hayatında ve düşüncesinde önemli bir yeri vardır:

“Elsa ile tanış ve dost olmak benim için her anlamda mühim olmuştur. Calvino bir keresinde bana Elsa ile yalnızca bir kült içerisinde irtibat kurmanın mümkün olduğunu söylemişti. Belki doğrudu, fakat yalnızca kültün nesnesinin Elsa değil de onun incelediği ve arkadaşlarıyla paylaşmayı sevdiği tanrılar –Rimbaud'dan Simon Weil'e, Mozart'tan Spinoza'ya– olduğunu ifade etmek koşuluyla. Elsa delişmence bilgiliydi. Onun şiir ile hakikate yönelik tavizsiz tutkusunun bir parçasının bana geçtiğine

¹⁴ Antonio Gnolio, Govrin Ido, Philosophy as Interdisciplinary Intensity – An Interview with Giorgio Agamben, February 6, 2017, (Çevrimiçi) <https://icrt.org/religioustheory/2017/02/06/philosophy-as-interdisciplinary-intensity-an-interview-with-giorgio-agamben-antonio-gnolioido-govrin/>, 1 Ocak 2021.

¹⁵ Agamben, *Autoritratto nello studio*.

*inaniyorum. Ve o zamandan beri edebiyat ile felsefe arasına açık sınırlar koymanın olanaksız olduğunu düşünüyorum.”*¹⁶

Agamben’in kendi ifadesinden görüldüğü üzere edebiyatın imkânını kullanması onu farklı kılan özelliklerden biridir. Bu ise dostu Elsa Morante’nin Agamben’e kazandırdığı önemli bir özellik olmuştur. Görüldüğü üzere Agamben’in şiiri ve edebiyatı önemsemesinin mimarlarından biri Morante’dir. Alman şair Friedrich Hölderlin’i ve İtalyan şair Giorgio Caproni’yi bir filozof olarak görmesi, ailesinden ve Elsa ile kurduğu bu ilişkiden Agamben’e kalan miras gibi gözükmemektedir. Şiirin Agamben için vazgeçilemez olduğunu gösteren önemli bir detay da Giorgio Colli’nin editörlüğünü yaptığı Friedrich Hölderlin’in *Scritti sulla poesia e frammenti* (Şiir ve Fragmanlar Üzerine Yazılar) adlı kitabıdır. Adı geçen eser düşünürün gençlik yıllarında yanından ayırmadığı kitaplardandır.¹⁷

Agamben’in bahsettiği Roma’daki ikinci grup ise senarist Ennio Flaiano, yönetmen Francesco Rosi, yazar Alberto Arbasino ve Giorgio Bassani’dan oluşmaktadır. Yine kendi ifadesiyle “sosyal anlamda güzel Roma’ya ait yaratıklar”dan oluşan bir gruptur.¹⁸ Düşünürün zikrettiği iki grup birbiriyle ilişki kurmaz. İlişki ve iletişim kurmak için çaba göstermemiş aksine birbirlerini dışlamışlardır. Yahudi kökenli şair Alberto Moravia’nın başını çektiği bir başka üçüncü gruptan da bahseden Agamben, burada diğer iki grupta da iletişimi açık tutan kişilerin olduğunu ifade eder. Ama bu grup da iki grup arasında birleştirici olamayıp köprü kuramamıştır.

Bütün bu gruplarla iletişim kurma imkânı yakalasa da Agamben, Elsa Morante’nin ve Pier Pasolini’nin olduğu ilk grupta daha yoğun bir ilişki geliştirir ve dostluk bağı tesis eder. Kendisini “güzel Roma’ya ait soylular grubu”na değil de daha içten bir dostluk bağı kurduğunu düşündüğü ilk gruba yakın hisseder. Nitekim bu grup içinde düşüncelerini ifade ederken kendisini rahat hissetmekte, rasyonel bir tartışma ortamı bulabilmektedir. Bu grupta ilişkisinin güçlü olduğunu destekleyen bir olay

¹⁶ Antonio Gnoli, Govrin Ido, Philosophy as Interdisciplinary Intensity – An Interview with Giorgio Agamben, February 6, 2017, (Çevrimiçi) <https://icrt.org/religioustheory/2017/02/06/philosophy-as-interdisciplinary-intensity-an-interview-with-giorgio-agamben-antonio-gnoliido-govrin/>, 1 Ocak 2021.

¹⁷ Agamben, *Autoritratto nello studio*.

¹⁸ Agamben, *Autoritratto nello studio*.

1964 yılında gerçekleşir. “Bir kült içinde ilişki” kurabildiği dostu Elsa Morante dolayısıyla tanıdığı İtalyan komünist yönetmen Pier Paolo Pasolini’nin filminde rol alır.

Pasolini, her ne kadar Katolik inanca sahip olmasa da İsa’nın temiz, ilahi ve ideal bir insan olduğuna inandığı ve düşündüğü için “*Aziz Matyas’a Göre İncil*” filmini çekmek ister. Senaryosu tamamen İncil’e dayanması dolayısıyla bir ilk olan bu filmde, İsa Mesih tarihin gördüğü en devrimci kişi olarak tasvir ve temsil edilir. Agamben’in filmdeki rolü Havari Philip’tir. Pasolini’nin doğallığında çekilmesini arzu ettiği film, tek bir sahnede, Agamben’in müdahalesiyle kesintiye uğrar.¹⁹ Filmde oynaması Agamben’in bir açıdan sanatla kurduğu canlı ilişkiyi göstermektedir. Seyirlik bir ilişkinin ötesinde filmde rol alarak sanat eserinin ortaya çıkışını deneyimleyerek tanıklık eder. Bu durumun sanat eseri üzerine eleştirel bir düşünce geliştiren düşünür açısından öğretici olduğu açıktır.

1.3. Nietzscheci “İyi Avrupalı” İdeali ve Yeni Krizin Toplumsal-Entelektüel Bağlamı

Agamben, Weil’in politik düşüncesi üzerine tezini verdikten sonra, pek çok Avrupa ülkesinde ve kısa bir süre ABD’de bulunur. Bütün bunları hem kendi entelektüel gelişimi hem de “Nietzscheçi iyi Avrupalı” ideali peşindeki bir genç olarak yapmıştır.²⁰ 1965 yılında ilk kez bir eğitim bursuyla Paris’e giden Agamben, 1966 ve 1968 yıllarında yirminci yüzyılın etkili filozoflarından olan Martin Heidegger’in Le Thor’da verdiği seminerlerine katılır. Bu seminerlere kadar, düşünür için felsefe mümkün değildir.²¹ Walter Benjamin’in İtalyalı düşünürün üzerindeki etkisi düşünüldüğünde bu durum anlaşılabilir. I. Dünya Savaşı’nın Avrupa’da yol açtığı kriz,

¹⁹ Agamben, *Autoritratto nello studio*.

²⁰ Adriano Sofri, *Intervista Agamben*, Tommaso Ariemma, 1985, (Çevrimiçi) <https://ariemma.wordpress.com/2012/10/14/adriano-sofri-intervista-giorgio-agamben-1985/>, 8 Ocak 2021.

²¹ Antonio Gnolio, Govrin Ido, *Philosophy as Interdisciplinary Intensity – An Interview with Giorgio Agamben*, February 6, 2017, (Çevrimiçi) <https://icrt.org/religioustheory/2017/02/06/philosophy-as-interdisciplinary-intensity-an-interview-with-giorgio-agamben-antonio-gnoliodo-govrin/>, 1 Ocak 2021

Benjamin için büyük bir çoraklaşma anlamına gelmektedir. Ancak Agamben, Heidegger'in verdiği seminer dizisine katıldıktan sonra felsefenin mümkün olabileceğini düşünmeye başlar. 1966 yılında gerçekleşen seminerlerin beş oturumundan üçünde Heraklitos hakkında konuşan Heidegger, 1968'deki seminerler dizisinde özne ve nesne arasındaki yarılmayı ele alır.

Felsefenin mümkün olduğunu gösteren hocasını sürekli olarak sorularıyla etkilemeye çalışan genç Agamben'in çabaları nihai olarak boşa çıkmaz. Heidegger, seminerler hakkında eşine yazdığı 5 Eylül 1966 tarihli mektupta “*Romalı zeki genç bir İtalyan*” diyerek Agamben'den bahseder.²² Bu dönemde hafızasına kazınan Provence'in eşsiz doğa güzelliklerini ve hocasıyla birlikte kırlara yapılan gezileri asla unutamayacaktır.²³ Vaucluse kasabasının doğal güzelliklerinden olan Ventoux Dağı, kayaların üstüne tünemiş Marquis de Sade Kalesi'nin kalıntıları düşünürün zihnini berraklaştıran doğanın güzel armağanı nesnelerdir. Ayrıca bu seminer dizisinde Heidegger'in Fransa'daki Jacques Derrida'dan sonra en etkili takipçilerinden olan Fransız şair René Char'la tanışır.²⁴

Agamben katıldığı seminerler dolayısıyla hocası Heidegger'den ontoloji, sonluluk, gerçeklik ve otantisite sorunlarını miras olarak alır. “*Homo sacer*” projesinde kullandığı metafizik eleştiri Heidegger'in yöntemine benzemektedir. Diğer taraftan olgusunun peşine filolojik ilgiyle düşmesinin bir kaynağı da yine Heidegger'dir.

Heidegger'in Agamben üzerindeki etkisine başka bir açıdan bakılacak olursa, bu etkinin yoğunluğu daha iyi görülecektir. Heidegger'e göre Aristoteles anlaşılmadan Batı felsefesini anlamak mümkün değildir. Bu tezi Agamben de kendi teorik dünyasında mihenk taşı hâline getirir. “*Homo sacer*” projesinin değerlendirileceği kısımlarda görülecek olduğu üzere Agamben Aristoteles'i kendi metafizik açıklaması için temel dayanak noktası olarak almaktadır. Bu karşılaşma ve hocasına duyduğu

²² Kevin Attell, **Giorgio Agamben: Beyond the Threshold of Destruction**, New York, Fordham University Press, 2015.

²³ Antonio Gnolio, Govrin Ido, Philosophy as Interdisciplinary Intensity – An Interview with Giorgio Agamben, February 6, 2017, (Çevrimiçi) <https://icrt.org/religioustheory/2017/02/06/philosophy-as-interdisciplinary-intensity-an-interview-with-giorgio-agamben-antonio-gnolioido-govrin/>, 1 Ocak 2021.

²⁴ Agamben, **Autoritratto nello studio**.

borç, Agamben için tarif edilemezdir. Alman felsefeci, Heidegger, II. Dünya Savaşı sonunda Fransız düşüncesinin gelişmesinde önemli bir figür olur. Fransa'daki post-yapısalcı ve yapısökümcü düşüncenin kaynağı olarak gösterilmektedir. Agamben ise İtalya'da Heidegger'in düşüncesiyle irtibat kurmuş önemli isimlerdendir. Arkadaş grubuyla gittiği bu seminerlerden sonra Heidegger'i düşüncesi içinde en etkin kullanan İtalyanlardan biri Agamben'dir.

Seminerler sırasında Fransa'da bir başka dostluk geliştirdiği kişi Jean-Luc Nancy'dir. Agamben ve Nancy birer dost olarak birbirlerine gerçek dostluk üzerine mektup yazma kararı almışlardır.²⁵ Bir Heidegger öğrencisi olarak Agamben'in Aristotelesçi düşünce geleneği açısından önemli olan “dostluk” (friendship) üzerine Nancy'le mektuplaşması anlaşılır bir durumdur. Aslında iki dostun çabası *Nikomakhos'a Etik* kitabında Aristoteles'in dostluk üzerine Atina'da tesis etmek istediği etiğin çağdaş dünyadaki imkânını sorgulamaktan ibarettir.²⁶ Felsefeye müteallik bir mefhum olarak addettiği dostluk kavramı, temelde modern çağdaş demokraside siyasetin yeniden kurgulanabilmesi için geliştirilen bir düşünce deneyidir. Demokrasilerde sınıfsal ayrımlar kaybolurken yeni bir siyaset geliştirmenin imkânı dostluk üzerinden oluşturulmak istenir. Yani bir adlandırma girişimidir. Aristoteles düşüncesinde ontolojik açılımları olan dostluk kavramı Agamben'e göre herhangi bir şeyi paylaşmazlar. Çünkü paylaşılması gereken varoluşun kendisidir.²⁷ Daha sonra *The Coming Community* (1990) metninde 1983'te Jean-Luc Nancy'nin “*La Communauté désœuvrée*” makalesinde açtığı tartışmaya katılacaktır. Siyasal olana dönüşünde Nancy'nin metni bir uyarıcı görevi görür.

Agamben gençlik yıllarında hareketli bir yaşama sahip olduğundan karşılaşmaları da fazla olur. 1967 yılında ilk kez İspanya'ya gittiğinde İspanyol şair José Bergamin'le tanışır. Kendisinden büyük olan Bergamin'in de Agamben üzerinde büyük bir etkisi vardır. Komünizm ve Katolikliği uzlaştırmaya çalışan, sıcak kanlı bir mizaca sahip Bergamin'in İspanya'da Agamben'e çalışacak bir stüdyo vermesi,

²⁵ Giorgio Agamben, “Friendship”, **16Beaver Group**, March 3, 2008, (Çevrimiçi) <https://16beavergroup.org/articles/2008/03/20/rene-agamben-friendship/>, 15 Ocak 2021.

²⁶ Giorgio Agamben, **What is Apparatus? and Other Essays**, çev. David Kishik ve Stefan Pedatella, Stanford, Stanford University, Press, 2009, s. 31.

²⁷ Agamben, **What is Apparatus?**, s. 36.

onların dostluklarının içtenliğini gösteren önemli bir işarettir.²⁸ Aynı şekilde Bergamin, Agamben'in şiiri önemli görmesine sebep olan bir diğer kişidir. Bergamin'i kaybettikten sonra büyük bir üzüntü duyar. Yaşamında bir dost sıcaklığıyla ilişki kurduğu Bergamin'den vefatından sonra hoca olarak bahseder.²⁹

Gençliğindeki karşılaşmaları Agamben'e bir parça önemli hüviyetler yükler. Karşılaşmaları sayesinde zihnini meşgul eden sorular şekil kazanır. Şiiri sevmesinden, edebiyatı önemsemesine kadar pek çok önemli done, gençlik yıllarında zihnine bir tohum olarak atılır. Zaten İtalyan dünyasında Katolikliğin güçlü oluşu teolojik olana yönelik ilgiyi canlı tutmasını sağlar. Teolojik olana ilgisinden geriye kalanlar tortu mesabesinde olsa da yerini korur. Çünkü hem İtalyan coğrafyasında var olması hem klasik dillere ilişkin vukufiyeti oldukça yüksektir. Bunların dışında karşılaşmaları bu tortuların kaybolmasından çok zihninde yer etmesini sağlayacaktır. Bu tortular Agamben'in daha sonra "*Homo sacer*"de geliştireceği argümanlar için temel teşkil eder.

Agamben'in dostları olan Pasolini ve Bergamin gibi isimlerin Katoliklik ve inançla uzlaşmaya çalışmasının sebebi Katolikliğin İtalya ve İspanya'da güçlü bir şekilde hem toplumu hem de siyaseti dizayn etmesidir. Özellikle İtalya'da 1948'den sonra evrensel oy hakkı tanınmasıyla birlikte siyasette çatallanmanın Hristiyan Demokrat Parti ve Komünist Parti şeklinde olmasından kaynaklanmaktadır.

İtalya'da faşist idareden sonra ayakta kalabilen örgütlü en büyük sosyal kurum Kilise'dir.³⁰ Katolikliğin ve Katolik Kilisesi'nin İtalya'da güçlü olmasının sebeplerinden biri, 1946'da monarşi bir referandumla kaldırıldıktan sonra Mussolini rejimi karşıtı parti ve sendikaların organize olamamasıdır. Roma Katolik Kilisesi güçlü örgütlenmesiyle ulusal İtalyan anayasasının büyük paydaşlarından bir olur. Kilise'nin sosyal bir kurum olarak vasfı, Hristiyan Demokratların İtalya'nın siyasal gelişmesinin her safhasında kritik bir konumda bulunması, bütün sol entelektüellerin bu tip çabalarının temelini göstermektedir. Nitekim Hristiyan Demokratlar 1947'den

²⁸ Agamben, **Autoritratto nello studio**.

²⁹ Agamben, **Autoritratto nello studio**.

³⁰ Gianfranco Pasquino, "Political Development", **Italy Since 1945**, ed. Patrick McCarty, New York, Oxford University Press, 2000, s.71.

itibaren sırasıyla merkezci koalisyonlar döneminde (1947-1962), merkez-sol koalisyonları (1963-1976) dönemlerinde aktif bir şekilde rol oynayacaktır. Hristiyan Demokratlar ülke siyasasında aktif rol oynamalarının ötesinde kendilerini İtalyan demokrasisinin devamlılığını sağlayan aydınlatıcı liderler olarak addetmişlerdir. Dolayısıyla Katoliklik, savaş sonrasında İtalya'nın kurumsallaşmasında sosyal, ekonomik ve siyasal açıdan güçlü ve merkezî bir konumda olmuştur. Özellikle Papa XII. Pius, İtalyan toplumunun Hristiyan restorasyonu için yoğun bir çaba harcamıştır.³¹ Uzunca süre İtalyan siyasasında Hristiyan Demokratlar ve Komünistler varlık üretebileceklerdir.

Siyaseti ve dünyayı dinî motiflerle kavrama İtalya'da karşılık bulduğundan, Pasolini ve Bergamin gibi seküler olsa da inancın ve metafiziğin önemini idrak etmiş kişilerin bu olguyu anlamaya çalıştığı görülmektedir. “İnanç hâlâ toplumsal yaşamda belirleyiciyse toplumla bağı nasıl kurarız?” sorusunun peşine düşülmüşlerdir. İtalyan yazar Italo Calvino da “*Bir Sandık Gözlemcisinin Uzun Günü*” adlı eserinde kahraman Amerigo Ormea'nın gözlemlerinden hareketle aslında İtalyan toplumsal ve siyasal hayatındaki önemli bir olguyu ortaya koyar. Komünist Parti'nin sandık gözlemcisi olan Amerigo Ormea Katolik inanca sahip insanların, rahiplerin ve rahibelerin oy kullanmaya büyük bir iştiaqla geldiklerini görür. Bu durum karşısında kendi kayıplarını ve yenilgilerini de düşünür.

Agamben'in kurduğu ilişkiler, geliştirdiği arkadaşlıklar ve İtalya'nın toplumsal ve siyasal hayatına yakından şahit olduğu düşünüldüğünde daha sonraki yıllarda teoloji-politik meselesini ele almasının temelleri anlaşılır olacaktır. Agamben'in teoloji-politiğe ilgisinin artması ve teoloji-politik üzerine düşünüm geliştirmesi İtalya'nın yukarıda zikredilen durumundan kaynaklanmamaktadır. Kısacası daha sonra alacağı teoloji-politik bahsi ele alacak Agamben'in zihninde *ex nihilo* türemeyecektir. Bu yıllardaki aşinalık şüphesiz daha sonra ele alınacak olgu için gözlem yılları olur. Bütün Kıta Avrupası düşünürleri özellikle 1990'lardan sonra dinî olana ilişkin soruşturmalarını artırmaya başladığında ve modernleşmenin dinî olanın önemini azaltacağı varsayımının gerçek hayatta karşılık bulmaması durumuyla

³¹ John Pollard, **Catholicism in Italy Religion, Society and Politics since 1861**, London, Routledge, 2008, s. 109-110.

yüzleşince teoloji-politik soruşturmalar, post-seküler toplum araştırmaları yeşermeye başlayacaktır. Agamben'in teoloji-politik bahsi de bu bağlam içinde ortaya çıkacaktır. Ancak geride böyle bir panoramanın olduğunu akılda tutmak Agamben'i anlamaya yardımcı olacaktır.

Üretken düşünürün 1966 yılında "*Tempo presente*" dergisinde üç makalesi yayımlanır. "*Favolo a fato*" (Peri Masalı) adlı makalesinde modern dünyayı, kutsalın bütüncül olarak ortadan kaldırıldığı bir yer olarak okur. "*La 121a giornata di Sodoma e Gomorra*" (Sodom ve Gomorra'nın 121. Günü) adlı makalesinde Antonin Artaud'nun teatrolojisini tartışmaya açar. İtalyan düşünce dünyasında Artaud'yu tartışan ilk makale olması hasebiyle önemlidir. "*Il pozzo di Babele*" (Babil Kuyusu) isimli makalesiyle dil üzerine düşüncelerini serdedir. Bütün Avrupa'da dilbilim çalışmalarının arttığı dönemde genç Agamben bu makalesinde modern dilbilimin Tanrısal kesinliğe ulaşacak bir Babil Kulesi inşa etmek isteyip istemediği sorusunu sormaya girişir. Avrupa'da yapısalcı şemanın sosyal bilimleri meşgul etmesi, Agamben'in zihnini de meşgul etmektedir. Düşünür yapısalcı dilbilim içinde düşünür, onun hakkını teslim etse de düşüncesindeki soru işaretlerini tamamen kaldırmış değildir. Diğer taraftan 1967'de yine aynı dergide "*Radure*" (Temizleme) başlıklı bir başka makalesi çıkar. Bu makalesinde Heidegger etkisinin her satıra sindiği bir Agamben, okuyucusunu selamlar. Heideggerci etkinin yüksek olduğu makale aslında Agamben'in İtalyan kamusunda varlık gösteren çağdaşı pek çok entelektüelden farkını gösterir.

Agamben'in gençlik yıllarında yukarıda adı geçen yazılarını yayımladığı "*Tempo presente*" dergisi, Mussolini rejiminin etkin olduğu yıllarda etkin bir dergidir. Yine Mussolini rejimine karşı bir direnç oluşturmaya çalışan ekip dergiye hâkimdir. II. Dünya Savaşı sonlanıp Mussolini rejimi tasfiye edildiğinde yeni dünyanın düzeni olan Soğuk Savaş'ta da aktif bir şekilde İtalya'nın kültür hayatında varlık gösteren bu dergi Soğuk Savaş yıllarında bir model olarak ortaya çıkan Stalinci Sovyet modeline karşı çıkan eleştirel düşünürlerin mecrası olur. Bu dergide Ignazio Silone, Nicola Chiaromonte gibi isimler yer alır. Derginin önemli isimlerinden olan Nicola Chiaromonte 1941 yılında ABD'ye gitmiş ancak dergiye desteğini sürdürür. Dergi 1967 yılına kadar yayın hayatına normal bir şekilde devam eder. 1967 yılında, derginin

Ford Vakfı ve Amerikan istihbarat örgütü CIA ile ilişkisi ortaya çıkar ve bu ilişkinin ortaya çıkmasıyla birlikte Ignazio Silone gibi isimler dergiyle ilişkisini keser. Agamben, düşüncesini radikal sol bir militan olarak kurmadığı için ve Stalinci modele ve Sovyetik rejime karşı olduğundan “*Tempo Presente*” dergisine bir süre yazı gönderse de söz konusu olaydan sonra dergiyle ilişkisini keser.

1.3.1. 68 Olayları’nın Tarihsel Bağlamı ve Avrupalı Bir İtalyan

II. Dünya Savaşı’nın sancıları ve sebep olduğu krizler içinde dünyaya gözlerini açan Agamben, gençlik yıllarında farklı bir krizle yüzleşir. Avrupa için II. Dünya Savaşı’nın sebep olduğu yıkımın toplumsal maliyeti ağır olur. Yahudilerin ve Avrupa’nın ötekisi olan halkların yaşadıkları, Batı’nın kendi toplumsal hafızasında unutulmaz izler bırakır. Kamp pratikleri, bürokratizasyonun artışı ve devletin toplumsal alandaki genişlemesi II. Dünya Savaşı’ndan sonra kendisini daha fazla hissettirmeye başlar. Ayrıca II. Dünya Savaşı’nın nihayete ermesiyle yeni bir gerginlik ufukta belirmeye başlar. Soğuk Savaş olarak adlandırılacak bu gerginliğin başlamasıyla birlikte uluslararası sistemin iki kutuplu yapısı Batı’daki diğer bir çelişkinin sebebi olur. Amerika Birleşik Devletleri’nin yardımlarıyla birlikte hızla yeniden inşa sürecine giren Avrupa, 1953 yılına gelindiğinde refah düzeyi yüksek bir kıta olacaktır. Marksizm’in çelişkisi de bu noktadan itibaren görünür olmaya başlar.

Amerikan yardımlarından tüm Avrupa ülkeleri gibi İtalya da fazlasıyla yararlanır.³² Özellikle faşizm sonrasında İtalya’nın hür dünyanın parçası olması istenir. II. Dünya Savaşı sonrasında İtalyan Hükûmeti savunma, güvenlik ve barış politikaları için Amerika ile iş birliğine başlar. Hür dünyanın askerî kanadı olan NATO’ya kabul edildikten sonra İtalya pek çok noktada Amerikan askerî birliklerine ev sahipliği yapar. Bunun dışında Amerika, savaş sonrasında girdiği ekonomik dar boğazdan kurtulması için İtalya çeşitli yardımlarda bulunur. Özellikle İtalya’nın Kuzeyinin içinde bulunduğu ekonomik kriz için sistematik müdahaleler yapmaktan geri durmaz. Örneğin FIAT’ın sahibi Vittorio Valeria ve Giovanni Agnelli gibi

³² John Lamberton Harper, *America and the Reconstruction of Italy, 1945-1948*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, s. 42.

sanayiciler Amerikan yardımlarıyla desteklenir ve direnişe katılmaları arzu edilir. Bu gibi örneklerden görüldüğü üzere Amerika hem savaştaki direnişi desteklediği hem de savaştan sonra İtalya'nın Moskova'yla arasına mesafe koymasını istediği görülmektedir.³³ Aynı şekilde Amerika, İtalya'da demokrasiye geçilirken İtalyan Komünist Partisi'ni hükûmetin dışında tutma ve bu partinin mümkün olduğunca küçük bir iktidar alanına sahip olmasını garanti eder. Bu durum Hristiyan Demokratlar, Kilise, Kilise uzantısı kurumlar ve pek çok İtalyan seçmen tarafından olumlu karşılanır.³⁴ 1968 Olayları sonrasında sol hareketlerin İtalya'da parlamento dışı mücadeleye ayak uydurabilmelerinin bir sebebi, savaş sonrasında parlamento alanının dışında bırakılmalarıdır. Bu durum sol hareketlerin 1968 Olayları ile birlikte kolayca hem parlamento dışı mücadeleyi benimsemelerine hem de İtalya'ya özgü devrimci pratikler üretmelerine yol açacaktır.

1950'lerde İtalya'da yaşanan hızlı modernleşme, büyük bir iç göçe sebep olur. Özellikle İtalya'nın Kuzeyi ve Güneyi arasında iktisadî gelişme açısından var olan fark dolayısıyla Güney'den Kuzey'e büyük bir göç yaşanır.³⁵ Bu büyük göç hem İtalya'nın geneli hem de Kuzey ve Güney özelinde sorunlar sarmalının meydana gelmesine sebep olur. Nitekim İtalya'nın Kuzeyi sanayiyle çok daha erken bir dönemde tanışırken, Güneyi sanayiden mahrum kalır. Savaş sonrasında sanayileşmenin Kuzey'de yoğunlaşmasını takiben gerekli reformların yapılmaması ve altyapı yetersizliği dolayısıyla Güney'den Kuzey'e akan insanlar çarpık bir şehirleşme içerisinde kent hayatıyla tanışmaya başlar. İtalyan devlet bu sorunlara görece geç bir dönemde çözüm üretebilir. İnsan selini karşılayacak politikalar devlet tarafından hızla hayata geçirilmeyince devletin çözmesi gereken sorunlar, toplumsal alanda ortaya çıkacak örgütlenmelerle giderilmeye çalışılır. Bu tip örgütlenmeler ise halk tarafından olumlu bir şekilde karşılanır.

Aynı şekilde II. Dünya Savaşı sonrasında refah devletinin politikalarıyla işçi sınıfının Marksist anlamda devrimi gerçekleştirecek politik bir özne olmaktan çıkmaya

³³ Harper, **America and the Reconstruction of Italy**, s. 150.

³⁴ Patrick McCarty, **The Crisis of the Italian State: From Origins of the Cold War to the Fall of Berlusconi**, Scranton, Macmillan, 1995, s. 44.

³⁵ Percy Allum, "Italian Society Transformed", **Italy Since 1945**, ed. Patrick McCarty, New York, Oxford University Press, 2000, s.13.

başlaması, işçi sınıfının orta sınıflaşması ve burjuvalaşması Marx'ın kriz teorisine pek çok Marksist tarafından soru işareti koyulmasına sebep olacaktır. Yapısalcı okumayı Marksist teoriye uygulayan Fransız düşünür Louis Althusser gibi isimlerin arayışı, politik öznenin ne olduğu ya da öznenin kesinliği ve varlığı üzerinedir. Politik özneyi var eden bilinç ve bilinç-altına yönelik soruşturmalar Avrupa kamuoyunda etkili olmaya başlar.

Rönesans'tan beri Batı düşüncesinde önemli bir mihenk taşı olan öznenin konumu sorgulanmaya başladıkça farklı okumalar husule gelir. Batı Avrupa Marksizm'i belirli teorik müdahalelere tabi olurken, Marksizm'in yorumları bütün olarak sorgulanmaya ve revize edilmeye tabi tutulur. Avrupa'nın bu arayış süreci içinde ortaya çıkan yapısalcı ve onun ardılı post-yapısalcı okumalar, oluşmakta olan yeni dünyayı anlama çabasıdır. Bir sorun olarak zihinleri meşgul eden özneyi ortaya koymaya çalışan hatta bizatihi öznenin kendisini de sorgulayarak parçalı okumalara yol açan süreç, aslında var olan durumu tespit etme ve anlama çabasıdır. I. Dünya Savaşı'ndan itibaren pek çok eleştirel düşünürün ve özellikle de Alman filozof Martin Heidegger'in ortaya koyduğu düşünce pratikleri yoluyla temelci (foundationalist) okumalara karşı bir eleştiri imkânı doğar, yapısalcı ve post-yapısalcı okumaların pek çoğu da bu eleştiriye inceltmeye başlar.

Avrupa'nın krizi yalnızca öznenin teşhis edilmeye çalışılmasıyla sınırlı değildir. Nitekim Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği'nin başkanı Josef Stalin'in ölümünden sonra başa geçen Nikita Kruşçev'in yumuşama sinyallerini verdiği Sovyetler Birliği Komünist Partisi Yirminci Kongresi sonrasında Macar Ayaklanması'nın kanlı bir şekilde bastırılması Marksistlerin bir kısmı tarafından olumsuz karşılanır ve başka bir ayrılığa sebep olur. Bu olaylar üzerine, kadim zamanlardan beri toplumsal varlığını kendine özgü koşullar içinde devam ettiren Çin'de ise Marksistleri ilgilendirecek bir olay meydana gelir.

Çin Komünist Partisi lideri Mao Zedong, kendisini dünyaya enternasyonel olarak lanse eden SSCB'nin Macar Ayaklanmasında gösterdiği tavrından hoşnut olmaz. Bu sebeple milliyetçi bir formülle kendi ülkesi için bir çözüm üretir. Zedong öncülüğünde Çin'de gerçekleşen devrim, Sovyet Modeli dışında başarılı bir örnek

olması dolayısıyla sol pratiği benimseyen pek çok entelektüelin teveccühüne mazhar olur. Avrupalı Marksistler de Çin’de gelişen olaylara bigâne kalamaz. Çin’deki devrimin başarıyla sonuçlanması Marksistler açısından bir çözüm olarak gözüксе de aslında Marksizm’in kırılmasına işaret eder. Çin Devrimi ile birlikte artık Sovyet Modeli tek olmaktan çıkar ve Mao’un yolu entelektüeller tarafından benimsenmeye başlanır.

II. Dünya Savaşı sonrasında Avrupa’yı yeniden inşa etmeye çabalayan ABD’nin 1950’lerin ortasından beri Vietnam’da yürüttüğü savaş, Batı dünyasında iktidarın katılığına karşı eleştirilere sebep olur. Böyle bir konjonktür içinde 1968 yılında öğrenciler memnuniyetsizliklerini dile getirirler ve Batı’nın baskıcı, bürokratik rejimleri olarak ifade ettikleri yönetimlere karşı direnirler. İlk Fransa’da başlayan olaylar yavaş yavaş tüm Avrupa’ya oradan da dünya geneline yayılmaya başlamıştır.

Düşüncesi böylesi bir kıtada ve bir Kıta Avrupası’nın bir ülkesi olan İtalya’da yeşeren Agamben bütün bu yaşananlardan etkilenir. Şahit olduğu her olay ve kriz, Agamben’in düşünsel anlamda bir manevra yapmasına sebep olacaktır. Görüldüğü üzere düşünür, II. Dünya Savaşı’nın krizine, İtalya’nın kendi içinde yaşadığı büyük iç göçe ve 68 Olaylarına tanık olur. Bu sebeple İtalya’nın politik alanda yaşadığı çevrimlere karşı zihnini yeniliklere açık tutmaya çabalar. Krizlerin derinliği bir nevi onun düşüncesinin derinleşmesine katkı sağlar.

1968 Olayları başladığında Fransa’da olan Agamben İtalya’yı yakından takip eder. Zaten İtalya, 68 Olaylarını Fransa’da yaşanılardan daha sert ve uzun bir şekilde deneyimleyecektir. Bu yüzden 68 Olayları İtalya devrimci praxisinde önemli bir kilometre taşı olur. Nitekim 68 Olayları Fransa’da bir ay sonra nihayete ererken, İtalya’da 1970’lerin ortasına kadar sürer.³⁶ Uzun mücadele ve direniş, İtalyan Komünist Partisi üyelerinin ve parlamento dışında mücadelesini sürdüren pek çok entelektüelin İtalya’dan kopuşuna da yol açar. Ancak bu dönemde İtalya’daki fabrika işçilerinin mücadelesi diğer Avrupa ülkelerinden farklı bir pratiğin doğmasını da imler. Devrimci öğrenciler ve entelektüeller bütün ilgilerini Komünist Parti ve

³⁶ Michael Hardt, “Introduction: Laboratory Italy”, **Radical Thought in Italy: A Potential Politics**, Paolo Virno ve Hardt Negri, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996, s.2.

sendikalar dışında örgütlenen fabrika işçilerinin deneyimine yönelir. Burada öğrenci gruplarının ve işçilerin antikapitalizmi devlete, geleneksel partilere ve kurumsal sendikalara karşıtlığa dönmeye yüz tutar.

1.3.1.1. Otonomculuk Hareketi, İtalyan Solu ve Münzevi Bir Düşünür

1968'e doğru giderken İtalya, sol hareketler açısından hem sert kırılmaların yaşandığı hem de özgün formüllerin üretildiği bir yer olmaya adaydır. Sol siyaset içinde yaşanan kırılmalar İtalya'daki mezkûr düşünce geleneğinde ekonomizmin aşılmasında ön açıcı olur. Daha önce İtalyan Komünist Partisi'nde aktif bir şekilde görev alan isimler Ortodoks Marksizm'in çıkmazlarına şahit oldukça kopuşlar yaşayacak, farklı formüller ve rotalar üretmeye çalışacaklardır. 1962 yılında yayın hayatına başlayan "*Quaderni Rossi*" (Kırmızı Defterler) adlı dergi, İtalya'nın özgün şartlarıyla ilişki kurarak bir teori-pratik geliştirmek isteyenlerin mecrası olur.

Otonomculuk hareketi sol hareketlerin kendisini sorguya çektiği böylesi bir konjonktürde İtalya'da husule gelir. 1963-1973 yılları arasında, İtalya'da endüstriyel çatışmanın düzeyi yüksek olduğu bir dönemde, öğrencilerle birlikte bizatihi işçiler tarafından organize edilen eylemler pek çok sol düşünür tarafından ilgiyle karşılanır. Eylemler ve çatışmalar genellikle İtalyan endüstriyel kapitalizminin özü olan FIAT, Pirelli gibi devasa şirketler ve bunların bulunduğu illerde meydana gelir. İlk olarak 1969 yılında Turin'de gerçekleşen ve "*autunno caldo*" (sıcak güz) adı ile anılan gösterilere büyük bir katılım gerçekleşir. 1971 ve 1972 yıllarında "*Lotta Continua*" ve "*Potere Operaio*" gibi gruplar 1968'in öğrenci ve 1969'un otonom işçi hareketlerinin birleşmesinden yararlanır. Bu hareketlilik İtalya'da uzun süre devam eder. Aynı dönemde meydana gelen gerginlik nadiren azalır. Sürekli çatışma hâli on yıl boyunca devam eder. Mario Tronti, Paolo Virno, Antonio Negri gibi isimler otonom hareket için pratiğe dayanan bir teori oluşturmak isterler. Bu gruptan pek çok isim bu çatışmalarda aktif bir rol aldıkları için daha sonra Amerika'ya iltica etmek zorunda kalır.

Daha önce bahsedildiği gibi Agamben'in biyografisini şekillendiren krizler ve olaylar, düşüncesinin derinleşmesinde etkili olur. Kendisini Marksizm'in Ortodoks yorumlarından azade kılmayı başarabilir. Azade kılmasının ötesinde Heidegger'in Le Thor seminerlerine devam ederken okumalarını genişletmeye çalıştığı da görülür. 68 Olayları yaşanırken, Agamben için mühim bir karşılaşma gerçekleşecektir. Genç Agamben'in bu seferki durağı Yahudi kökenli Alman düşünür Hannah Arendt'tir. Bu esnada yoğun bir şekilde okumaya giriştiği Hannah Arendt, Agamben için önemli bir pınar olur. Arendt'ten Heidegger'e de bahseden düşünür, 1970'te Arendt'in şiddet meselesi hakkında düşüncelerini "*L'Sui limiti della violenza*" (On the Limits of Violence) adlı makalesinde kaleme alır. İlk olarak sol bir hareketin dergisine gönderdiği makalesi dergi tarafından yayımlanmaz. Bu retten sonra makalesini bir edebiyat dergisi olan "*Nuovi Argomenti*"ye gönderir ve yazısı ancak o zaman okuyucuyla buluşabilir. 1985'te yaptığı bir röportajında artık Arendt okumanın bir anlamı olmayacağını, tarihsel momentin kaçırıldığını ifade etmekten geri durmaz.³⁷ Bu dönemde sol hareketlilik içinde bulunan yakın arkadaşlarına, özellikle de parlamento dışı bir sol örgütlülük olan *Lotta Continua*'daki arkadaşlarına, Arendt'in teorik bir çıkış sağlayabileceğini belirtir ve Arendt'i okumalarını tavsiye eder. Ancak pek çoğu Arendt'i üzerinde tartışılmaya gerek duyulmayacak bir gerici olarak nitelendirir.³⁸ Çünkü Arendt totalitarizmin kaynaklarını Sovyet Rusya'nın temellerinde de görmektedir. Genç Romalı, makalesiyle sol örgütler arasında ilgi görmese de Arendt'in takdirini kazanır. Öyle ki Arendt *Human Condition* (İnsanlık Durumu) adlı eserinin Almanca bir baskısında Agamben'den bahseder.³⁹ İtalyan düşünür yalnızca şiddet üzerine düşünürken Arendt'in formülasyonundan yararlanmaz. Arendt'in *Totalitarizmin Kaynakları* adlı modern iktidarın özünü sorguladığı seride aslında insan hayatının politikanın temel nesnesi hâline geldiğini gösterdiğini ancak bunu açıkça biyopolitika olarak ifade etmediğini belirtecektir.⁴⁰

³⁷ Adriano Sofri, "Intervista Agamben", **Tommaso Ariemma**, 1985, (Çevrimiçi) <https://ariemma.wordpress.com/2012/10/14/adriano-sofri-intervista-giorgio-agamben-1985/>, 8 Ocak 2021.

³⁸ Adriano Sofri, "Intervista Agamben", **Tommaso Ariemma**, 1985, (Çevrimiçi) <https://ariemma.wordpress.com/2012/10/14/adriano-sofri-intervista-giorgio-agamben-1985/>, 8 Ocak 2021.

³⁹ Giorgio Agamben, **Autoritratto nello studio**.

⁴⁰ Giorgio Agamben, **Kutsal İnsan Egemen İktidar ve Çıplak İnsan**, İstanbul, Ayrıntı, 2017.

Nietzscheci iyi Avrupa idealine sahip Agamben 1968 yılının yazında Avrupa sınırlarını aşar ve Avrupa'dan doğmuş bir kıta olan Amerika'ya gider. Agamben'in Amerika'da bulunmasının sebebi Harvard Üniversitesi'ndeki bir eğitim programıdır. "Geleceğin liderleri" başlığı altında dünyanın pek çok ülkesinden gelen öğrenciler Harvard Üniversitesi'nde ders alırlar. Bu öğrenciler geldikleri ülkelerin hükûmetleri tarafından seçilen öğrencilerdir. Agamben de bu proje dolayısıyla ABD'ye gidenlerden biridir. Harvard'da gerçekleşen bu programda Amerika'nın önemli diplomatlarından biri olan Henry Kissinger'dan ders alma fırsatı yakalar. Hatta bir ders esnasında açılan bir tartışmada Agamben Kissinger'a "siz siyaset hakkında bir şey bilmiyorsunuz" der. Genç İtalyan'a sadece gülümseyerek karşılık veren Kissinger, yılın sonuna doğru Richard Nixon'ın ulusal güvenlik danışmanı olarak atanacaktır.⁴¹

Genç Agamben'in entelektüel ilgisi hiçbir zaman tek bir boyutlu olmayacaktır. Her dönemde yeni tartışmalara ve seslere kulak verme çabası içinde olduğu görülmektedir. Nitekim 1967 yılına damgasını vuran Jacques Derrida'nın büyük tartışmalar açacak yeni kitabı *De la grammatologie* (Gramatoloji Üzerine) düşünürün dikkatini çeker. Bu eseri kısa sürede okur ve Derrida'nın çalışmasına ilişkin eleştirel felsefi bir pozisyon ortaya koymak için çaba gösterir. Batı kamusal alanına damga vuran bu eserin yayımlanmasından yaklaşık bir yıl sonra Agamben "*L'albero del linguaggio*" (Dil Ağacı) adlı makalesini yayımlar.

Makalesi, artan dilbilim çalışmalarına ilişkin kendi pozisyonunu, diğerlerinden ayrıştığı noktaları ortaya koymak için bir çabadır. Agamben, bu makalesiyle kendi entelektüel hayatı için de oldukça verimli bir tartışmayı başlatmış olur. Nitekim düşünürün her zaman eleştireceği ancak takdir de edeceği Derrida'nın pozisyonuna yönelik kendi düşüncelerini geliştirir.⁴² Dil meselesi Agamben için kurucu bir başlangıç noktası olur. Bir Agamben yorumcusu olan Alex Murray'a göre düşünürün bütün çalışmaları dile yönelik bir ilgiden kaynaklanmaktadır. Adeta çalışmalarının temeli olarak dil bileşik bir gövde oluşturmaktadır.⁴³

⁴¹ Leland De La Durantaye, "Giorgio Agamben", *Bidoun*, 2013, (Çevrimiçi) <https://www.bidoun.org/articles/giorgio-agamben>, 3 Ocak 2021.

⁴² Attell, *Giorgio Agamben: Beyond the Threshold of Destruction*, s. 1.

⁴³ Alex Murray, *Giorgio Agamben*, çev. Abdurrahman Aydın, Phoenix, Ankara, 2013, s. 12.

Agamben makalesinde İsviçreli dilbilimci Ferdinand de Saussure'e saygısını dile getirir. Agamben'e göre Saussure'ün dilbilim için yaptığı Karl Marx'ın sosyalizm için yaptıklarına benzemektedir. Nitekim Marx sosyalizmi ütopyacı bir kurgu olmaktan özgürleştirip bilimsel bir hüviyet kazandırmıştır. Saussure'ün yaptığı da buna benzemektedir. Dilbilime yaptığı müdahalelerle dil artık araştırma nesnesi hâline gelebilmiştir. Agamben'e göre Saussure'ün formülü kıvrak bir müdahaledir. Dilbilimi semiyolojiyle ilişkilendirmiştir.⁴⁴ İtalyalı düşünürü göre dilbilim çalışmaları kuantumcu kuramlarla birlikte bir açmazla karşı karşıyadır. Çünkü on altıncı yüzyıldan beri bilimin temel ögeleri olan özne ve nesne arasındaki konfigürasyon kuantumcu kuramlarla büyük bir açmaza düşebilecektir. Bir araştırma nesnesi olarak "kendinde ve kendisi için" dil, kuantumcu kuram içinde bir aporia'ya sebep olabilecektir. 1929'da Alman fizikçi Werner Heisenberg'in ortaya koyduğu "Belirsizlik İlkesi"ne göre bilim adamı, her zaman gözlenen olgunun bozulumuyla sonuçlanabilecek sistem ve gözlemci arasında üretilen karşılıklı etkileşimin belirleyici olduğu verili bir fiziksel ortamda ölçüm ve gözlem yapacaktır. Bu açıdan bakıldığında dilbilimin kendisi de benzer bir problemle karşı karşıyadır. Çünkü gözlemci insandır ve dilde insanda köklenmektedir. Agamben'e göre Saussure ifade edilen sorunu dilbilimi semiyolojiye bağlayarak aşmıştır. Böylece nesne-olgu ve bilim insanı arasındaki karşılıklı ilişkiden neşet eden 'bozulum'un önüne geçebilmiş, dili işaretler sistemine indirgeyerek kıvrak bir şekilde çözümünü bulmuştur.⁴⁵ Bu durum Agamben'e göre kurallar sistemini ortaya koymaktan öte bir şey değildir. Çünkü modern dilbilim hem senkronik hem de diyakronik olarak kurallar ortaya koymaya çalışır. Bu ise *principium rationis* (yeterli neden) üretmek ve aramaktan öte bir şey değildir.⁴⁶ Yunanlılarda da ratio logos anlamına gelir. Dilbilimde de takip edilen ve bir açıdan Saussure tarafından yeniden üretilen bu durum aslında modern dilbilimin temelidir. Bu durum Agamben'e göre ilk olarak Hegel, Goethe, Hamann gibi isimler tarafında sorgulanır. Çünkü sebep ve logos aynı şeyse ve dilse o zaman dilin sebebi nasıl açıklanabilir sorusu temel soru hâline gelir. Dili sebep olarak anlamak kendi prensiplerini aşan ve sonsuz bir çevrime

⁴⁴ Giorgio Agamben, "The Tree of Language", çev. Connal Parsley, *Journal of Italian Philosophy*, Cilt 1, 2018, s. 12-13.

⁴⁵ Agamben, "The Tree of Language", s. 13.

⁴⁶ Agamben, "The Tree of Language", s. 14.

sürükleyen bir uçuruma yol açar. Bu soru Agamben'e göre çok temel ve kıymetli bir sorundur. Nitekim on sekizinci yüzyılın sonuna doğru bütün dilbilimciler temelde insanı diğer canlılardan ayıksı kılan dil olgusunun peşine düşer. Çünkü yalnızca insanoğluna bahşedilen dil onu diğer canlılardan ayırmaktadır. Dil ve adlandırma hakikatin temelidir. Çünkü dil daha ayrılmamıştır. Bu sebeple hakikat, dil üzerinden bulmak istenir. Babil kulesi öncesi bir safiyet dil ile hakikate eriştirecektir. Çünkü Genesis'te insan dile sahip olmasıyla diğer canlılardan farklı kılındığı ifade edilir. Bu sebeple bütün modern dilbilim zikredilen tarihlerden itibaren tanrısal bir Babil kulesi inşa etmek ister. Bu yüzden işaret ve şey arasında bağ kurmak istenir. Ama düşünür için Babil kulesini inşa etmek anlamlı olmayacaktır. Kule yerine geleneği ortadan kaldıracak bir değişim yahut dili yeniden üreten koşulları ortadan kaldırmak ya da en azından dildeki geleneğin tekrar geleneğe bağlanmasını reddetmek anlamlı olacaktır. Makalesinde pek çok matematiksel işleme benzeyen girişimlerin dil için de yapıldığını ifade etmiş ama kesinliğin bulunamayacağını ima etmiştir.⁴⁷

Diğer taraftan Agamben, Derrida'nın "logosentrizm" olarak adlandırdığı, Batı düşüncesinde yazıdan çok sese önem verilmesi durumuna yine Derrida'nın ifadesiyle "mevcudiyet metafiziği" eleştirisine karşı çıkar. Varlığın ikili doğası olduğunu düşünen Agamben, hocası Heidegger'in kullandığı kavramı kullanır: *alêtheia*, gizlenmeme, ortaya çıkma ve görünüm ile gizlenmiş olma arasındaki karşılıklı ilişki. Dilin özü, bir iletişim ve ifade aracı -bir anlam ifade eden ses- olmasıyla tam olarak ifade edilmez. Dilin semiyolojik doğası, yalnızca dilin varlık kökenine ait bir ipucudur. Dolayısıyla Agamben dili yalnızca sesle açıklamaz, Heidegger gibi dili varlığın evi olarak görür. Dil hem kendisini açık eden hem de gizleyen bir olgudur. "*Homo sacer*" projesinde de dilin bu vasfı üzerine durur. Heidegger etkisi ve çağdaş dilbilim tartışmalarına bir cevap niteliğinde okunabilecek tartışmalar Agamben'in Avrupa'daki gelişmelere kulak tıkamayan biri olduğunu da gösterir.

Fransız aktivist Guy Debord, İtalyan düşünür için önemli bir simadır. İkili arasında ilk önce mektupla başlayan arkadaşlık ilişkisi, 1980'lere doğru karşılıklı tartışmalara evrilir. Debord'un *La Société du spectacle* (Gösteri Toplumu) adlı eserini

⁴⁷ Agamben, "The Tree of Language", s. 19-20.

1967 yılında yayımlanır yayımlanmaz okumaya girer. Agamben'in kendi ifadesiyle bu arkadaşlığın gelişmesinin en önemli sebeplerinden biri "Marx'la değil ama Marksist gelenekle mesafeyi korumak"tır.⁴⁸ Agamben'e göre Marx'la değil ama Marksist gelenekle mesafeyi koruyabilmelerindeki soğukkanlılığın sebebi ise Debord'un sanatsal avangarda olan ilgisinden, kendisinin ise şiir ve felsefeden beslenmesinden kaynaklanmaktadır.⁴⁹ 68 Olayları esnasında bir aktivist olarak sahada olan situasyonist Debord sanatın eski dünyanın tutkularından özgürleştirip yeni ufuklar ve tutkular gerçekleştirmesi gerektiğine inanmaktadır. Bu yüzden de herhangi bir geleneğe bağlanmayan avangardın yeni ve farklı bir şekilde düşünmeyi mümkün kıldığını düşünür. Agamben'in Debord'u kendisine yakın görmesinin en büyük sebebi işte bu 'bir geleneğe bağlanmamak'tır.

Gençliğinde hem edebî yazıları hem de makaleleriyle üretken olan Agamben 1971 yılında *L' uomo senza contenuto* (İçeriksiz Adam) isimli ilk kitabıyla okuyucusunu selamlar. Kitapta çağdaş sanatın içinde bulunduğu krizin mahiyetini tanımlamak ister. Aynı şekilde krizin sanatın mahiyetinde sebep olduğu değişimlerin ne olduğunu tartışmaya açar. İlk önce normal şartlarda bir *poiesis* olarak *praxis* üretmenin potansiyellerini taşıyan sanatın, çağdaş Batı toplumlarındaki fonksiyonunun belirsizleştiğini teşhis eder.

Agamben'in ilk çalışması aynı dönemde ortaya koyulmuş estetik teorisine ilişkin metinlerle aynı bağlamda okunmalıdır. Frankfurt Okulu'nun güçlü isimlerinden Theodor Adorno'nun 1970 yılında ölümünden sonra yayımlanan *Ästhetische Theorie* (Estetik Teori) adlı eseri ortaya çıkaran bağlamla Agamben'in ilk eserini ortaya çıkaran bağlam aynıdır: Aydınlanma düşüncesinin sanatı çoraklaştırması. Öyle ki her ikisi de Nietzsche'nin açtığı ve Heidegger'in asfaltladığı yoldan hareket eder. Adorno, Aydınlanma'nın kesinlik üzerine geliştirdiği temellük, bütün bilimlerin kesinlik üzerine yoğunlaşmasına ve dolayısıyla sanatın çoraklaşmasına sebep olmuştur. Adorno gibi Agamben de Heidegger'in açtığı yolu takip eder. Agamben'e göre

⁴⁸ Giorgio Agamben, *Autoritratto nello studio*.

⁴⁹ Antonio Gnoio, Govrin Ido, Philosophy as Interdisciplinary Intensity – An Interview with Giorgio Agamben, February 6, 2017, (Çevrimiçi) <https://icrt.org/religioustheory/2017/02/06/philosophy-as-interdisciplinary-intensity-an-interview-with-giorgio-agamben-antonio-gnoioido-govrin/>, 1 Ocak 2021

yaşanılan dünyadan farklı bir dünya yaratmanın imkânı sanatın jesti sayesinde olacaktır. Heidegger'in Agamben'i felsefenin mümkün olduğuna ikna ettiği argüman da tam olarak burada düğümlenmektedir. Heidegger'e göre bütün bilimler felsefeden özgürleşecektir, ancak sanat sahip olduğu içerimi ve içeriği dolayısıyla felsefenin aşamayacağı bir şeydir; çünkü sanat düşünmenin sınır noktasıdır. Heidegger'in asfaltladığı yolu izleyen Adorno, Aydınlanma ile birlikte özne ve nesnenin temsilinde ortaya çıkan sorunun altını çizmek ister. Adorno'nun özne ve nesne sorunuyla kastettiği şey Eflatun'a kadar giden bir tartışmadır. Adorno'ya göre aydınlanma düşüncesi ve onun yol açtığı bilim anlayışı ile birlikte nesnenin tikel bir örneklik üzerinden temsil edilebilir hâle gelmesi bir çoraklaşmaya ve şeyleşmeye yol açmaktadır. Alman düşünüre göre sanat alanında da benzer sorunlar yaşanmaktadır. Söz gelimi sanat bu dünyayı açıklayamaz, yaşanılan dünyadan daha farklı bir dünyanın imkânını insanlara göstermeyi amaç edinir. Bütün bunlar göz önünde bulundurulduğunda Adorno'ya göre “*Her sanat eseri, biçimi aracılığıyla nihai olarak kendi olacağı şeyi ve biçimi öngördüğü ölçüde ütopyadır.*”⁵⁰ Agamben sanatı ütopya olarak görmese de yeni bir dünyanın imkânını yaratacak formülleri taşıdığını düşünmektedir. Sanatın jesti yeni bir dünyanın olabilirliğini bize sağlamaktadır. Hem Martin Heidegger ve Walter Benjamin etkisi hem de Avrupa'da sanat üzerine tartışmalarının alevlendiği dönemde ilk çalışmasının sanat üzerine olması İtalyan düşünür için beklenebilir bir durumdur.

Fransız sosyolog Pierre Bourdieu 1979 yılında derinlikli bir saha çalışmasının ürünü olarak ortaya koyduğu *La distinction: critique sociale du jugement* (Ayrım) adlı çalışmasında zevk oluşumunun toplumsal boyutlarını inceler ve sanatsal zevkin aslında toplumsal bir bağlamda yine toplumsal sermaye biçimleri tarafından oluştuğunu ifade eder. Agamben'in düşünce şemasından bakıldığında sanatın krize girmesine sebep olan şey, Bourdieu'nün estetik zevk üzerine geliştirdiği tezin vuku bulmasıdır. Nitekim Bourdieu'ye göre zevk toplumsal bir bağlamda üretilmektedir. Dolayısıyla sanat eseri de bu zevkin ürettiği piyasa koşullarına göre şekillenmektedir. Agamben'e göre sanat eseri, toplumsal sermayelerin belirlediği zevk çerçevesinde üretilmemelidir. Sanat eseri bir yaratım yani “*poiesis*”i imlemelidir. Bu okuma,

⁵⁰ Theodor W. Adorno, **Aesthetic Theory**, çev. Robert Hullot-Kentor, Continuum, 1997, s.135.

dönemin yapısalcı ve yapısökümcü sanat okumalarına karşı da bir müdahaledir. Çünkü teknolojik şemada ve seyirci için üretim Agamben'e göre sanatçının genel olarak da insanın şiirsel tarafını yok etmektedir. Benjamin'in ve Heidegger'in hayaletlerinin dolaştığı metinde, Benjamin'i Heidegger'e karşı panzehri olarak kullanır.

Jacques Rancière'in 2011 yılında yayımlanan *Aisthesis* adlı eseri estetiğin kurucu temellerine dair soruşturmalar içermektedir. 2011 yılında okuyucu karşısına çıktığı eserinde estetik rejim altında sanatın ne olduğunu inceler. Agamben'in soruşturmalarına benzerdir. Ama Agamben katı bir şekilde sanatın sanat için olduğunu başka türlüünün sanatın jestini ortadan kaldıracağını ifade ederken Rancière sanatçının sanat eserini üretirken seyircinin duygulanımlarını dikkate alarak ürününü ortaya koymasını gerektiğini düşünür. Althusser'in öğrencisi olan daha sonra Althusser'in düşüncesinden kopan Rancière'in yapısalcı şemadan kopuşu Agamben'in kopuşuna benzemektedir. Agamben radikal bir düşündürdür. Rancière de Althusser'den koptuktan sonra geliştirdiği düşünceler radikaldir. İkisi de birbirine karşıt bir noktada durmaktadır. Rancière özgürleşmenin yolunu topluma çevirirken, Agamben topluma değil Tanrısal bir yaratıma çevirir. Bu saikle Agamben'e göre izleyici için üretmek aslında sanatı çoraklaştırmaktadır. Üretim salt bir biçimde sanatçının üstün duyusunun ifadesi olmalıdır, vahyi andıran bu durum ayrıca içinde şiirsellik barındırmalıdır. Zira bu anlayış Agamben'den beklenen bir yaklaşımdır. Agamben'in Alman geleneğinden güçlü bir hocası (Heidegger) olduğu gibi, çalışma odasında masasının başından Alman bir şairin (Hörderlin) kitabını ayırmamıştır. Bu iki Alman'ın Agamben'in üzerindeki etkisi, sanatın jestini önemsemesinde ve düşüncenin en iyi formu olarak şiiri anlamasında kendisini göstermektedir.

1.4. Fransa'da Bir Cemiyet Adamı

Agamben 1974 yılında Fransa'ya yerleşir. Bir süre Haute-Bretagne Üniversitesinde İtalyanca dersler verir. Bu dönemde Italo Calvino, Agamben'i France Yates ile tanıştır. Agamben, bu ilişki sayesinde Londra Üniversitesi Warburg Enstitüsünde bir yıl boyunca filolojik araştırmalar yapmak üzere İngiltere'ye gitme fırsatı yakalar. Agamben yine Nietzscheci "iyi Avrupalı" idealini izlemektedir.

İngiltere’de vaktinin çoğunu araştırmaya ayıran Agamben Warburg Kütüphanesinin “iyi komşu yasası”na göre tasarlanmasından etkilenir.

İyi komşu yasası Warburg Kütüphanesi’nin bir özelliğidir. Adı geçen kütüphanede kitapların numarası yoktur. Sadece benzer kitaplar aynı yerdedir, okuyucu sonsuz kitap yığını karşısında kendi kitabını arar. Agamben’i büyülemiş olan bu ‘iyi komşu yasası’ daha sonra pek çok argümanında kullanacağı bir araç olacaktır. Buradaki çalışmalarından sonra 1975 yılında sanat tarihçisi Aby Warburg üzerine bir makale kaleme almıştır. Yahudi kökenli bir Alman olan Aby Warburg sanat tarihi üzerine geliştirdiği düşüncelerle etkili olmuş bir isimdir. Daha sonra pek çok sanat eleştirmeni tarafından imajcı olarak nitelendirilse de Agamben’e göre Warburg’un sanat tarihi yorumu beşerî bilimleri düşünme pratiği açısından oldukça önemli bir açılım sağlar. Warburg yaptığı çalışmalarla, beşerî bilimleri araştırmanın başka bir olanağını göstermektedir. Nitekim İtalyan düşünüre göre Warburg imajı tarihsel ve dinamik bir ögeye çevirir.⁵¹ Bu yüzden Warburg’un bilim kavrayışı bütün tarih ve zaman bilimlerinin ilkidir.

Agamben, Warburg Enstitüsü’nde verimli geçen araştırmalardan sonra tekrar Paris’e döner. Burada Haute-Bretagne Üniversitesi’nde dilbilim ve Orta Çağ kültürü dersleri verir. Aynı zamanda Italo Calvino ve Cladio Rugafiori’yle beraber günün baskıcı kültürünü tartışabilecekleri bir dergi çıkarmak ister. Bu dergide aynı zamanda düşünce ve deneyimin temel kategorilerini ele almayı da planlarlar. Seçtikleri kavram çiftleri üzerinden (buna “İtalyan kategoriler” adını verirler) sadece günü düşünerek günün ötesine geçmeyi arzularlar. Fransa’da yaşayan bu üç İtalyan’ın çıkarmak istedikleri dergi yayın hayatına geçmese de Agamben’in seçtiği hukuk (law) ve varlık (creature) çifti, 20 yıl sonra “*Homo sacer*” projesiyle birlikte ufukta belirecektir. Pierre Klosowski ile de bu yıllarda tanışır. Klosowski, 1950 ve 1960’lı yıllar arasında Fransız yazar Georges Bataille ile birlikte Nietzsche felsefesi üzerine düşünce pratiği geliştirir. Bu yüzden Agamben’in hem Nietzsche hem de Bataille düşüncesinde derinleşmesi için

⁵¹ Adi Efal-Lautenschlager, “Aby Warburg”, **Agamben’s Philosophical Lineage**, ed. Adam Kotsko, Carlo Salzani, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2017, s.208.

önemli bir isim olur. Hatta Klosowski'nin Benjamin'in arkadaşı olması, İtalyalı için Klosowski'yi anlamlı kılan bir diğer önemli detaydır.

İtalyan düşünür bu yıllarda yapısalcilik sonrası çalışmalarının üzerinde durduğu tarihselcilik eleştirisini de kendi düşüncesi içinde inceltmeye başlar. Tarih öncesi bir tarihe gitmeyi önemseyen Agamben, tarihin önemini teslim eder ama önemini teslim ettiği tarih kronolojik bir tarih değildir. Modern tarihten farklı bir tarih anlayışı olan düşünürün tarih ile kastı, ele aldığı olgunun ilk arketipine doğru yani geleneğin başladığı noktaya doğru özgürleştirici bir yolculuktur.

Aynı yıllarda Agamben, Rugafori ve Calvino üçlüsü, yeni kavramsallaştırdıkları eleştirel mitoloji olarak hizmet edebilecek bir filoloji oluşturmak isterler. Eleştirel mitoloji olarak hizmet edecek filoloji kurmak arzusu Agamben'e hem Benjamin'den hem de aynı yıllarda dilbilim çalışmalarıyla öne çıkan ve Fransa'da ismi çokça duyulmaya başlayan Halep doğumlu Émile Benveniste'ten miras kalır.

Yapısalcı dilbilim içinde önemli bir figür olan Benveniste, Saussure'ün takipçisi olarak özellikle dil ve toplum arasındaki bağlantıyı incelemek için yola çıkar. Saussure'ün tartışmasını açtığı noktadan hareket eden Benveniste, onun çalışmalarını devam ettirir. Ancak aralarında yine de bir fark bulunmaktadır. Nitekim Saussure dili, gündelik hayatta kimsenin kullanmadığı gramer olarak “language” ve öznenin gündelik yaşamında kullandığı bir dil olarak “parole” şeklinde geliştirdiği ayrımdan hareketle irdeler. Oysa Benveniste, Saussure gibi semantik ve bağlamdaki işaret olarak söylem veya semiyotik (yani genel vs. bireysel olarak ifade edilebilecek) ayrımını kurarak işe başlamaz.⁵² Benveniste, somut insana vurgu yapar. Bu yüzden Benveniste, Saussure'ün iki dil şeklinde kurguladığı dilin yapısının nihai olarak kuşatılamayacağını düşünür. Bu kuşatılamazlık sorunu aşkınsallıkla çözülebilecek bir aporia (açmaz) olarak dilbilimcinin karşısında durmaktadır. Agamben'in düşüncesinde ise bu aporia, felsefe ile giderilebilecektir.⁵³ Bu yüzden de tarih öncesi tarihten daha doğrudur. Çünkü tarih öncesi bir geleneğe dayanılarak aktarılmamıştır.

⁵² Alex Murray, Jessica Whyte, **Agamben's Dictionary**, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2011, s. 35.

⁵³ Giorgio Agamben, **Çocukluk ve Tarih**, çev. Betül Parlak, İstanbul, Alfa Yayınları, 2020, s.12.

Agamben'e göre dilin toplumsal bağlamındaki açığı/yarığı gören Benveniste ve tarihi bağlamından koparmayı bilen Benjamin bu yolda takip edilecek iki kutuptur. Italo Calvino'nun tüm başarısı da Agamben'e göre var olan gelenekten farklı bir düşünme ve hayal etme yeteneğine sahip olmasından kaynaklanmaktadır.⁵⁴ Benveniste, dili salt bir işaretler sistemi olarak düşünmeyişi ve soyut dil sistemine karşılık insanın konuştuğu ân'a odaklanan somut dili öne çıkardığı "sözcelem teorisi" ile Agamben'in düşüncesinde önemli bir figürdür.⁵⁵ Yani dili bireye içkin toplumsal olandan aşkın olarak kurması Agamben'i cezbetmiştir.

Agamben hocası Heidegger'e adadığı *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale* adlı eserini 1977 yılında yayımlar. Bu çalışma, İngiltere'de yaptığı filolojik incelemelerin meyvesidir. Başlığı Türkçeye dörtlükler olarak çevrilebilecek bu kitap, dört bölümden oluşur. Nesir olarak kaleme aldığı bu eseriyle insan etkinliğinin en ayırıcı vasfı olarak gördüğü şiirsel üretime vurgu yapmak ister. Agamben'e göre modern anlayışla birlikte eleştiri ve şiirsel üretim birbirini dışlamıştır. Tekrar peşine düşülmesi ve yapılması gereken şey, şiirsel üretim ve eleştiriye bir araya getirmektir. Bütün bir kitap boyunca bütünüyle bu yaratımın peşindedir. Adı geçen eserinde şimdi var olan dünyayla yani gelenekle arasına mesafe koymaya çabalar. Agamben'e göre baskıcı olan gelenek eleştirelliğe ve onun yaratıcılığına ket vurmaktadır. Ama çağdaş dünya için gerekli olan eleştiriyle yaratıyı mezcetmektir.

Stanza'yi neşrettikten bir sene sonra 1978'de *Infanzia e storia: Distruzione dell'esperienza e origine della storia* (Çocukluk ve Tarih) adlı kitabıyla okuyucusunun karşısına çıkar. Agamben bu kitabında deneyimin peşine düşer. Çağdaş dünyada insan deneyimi çoraklaşmıştır. Walter Benjamin'in I. Dünya Savaşı'na atıfla söylediği deneyimin yıkımı Agamben'e göre her gün gerçekleşmektedir. Kitabında "parole" ve "language", sözcük ve anlamlandırma gibi dilbilimin temel bir insan bilimi olmasını sağlayan ayrımlarının peşine düşer. Bu ayrımı çözmek tıpkı gençliğinde yazdığı makalede ifade ettiği gibi çağdaş dilbilimin imkânları içinde olanaksızdır. Émile Benveniste'in ortaya koyduğu gibi bu açmazdan yani ses ve anlam arasında deneyimin

⁵⁴ Leland de la Durantaye, **Giorgio Agamben: A Critical Introduction**, California, Stanford University Press, 2009, s.200.

⁵⁵ Adam Kotsko, **Agamben's Philosophical Trajectory**, Edinburgh University Press, 2020, s.40.

çoraklaşmasından ancak felsefenin imkânıyla çıkılabilecektir. Bu noktada Agamben bir çocukluk teorisi geliştirir. Çocukluk, sınır kavramdır. Nitekim bu sınır kavram, dilin göndergesel mekanizması içinde tanımlanamayan ancak dilin deneyimlendiği ve saf göndergeselliğine dayandığı yeri imler. Düşünür modern dilbilimin aslında bir Babil kulesi inşa ettiğini ima eder, burada çocukluk teorisiyle aslında kendisinin yapmaya çalıştığı şey de bir nevi Babil kulesi inşa etmektir. Ama Babil kulesini inşa ederken gidebildiği ilk sınıra gitmek ister. Düşünür modern dilbilimcilerin inşa etmek istediği Babil kulesinden farklı olarak gelmekte olan toplumun için yeni bir gramer, yeni vokabüleri üretmenin formülünü ortaya koymayı arzular. Diğer bir taraftan yapısalcı dilbilime de eleştirilerini bu çalışmada geliştirir. Düşünüre göre yapısalcı şemada dil insan-dışı ve kişisel olmayan bir bağlama oturur ama dil bir insanın sahip olduğu en önemli aygıtlardandır.

Agamben'in gençlik yıllarında bir kitapla keşfettiği Walter Benjamin'in bütün düşünsel mirasını İtalyan dünyasına aktarmaya başlayacağı yıl 1979'dur. Böylece Benjamin'e olan tematik ve derin borcunu ödeyecektir.⁵⁶ Agamben, Einaudi Yayınevi için Benjamin'in bütün İtalyanca çevirilerinin editörlüğünü yürütür. 1994 yılına kadar sürecek bu çalışma, İtalyan düşünür için eşsiz bir deneyim olur. Editörlüğü esnasında Benjamin'in kaleme aldığı çalışma notları ve mektuplarını da deşifre eden İtalyan düşünürün bu deneyimi bütün bilim dünyası için de önemli olmuştur. Öyle ki bu dönemde eriştiği önemli şeylerden biri de Benjamin'in "*Tarih Üzerine Tezler*" adlı makalesinin el yazmasıdır. Nüshası hâlâ Agamben'dedir.

Agamben 1982 yılında *Il linguaggio e la morte: Un seminario sul luogo della negatività* (Language and Death) adlı eserini neşreder. Düşünürün bu eserindeki odağı sestir. Ses üzerinden Batı metafiziği ve ontolojisini merkezine alır. Batılı ontolojik temel üzerinden sesi kullanarak etiğin alanını ve kapsamını tartışmaya açar. Başlangıç noktasında iki önemli figür vardır: Heidegger ve Hegel. Heidegger'in *Sein und Zeit* (Varlık ve Zaman) adlı eserinde insan varlığını ve Dasein'ı negatifiklik üzerine yani "ölüme-doğru-varlık" şeklinde kurduğu orijin noktasını; Agamben, kendisi eseri için de anlamlı bir başlangıç noktası olarak görür. Heidegger'e göre varlık ölecektir ancak

⁵⁶ Catherine Mills, "Giorgio Agamben", *Internet Encyclopedia of Philosophy (IEP)*, (Çevrimiçi) <https://iep.utm.edu/agamben/>, 2 Ocak 2021.

ne zaman öleceği kesin olarak bilinmemektedir. Burada kesin olan tek şey Dasein'ın ölümüdür. Bu kesinlik, insan varlığının var oluşa gark olduğu yerde meydana gelecektir yani “burada” olacaktır. Dolayısıyla Heidegger'e göre varlığın “burada” ölmesi varlığın özünden ve içeriğinden daha kesin bir gerçekliktir. “Burada” kelimesi ise sese içkin bir fenomen olarak belirir. Agamben için “burada” yani Heidegger'in vokabülerindeki “Da” morfolojik ve semantik olarak “bu” zamirine bağlıdır. Mezkûr bağlılığı faş eden Agamben bu noktada Hegel'i tartışmasına dâhil eder. Nitekim Hegel'e göre “bu” kelimesi, duyu kesinliğinin sağlanamadığı ve bir zemine oturtulamadığı tek kelimedir. Çünkü “bu” zamiri tikel bir gerçekliği imlemez, aksine tümel bir negatifliğe işaret eder. Benzer bir şekilde “ben” zamiri de nesnel zaviyeden tanımlanamaz olarak belirir. Ben zamiri, beni içeren söylemin şimdiki durumunu -yani kesinliği değil geçici (temporal) bir durumu- ibraz eder. Bir şey ifade etmeyen dildeki boşlukları gösteren zamirlerden sonra Agamben, sesin olumsuzluğunu ele alır. Ses İtalyan düşünürüne göre, anlama çevrilmeye çalışılan bir şeydir; dolayısıyla ses anlamın kendisi değildir. Daha açık bir ifadeyle ses, dilin şimdiki zamanda gerçekleştiğini, vuku bulduğunu gösterirken; aslında zamanı yaratır ve bilinci ihdas eder. Yani ses ontolojinin negatif yanını imler. Varlığın dayandığı tekinsizlik hâlini gösterir. Bu çalışmasında da şiirsel üretimin felsefeye yardım edeceğini ileri sürer.

Agamben 1985 yılında *Idea della prosa* isimli, Türkçeye *Nesir Fikri* olarak çevrilen yapıtıyla okuyucusunu selamlar. Bu kitap, baştan sona Benjaminci tavırla örülüdür. Felsefecinin düşüncesini aktarabileceği bir formu olması gerektiğini düşünen Agamben, eserinde şiirin, aforizmanın imkânlarıyla düşüncesini ortaya koyar. Amacı yeni bir form altında başka bir dünyayı mümkün kılmak yani gelmekte olan felsefenin önünü açmaktır. Önceki eserlerinde yaptığı gibi Benjaminci bir yaklaşımı kullanarak gelenekle arasına çizgi çeker, gelmekte olanın potansiyelini açığa çıkaracak bir tarza öykünür.

İtalyan düşünür Agamben 1988 yılından 1993 yılına kadar İtalya'nın doğal ve suni güzelliklerinin bir arada bulunduğu Macerata kentinde yaşar. Avrupa'nın en eski üniversitelerinden olan Macerata Üniversitesinde sanat ve estetik üzerine dersler verir. Katolik geleneğe bağlı bu üniversitede kültürel çalışmalara önem verilmektedir. Ayrıca 1986 1992 yılları arasında Fransız felsefeci Jacques Derrida ve Alain Badiou

gibi isimlerle *Collège International de Philosophie*'de çalışır. “*Théorie de la singularité*” (Singularity Theory) adında dersler verir. Agamben burada Derrida'yla dostane ancak aynı zamanda eleştirel bir diyalog içinde olma gayreti içindedir.

1.5. Siyasal Olana Dönüş

1990'lar itibariyle Agamben yavaş yavaş rotasını siyasal olana doğru çevirmeye başlar. Daha önce dil felsefesi etrafında sanat ve kültür konuları üzerinde oynattığı kalemini, tonu ve mahiyeti değişmeye yüz tutar. Berlin Duvarı'nın yıkılışı, Çin'deki Tiananmen Meydanı protestoları ve Doğu Avrupa'daki sosyalizmlerin çöküşü Agamben'in politik ilgisinde tepkimeye yol açacak uyarıcılar olarak işlev görür. Nitekim bütün bir dünya kriz içerisinde bocalamaktadır.

1989 yılında II. Dünya Savaşı'ndan sonra tüm dünyayı etkisi altına alan iki süper gücün arasındaki gerginlik sona erer. İki süper gücün dünya üzerindeki sürekli mücadelesi, Hannah Arendt'in çok erken bir dönemde dikkat çektiği savaşın dünyasal olmaktan çıkıp uzayda bir gövde gösterisine dönmesine sebep olur. Bütün bunlar ise iki süper gücün uluslararası politikadan ülkelerin iç politikalarına kadar pek çok alanda belirleyici olmasına yol açar.

Nihai olarak SSCB, bütün düzeylerde sürdürülmesi gereken Soğuk Savaş gerginliğinin maliyetini hem ekonomik hem de toplumsal açıdan taşıyamamaya başlar. Sürekli bir savaş/mücadele hâli ve nükleer silahlanma yarışı, zaten bulunduğu coğrafya itibariyle eski zamanlardan beri sürekli bir problemle karşılaşan Sovyetlerin sırtına büyük bir yük yükler. Bu maliyet, aynı zamanda bütün bir Avrasya için yük anlamına gelir. 1979 yılında Soğuk Savaş'ın maliyetinin artması sosyalist rejimin serbestleşmesini zorunlu kılmaya başlar. Böylece Mihail Gorbaçov döneminde “glasnost” ve “perestroyka” adı verilen reçeteler ve uygulamalar hayata geçirilir. Son raddede üretimi, politik kurumlarını ve nüfuzundaki pek çok ülkeyi serbestleştirmek zorunda kalan Sovyetler, 1989 yılında çözülmeye başlar.

Sovyetlerin çözülmesi Doğu Avrupa'da da büyük bir çözülmeyi beraberinde getirir. Yarım yüzyıldır Doğu Avrupa siyasetinde belirleyici bir rol üstlenen Sovyetler,

rejimin çözülmesiyle birlikte Doğu Avrupa'dan çekilir. Sovyetlerin çekilmeye başlamasıyla da Doğu Avrupa'da mücadele farklı bir yüzüyle temayüz eder. Doğu Avrupa'nın istikbalinde bu kez Soğuk Savaş sonrası hür dünyanın ve demir perdenin eski aktörleri arasında mücadele başlar.

Ayrıca 1980'lerin sonundan itibaren Yugoslavya'nın dağılmaya başlaması, Agamben'e "nomos" meselesini daha da derinlikli olarak düşündüren bir başka olaydır. Bağımsızlar Hareketi'nin öncüsü olmasıyla Agamben'in ilgisini ve takdirini çeken Yugoslavya'nın içine düştüğü durum İtalyan düşünürü derinden etkiler. Yugoslavya'nın Bağımsızlar Hareketi'nin öncülerinden olması Agamben'in kendi kişisel yaşamıyla da benzeşmektedir. Nitekim Avrupa'da sol hareketler şiddeti ve radikalizmi deneyimliyorken Agamben, radikal sol siyasetten uzak durmuş ve daha farklı seçenekleri arayan bir figürdür. Bütün bunlarla birlikte düşünüldüğünde Yugoslav devletinin serencamı ve ülke içinde ortaya çıkan sorunun kanlı bir şekilde çözülmesi siyasal düşünmesinde etkili olduğu söylenebilir.

Düşünürün politik olana ilgisini çeken başka bir şey de sosyalist düşünce ve dünya için Sovyetlerin alternatifi Çin'de meydana gelen olaylardır. 1960'larda dünyadaki pek çok sol örgütlenmeye Sovyetler dışında bir model olarak örneklik teşkil edecek Mao Zedong'un öğretileri doğrultusunda Çin'de gerçekleşen devrimin pozitif etkisi kısa sürer. Nitekim 1990'lara gelindiğinde Çin Komünist Partisi'nin yozlaşmışlığı protesto edilmeye başlanır. Öğrencilerden, entelektüellere katılımın yüksek olduğu Tienanmen Protestoları, Çin Halk Cumhuriyeti tarafından kanlı bir şekilde bastırılır. Tienanmen Protestolarıyla birlikte 68 Olayları sırasında Arendt okumalarıyla üzerine eğildiği şiddet sorunu Agamben'in zihninde tekrar kristalleşmeye başlar. Dünyadaki kriz, şiddet ve egemen arasında Batı politik düşüncesinde uzun zamandır tartışılan sorun olarak kristalleştirir. Bu durum da Agamben'in peşine düşeceği temel sorun olacaktır.

1980'ler ve 1990'larda Batılı entelektüeller milliyetçilik tartışmalarını tekrar gündeme getirir. Milliyetçiliğin tartışılmaya açıldığı bağlam, Soğuk Savaş'taki büyük yıkımdan sonra nasıl bir yol izlenmesi gerektiğine dair reçete üretme çabası olarak görülebilir. Nitekim yine Soğuk Savaş'ın bitişi ve Sovyetlerin çözülmesiyle beraber

Batı’da tarihin sonu geldiğine dair tezler üretilmeye başlanır. Bütün bunları ortaya çıkaran bağlam işte bu kriz ortamıdır. Aynı şekilde özellikle Avrupalı entelektüellerin pek çoğu tarafından da Avrupa kimliği tartışılmaya açılır. Doğu ve Batı Almanya arasındaki sınırların kalktığı gibi Avrupa’nın doğusu ve batısı arasındaki ayrılığa da son verilir. Bu noktada pek çok entelektüel tarafından Avrupalılık kimliği yeniden tartışmaya açılmaya başlanması kriz durumuna işaret eder. Avrupalılık kimliğinin zemini ve onu çevreleyen anlam dünyası ortaya konmak istenir. Agamben’in politik olana dönüş dinamiği yukarıda zikredilen tüm arayışlarla aynı bağlamdan türemiştir. Ancak Agamben aynı dönemde üretilen diğer formüllerin çoğundan farklı olanıyla okuyucusunun karşısına çıkacaktır.

Siyasal olana dönüşünün ilk sinyali verdiği metin *La comunità che viene* (Gelmekte Olan Cemaat) adlı metnidir. 1990 yılında yayımladığı bu eserinde, yeni meydana gelecek politik aygıtın ve onu var edecek kütlenin olası şeklini tartışır. Aynı dönemde tartışılmaya başlayan milliyetçilik tartışmalarının tam zıddı bir rotayı izleyen Agamben’e göre gelmekte olan toplum tekillikler üzerinden kurulmalıdır. Bu tekillikler kendilerini dayatmamalı ama ulus-devletin şemasını ve varlığını da tehdit etmelidir. Agamben tekilliklerin ortaya koyacağı yeni oluşumu Franz Kafka’nın kapı metaforu karşısındaki kişiye benzemektedir. Nitekim kapıdan girildiğinde yeni bir gerçeklikle karşılaşılacaktır. Eser Kafkaesk hüviyeti haizdir. Pek çok yoruma göre İtalyan düşünür karanlık politik bir kavrayışı resmeder. Pek çok yorumcu tarafından karanlık ve pesimist olarak görülen Agamben, asrın her yanını sarmış olan bu politik denklemden çıkışı mesiyenik bir formülle çözüleceğine işaret eder.

Aynı zamanda İtalyan düşünür bu eseriyle Jean Luc-Nancy’nin ilkin makale olarak kaleme aldığı daha sonra kitaplaştırdığı *La communauté désœuvrée* (Ezersiz Ortaklık) eserinde açtığı tartışmaya katılır. Nancy’nin kitabında ele aldığı tema onun dışında Fransız yazar Maurice Blanchot tarafından *La communauté invivable* (The Unavowable Community) adlı eserinde de işlenmiştir. Agamben tüm bu çalışmaları *Collège de Sociologie*’nin* üyeleri tarafından kurulan ezoterik bir grup ve Bataille

* *Collège* iki savaş arası dönemde George Bataille, Roger Caillois, Pierre Klosowski, Jules Monnerot ve Pierre Libra gibi isimlerin arasında bulunduğu bir grup Fransız entelektüel tarafından kurulur. Ayrıca Hans Mayer, Alexandre Kojève isimler de bu oluşuma katılır. *Collège* üyeleri, sürrealizm gibi akımların

tarafından yayımlanan bir dergi olan *Acéphale* üzerine geliştirilmiş çağdaş bir söylem olarak yorumlar. Nancy'nin üzerinde durduğu negatif bir cemaattir. Bütün bu meseleleri 1987 yılında Bataille üzerine yazdığı makalede açıkça belirtmiştir.⁵⁷

La comunità che viene'si (The Coming Community) Agamben'in mesiyani politik kavrayışının bir eseridir. Agamben'in mesiyaniizmi, bu literatürdeki diğer örneklerden farklıdır. İtalyan felsefecinin mesiyaniizmine geçmeden önce düşüncesini kurarken etkilendiği düşünürlerden bahsetmek anlamlı olacaktır. Bu yolda önemli uğraklardan biri Alman hukukçu Carl Schmitt'tir. Schmitt mesiyaniik olmasa da İtalyan düşünür, Katolik hukukçunun düşüncesinden yararlanır. Çünkü şemasını Schmitt'le birlikte ancak ondan farklı bir şekilde geliştirir. Nitekim Alman hukukçu dünyanın sonunun gelmesini önleyecek bir durdurucu olarak "katekhon"u benimser. "Katekhon" teorisiyle Batı düşüncesinin temel bir düalitesi olan "auctoritas" ve "potestas" arasındaki gerilimi aşmaya çalışır. Schmitt, kıyametin kopuşuna işaret eden Deccal'in gelişine karşı bir Hristiyan İmparatorluğu'nu öne çıkarır. Yani "katekhon" tarihin devamlılığını sağlamaktadır.

Diğer taraftan yine bir krizi açıklama biçimi olarak Jacques Derrida ise 1993 yılında California'da Marksizmin geleceği üzerine verdiği konferansın meyvesi olan *Specters of Marx* (Marx'ın Hayaletleri) eserinde farklı bir çıkış yapar. Derrida'ya göre Berlin Duvarı'nın yıkılışı ve bir model olarak Sovyet komünizminin son buluşu bir krizdir ancak bu kriz liberalizmin nihai zaferi olarak görülemez. Hem krizi ifade etmek hem de tarihin sonuna itiraz etmek için Marx'ın mirasını farklı bir şekilde yorumlar. Derrida'nın formülü, mesihsiz mesiyaniizmdir. Marx'ın tarihsel materyalizmi aslında bir kurtuluşu imlemektedir. Marx, Hristiyan teolojik anlayışındaki sona doğru giden zamanı tersine çevirmiştir. Kısacası Derrida'ya göre Marx aslında Hristiyan

insan deneyiminin toplumsal boyutunu gözlerinden kaçırdığını düşünürler. İnsan deneyimine aşırı odaklanan perspektiflere karşılık kutsalın aktif varlığının açık olduğu tüm toplumsal varlıkları araştırmalarının merkezlerine alırlar. Bu sebeple dinî ve la-dinî olanı birlikte barındıran potlaçları ele alırlar. Potlaçları ele alırken de sosyoloji ve antropoloji disiplinin her ikisinden de faydalanırlar. İzledikleri yol ve odaklandıkları nokta açısıyla Fransız antropolog Marcel Mauss'la paralellikler olsa da Mauss'un *Collège*'la bağlantısı yoktur.

⁵⁷ Nadine Hartman, "Georges Bataille", *Agamben's Philosophical Lineage*, ed. Adam Kotsko, Carlo Salzani, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2017, s.111.

düşüncesinin sekülerleştirilmiş bir tarih okumasını yapmıştır. Bu yüzden Marksizm aslında hâlâ bir imkân olarak entelektüellerin önünde durmaktadır.

“*Homo sacer*” projesinin ilk kitabını yayımlamadan evvel “*Sovereign Police*” adıyla yayımladığı makale Agamben’in dünyanın politik arenasında gerçekleşen pek çok olaya duyarlılığını gösterir. Bu makalesinde Körfez Savaşı üzerine kalem oynatır.⁵⁸ Agamben, ABD’nin Körfez Savaşı’ndaki rolü üzerinden egemenlik meselesini irdeler. Agamben’e göre Körfez Savaşından çıkarılabilecek en mühim derslerden biri, egemenlik kavrayışının polis figürüne indirgenmesidir.⁵⁹ Bu durum da bir egemenlik krizine işaret eder.

1.5.1. Büyük Projenin Arifesindeki Karşılaşma ve Avrupalı Bir Hoca

Agamben 1993’te yayımladığı “*Form-of-Life*” adlı makalesiyle kurucu bir karşılaşmasının izini okuyucusuna sürdürmek ister. Modern siyasette yaşamın merkeziliği konusunda büyük bir otorite olan Fransız düşünür Michel Foucault, Agamben’in “*Homo sacer*” projesi hakkında düşüncelerini koyulaştıracak demlerden biridir. Daha önce Foucault’yu okumuş olsa da Agamben’in düşüncesindeki Fransız düşünürün etkisi özellikle 1990’larda artar. Politikaya yönelik ilgisinde Foucault tamamlayıcı bir figürdür. Nitekim Agamben’e göre son gelişmeler zaten belirgin bir şekilde var olan biyolojik olanın merkeze çekilmesini hızlandırmaktadır. Böylece Foucault’nun politika üzerine geliştirdiği kritik düşüncelerle, Arendt’in siyasallaşan

⁵⁸ Fransız sosyolog Jean Baudrillard da Körfez Savaşı üzerine kalem oynatır. Körfez Savaşı’nın gerçekleşmediği ifade eder. Çünkü insan yaşamını sarmalayan kitle iletişim araçları duyarsızlığa sebep olmaktadır. Çünkü normalde aşırı bir olay kitle iletişim araçlarıyla normalleşmektedir. Duyarsızlığa sebep olan bu durum savaşı adeta bir gösteriye dönüştürmektedir. Batı medyasının araçlarıyla birlikte görsel şölene dönüşen bu savaş Agamben’in ileride tartışacağı istisna hâlinin vaziyetini göstermesi açısından önemlidir. Çünkü ius belli olarak savaş adeta bir sinema filmi gibi her gün izleyici önünde temayüz etmektedir. Dolayısıyla belli bir hukuki çerçevede gerçekleşen ve istisna hâline işaret eden savaş seyirlik bir kınema graphê (hareketli kayda) dönüşmektedir. Baudrillard’ın yazdıkları bu çerçevede düşünüldüğünde aslında Fransız sosyoloğun krize ve istisna hâline imada bulunduğu görülmektedir. Çünkü görsel temaşa, istisnanın artık normal olarak algılanmasına yol açar. Bu durum da Agamben’in teziyle benzerlik teşkil eder.

⁵⁹ Giorgio Agamben, “*Sovereign Police*”, **The Anarchist Library**, (Çevrimiçi) <https://theanarchistlibrary.org/library/giorgio-agamben-sovereign-police>, 25 Ocak 2021.

hayat üzerine geliřtirdiđi dűřűnceleri mezceder. “*Homo sacer*”de de mezcettiđi dűřűnceleri inceltmeye ve yazmaya bařlar.

Aynı yıllar Agamben’in pek çok Avrupa űlkesinde ders verdiđi yıllardır. 1994 yılında “*European Graduate School*”⁶⁰ (EGS) adında sanat, beřerű bilimler ve bilim űzerine dűnyanın pek çok yerinden gelen űđrencilerin ihtisas yapmak için geldiđi bir okul kurulur. Bu kurumun İsviçre ve Malta’da merkezlerinde verdiđi dersler, Agamben’in gençliđinde Provence’de Heidegger’den aldıđı derslere benzemektedir. Nitekim dersler aynı Provence’deki dersler gibi dođayla iç içedir. İsviçre dađlarında uzun tartıřmalarla geçmektedir. Agamben’in EGS’de verdiđi derslerinin pek çođu internet ortamına da aktarılmıřtır. Yođunlukla post-yapısalcı dűřűnűrlerin bulunduđu bu kurumda, Agamben Baruch Spinoza Kűrsűsű profesűrű olarak gűrevini devam ettirir.

Agamben 1993-2003 yıllarında Verona űniversitesi’nde doçent olarak çalıřır. 2003 yılından 2009 yılına kadar Venedik’teki IUAV űniversitesinde Sanat ve Tasarım Fakűltesi’nde gűrev yapar. Università della Svizzera italiana (İtalyan İsviçre űniversitesi)’da 2012-2013 akademik yılında bulunur. Burada sanat eserinin arkeolojisi, insan iři olarak sanat eseri, bir din olarak kapitalizm konulu dersler verir. Agamben’in bu dűnemde verdiđi dersler birbirine oldukça yakındır. Nitekim EGS’de kapsamı oldukça geniř dersler verse de benzer sorunları iřler. Artık politik-olana ilgi duyan ama sanatın jestine de űnem veren Agamben neredeyse tűm Avrupa’da bildiklerini anlatmak için dolařır.

1.5.1.1. Magnum Opus Olarak “Homo sacer” ve Sınırları Ařan Bir Dűřűnűr

⁶⁰ Kâr amacı gűtmeyen bir vakıf tarafından 1994 yılında İsviçre ve Malta’da kurulmuř lisansűstű dersler veren bir űniversitedir. Portekiz’den, Almanya’ya, Fransa’dan Kosova’ya ve ABD’ye pek çok űlkedeki űniversitelerle iř birliđi içindedir. Eđitim programlarındaki yođunluk felsefe, sanatlar, eleřtirel dűřűnce űzerinedir. EGS’de genellikle eleřtirel dűřűnűrlər ve űzellikle post-yapısalcı dűřűnűrlər ders vermektedir. Agamben Jacques Derrida, Jean-Luc Nancy ile EGS’de çalıřma arkadařı olur.

Agamben büyük bir projenin ilk kitabı *Homo sacer: Il potere sovrano e la nuda vita* (Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat) adlı eseriyle 1995 yılında Batı politik düşüncesinde önemli bir tartışma açar. Fransız düşünür Michel Foucault'nun modernliğin eşiği olarak biyopolitika teşhisini radikalleştirir. Biyopolitikayı Batı siyasal düşüncesinin temeli olarak görür. Modern biyopolitikada açık hâle gelen Agamben'e göre dışlayarak işleme mantığıdır.

Fransız düşünür Michel Foucault okumasıyla Roma hukuku kavramı *homo sacer*'i daha iyi anladığını ifade eden Agamben için Foucault'yla karşılaşması eşsiz olacaktır. Düşünüre göre Hannah Arendt'in totalitarizmin kaynaklarını teşhisi aslında Batı'da bulunan bu biyopolitik temeli göstermiş ancak Arendt teşhisinin adını biyopolitika olarak koymamıştır. Arendt'in okumasını Foucault'nun yaklaşımı ile zenginleştirir ve Batılı politik ufkun temellerini ortaya koyar. Agamben'in dokuz kitap serisinden oluşan "*Homo sacer*" modernliğin siyasal, toplumsal, bürokratik, yönetsel ufkunun zeminini teşhis etmeye adanır. Egemenliğin yapısını, egemenliğin karşısındaki tabilerin konumunu ortaya koymak ister.

Vanessa Lemm'e göre Agamben, "*Homo sacer*"le biyopolitika tartışmasını üç alanda genişletmeyi arzular. İlki tartışmayı antik döneme götürmek, ikincisi egemen iktidar ve biyopolitika arasındaki içsel ilişkiyi göstermek, sonuncusu da hukuk ve teoloji arasındaki ilişkiyi ele almaktır.⁶¹

Başka bir Agamben yorumcusu olan Alex Murray'e göre ise Agamben'in biyopolitikaya dair geliştirdiği ufuk Foucault'nun kuramının bir tashihi olarak görülebilir:

*"Bu durumda Foucault'nun tezinin düzeltilmesi ya da en azından tamamlanması gerekiyor. ... Burada önemli olan şey şudur: Bütün istisnaların kural olması sonucunu veren süreçle birlikte çıplak hayat alanı (ki bu aslında siyasal düzenin marjinlerinde konumlanmış olan bir alandı) gün geçtikçe siyasal alanla örtüşmeye başlıyor ve [dolayısıyla] dışlama ile işleme, dışarı ile içeri, bios ile zoe ve hak ve olgu indirgenemez bir belirsizlik muntakasına giriyor."*⁶²

⁶¹ Vanessa Lemm, "Michel Foucault", **Agamben's Philosophical Lineage**, ed. Adam Kotsko, Carlo Salzani, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017, s.52-53.

⁶² Murray, **Giorgio Agamben**, s.94.

“*Homo sacer*”ın ilk cildini yayımladıktan bir sene sonra 1996 yılında *Mezzi senza fine. Note sulla politica* (The Man Without End: Notes of Politics) adlı kitabını Guy Debord anısına yayımlar. Kitap daha önce kaleme aldığı makalelerinin derlemesidir. Kitapta yer alan metinlerin ortak özelliği politik olanın sorunlarına düşünme girişimi olmasıdır. Agamben, önsözünde de açıkladığı gibi, günün sorunları ortaya koymak ister:

“Bugün siyaset büyük bir tutulmayı deneyimliyor ve siyaset din, ekonomi hatta hukuka göre ikincil bir konumda gözükiyorsa; kendi ontolojik statüsünün görünüşünü kaybettiği, yine kendi kategorileri ve kavramlarının tedricen içinin boşaltıldığı dönüşümlerle yüzleşemediği ölçüde bu böyle olacaktır. Bu yüzden, ileriki sayfalarda sahici politik paradigmlar, genellikle politik görülmeyen ya da yalnızca marjinal olarak görülen deneyimlerde ve olgularda aranacaktır.”⁶³

Agamben eserinde politik olarak görülmeyen, marjinal olarak addedilen olgular ve deneyimlerin peşine düşer. Nitekim konuları antik Yunan’daki hayata ilişkin kavramlar, insan hakları, kamp, insan gibi kavramların peşinde geliştirilen düşüncelerdir. Ama niyeti günün siyasetinin kısırlığını ve nihilizmini göstermektir. Batı politik düşüncesi büyük bir nihilizmin içinde çoraklaşmaktadır.

Siyasal üzerine düşünen Agamben için Carl Schmitt önemli bir figür olacaktır. Ancak Alman hukukçunun Agamben’in düşüncesindeki rolü ne Benjamin ne de Heidegger’in metodolojik ve düşünsel anlamda sağladığı bir kaynağa benzemektedir. Agamben’in Schmitt’le kurduğu ilişkinin pratik bir amacı olduğu söylenebilir. Agamben’e göre Schmitt egemenliği, politikayı kurgularken politik-olanın mahiyetini doğru bir şekilde kavramıştır. Bunun dışında “katekhon” düşüncesini geliştirdiğinden ötürü de önemli bir figürdür. Ayrıca Agamben’in Amerikan kamusal hayatında karşılık bulmasını sağlayan da Schmitt’tir.

Agamben 1993-2003 yıllarında Verona Üniversitesinde doçent olarak çalışır. 2003 yılından 2013 yılına kadar Venedik’teki IUAV Üniversitesinde dersler verir. Özellikle 11 Eylül’de Amerika Birleşik Devletleri’nde İkiz Kulelere saldırılarla

⁶³ Giorgio Agamben, **The Man Without End: Notes of Politics**, çev. Vincent Binetti, Cesare Casarino, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2000.

birlikte Agamben'in dünyadaki tanınırlığı artar. Agamben'in 1995 yılında egemen istisna açıklamasıyla Amerikan Başkanı George Bush'un "şer eksenini" olarak ifade ettiği dünyanın polisliği rolüne soyunması, yeni bir dünya düzeni ortaya koymaya çalışması ve ABD'nin Guantanamo Hapishanesi pratikleri arasında bir benzerlik kurulmasına yol açar. Ayrıca "*Homo sacer*" projesinin bir parçası olan *Quel che Auschwitz. L'archivio e il testimone* (Tanıklık ve Arşiv: Auschwitz'den Ardakalanlar) adlı eseriyle Auschwitz Kampı pratiklerini çözümleyen Agamben'in bu çalışması ABD'nin Guantanamo hapishanesindeki pratiklerinin eleştirisine yol açar. Bütün bunların sonucu olarak Agamben Anglo-Sakson dünyada büyük bir ilgi görmüştür. Anglo-Sakson dünyada tanınırlığıyla birlikte pek çok kez Amerikan üniversitelerinde seminerler verir. *Stasis: la guerra civile come paradigma politico* (Stasis: Civil War as a Political Paradigm) adlı eseri Agamben'in 2001 yılının kasım ayında Princeton Üniversitesinde verdiği seminerlerden meydana gelmiştir. Bu eserinde politik-olanın imkânlarını ortadan kaldıran "küresel iç savaş" nosyonu üzerine düşüncelerini ifade eder. 11 Eylül olaylarıyla birlikte dünyadaki politik ufkun şer eksenini etrafında şekillendiğini ve çatışmaların küresel bir iç savaşa olarak dönüştüğünü ifade eden Agamben, cari politik ufkun aslında politikanın imkânını ortadan kaldırdığını düşünür. Yani Agamben'e göre 11 Eylül sonrasındaki politik alandaki tüm evrenselleştirmeler sorun teşkil etmektedir. Politik-olanın imkânını ortadan kaldırmaktadır. Çatışmayı da terör meselesine indirgemektedir.

Yazdıklarıyla Batı düşüncesinin radikal bir eleştirisini yapan Agamben, aynı zamanda kendi düşüncesine uygun bir şekilde gerçekleştirdiği protestolarla eleştirilerinin pratik karşılığını da ortaya koymaktan geri durmaz. Öyle ki 11 Eylül saldırıları sonrası 2004 yılında New York Üniversitesinde ders vermesi için aldığı daveti reddeder. ABD, saldırılar sonrasında güvenlik tedbirleri kapsamında retina ve parmak izi taranması gibi biyometrik kimlik tanıma sistemini hayata geçirmek ister. Agamben bu durumun toplama kamplarında Yahudi mahkumların vücutlarına belirli numaralar verilmesine benzediğini ileri sürer. Bu saiklarla ABD'ye gitmeyi reddeder.

Agamben'in 2015'te yayımlanan ama 2001'deki seminerlerinin ürünü olan *Stasis*'teki sorgulamasının 2005 yılında yönü ve topografisi değişecektir. Burada, 11 Eylül olaylarıyla birlikte ABD'nin istisna hâlini sürekli hâle getirmesi meselesinin artık Batılı hükümet etme biçimlerinde görünür olması durumunu ele alır. Kitabında

Schmitt ve Benjamin'in şiddet üzerine geliştirdiği düşünceleri kitabının temeline yerleştiren Agamben, Batı politik hayatının I. Dünya Savaşı'ndan itibaren istisna hâlini daha kolay uygulamaya koyabilen Batılı anayasaları ve bu Anayasaların yasa yoluyla istisna hâli oluşturma meselesini tartışır.

1.5.1.2.Avrupa'nın Genişlemesi, Küresel Dünyanın Ekonomik Krizleri ve Bir Düşününürün Ufku

Agamben'in egemenlik meselesinden ekonomik teolojiye doğru odağını kaydırması söz konusu olur. 2007'de yayımlayacağı *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo* (The Kingdom and the Glory: For a Theological Genealogy of Economy and Government) eserinden bir yıl önce *Che cos'è un dispositivo?* (What is Apparatus?) adlı kitabını yayımlar. Burada daha önce Foucault ve Deleuze tarafından üzerinde durulan “dispositif” kavramını ele alır. Foucault'nun vokabülerinde “dispositif” söylemleri, kurumları, mekânsal düzenlemeleri, söylenenleri olduğu kadar söylenmeyenleri de içeren bir birliğe işaret eder. Agamben'e göre bütün bunlar Foucault'nun bu terimi teknik anlamda kullandığını göstermektedir. “Dispositif” özneyi kurar. Bu yüzden Foucault'nun “dispositif” açıklaması özneleştirme pratiklerine işaret eder. Agamben'e göre Foucault'nun “dispositif” açıklaması Heidegger'in *Gestell* açıklamasına benzer. Nitekim Heidegger de *Gestell* ile teknolojinin insan varlığı üzerindeki etkisini soruşturur.

Bütün bunlardan hareketle Agamben çağdaş durumda insan varlığını saran “dispositif”leri tam anlamıyla açıklamak ister. Bu teknik gelişmenin köklerine eğilmek için *oikonomia* kavramını ele alır. Bu metnindeki *oikonomia* açıklaması *Il regno*'nun habercisi hüviyetindedir. Nitekim Agamben *oikonomia*'nın hane yönetiminden Teslis'in bütünleyici bir unsuru hâline geldiğini ve dünyanın kutsal yönetimine dönüşen bir “dispositif” olduğunu savlar. *Oikonomia* mefhumundaki dispositif olmaya doğru gerçekleşen bu dönüşüm, aynı zamanda Tanrı'nın varlığı ve eylem arasında bir bölünmeye sebep olur. Bu bölünme temel bir ayrımdır. Nitekim kapitalizmde bu bölünme temel itibariyle devam eder. Dünyanın kutsal yönetimi olarak *oikonomia* dünyadaki en etkili “dispositif”tir. Bundan kaçışın yolu, karşı (counter) “dispositif”

olarak profanlaştırmadan geçer.⁶⁴ Çünkü oikonomia ortak kullanıma kapatır. Dünyanın kutsal yönetimi içinde insanlar yalnızca bu “dispositif”leri devam ettirecek bir özneleşme içindedir. Ortak kullanıma açmak için karşı “dispositif” olarak profanlaştırma gerekmektedir.

Agamben *Che cos'è un dispositivo?* metninde çağdaş dünyadaki bir dispositif’leri çözümledikten sonra bu kez daha ciddi bir çalışmaya girer. 2007 yılında yayımlanan *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell’economia e del governo* (The Kingdom and the Glory: For a Theological Genealogy of Economy and Government) adlı eserinde Avrupa’nın genişlemesinin yarattığı sorunları ele alır. Neoliberal ekonomik modelin sürekli krizle çalışabilmesinin köklerini arar. Agamben’in bu tartışması Foucault’nun “*Collège de France*” derslerindeki soruşturmalarında açtığı tartışmalardan mülhemdir. Agamben, Foucault’nun yönetsellik soruşmasını ileri taşımak ister. Foucault’ya göre neoliberal düzenlemelerle birlikte insan bedeni şirketleşmektedir. İnsan bedenine iyi bakma artık bir kamu sorumluluğu olmaktan çıkmış öznenin kendisine tevdi edilmiştir. Agamben de bu sorunu detaylandırmak ister. Neoliberal düzenin işleyişini kavramak için pergelin ucunu egemen istisna teorisinden ekonomik teoloji meselesine doğru kaydırır. *Oikonomia* kelimesinin bir arkeolojisini yapmak isteyen Agamben, erken dönem Hristiyanlık anlayışındaki kurtuluş, Tanrı’nın inayeti ve ekonomik teoloji temalarının çağdaşlığını vurgular ve bu yüzden sürekli bir acı hâlinin deneyimlenip rıza gösterilebildiğini belirtir.

Agamben adı geçen eseriyle aynı zamanda küresel dünyada tartışılmaya başlanan neoliberalizmin hegemonyasını sorgular. Aynı zamanda çokkültürlülük tartışmalarının hâkim olduğu bir dönemde bir taraftan da Avrupa’nın genişlemesinin üzerine koyulan bir soru işaretidir. Nitekim Agamben’in zihnini meşgul eden sorular “Euro”nun ortak para birimi olmasından, Avrupa Birliği’nin ulus-devletler üzerindeki baskısından ve Avrupa’nın genişlemesinin Doğu Avrupa ülkeleriyle müşterek bir kültürel zemin olmamasından neşet etmektedir.

Agamben 2007 sonrasında pek çok eser yayımlamaya devam eder. Nitekim “*Homo sacer*” projesinin diğer eserleri bu yıllarda okuyucu karşısına çıkmıştır. Bu

⁶⁴ Giorgio Agamben, “**What is Apparatus?**”, s. 19.

yıllar aynı zamanda Agamben'in tüm dünyada karşılık bulduğu yıllardır. Pek çok üniversite, enstitü ve bilimsel toplantıda bulunur.

1.5.1.3. Bir İstisna Hâli Olarak Salgın

Agamben 2019 yılında dünyada meydana gelen salgına kayıtsız kalamaz. Salgının insanların hayatındaki yerini, iktidar açısından getirileri ve götürülerini değerlendirir. “*L'invenzione di un'epidemia*” (Bir Salgının İcadı) adlı yazısıyla salgının icat edildiğini ve salgının istisna hâli üretmeyi normalleştireceğini iddia eder.⁶⁵ Agamben'in salgın hakkında ileri sürdüğü düşünceler Jean-Luc Nancy, Roberto Esposito gibi pek çok isim tarafından eleştirilir.

Agamben tüm eleştirilere rağmen salgın hakkındaki görüşlerini radikalleştirerek inceltmeye devam eder. Salgın hakkında kaleme aldığı ikinci yazısında “*Homo sacer*” projesini ortaya koymuş bir Agamben'in argümantasyon mantığı okuyucusunu selamlamaktadır. Agamben burada salgını etik ve politik açılardan değerlendirir. İtalyan düşünürüne göre salgın, hayatta kalmaktan başka bir değere sahip olmayan topluma yol açacak ve böylesi bir toplumun politik, etik imkânları ortadan kalkacaktır. Artık üniversitelerde, dostluk ilişkilerinde, iş yerlerinde ve daha pek çok yerde insanlar arasına makinalar sokulmaktadır. Bu durumun insanların yeni normali yapılması istenmektedir.⁶⁶ Agamben son olarak ise “*Medicine as Religion*” adlı yazısıyla modern tıbbın bir din olarak konumlandırılmaya çalışıldığını ifade eder. Salgınla insanlar artık farklı siyasetin ya da siyasetsizliğin ufkuna bırakılmaktadır. Nitekim Agamben'e göre salgının Yunanlardaki karşılığı *polemos eidemos*'tur; bu ise Homeros'ta iç savaş anlamına gelmektedir. İç savaş ise insanlığın ufkunda yeşermesi potansiyel olarak var olan politik kavrayışı yok etmektedir. Çünkü görülmeyen, yenilmeyen ve sürekli mutasyona uğrayan bir virüsün insan hayatında var olması yeni bir ufkun yeşermesini önleyecektir.⁶⁷

⁶⁵ Giorgio Agamben, “The Invention of Epidemic”, **European Journal of Psychoanalysis**, 26 Şubat 2020, (Çevrimiçi) <https://www.journal-psychoanalysis.eu/coronavirus-and-philosophers/>, February 2, Şubat 2021.

⁶⁶ Giorgio Agamben, “Clarifications”, **European Journal of Psychoanalysis**, February 26, 2020, (Çevrimiçi) <https://www.journal-psychoanalysis.eu/coronavirus-and-philosophers/>, 2 Şubat 2021.

⁶⁷ Giorgio Agamben, “Medicine as Religion”, **Itself Blog**, May 2, 2020, (Çevrimiçi) <https://itself.blog/2020/05/02/giorgio-agamben-medicine-as-religion/> 2 Şubat 2021.

Agamben'in bir bütün olarak biyografisine, biyografisini şekillendiren detaylara bakıldığında krizlerin belirleyici olduğu görülmektedir. Krizler Agamben'in düşüncesinde adeta tetikleyici bir rol oynar. Ayrıca Kıta Avrupası düşüncesinin eleştirel temsilcileriyle girdiği ilişkinin Agamben'in düşüncesini radikalleştirdiği görülmektedir. Nitekim Aydınlanma düşüncesinin bütünsel olarak eleştirilmesi gerektiğini düşünmektedir. Bu sebeple Aydınlanmaya karşı eklektik bir tavır içinde değildir. Agamben'e göre Aydınlanma'nın yarattığı rasyonellik ve kendine güvenme hâli, I. Dünya Savaşı'na ve akabinde kapsamlı bir yıkıma sebep olmuştur.



İKİNCİ BÖLÜM: BİR MAGNUS OPUS: “HOMO SACER”

2.1.İlk Selam: Egemen İktidar ve Çıplak İnsan

Agamben’in hayatını şekillendiren ve onun biyografik detaylarını teşkil eden krizler, karşılaşmalar ve dostluklar onun “*Homo sacer*” projesini meydana getirmeye zemin hazırlamış gibidir. Bu açıdan “*Homo sacer*” İtalyan düşünürün tüm karşılaşmalarının orkestrası şeklinde anlaşılabilir. Bu orkestrayla Agamben, özneyi (şayet öznenin bir imkânı varsa) ve toplumu saran politik vaziyetin bir teşhisini ortaya koymaktadır.

Bir başka açıdan Agamben’in çabası, Foucault’nun biyopolitika tartışmasının revize edilip genişletilmesidir. Bu çaba, aynı zamanda çağdaş dünyanın biyopolitik bir makinanın çevresinde tesviye edildiğinin ilânıdır. Batı siyasallığının zeminindeki tehlikeyi izhar etme çabasıdır.

Agamben’in tavrı I. Dünya Savaşı sonrasında hem ekonomik hem de politik krizler yumağıyla sarsılan Almanya’nın vaziyetini ortaya koymak isteyen Benjamin’in uğraşlarına benzemektedir.⁶⁸ Agamben’e göre hem bütün bir dünya hem de Avrupa bir kriz içerisindedir ve bu krizden kurtuluşun formülü İtalyan düşünüre göre cari zeminin tespiti ile mümkündür. Kısacası “*Homo sacer*” bir bütün olarak çağdaş dünyada varlığı saran ve o dünyayı var eden gerçeklikler ile yanılısalar silsilesini tespit etmeye çalışan bir entelektüelin dünyayı kavrama çabasıdır. Bu çaba sürekli gözden kaçırılan, görülmek istenmeyen ve en mühimi mevcudu radikallemeyi arzulayan bir çabadır.

⁶⁸ Walter Benjamin, 1921 yılında “*Şiddet Üzerine*” adlı makalesiyle bir çıkış yapar. Makalesi bir taraftan 1900’lerin başında Fransız düşünür Georges Sorel’in şiddet üzerine geliştirdiği teorisine yönelik bir cevap niteliği taşıırken, diğer taraftan da I. Dünya Savaşı sonrası Almanya’nın içine düştüğü hem toplumsal hem de siyasal çıkmazın ve bu çıkmazın sebep olduğu şiddetin mahiyetini anlamaya yöneliktir. Bu yüzden onun şiddet üzerine ürettiği çözüm Sorel’in yaklaşımının tadil edilmiş bir formudur. Devletin sonsuz bir çevrimle sürüp giden mitik şiddetini kesintiye uğratacak şey, saf hukuka yol açacak bir devrimci şiddet olmalıdır. Bkz. Walter Benjamin, “*Şiddetin Eleştirisi Üzerine*”, çev. Ece Göztepe, *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, ed. Aykut Çelebi, İstanbul, Metis Yayınları, 2014, s.19-43.

2.1.1.Batı Siyasallığının Temel Dikotomisi

1995 yılında yayımladığı *Homo sacer: Il potere sovrano e la nuda vita* (Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat) dokuz ciltlik bir külliyat olan “*Homo sacer*” projesinin ilk cildidir. Metnine Heidegger’in yöntemine benzer şekilde hayat üzerine düşünüm geliştirerek başlar. Yani varlığı anlamlı kılacak temel zemini teşkil eden hayatı, orijinine yerleştirir. Bu orijinden hareket etmesi onun takip edeceği izlek için anlamlıdır. Çünkü Batı metafiziği ve bu metafiziğin şekillendirdiği politika işleyişini ifşa etmeyi amaçlamaktadır.

Batı düşüncesi Heidegger’in de ifade ettiği gibi Antik Yunan’dan beri ezelî ve ebedî olan üzerine yoğunlaşmıştır. Ezel ve ebet ilişkisi ise varlığı ve onun dünyayla ilişkisini bir zorunluluk çerçevesine sığdırmaktadır. İtalyan düşünür, Batı düşüncesinde bir laytmotif olarak var olan zorunluluk zincirini kırmak ister. Bu çerçevede Eski Yunanlılarda hayatı karşılayan kelimeleri tespit etmeye çalışır.

Eski Yunanlılarda hayat nosyonuna karşılık gelen tek bir kelime olmadığına işaret eder. Yalın hayatı imleyen *zoē* ve çerçevesi çizilmiş bütünlüklü bir hayat olarak *bios* şeklinde iki nosyonun olduğunu ifade eder. Agamben’e göre ne Eflatun ne de Aristoteles kendi felsefeleri içinde bu kavrama yani *zoē*’ye yer vermiştir. Nitekim bu iki Yunanlının siyasalı düşünürken *bios*’u kullanmalarının nedeni gayet basittir: “*Her iki düşünür de yalın hayatı değil; çerçevesi belli bir yaşamı ve hayat tarzını ele alıyordu.*”⁶⁹ Başka kullanımları var olsa da klasik dünyada işaret ettiği anlam dolayısıyla yalın hayat olarak *zoē*, polis’ten dışlanıp oikos’a yani eve hapsedilmiştir.⁷⁰ Bu çerçevede Agamben’e göre politik yaşamın normal şartlarda çerçevesi çizilmiş bir hayatın etrafında şekillenmekte olduğu görülmektedir.

İtalyan düşünüre göre çağdaş politikada pek çok kavram yine siyasalın irtifa kaybetmesinden kaynaklanmaktadır. Siyasetin yalın hayat çerçevesinde şekillenmesi yüzünden pek çok kavram muğlaklaşmaktadır. Bu muğlaklıktan özgürleşmenin yolu,

⁶⁹ Giorgio Agamben, **Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak İnsan**, çev. İsmail Türkmen, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2017, s. 10

⁷⁰ Agamben, **Kutsal İnsan**, s. 10.

biyopolitik ufkun sorgulanmasından geçmektedir. Tam da bu sebeple Michel Foucault ve Walter Benjamin'in izini sürerek çıplak hayat ve siyaset arasında kurulan bâtını ilişkiyi ifşa etmek gerekmektedir.⁷¹ Agamben, siyasalın zemininde var olan biyopolitik örüntünün ve onun araçlarının, çağdaş Batılı politik hayatın üzerine bir heyula gibi çöktüğünü ifade etmektedir. Mezkûr örüntünün içinde politik hayvan/canlı (zoon politikon) olarak imlenen insan, yasa koyucu olma hüviyetinden soyutlanmaktadır.

Nitekim politik hayvan/canlı olarak imlenen insan, kendisinin en ayırıcı vasfı olan siyasallığı sayesinde iyiyi, güzeli ve adaleti ihdas edebilecektir. Ancak siyaset bu çerçevede işlememektedir. Agamben'e göre Foucault, modern çağda çıplak hayatın Batı siyasallığının temeline geçmesi ve politikanın biyopolitikaya dönüşmesi durumunu yani *zoē*'nin siyasal alana dâhil edilmesini fark eden mühim bir entelektüeldir. Zaten Agamben'e göre pek çok sorun da bu noktadan doğmaktadır.

2.1.2. Teolojik Olan ve Seküler Olan: Bir Dikotomi mi Yoksa Moderniteyle Gözden Kaçan Sınırlar ve Eşikler mi?

İtalyan düşünürün egemen iktidarı düşünme biçimi yeni ve aynı zamanda farklıdır. Nitekim Agamben'e göre egemen iktidarın en ayırıcı ve kurucu vasfı biyosiyasal beden yaratmaktır. Bu cihetten biyopolitika, egemen istisna kadar kadim bir fenomendir.⁷² Agamben, Foucault'nun modern devletle birlikte biyolojik canlının siyasal alanın merkezine çekilmesi durumu tespitini, yalnızca modernlikle sınırlandırmaz bütün bir Batı siyasallığına teşmil eder. Bu durum örtük de olsa Batı siyasallığının temelinde vardır. Agamben'e göre polis ancak çıplak hayatın dışlanması ve sonrasında içlenmesiyle mümkündür. Agamben'in imasına göre bir polis'in varlığını mümkün kılan ereksellik değildir. Yani polis'i mümkün kılan antik Yunandan beri siyasal düşünülürken merkeze alınan iyi hayatın ereği değildir. Siyasallığın kurulduğu polis ancak çıplak hayatı dışlayıp içleyerek teşkil edilmektedir.⁷³

⁷¹ Agamben, *Kutsal İnsan*, s. 13.

⁷² Agamben, *Kutsal İnsan*, s. 15.

⁷³ Agamben, *Kutsal İnsan*, s. 16.

Agamben'e göre çıplak hayatın dışlanarak içlenmesiyle kurulan siyasallık Batı siyasetinin temel dikotomisini ortaya koymaktadır. Agamben, Carl Schmitt'in Batı siyasallığını kristalleştiren ve onu özgün kılan tefrik olarak öne sürdüğü dost ve düşman ayrımını anlamlı bulmaz. Çünkü Schmitt'in dost-düşman ayrımı hem antropolojik anlamda hem de oturduğu zemin itibari ile Agamben'in kavrayışından farklıdır. Schmitt'e Hristiyan düşüncesinden tevarüs eden ilk günah yani insan özünün kötülüğüne yönelik antropolojik açıklama, Agamben'in yapısalcılık sonrası düşüncesi için doğru bir zemin teşkil etmez. Agamben'in düşüncesinin şekillendiği zemin, genel itibariyle antropomorfik bir zemin olduğu söylenebilir.⁷⁴ Kısacası Agamben'e göre Eflatun'dan Aristoteles'e, Orta ve Yeni Çağa kadar uzanan Batı siyasallığının ana temasını kristalize eden şey, çıplak hayat ve çerçevesi belli hayat arasındaki gerilimdir.

Siyasallığın en özgün dikotomisini çıplak hayat ve çerçevesi belli bir hayat olarak ortaya koymasının yanında düşüncesini özgün kılan bir başka şey de Roma hukuku kavramı *sacer*'i argümanının merkezine almasıdır. Eski Roma hukuku kavramı olan *sacer* hukuk düzenine dışlanması suretiyle dâhil edilen bir figürdür. Agamben dışlanarak içlenen bu figürün, yani *sacer*'in cari siyasal durum içindeki fonksiyonunu tayin etmek ister. Çünkü *sacer* hukuk düzeninde bir eşik/sınır teşkil etmektedir. Bu noktada İtalyan düşünürüne göre “öldürülebilen fakat kurban edilemeyen” bir insan olarak *homo sacer* ancak sınırlarda yürütülecek soruşturmalar suretiyle anlaşılacaktır. Düşünürün sınırla kastettiği şey, teolojinin ve seküler düşüncenin sınırlarıdır. Daha açık bir ifadeyle belirtmek gerekirse *homo sacer* figürü ne yalnızca seküler iktidarın kodlarını çözümleyerek ne de yalnızca kutsal egemenlik teorilerini takip ederek kavranabilir.⁷⁵ Batı siyasallığının temelindeki çıplak hayat politikayı belirliyorsa, yapılması gereken bu iki ufkun sınırlarına eğilmektir. Ayrıca çıplak hayatın bu merkeziliği bir taraftan da biyopolitika araçlarını kullanışlı hâle getirmektedir. Agamben, Foucault'nun biyopolitikayı Hristiyan teolojisiyle

⁷⁴ Agamben'in *Açıklık* eserinde antropomorfik soruşturmasını yürütür. Heidegger'den aldığı mirasla düşüncesini geliştiren İtalyan düşünür insan ve hayvan arasındaki açıklığı ele alır. Bkz. Giorgio Agamben, *Açıklık*, çev. Meryem Mine Çilingiroğlu, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2018.

⁷⁵ Agamben, *Kutsal İnsan*, s. 20.

irtibatlandırması hususunu⁷⁶ genişletmek ve iki düşünce yapısının sınırlarına giderek tartışmak ister. Egemenlik ise bu biyopolitik makinanın çalışma tarzının gözlenebileceği en iyi olgulardan biridir.

2.1.3.Egemen İstisna ya da İstisna Egemen

Agamben, çağdaş politikanın ve Batılı politik tahayyülün tamamını biyopolitik ufka hasrederken egemenlik teorisine hakkını teslim etmektedir. *Homo sacer* figürü ancak teolojik ve seküler olanın sınırlarına giderek anlaşılabilirse, o zaman egemenlik teorisi çağdaş politikayı tespit etmede hâlâ anlamlıdır. Çünkü egemenlik teorisi Schmitt'in ifade ettiği gibi "sekülerleştirilmiş bir teoloji"den başka bir şey değildir.⁷⁷ Schmitt'in siyasal kavramadaki teolojik tortuları keşfi, Agamben için önemlidir. Ancak Schmitt'in egemenlik tanımındaki paradoksu da gözler önüne serer. Agamben, Schmitt'in ünlü "*egemen olağanüstü hâle karar verendir*" tanımının bir imayı barındırdığını düşünür. Bu tanıma göre egemen kendisini hem hukuk düzeninin dışında hem de içinde konumlandırmaktadır.⁷⁸ Daha açık bir şekilde ifade edilecek olursa egemen, hukuk düzenini askıya alma yetkisiyle mücehhez kılındı ise hukuk düzeninin dışında ve üstündedir, ancak bir taraftan da mevcut düzene aittir çünkü bizatihi askıya aldığı hukuk düzeninin egemenidir.

Hukuk düzenini askıya almanın kararı egemenin en önemli vasıflarındandır. Bu karar alma vasfı ve yetisi, hukuk düzeninin egemeni olmasından neşet etmektedir. Yani Agamben'e göre egemen istisna eşzamanlı olarak kendisi sistemin içinde kıldığı gibi sistemin dışında da tutar. Bir nevi hukuk düzeni içinde kendisini askıya alarak hem gücünü hem de bizatihi kendi varlığını korumaktadır. Bu sebeple egemen hem hukuk düzeninin içinde hem de dışındadır. Bu durum ise istisna hâlidir.

⁷⁶ Lauri Siisiäinen, "Hristiyanlık ve Biyopolitika Üzerine: Foucault'ya Dair Eleştirel Bir Tartışma", Ed. Onur Kartal, **Biyopolitika: Platon'dan Arendt'e Biyopolitikanın Felsefi Kökenleri**, İstanbul, Notabene, 2017, s. 83.

⁷⁷ Carl Schmitt, **Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm**, çev. A. Emre Zeybekoğlu, Ankara, Dost Kitabevi, 2016, s. 43.

⁷⁸ Schmitt, **Siyasi İlahiyat**, s. 13.

Agamben istisna teşkil eden egemeni çözümlerken, sözü edilen istisnanın statüsünü ortaya koymaya çalışır. İtalyan düşünür argümanını ilerlettikçe, istisna ve *homo sacer* için neden teolojik ve seküler olanın sınırlarına gitmek gerektiği de berraklaşır. Tıpkı Schmitt gibi istisnanın pozitif hukuku aşan hatta pozitif olanı aşan bir yanı olduğu düşünür. Bu pozitif hukuku aşan yanıyla istisna bir tür dışlamadır. Ancak dışlamada istisna ilişkisiz değildir ve bir kaosu meydana gelmesine sebep olmaz. Nitekim istisna hâlinde egemenin kuralla ilişkisi askıya alma şeklinde süregider, yani bütünüyle bir dışarıya terk etme durumu söz değil, dışarıda tutma söz konusudur.

*“İstisna kendisini kuraldan dışarı çıkarmıyor; bunun yerine, kural, kendi kendisini askıya alarak, istisnaya yol açıyor ve kendisini istisna olarak sürdürmek suretiyle de öncelikle kendisini tesis ediyor.”*⁷⁹

Bu husus Agamben’in egemenliğin paradoksu olarak ifade ettiği durumdur. Öyle ki istisna, hukuk düzeninin içerisini ve dışarısını ayırmaz, aksine ikisi arasında bir eşik oluşturur. Hukukun varlığı bu eşikte husule gelir.⁸⁰ Agamben, dil ve hukuk arasında, eşikte meydana gelmeleri dolayısıyla bir mütekabiliyet kurar. Bir kelimenin hem *langue* yani bir gramer olarak dili hem de *parole* söz olarak dili askıya alma potansiyelinin olduğunu ifade eder. Dil insan için bir istisna gibidir. Hem içsel hem de

⁷⁹ Agamben, *Kutsal İnsan*, s. 29.

Schmitt’in Hans Kelsen’in geliştirdiği normatif hukuka karşı eleştirisinin temeli tam olarak bu noktadır. Yasa koymak için yasa zaruri değildir. “*Dindeki mucizenin anlamı, hukukta yerini mucizeye bırakmaktadır.*” Bkz. Schmitt, *Siyasal İlahiyat*, s. 13.

⁸⁰ Agamben hukuk ve dil arasında bir mütekabiliyet ilişkisi kurar. Dil de aynı hukuk gibi eşikte meydana gelmektedir. Gramer olarak dil ve söylem olarak dil arasındaki gerilim, dili hem tekinsiz hem de insanın tek tekin mekânı yapmaktadır. Bütün çelişkiler, açmazlar ve çıkış yolları dil içinde saklıdır. Çünkü dil insanın hem içsel hem de aşkınsal bir yanını imler. Agamben bu durumu şöyle açıklar: “*Tıpkı bir konuşmada geçen bir sözcüğün, gerçekliğin bir dilimine işaret etme kapasitesine sahip olabilmesi için, aynı zamanda işaret etmemesiyle (yani parole [söz] değil de langue [dil] olarak, söylemdeki somut kullanımdan bağımsız bir şekilde kendi çıplak sözcüksel tutarlılığı olan bir terim olarak) anlamlı olması gerektiği gibi, bir kuralın tekil bir duruma gönderme yapabilmesi için, bu kuralın, egemen istisna olarak, gündelik hayattaki gerçek durumlara yapılabilecek bütün göndermeleri askıya alma anlamındaki mutlak potansiyeliyle de yürürlükte olması gerekiyor. Yine tıpkı dilin, lingüistik olmayanı, daha sonra somut konuşma içinde işaret edebileceği şekilde, (bir langue ya da daha doğrusu, bir gramer oyunu biçiminde, yani gerçekteki halinin sonsuz bir askıya alma biçimiyle var olduğu bir söylem biçiminde) sanal bir ilişki tesis etmesi gereken bir şey olarak önceden varsayması gibi, hukuk da hukuksal olmayanı (örneğin doğal durum biçimindeki şiddeti), istisna durumu içinde potansiyel bir ilişki yürüttüğü bir gerçek olarak alıyor.*” Bkz. Agamben, *Kutsal İnsan*, s. 31-32.

dışsal bir olgudur. Bu sebeple, İtalyan düşünür dilin zemini ile hukukun oturduğu zemin arasında bir benzerlik olduğuna işaret eder.

Hülâsa Agamben dilin ve hukukun bir istisna ilişkisi içinde eşikte gerçekleşmesi durumunun altını ısrarla çizer. Agamben'e göre egemenliğin ve hukukun doğası Schmitt'in ortaya koyduğu şekilde istisna hâline karar vermekten çok, bir düzeni kuracak ve onun iç tutarlılığını sağlayacak bir dışarı ilişkisidir.⁸¹ Hukuk ve bir şekilde onu var eden kuralları aslında başlangıçta nazmedilmemiştir. Çünkü kuralları meydana getiren ihlallerdir. Kısacası kurallar da bir dışarı ilişkisi kurmaktadır. Bu yüzden de Agamben için egemenin kararı, istisnaya karar vermekten çok, dışarısı ve içerisi, *nomos* ve *pyhsis* arasındaki muğlak ve aslında kurucu eşiği belirlemektir.⁸² Bütün bunlardan hareketle egemenin yapısı hakkında bir muhasebe yapılacak olursa;

“... egemenlik ne yalnızca siyasete özgü bir kavram ne tamamen hukuksal bir kategori ne hukukun dışında bir güç (Schmitt) ne de hukuk düzeninin üstün kuralıdır (Kelsen). Egemenlik, hukukun hayata gönderme yaptığı ve hayatı tam da askıya almak suretiyle içine aldığı orijinal bir yapıdır.”⁸³

Egemenliğin orijinal yapısı bir nevi yasaklı ve dışarılıklı olmasından türemiştir. Hayata ilişkin olanın ve hukuka ilişkin olanın, dışarıda ve içeridekinin birbirinden ayırt edilemediği eşik, egemenliğin işlediği formu göstermesinden ötürü önemli ve kurucudur.

2.1.4.Egemenliğin Doğası ve *Nomos*

Egemenliğin paradoksu üzerine soruşturmasını yürüten Agamben, Batı siyasallığını, diğer siyasallıklardan tefrik eden egemenliği tüm boyutlarıyla ele almaya çalışır. Soruşturmasının duraklarından birini *nomos* teşkil eder. *Nomos* mefhumu, barındırdığı anlamlar itibari ile düzenlemeyi içermektedir. Bir kara parçası varlığı

⁸¹ Agamben'in bu dışarının var olması durumundan kaynaklanan eşiğin aslında Schmitt'in politik-olanı kavramsallaştırmasında var olduğu görülmektedir. Nitekim dost ve düşman ayrımı, bir dışarı ilişkisi tesis eder. Çünkü Schmitt'in düşmanı kamusal bir düşmandır, bir hasımlık değildir. Buradan hareketle her iki isimde de dışarının varlığının önemli olduğu görülmektedir. Agamben, Schmitt'ten bu eşiği açıklama noktasında farklılaşmaktadır.

⁸² Agamben, *Kutsal İnsan*, s. 39.

⁸³ Agamben, *Kutsal İnsan*, s. 40.

olarak insanın ilk edimi toprak üzerinde meydana gelmek zorundadır.⁸⁴ Hukukun tesisi veya yeniden tesisi, topraksal bölünme ve düzenleme şeklinde olmaktadır. Üretmek, düzenlemek, bölüşmek toprakla birlikte mümkündür. Kısacası insanın var olmaya ilişkin bütün yapıp ettikleri toprak üzerinde gerçekleştirmektedir. İnsan varlığının topraksallığı, egemenliğin de toprak üzerinde kristalleşmesine yol açmaktadır. Bu yüzden toplumsallığa ilişkin ilk örnekler bir topraksal ve teritoryal düzenlemeyi tazammun eder.

Batı siyasal düşüncesinde doğa durumundan toplumsallığa geçiş, devletin kurgulanması şeklinde anlatılagelmiştir. Bu cihetle devletin kuruluşu hem somut hem de kurgusal anlamda bir doğa durumunda çıkıştır. Doğa durumundaki şiddet sarmalı ancak bir egemenin toplumsallık meydana getirmesiyle son bulmakta ve egemenin elinde tekelleşmektedir. Batı siyasal düşüncesinde doğa durumundan toplum durumuna geçiş pozitif bir hukukun doğuşunu da imlemektedir. Agamben bu düşünceye önem atfeder, ancak doğa durumu ve toplumsal durum arasındaki keskin çizgiyi sorgular. Egemen tarafından *nomos* yaratma olarak toplumsallığa geçiş aslında doğa durumundan farklı ve orijinal bir şiddet sarmalına yol açmaktadır. Ayrıca pozitif hukukun yaratılmasından çok *nomos*'un tesis edilmesi daha açıklayıcıdır. Çünkü *nomos*'un düzenleme ve yerleştirme pratikleri, yalnızca doğa durumunda potansiyel olarak var olmaz, aynı zamanda toplumsal durumda da tecessüm etmektedir. Ayrıca Agamben için doğa durumundaki *nomos*'a ilişkin düzenlemeler oldukça öğreticidir. Çünkü Schmitt, *The Nomos of the Earth* metninde *nomos*'un yerleştirme ve düzenleme pratiklerinin, hukuktan dışlanmış boş bir mekânda gerçekleştiğini göstermiştir.⁸⁵

Bütün bunlar göz önünde bulundurulduğunda egemenin doğa durumu ve toplumsal durum arasındaki konumu paradoksaldır. Nitekim “*nomos, egemen olduğu sürece, kaçınılmaz olarak hem doğal durumla hem de istisnai durumla bağlantılıdır.*”⁸⁶ İşte *nomos*'un bu formu, kendi zamansal-mekânsal sınırlarının dışına taşarak normal düzen ile üst üste gelmesine yol açmaktadır. Yani *nomos*'u istisna

⁸⁴ Carl Schmitt, *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europeum*, çev. G. L. Ulmen, New York, Telos Press Publishing, 2006.

⁸⁵ Agamben, *Kutsal İnsan*, s. 50.

⁸⁶ Agamben, *Kutsal İnsan*, s. 50.

durumuna yakınlaştırmaktadır. Bütün bunlar dikkate alındığında Agamben'i egemenliğin paradoksunu *nomos* ile anlamaya sevk eden şey, Batı siyasal düşüncesindeki temel izleği takip etmek değildir. Yani doğa ve toplum durumunun (buna devlet olma durumu da denilebilir) tarihsel açıklamalarını tahkik ederek onlara eklemlenmek değildir. Daha çok post-politik çağda⁸⁷ düzenlemenin ve hukukun yeniden yaratılması meselesini kavramaya çalışmak olduğu görülmektedir. Öyle ki düşünürü *nomos* meselesini düşünmeye iten sorunlardan biri Soğuk Savaş'tan sonra Doğu Avrupa'daki devletlerin çözülmesi ile meydana gelen şiddet olaylarıdır.⁸⁸

2.1.5. Anayasama ve Anayasal Güç, Bir Potansiyellik Olarak Mesianizm

Agamben egemenlik ve istisna arasındaki ilişkiyi sorgulayıp bir başka paradoksu ortaya koyarken anayasal gücü ve anayasama gücünü ele alır.⁸⁹ Bu iki mefhumu açıklarken anayasal gücün devletin içinde, anayasama gücünün de ona dışsal bir şey olarak ifade eder.⁹⁰ Düşünüre göre bu ikisi arasında muvazenesiz bir ilişki vardır. Bu muvazenesiz ilişkinin sebebi ise her geçen gün anayasama gücünün egemen gücün bir teşekkülü olarak belirmesidir.⁹¹ Bu durum siyasalın imkânını ortadan kaldırdığı için

⁸⁷ Post-politik çağ nosyonu Schmitt'in *Der Begriff des Politischen* (Siyasal Kavramı) adlı metnine 1963 yılında kaleme aldığı önsözde belirttiği şekilde kullanılmaktadır. Ayrıca *Theorie des Partisanen* (Partizan Teorisi) adlı eserinde uzun uzun tartışmaya açtığı bağlama atıf yapılmaktadır. Yani devletler çağının sonunun geldiğini ifade eden Schmitt, siyasal-olan ve devlete ait kavramlar arasında bir ayrım yapılmasının artık zaruri olduğunu belirtmişti. Post-politik durum tam da bu ayrımın kavşağında yer alır. Bkz. Carl Schmitt, **Siyasal Kavramı**, çev. Ece Göztepe, İstanbul, Metis Yayınları, 2014. Ayrıca bkz. Carl Schmitt, **Partizan Teorisi: Siyasal Kavramı Üzerine Bir Arasöz**, çev. Sibel Bekiroğlu, Ankara, Nika Yayınevi, 2017.

⁸⁸ Agamben'i siyasal düşünmeye iten olgulardan biri de halefiyet meselesidir. Nitekim Doğu Avrupa'daki devletlerin çözülmesiyle birlikte pek çok ülkede iç savaş meydana gelmiştir. Dinî ya da etnik aidiyetlerin ayrılığı neticesinde ortaya çıkan iç savaşların temel sorunu hangi grubun hükmedeceğidir.

⁸⁹ Anayasama gücü ve anayasal güç, kurucu iktidar ve tali iktidar biçiminde tartışılan meseledir. Kurucu bir iktidar anayasayı kurarken ve değiştirirken hukukun evrensel kuralları dışında herhangi bir anayasal kurala bağlı değildir. Tali iktidar ise bir anayasa değişimi açısından bütünüyle anayasal kurallara bağlıdır. Agamben'in anayasama ve anayasal iktidar tartışmasıyla kastı bunu ele almaktır.

⁹⁰ Agamben, **Kutsal İnsan**, s. 53-54.

⁹¹ Schmitt'in *Constitutional Theory*'de ele aldığı mesele tam da budur. Alman düşünürü göre, insan varlığı kendi varoluşunu çevreleyen koşullara göre somut bir şekilde karar verme kapasitesine sahiptir. Desizyonizm olarak adlandırdığı bu düşünceye göre insanı siyasal bir varlık hâline dönüştüren şey karar alabilmesidir. Bu sebeple önceden belirlenmiş hukuk manzumesi, dinamik bir sürecin gereklerini ortaya koyamaz. Somut siyasal varlığın kendisine dayanmak ve ondan güç almak

anayasama gücünün egemenden tefrik edilmesi elzemdir.⁹² Yani anayasama gücünün egemenlikle ayrıştırılmaması, bunun siyasal bir kavram olmaktan çıkıp ontolojik bir mahiyet kazanmasına yol açmaktadır.⁹³ Daha açık bir ifadeyle, egemenin elindeki anayasama gücü varlığın kiplerini tayin eden bir araca dönüşmektedir.

Varlığın kipini belirleyen bir egemenlikten özgürleşmenin yolu, yeni bir potansiyel ontolojisi düşünmekten geçmektedir.⁹⁴ Yani olabilirlik ile gerçeklik, olumsuzluk ile zorunluluk arasındaki ilişki yeniden ele alınmalıdır. Agamben bu hususta daha önce *La comunità che viene* (The Coming Community) eserinde geliştirdiği potansiyellik nosyonunu burada da devreye sokar. Herman Melville'in *Kâtip Bartleby* hikâyesinden tekemmül ettirdiği potansiyellik nosyonu üzerinden Aristoteles'in potansiyellik ve edimsellik düşüncesi arasında kurduğu ilişkiyi irdeler:

“Aristoteles'in düşüncesine göre, potansiyel hem edimselden önce gelir ve edimseli belirler hem de özde edimsele tabi kalır. ... potansiyelin, kendi tutarlılığına sahip olması ve daima hemen edimsele dönüşmemesi için edimsele geçmeme kabiliyetine sahip olması, (yapma)ma ya da (olma)ma potansiyeli olarak var olması ya da Aristoteles'in dediği gibi, aynı zamanda potansiyelsizlik (im-potentiality) (adynamia) olması gerekiyor.”⁹⁵

Agamben egemenliğin yapısına içkin olan bir potansiyelliği gösterdiği bu alıntıya göre egemenlik, bir potansiyel olarak kendisini mutlak bir biçimde edimselleştirmek için yine kendisini askıya almakta ve kendi kendisiyle bir yasaklama ilişkisi kurmaktadır. Yani anayasal güç, anayasama gücü olarak bir edimsellik barındırmakta ve aynı zamanda anayasama gücü olarak temayüz etmesini yasaklamaktadır. Egemenin yapısındaki bu örtük potansiyelliğin yeni bir imkâna yer bırakması ancak yukarıda zikredildiği gibi bütün olma ve olmama potansiyellerini reddetmekle mümkün olacaktır. Bu sebeple Kâtip Bartleby patronunun ona yapması gereken işi buyurduğunda, yapmamayı tercih ettiğini ifade ettiğinde bütün imkânları

zorundadır. Bkz. Carl Schmitt, **Constitutional Theory**, çev. Jeffrey Seitzer, Duke University Press, 2008, s. 125.

⁹² Agamben, **Kutsal İnsan**, s. 58.

⁹³ Agamben, **Kutsal İnsan**, s. 59.

⁹⁴ Agamben, **Kutsal İnsan**, s. 59.

⁹⁵ Agamben, **Kutsal İnsan**, s. 60.

ortadan kaldırmaktadır. Bu durum Agamben’e göre egemenliğin çıkmazını uç noktaya götüren bir örnektir. Nitekim yapmamayı tercih eden Bartleby aslında yazma edimini kendisinde saklı tutarken, yapmamayı tercih ederek patronunun (egemenin) isteğini iptal eder. Bu sebeple Bartleby’nin etiği, yeni bir varlığın imkânını gösterir.

Agamben potansiyellik meselesini ve onun imkânlarını ele aldıktan sonra, çağdaş dünyadaki hukukun mahiyetini ele alır. Çünkü egemenliğin paradokslarına işaret ettikten sonra o paradoksu mümkün kılan hukuk biçiminin işleyişini ortaya koymak, bu hukuk makinasının çalışma biçimini gözler önüne serecektir. Aynı zamanda yeni bir hukuk biçimine ve anayasama mantığına kapı aralayacaktır.

Çağdaş dünyadaki hukukun durumunu Agamben Gershom Scholem’den mülhem “anlamı olmadan yürürlükte olma” şeklinde tavsif eder.⁹⁶ Anlamı olmadan yürürlükte olma durumunu ise Kafka’nın ünlü *Dava* romanındaki *Hukuk Önünde* hikâyesi üzerinden kurar.⁹⁷ Kafka’nın *Hukuk Önünde* hikâyesinde taşralı, hukukun kapısının önündedir, ancak kapıdan içeri girmemektedir. Agamben’e göre

*“Hukukun en güçlü olduğu durum, artık hiçbir şeyi emretmediği durum -yani saf bir yasaklama durumu- dur. Taşralı adam, hukukun potansiyeline teslim/havale ediliyor; çünkü hukuk taşralı adamdan hiçbir şey talep etmiyor ve kendi açıklığından başka hiçbir şey emretmiyor. Egemen istisna tablosuna göre, hukuk, taşralı adam için geçersizliğiyle geçerlidir ve taşralı adamı, kendisinin dışına terk ederek yasak alanında tutuyor. Sadece taşralı adamın mukadderatı olan bu açık kapı, bu adamı dışlayarak içliyor ve içleyerek dışlıyor.”*⁹⁸

Agamben’e göre hukukun çağdaş dünyadaki durumu böyledir. Hukukun kapısı açıktır ancak taşralı girmemektedir. Çünkü hukuk bir şeyi emretmemektedir. Açıktır

⁹⁶ Agamben, *Kutsal İnsan*, s. 68.

⁹⁷ Adı geçen hikâye, pek çok düşünür tarafından çağdaş hukukun vaziyetini tasvir etmek için kullanılmıştır. Nitekim hikâye Fransa’da yapısalcılık sonrasının en parlak isimlerinden olan Jacques Derrida tarafından da ele alınmıştır. 1982 yılında Cerisy’de gerçekleşen bir kollokyumda bu hikâyeyi konuşmaya değer bulan Derrida’ya göre, hukuk kendisini korumayarak yine kendisini korumaktadır. Özellikle yapısalcılık sonrası düşünürler için *Yasa Önünde* hikâyesi çağdaş hukuk ve egemenliğin doğasını göstermektedir. Bu yüzden metin sürekli olarak hem metaforik hem de alegorik okumalara tabi tutulmuştur. Derrida’nın geliştirdiği düşünce için bkz. Jacques Derrida, **Before the Law The Complete Text of Préjugés**, çev. Sandra van Reenen ve Jacques de Ville, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2018.

⁹⁸ Agamben, *Kutsal İnsan*, s. 66.

ancak dışarıda tutmaktadır. Böylece içleyip dışlamaktadır. Dışarı ilişkisi kurmaktadır. Bu durum her biçime girebilecek bir ilişki biçimidir. Yani taşralı gibi hukukun muhatapları her zaman için hem hukukun tarafı hem de hukukun dışında olabilecektir. İstisnanın en orijinal tarafı Agamben'e göre işte bu husustur.

Benjamin'in izleğini takip eden İtalyan düşünür, yaratılan bu istisnalara karşı gerçek bir istisna yaratılması gerektiğini söyler. Mesihçilik ise gerçek bir istisna teorisidir. Çünkü Mesihçilikte istisna hâlini ilân edecek bir otorite tesis edilmemiştir. Bilakis bir otorite tesis edecek otoriteler yıkılmıştır. Asli özelliği olarak ise bu bir şey emretmeyen hukuku iptal edip hukuku tamamlanacaktır.⁹⁹

Agamben için mesihçi hukukun temayüz etmesine yol açacak şiddet kurgusunu Benjamin çok iyi bir şekilde tanımlamıştır. *Zur Kritik der Gewalt* (Şiddet Üzerine) adlı yazısında yasa koyan ve yasayı koruyan şiddetin yanına bir üçüncüsü olarak ilahi şiddeti koyan Benjamin mitikleşen devlet şiddetinden kurtulmanın zarureti tüm çıplaklığı ile gösterir. Benjamin geliştirdiği model ile modern dünyadaki içi boş ama yakıcı şiddet sarmalından çıkmaya yol açacak bir imkânı da tesis eder. Agamben'in Benjamin'den hareketle ortaya koyduğu şiddet doğası gereği ne yasa koymakta ne de yasayı korumaktadır, aksine yasa azletmektedir.¹⁰⁰ Benjamin'e göre ezilenlerin bihakkın elde edeceği politik mesiyanizm Agamben'in hemen her metninde işlenmektedir.

2.1.6.İsa'yı Anımsatan Figür: Homo sacer

Agamben'in projesinin merkezî figürü daha önce bahsedildiği gibi eski bir Roma hukuku kavramıdır. Bu figür, yaşamına kutsallık atfedilen bir kişiliğe sahiptir. Agamben'e göre adı geçen figürü açıklamaya çalışan bütün modern okumalar kavram üzerinde bir karışıklığa yol açmaktan başka bir şey yapmamaktadır.¹⁰¹ Çünkü on dokuzuncu yüzyıldan beri sosyal bilimler iradî olarak kutsal olanı müphemleştirmektedir. Roma'nın içtimai düzeninde bir sınır kavramı olarak beliren

⁹⁹ Agamben, *Kutsal İnsan*, s. 80.

¹⁰⁰ Agamben, *Kutsal İnsan*, s. 82.

¹⁰¹ Agamben, *Kutsal İnsan*, s. 90.

homo sacer “öldürülebilir ancak kurban edilemez” bir figürdür. Ne ilahî hukuk ne de beşerî hukuk bu kavramı anlamaya yardımcı olabilir. Daha önce de ifade edildiği gibi bu kavram üzerinde yapılacak bir araştırma ancak sınırlara giderek çözülebilecektir. Bu yüzden dinsel ve hukuksal olanın henüz birbirinden tefrik edilmediği ilksel biçimlere yolculuk edilmelidir.¹⁰²

Modern sosyal bilimlerin çoğu zaman toplumsal fenomenleri tasvir ederken yeni bir sorun ortaya koymaktadır. Nitekim sosyal bilim araçları fenomenleri bazen ima etmediği ya da köken olarak ait olmadığı bir konuma sürükleyebilir. Bu vaziyet kutsal meselesinde ise kendisini iyice hissettirmektedir. Modern araçlar ve yöntemlerle olguya yaklaşmak, yüksek düzeyde bir ihtiyat gerektirmektedir. Çünkü Agamben’e göre özellikle Viktorya Çağı antropolojisinde gelişen daha sonra Fransız antropolojisine de transfer edilen kutsalın müphemleştirilmesi olgusu yavaş yavaş beşerî bilimin tümüne sirayet etmiştir.¹⁰³ Öyle ki bu mekanizma yoluyla (yani modern araçları kullanarak) dinsel olan yalnızca psikolojik bir veçheye indirgenmektedir. Özellikle kutsal olanın yanında korku ve benzeri duygular hemen açıklama biçimi olarak ortaya sürülmektedir. Bütün bunlar göz önünde bulundurulduğunda kutsal kavramını doğru bir şekilde yerine oturtmak gerekmektedir. Çünkü kutsal kavramı Agamben’in analizinin mihenk taşıdır:

“... din ve siyasetin ilgili alanlarının kesişmesinin tarihini ve bunlar arasındaki karmaşık ilişkiyi anlayabilmemiz için, titizlikle ve önyargısız bir biçimde bu alanların sınırını çizmemiz gerekiyor. Dolayısıyla da ne olursa olsun, homo sacer olarak karşımıza çıkan orijinal hukuksal-siyasal boyutun, bırakın bir şeyler açıklamayı bizzat kendisinin açıklanmaya muhtaç olan bilimsel bir mitsel bilgiyle örtülmemesi gerekiyor.”¹⁰⁴

Alıntıdan Agamben’in düşüncesini sınırlarda kurmasının sebebi daha iyi anlaşılmaktadır. Çünkü kutsal, egemen vb. kavramlar on dokuzuncu yüzyılın bilimi

¹⁰² Agamben, *Kutsal İnsan*, s. 93.

¹⁰³ İtalyan düşünür antropolojide gerçekleşip tüm bilim alanlarına sirayet eden sosyal bilimsel sorunun altını ısrarla çizer. Kutsalın muğlaklaştırılması yahut müphemleştirilmesi olarak ifade ettiği bu süreç Agamben’e göre Mauss ve Durkheim çizgisinde bile vardır. Durkheim’ın *Dinsel Hayatın İlk Biçimleri* eserinin bir bölümü bu kutsalın muğlaklığına adanmıştır. Bkz. Émile Durkheim, *Dinsel Hayatın İlk Biçimleri*, çev. Özer Ozankaya, İstanbul, Cem Yayınevi, 2010.

¹⁰⁴ Agamben, *Kutsal İnsan*, s.100.

tarafından mitsel bir bilgi olarak addedilmiştir. Bu yüzden ilk kaynaklara, sınırlara doğru giderek yapılacak bir araştırmayla gerçeği tayin etmek ya da gerçeğe yakın bir bilgiye ulaşmak elzemdir. Bu doğrultuda *sacratio* nosyonunun peşine düşen Agamben soruşturmaları neticesinde *sacratio*'nın “hem *ius humanus* hem de *ius divinum*'un istisnası hem profan alanın ve hem de dinsel alanın istisnası” olduğunu ifade eder.¹⁰⁵ Görüldüğü üzere her iki alanda da bir istisna olan *homo sacer*'in istisnaî durumu tıpkı egemenin kendisini hem hukukun üstünde addedip hukuku askıya alabilmesine hem de hukuka tabi kılıp kendisini bu hukuktan muaf etmesine benzerdir. Bu benzerlik beklenebilir bir durumdur. Çünkü egemen ve *homo sacer* arasında bir simetri söz konusudur.

İtalyan düşünür iki figür arasındaki simetriyi gözler önüne sermek amacıyla Ernst Kantorowicz'in *Kralın İki Bedeni* metnini radikal bir okumaya tabi tutar. Agamben'e göre Kantorowicz'in ortaya koyduğu şekilde kralın sahip olduğu iki beden (fiziksel ve siyasal beden) ritüeller yoluyla doğal hayat ve kutsal hayata dönüşmektedir. Öyle ki daima öldürülebilen ama kurban edilemeyen bir hayat üzerine kurulan iktidar, egemen otoriteyi elinde bulunduran kişinin kendi hayatına da egemen olmasını zorunlu kılar. Bu yüzden egemen, *homo sacer*'e çok benzemektedir. İki beden teorisini ortaya koymak gayesiyle bütün bir Orta Çağın siyasal teolojisini yapan Kantorowicz, kralın gerçek bedenini temsilen balmumu heykelle yapılan cenaze törenlerini, kralın onurunun sürekliliğiyle ilişkilendirir. Ama Agamben'e göre bu balmumu töreni kralın siyasal bedeninin sürekliliğini temsil edemez, kralın ölümüyle halefine tevarüs eden şey, egemen otoritenin temelini oluşturan kutsal hayattır. Daha açık bir ifadeyle öldürülebilir ama kurban edilemez hayat bu ritüel dolayısıyla egemene geçer. Ayrıca Kantorowicz'in savının aksine kral, iki bedeni haiz değildir aynı bedende iki hayata sahiptir.¹⁰⁶ Öldürülebilen ancak kurban edilemeyen bir varlık olarak *homo sacer* ve onun simetrisindeki egemenin birbiriyle konfigürasyonuna bakıldığında, iki kavram arasındaki ilişki hukuksal bir zeminde oluşmamaktadır. Bu ikisi arasındaki ilişki kutsal hayata sahiplik üzerinden bir belirsizlik mıntıkasında gerçekleşmektedir. Ne egemen istisna hukukun içinde ve dışında ne de *homo sacer*

¹⁰⁵ Agamben, *Kutsal İnsan*, s.102.

¹⁰⁶ Agamben, *Kutsal İnsan*, s.124.

hukukun içinde ve dışındadır. Kısacası egemen kendi bedenini tıpkı diğer bedenler gibi *homo sacer* kılarak halefine kutsal hayatı aktarır.

Buradan görüldüğü gibi Agamben *nomos* meselesini ele alırken bu ikili arasındaki ilişkide daha çok görüldüğü gibi hukuksallık öncesi bir durum vardır. Bu sebeple *homo sacer*'i teşhis ederken toplumsallaşma öncesini sürekli olarak vurgular. Aynı sebepten doğa durumu ve toplumsal durum arasında kurulan karşıtlığı anlamsız bulur.

Agamben bu karşıtlığın izini sürerken şehir ve şehrin dışında kalmış bir figür arar. Çünkü şehir hem Antik Yunandan hem de sözleşmecî kuramlardan beri toplumsallığın kurulduğu bir mekân olarak öne çıkar. Agamben ise şehir ve şehrin dışında kalmış bir figür ile sözleşme teorilerinin altını kazmak ister. Niyeti hem sözleşmecî teorilerin verili bir devlet durumu ve doğa durumu kabulünü eleştirmek hem de istisna hâlinin sürekliliğini göstermektedir. Yine aynı sebeple Agamben'e göre, Hobbes "*insan insanın kurdudur*" önermesi ile doğal yaşam ve toplumsal yaşam arasındaki farka işaret etmemiştir, insan ve hayvan arasındaki sınıra işaret etmiştir.¹⁰⁷ Burada Agamben şehir ve şehrin dışı arasındaki gerilimi vurgular. Amacı toplumsal durumun sürekliliğini, istisna hâlinin tehdit ettiğini öne sürmektir.

Bölümün başında işaret edildiği gibi Agamben insan merkezci bir anlatıyı yerinden etmeye çalışır. Çünkü içleme ve dışlama mekanizmasıyla istisna sürekli hâle geldiği için insanların serbest iradeleri ile toplumsallık ve siyasallık meydana gelmemektedir. Aksine kutsal hayatın varlığı dolayısıyla teşkil etmektedir:

*"Hobbes'tan, Rousseau'ya kadar, modern şehrin kuruluşu/temeli efsanesini en başından yeniden okumamızın zamanı geldi. Aslında doğal durum, şehrin bir an için (ki bu an, aynı zamanda kronolojik bir ara-dönem ve zamansal-olmayan bir andır) tanquam dissoluta haline geldiği bir istisna durumdur. Dolayısıyla da kuruluş, bir daha yıkılmamak üzere yapılan bir temel değil; toplumsal alanda egemen hüküm biçiminde sürekli olarak işleyen bir ilkedir."*¹⁰⁸

¹⁰⁷ Agamben, *Kutsal İnsan*, s.130.

¹⁰⁸ Agamben, *Kutsal İnsan*, s.134.

Bu pasajdan anlaşıldığı gibi Agamben Batı siyasal düşüncesinde sözleşmecî kuramların gerçekliği gözden kaçırdığını düşünür. Çünkü doğa durumundan toplumsallığa geçiş, insan ve hayvan arasındaki sınır durumundan mülhem gelişe de diyakronik (art-zamanlı) değildir. Kısacası doğa durumu da sürekli bir *nomos* olarak istisnanın sürekliliğine yol açmaktadır. Agamben bu sürekli doğa durumu ve antropomorfik açıklamasını bir eşkıya figürü olarak kurt-adam üzerinden ele alır. Kurt-adam figürü şehrin kıyısındaki yaşamı imgelemektedir. Şehir ve doğa yaşamı arasına yerleştirilen kurt-adam bir belirsizlik eşiği yaratmaktadır. Bu figür şehirden tamamen dışlanmazken, hayvanlar âlemine de dâhil edilmez. İşte şehir ve doğa durumu arasındaki sınır tam olarak bu noktadan neşet eder. İstisna da bu sınır dolayısıyla süreklilik kazanır.

2.1.7.Modernliğin Par Excellence Örneği Olarak Kamp: (Kutsal) İnsan Şehri

Agamben'in analizi çok boyutludur. Foucault'ya benzer bir şekilde ele aldığı olgusunu bütün boyutlarıyla açıklamayı arzular. Bu yüzden İtalyan düşünürün çalışmaları, daha önceden var olan analiz alanını genişletme olarak okunabilir. Ancak bunu kendi okuma biçimi çerçevesinde genişletme, eklektizmden öte olgusunu retrospektif bir şekilde açarak eksik kalan fragmanları tamamlamak şeklinde yapar. Nitekim modernliğin *nomos*'unu açarken adeta Foucault ve Arendt'in çalışmalarına sahici nazireler armağan eder gibidir.

Agamben “*insanoğlunun binlerce yıl aynen Aristoteles'in tanımladığı gibi kaldı*”ğını düşünür.¹⁰⁹ Ancak modern dönemde iktidarın öznesi yalın hayat olmuştur. Öyle ki öznenen bahsetmek bile anlamsız bir hâle gelmiştir. Çünkü öznenen bahsedebilmek için bir özne asgari düzeyde bilginin koşullarına vakıf olmalıdır (transandantal özne). Ancak modern dönemde Foucault'nun da ifade ettiği gibi iktidar yoluyla öznelleştirilme pratikleri işlemektedir. Dolayısıyla öznenin kendisi bir iktidar tarafından işlenmekte, kodlanmakta ve disipline edilmektedir. Kısacası Foucault'nun

¹⁰⁹ Agamben, *Kutsal İnsan*, s. 144.

1970'lerin sonunda muharrik bir şekilde tartışmaya açtığı biyopolitika meselesi Agamben'in politika düşüncesinde önemli bir kilometre taşıdır. Öyle ki biyopolitika tartışmasıyla iktidarın öznelileştirdiği "öznesi" varlık yalın hayat üzerinden okunmaya, anlamlandırılmaya ve kurulmaya başlanmıştır. En azından bu düşünce pratiğinin kapısı açılmıştır.

Diğer taraftan da Foucault'dan neredeyse yirmi sene önce Hannah Arendt *İnsanlık Durumu* adlı eserinde *homo laborans*'ın *animal laborans*'a dönüşmesi sürecini, diğer bir deyişle çıplak hayatın siyasallığın merkezine çekilmesini gözler önüne sermiştir. Bu iki düşünür Agamben'e göre zihin açıcı argümanlar sunsalar da modern çağın siyasal ufkunu sarıh bir şekilde açıklayamamışlar ve analizlerini gerektiği gibi genişletmemişlerdir. Nitekim Arendt, siyasetin dekadansını göstermesine ve ayrıca totaliter iktidara yönelik yaptığı eşsiz çözümlemelere rağmen biyopolitikanın araçlarını kullanmamıştır. Diğer taraftan Foucault, modern biyopolitikayı açıklasa da modernliğin örnek mekânları olan toplama kampları üzerinde durmamış ve totaliter devletlerin yapısını çözümlememiştir.¹¹⁰

Agamben biraz önce zikredilen düşünürlerle ilgili teşhislerinden sonra bunları açmaya çabalar. İtalyan düşünür, Foucault'nun 1982'de Vermont Üniversitesinde kendilik teknolojileri (technology of self) üzerine verdiği seminerlerde ortaya çıkan sorunun politik ufkun kararmasına sebep olduğunu ifade eder. Nitekim Foucault, devletin bir yandan politikanın merkezine doğal hayatı almakta olduğunu diğer yandan da bireyin dışsal yollarla kimlik kazanmasını sağladığını savlar. Yani öznel bireyselleşmeyle nesnel bütünselleşme birbiriyle münasip bir şekilde kesişmekte ve birbirini iktidar teknikleri olarak tamamlamaktadırlar. Bunlar ayrıca siyasal bir ikilem yaratırlar. Agamben'e göre Foucault'nun ortaya koyduğu bu ikilemi çözümlemek için hem hukuksal-kurumsal modeli hem de iktidar analizini devreye sokmak gerekir. Bu durum yani bireyselleşme teknikleri ve bütünselleşme prosedürlerinin birleşmesi bir belirsizlik mntıkasına yol açar. Agamben'in temel gayesi bu belirsizlik mntıkasını ele almaktır. Çünkü bu belirsizlik mntıkası yoluyla çıplak hayat egemen iktidarın

¹¹⁰ Agamben, *Kutsal İnsan*, s. 12.

çekirdeğini teşekkül eder. Bu belirsizlik yoluyla hayat, politikaya dâhil edilmektedir. Buradan hareketle her geçen gün politika biyolojik bir örüntüyü önemsemektedir.

Agamben nihai olarak Foucault ve Arendt'in ifade etmediği meseleyi tartışmaya açar. Agamben'e göre totaliter devletin temel karakteri hayatın siyasallaştırılmasıdır. Bütün bir tartışmaya bakıldığında demokrasi pratiklerinde de çıplak hayatın çok hızlı bir şekilde siyasallaştığı görülmektedir. Öyle ki:

“Çıplak hayatın yeniden tedavüle sokulması, burjuva demokrasisinde özelin kamusal üzerindeki ve bireysel özgürlüklerin de kolektif yükümlülükler üzerindeki önceliğine yol açarken, totaliter devletlerde belirleyici siyasal kriter ve egemen kararların örnek alanı haline geldi. Nitekim, yirminci yüzyılın parlamenter demokrasilerinin ne kadar çabuk totaliter devletlere dönüşebildiğini ve bu yüzyıldaki totaliter devletlerin de yine ne kadar çabuk bir biçimde ve neredeyse hiç kesinti yaşamadan parlamenter demokrasilere dönüşebildiğini anlayabilmemizi mümkün kılan tek şey, biyolojik hayatın ve gereksinimlerinin siyasal alanın belirleyici olgusu haline gelmesidir.”¹¹¹

Pasajdan anlaşılacağı gibi İtalyan düşünür demokrasi ve totalitarizm arasında onulmaz bir benzerlik bulur. Demokrasilerde özel ve kamusal alanının muğlaklaşmaktadır. Özel ve kamusal alan arasında bir türlü çekilemeyen sınır ve iki alanın sınır ihlalleri siyasallığın imkânını yok etmektedir. Diğer taraftan totalitarizmde hayat üzerine alınan kararlar ve hayata ilişkin belirlenen kriterler siyasal olanın kuşatılmasına sebep olur. Bu saikle siyasal olan her iki rejim biçiminde de çoraklaşmaktadır. Hatta modern devlet rejimleri içinde biyopolitikanın yerleşik hâle gelmesi yapısal dönüşümlere yol açmaktadır. Çünkü biyopolitik makine yalnızca egemenin çabasıyla işlememektedir. Egemenin yanında doktorlar, bilimciler de bu makinayı işletmekte ve ortak bir mefkure çerçevesinde birleşmektedir. Ortak mefkure dolayısıyla biyopolitika hayata hükmetmenin ötesinde bir ölüm siyasetine (thanatopolitics) doğru yol almakta ve artık ölüm-yaşam arasındaki sınırı müphemleştirmektedir.¹¹² Nitekim Nasyonal Sosyalist rejim iktidarı zamanında

¹¹¹ Agamben, **Kutsal İnsan**, s. 144.

¹¹² Agamben, **Kutsal İnsan**, s. 147.

uygulanan ve yine aynı zamanlarda ABD’de hayata geçirilen öjenik çalışmalar, ölüm siyasetinin yalnızca tek bir rejimle sınırlanamayacağını göstermektedir.

Ölüm siyaseti, çağdaş dünyanın biyopolitika anlayışı içinde artık normalleşmektedir. Öyle ki demokrasinin ilk temel belgesi sayılan 1679 tarihli *Habeas Corpus* fermanı ne vatandaşı ne de feodal bağlılıkları esas almış; insan varlığının temelini beden addetmiştir. Demokrasinin en temel belgesinde dahi -bedene yaptığı vurgudan ötürü- siyasetin öznesi ne özgür iradeye sahip bireydir ne de haklar ve ödevler üstlenebilen vatandaş.¹¹³ Buradan hareketle demokrasinin vaat ettiği eşitlik Agamben’e göre Hobbes’un kavradığı eşitlikten türemektedir. İnsanın siyasal ve doğal bedene sahip olduğunu öne süren Hobbes, insanlar arasındaki eşitliği kuran şey bedenleri üzerinde kurulabilen güçle açıklar. Yani herkes herkesin kurdudur ancak sonunda hayatta kalan eşitliğe tabidir. Dolayısıyla güçlü olan ve hayatta kalan Agamben’e göre eşittir. Ancak bu cihetten bakıldığında modern biyopolitikanın ölüm siyaseti kavranabilmektedir. Nitekim devlet bir siyasal beden olarak diğer bedenlerden üstündür ve tahakküm kurabilmektedir.¹¹⁴

2.1.8.Modern Şehrin Sakini: Mülteci

Agamben’e göre günün en büyük problemlerinden biri insan haklarıdır. Ancak insan hakları meselesini iyice görünür kılan şey, ulus-devletlerin bu sorunları çözemiyor olmasıdır. İnsan hakları ve ulus-devlet arasında, ulus-devlet ve vatandaş arasında kurulan bir karşılıklı ilişki kurulamamaktadır. Çünkü insan haklarının temelinde saf doğum olgusu vardır. Ulus-devlet temeline özgür ve bilinçli siyasal özneyi değil, insanların çıplak hayatını alır. Nitekim tebaadan vatandaşa dönüş doğum ilkesiyle meydana gelmektedir. Haklar bildirgeleri, Tanrı egemenliğinden ulusal egemenliğe geçişin nihayete erdiği yerdir. Diğer bir ifadeyle haklar bildirgeleriyle tebaadan vatandaş olmaya geçiliyorsa ve bu ancak doğumla mümkün oluyorsa, o zaman modern demokrasi merkezine çıplak hayatı almaktadır.

¹¹³ Agamben, *Kutsal İnsan*, s. 149.

¹¹⁴ Agamben, *Kutsal İnsan*, s. 151.

Mülteci meselesi ise insan ve milliyet arasındaki bağı koparmak suretiyle modern egemenliğin krizine işaret eder. İnsan haklarının vatandaş haklarından ayrılması, insaniyetçilik ile siyaset arasında yapılan ayrımın uç noktasını oluşturur. Agamben'e göre I. Dünya Savaşından beri doğum ve ulus bağı zayıflamaktadır. Bu sebeple mültecilerin şehirlerdeki görünürlüğü her geçen gün artmaktadır. Agamben'e göre mültecileri savunmaya soyunan insaniyetçi örgütler ise insan hayatını sadece çıplak hayat şeklinde kavrarlar. Bundan anlayış dolayısıyla mülteciler siyasal olarak kavranamaz. Siyasal olanın imkânını yok ederek ele almak anlamına gelen bu ilişki biçiminde insaniyetçiliğin söyleyebileceği bir söz ve hükmedebileceği bir nokta yoktur.

Bütün bunlardan görüldüğü gibi Agamben'e göre hayatın kendisi siyasallaştırılmaktadır. Hatta ölüm de siyasallaştırılan önemli bir unsur olmuştur. Gelişmiş devlet yapısı, demokratik pratiklerin totaliter rejimlerin pratikleriyle benzeşen yanlarına işaret eden Agamben'in iddiası tahrik edici ve oldukça güçlüdür. Nitekim totaliter rejimlerde geliştirilen pratikler modern siyasallık bağlamında husule gelmiştir.

İlk olarak bir istisna sonucu olarak ortaya konan toplama kampları artık modern siyasallığın biyopolitik ufkunda şehirlerin özü hâline gelmektedir. Çünkü şehirler sürekli istisnanın kesiştiği ve kol gezdiği yerler olmaktadır.

“Günümüz siyasetinin karşı karşıya kaldığı yeni gerçek, doğum (çıplak hayat) ile ulus-devletin giderek birbirinden ayrılmasıdır ve işte bizim kamp dediğimiz şey bu ayrışmadır. Artık yerleştirmenin olmadığı bir düzenin (yani hukukun askıya alındığı istisnai durumun) karşısında buna tekabül eden düzensiz bir yerleştirme (yani daimî bir istisna mekânı olarak kamp) vardır. ... kamp, devlet, ulus (doğum) ve ülkeden oluşan bu eski üçlüye eklenen dördüncü ve ayrılmaz bir unsurdur.”¹¹⁵

Görüldüğü üzere Agamben'e göre insan hakları sayesinde egemenliğin temeli olan hayat, devletin hem öznelleştirdiği hem de nesnelleştirdiği bir kategori olmaktadır. Arî istisna mekânı olarak kamp, ölüm fabrikası gibi işlemesi ve kampta olanların belirsizlik eşiğinde gerçekleşmesi Agamben'in kamp figürünü bütün bir

¹¹⁵ Agamben, **Kutsal İnsan**, s. 209-210.

modern şehre hasretmesine yol açar. Nitekim kamp istisnanın kurala dönüştüğü yerdir. Hukukun geçici olarak askıya alınmasına bile gerek yoktur, çünkü temel bir yerleştirme mekânıdır, hayatla hukukun iç içe geçtiği yerdir. Agamben'in kampı modernliğin nomosu olarak görmesine sevk eden temel itki ise doğum ve ulus-devletin kapanımlanamayan hatta giderek açılan ilişkisidir. Bu yarığın üzerindeki yerleştirmeler müphem ve sınırdadır. Artık şehirler de bütünsel olarak kamp olmaya yüz tutmuştur.

2.2.İktidar Lahdindeki İstisna

Agamben 2005 yılında yayımladığı *Stato di Eccezione* (İstisna Hâli) adlı eseriyle iktidarın lahdinde saklanmış önemli bir fenomeni ele alır. Bu kitabı “*Homo sacer*” projesinin ikinci cildinin ilk kitabıdır. Batılı politik ufkun demokrasi ve totalitarizm arasındaki yakınlığını ifşa etmeye çalışır. Bu yakınlığın izini, antik Yunandan başlayıp Roma İmparatorluğunu irdeleyerek sürer. 11 Eylül saldırıları sonrasında ele aldığı bu eserle, I. Dünya Savaşından itibaren politikanın belirleyici olgusu olan istisna hâlinin sürekliliğini ortaya koyar. Başkan Bush’un Şer eksenini (axis of evil) söylemi etrafında şekillendirdiği dünya politikasını ve bu söylemle kolayca istisna hâli yaratmayı sağlayan politika geleneğini çözümler.

İtalyan düşünürüne göre istisna hâlinin kamu hukukunda gerektiği bir biçimde tartışılmaması hatta kamu hukukunda bir istisna hukuku bahsinin olmaması sorun teşkil etmektedir. Çünkü istisna hâlinin hukukî olarak yerinin tayin edilmemesi bir belirsizlik mıntıkası oluşturmaktadır. Aynı zamanda belirsizlik, hukuk ve yaşam arasındaki bağlantıyı dizayn etmektedir. Diğer taraftan girişte ifade edildiği gibi I. Dünya Savaşından itibaren istisna hâli çağdaş politikanın bir yönetim paradigması olmaktadır. Bu yönetim paradigması bütün Batı dünyasına teşmil edilebilir.

İstisna hukuk düzenini askıya alan bir durum olarak, hukukun eşiğini ve sınırını belirlemektedir.¹¹⁶ Diğer bir deyişle, istisna hâli ideal tipleştirme açısından formel olarak Batı düşüncesinde yürütme ile yasamanın birbirinden ayrılması durumunun olmadığını imler. Yani yasama ve yürütmenin henüz ayrılmadığı ilksel duruma işaret etmektedir. Bir doğa durumunu anımsatmaktadır. Çünkü boşluk mekânda meydana

¹¹⁶ Giorgio Agamben, *İstisna Hâli*, çev. Kemal Atakay, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2018, s. 13.

gelmektedir. Agamben'in istisna hâli açıklaması bu açıdan *nomos* meselesini açıklarken izlediği rotaya benzemektedir. Çünkü *nomos* da bir boşlukta ve doğa durumuna benzer bir şekilde belirmektedir. Böylece *nomos*'un yalnızca doğa durumunda meydana gelmediği, toplumsal duruma geçildiğinde de sürekli varlığını koruyor olduğu imasını yapan Agamben, aynı zamanda istisna hâlinin sürekliliğinin sinyallerini vermiş olur.

Bütün bunlar istisna hâlinin bir yasadızlık ve boşlukta meydana geldiğine işaret eder. Aynı şekilde istisna hâli, yürütmenin lehine yasamanın bütün imkânlarını en aza indirmektedir. Öyle ki istisnaî durumların varlığı dolayısıyla anayasal düzenin devamlılığı sağlanmaktadır. Agamben'e göre, bütün bunları göz önünde bulundurarak Carl Schmitt önce *Dictatorship* daha sonra da *Siyasal İlahiyat* metinlerinde istisna hâlinin peşine düşmüş ve yerini tayin etmek istemiştir.

Schmitt yıkıma uğrayan devlet mekanizmasının kurucu momentini tespit eder. Bu tespitle devletin varlığını sürdürmesinin yollarını arar. Bu sebeple Schmitt yukarıda bahsedilen *Dictatorship* eserinde temsili diktatörlüğü, anayasal düzeni sağlayacak cumhuriyetçi bir kurum olarak yerine oturtur. Roma'nın Cumhuriyetçi bir kurumu olarak temsili diktatörlük, senatonun cumhuriyetin varlığını devam ettirmek için zarurî durumlarda ihdas ettiği bir kurumdur. Schmitt 1921 yılında *Dictatorship* eserini yazdığında Weimar Cumhuriyeti'nin içinde bulunduğu durumun farkındaydı.¹¹⁷ Bu yüzden diktatörlük kurumunu anayasal düzeni koruyacak bir kurum olarak ortaya koymak istemiş ve açıklık getirmişti. Ancak bu formülasyonda Schmitt, karşılaştığı sorunu bütünsel olarak çözememiştir. Çözemediği için pergelin ucunu *Siyasal İlahiyat* metninde egemen diktatörlük meselesine kaydırır. Egemen diktatörlük, temsili diktatörlüğün sınırlarını ve ifa ettiği görevi aşmaktadır. Çünkü egemen diktatör, olağanüstü hâle karar verendir. Olağanüstü hâle karar verdiği için hukuk yaratmaktadır. Schmitt'in egemen diktatörlük üzerine geliştirdiği düşüncesi, anayasal

¹¹⁷ Weimar Cumhuriyeti kimi yorumcuya göre baştan kısır doğmuş bir Cumhuriyettir. Nitekim I. Dünya Savaşının mağlubu olarak Almanya hem ekonomik hem de siyasal anlamda büyük bir yükün altına girer. Aynı zamanda pek çok siyasal yapılanmada meydana gelir. Toplumsal alanda meydana gelen siyasal saflaşmalar aynı şekilde parlamentoya da yansır. Bu da parlamentoyu zayıflatmaktadır. Tüm bunlar Schmitt'i *Dictatorship* ve *Political Theology* metinlerini yazmaya iten toplumsal krizin tablosunu sunmaktadır. Bkz. Carl Schmitt, *Dictatorship*, çev. Michael Hoelzl ve Graham Ward, Cambridge, Polity Press, 2014.

düzen ve istisna hâli arasında sonu gelmez bir çevrime de sebep olmaktadır. Egemenin olağanüstü hâli oluşturması anayasal düzeni korumak için gerekli bir durumken anayasal düzeni aşmaktadır. Agamben'e göre istisna hâli ve anayasal düzen arasındaki bu çevrim belirsizlik mıntikasının topografisini teşkil eder. Bu yüzden egemenlik, diktatörlük ve istisna hâlinin aynı olduğunu var saymak istisna hâlinin gerçekliğini ıskalamak anlamına gelecektir. İstisna hâli adı altında çuval bir kategori üretmek sorun oluşturacaktır. Çünkü bunlar arasında yapılmayacak herhangi bir ayrım demokratik rejimler ve totaliter rejimler arasındaki benzerliğin kaçırılmasına sebep olacaktır.

I. Dünya Savaşı sonrasında demokratik rejimler kolayca totaliter rejimlere doğru dönüşmüştür. İki savaş arasında meydana gelen yakıcı kriz, istisna hâli yoluyla hukuku sürdürmenin formülünü üretmenin de önünü açmıştır. I. Dünya Savaşı sonrasında siyasal mekanizmadaki yasal düzenlemenin yürütme lehine değişmesi, hukuku normatif bir şekilde kuranlar ve hukukta normatif noktayı aşan bir şeylerin olduğunu düşünenler arasında bir tartışmaya sebep olur. Agamben'e göre bu tartışmalar bir simetri oluşturmaktadır. Normatif boyutu önemseyenler hukuk içinde istisna hâline benzer durumları serdederler. Normatif hukukçulara göre kuşatma hâli ya da askerî istisna durumları, anayasal düzeni korumak adına ihdas edilebilen, aynı zamanda anayasal düzen tarafından öngörülen hâllerdir. Buradan hareketle bunların varlığını kabul ederek anayasal düzen koruma altına alınmaktadır. Diğer taraftan normatif hukuku aşan ve dindeki mucizeye benzeyen olguların varlığını kabul eden hukukçular için, bu tip şeyler hukuku korumaktadır. Hukuku korumayı amaçlayan bu olgular aslında bir şekilde hukuk da yaratır. Agamben'e göre yukarıda zikredilen hukuk anlayışları birbirinin simetrisidir, bu sebepten istisna hâlini mezkûr nazariyeler çerçevesinde değerlendirmek anlamsızdır. Çünkü istisna hâli bir eşiği, içeride ve dışarıdakinin birbirini dışlamadığı bir vaziyeti imlemektedir. Bu yüzden Agamben'e göre;

“İstisna hâli, normatif bir boşluğa karşılık vermek bir yana, normun varlığını ve onun normal duruma uygulanabilirliğini kurtarmak amacıyla hukuk düzeninde kurmaca bir boşluğun açılması şeklinde kendini gösterir. Boşluk

yasaya içkin değildir, yasanın gerçeklikle ilişkisiyle, yasanın uygulanma olasılığıyla ilgilidir.”¹¹⁸

Pasajdan anlaşıldığı üzere Agamben istisna hâlini ne normatif yasayla ne de hukuku aşan bir moment şeklinde açıklar. İstisna hâli son tahlilde yaşama içkindir. Bu açıdan Agamben *Homo sacer*’in ilk cildinde serimlediği düşünceleri takip eder gibidir. Hukuk bu şemada şiddetin siyasallık yolu ile tanzim edildiği bir kurum olmaktan çıkar. Çünkü siyasal olanda yaşamın merkezî olması şiddet, hukuk ve siyasal arasındaki konfigürasyonu da dönüştürmektedir. Nitekim normal şartlar altında siyasal olan, şiddetin belli bir meşruluk ve sınır getirilmesi durumuna yani hukukun teşkiline işaret eder. Ancak istisna hâli hukuk açısından, normun yeri ve hayata geçirilmesi arasındaki temel kopukluğu imlemeye başlamaktadır. Çünkü hukukun uygulanması kalksa da yasa hâlâ yürürlüktedir. Zaten Hitler iktidara geldiğinde hukuku baştan kaldırmamış yalnızca askıya almıştır. Hukuk, lafzen olmasa da fiilen devre dışı bırakılmıştır. Hukukun uygulamadan kalksa da varlığını sürdürmesi, ikili bir yapı meydana getirmiştir. Bu ikili yapı korunmaktadır. Yani bir yandan yasa askıya alınırken, diğer taraftan aynı yasa varlığını devam ettirmektedir. Genel itibari ile hukuk zaviyesinden resmî yapıya kavuşturulmamış olan ikinci yapı, istisna hâli dolayısıyla anayasanın kendisi ile yan yana var olabilmieştir. Bu çerçevede istisna hâli, Schmitt’in ortaya koyduğu diktatörlük modeline göre tam yetki hâli, hukuki yeterlilik hâli olarak değil bir boşluk hâli, hukuki boşluk ve hukukun durdurulması olarak tanımlanmalıdır.

2.2.1.İstisna Hâlinin Muamması: Siyasal Olanın İmkân/İmkânsızlığı

Agamben’in istisna hâlini sorguladığı bir başka zemin yukarıda kısaca değinilen siyasal, hukuk ve şiddet arasındaki ilişkidir. Nitekim egemen, şiddeti tekelleştirerek hukuku ve düzeni kurar. Aynı zamanda şiddet hukuku korumaktadır. Sahip olduğu fonksiyonlar itibariyle şiddeti yerine oturtmak, istisna hâlini tayin etmeyi kolaylaştıracaktır. Zaten Schmitt de bütün soruştırmalarında şiddeti konumlandırmayı amaçlar ve ısrarla şiddetin hukuksal zeminini vurgulamak ister. Egemen olağanüstü hâle karar verirken aslında hukuk ve şiddet arasındaki ilişkiyi tayin eder.

¹¹⁸ Agamben, *İstisna Hali*, s. 44.

Benjamin de *Zur der Gewalt* (Şiddet Üzerine) adlı yazısında şiddetin konumunun ortaya koymak ister. Doğal olarak şiddet ve hukuk arasındaki ilişkiyi de tayin eder. Ama Benjamin yasa koyucu ve koruyucu şiddet (mitsel şiddet) dışında saf bir şiddetin imkânını sorgular. Saf şiddet üzerinden istisna hâlini anlamaya çalışır. Böylece devletsel şiddetin dışında bir saf şiddetin varlığını öne çıkarır. Adı geçen şiddet var olan şiddetler arasındaki bağı çözecek bir şiddettir. Kısacası Schmitt şiddeti hukukun içine yerleştirmeye çalışırken, Benjamin şiddeti yasa koyucu ve koruyucu özelliklerinden soyutlanması gerektiğini düşünür. Yani şiddeti amaç olarak addetmek yerine araç olarak görür. Siyasalın şiddet ile kurucu ilişkisinde çeşitlenen bu görüşlerde fark edildiği gibi şiddet, egemen ve hukuk arasındaki ilişki oldukça önemlidir. Agamben için Schmitt ve Benjamin egemen, şiddet ve hukuk ilişkisini çözümlemeye girişen iki önemli figürdür. Her iki ismin de formülleri ve çözümleri farklıdır. Schmitt'in istisnayı çok iyi bir şekilde kavradığını bihakkın teslim eden Agamben, son tahlilde Schmitt'in istisna hâlini hukuki bir zemine yerleştirmesinden dolayı tam anlamıyla bir çözüm üretmediğini düşünür. Schmitt'in formülünde yeni bir siyasallığın imkânı olmadığından Agamben Benjamin'in tavrına daha yakındır. Öyle ki Benjamin'in çizdiği çerçevede saf şiddet yoluyla mitik şiddetin yani devletsel şiddetin saf dışı bırakılması gerçek bir istisna hâlini gözler önüne serer. Benjamin ortaya koyduğu mesiyani formül, Schmitt'in önem atfettiği egemenin kararını anlamsız kılar. Bu yüzden Agamben Schmitt'e karşılık Benjamin'i öne sürer.

2.2.2.İstisna Hâlinin Kaynakları

İstisna hâli soruşturmasını derinleştiren Agamben, yas ile yasadızlık arasındaki ilişkiye dikkat çeker. İmparatorluklar zamanında yaşayan yasa olarak addedilen imparatorun ölümünün yarattığı “kamusal yas” iklimi, yeni imparator tahta geçinceye dek yasadızlığın hâkim olduğu bir dönem olarak tavsif edilir. Bu muğlak iklim ve zeminden fayda sağlamayı arzu edenler, iktidarı ele geçirme veya bazı mülkleri gasp etme savaşına girişerek “yaşayan yasa”nın ölümüyle beliren yasadızlığı bir fırsat olarak değerlendirmeye çalışırlar. Bu sebeple “yaşayan yasa”nın ölümü ile bir istisna yaratmak istenir. Yaşayan yasa olarak imparatorun ölümünün yaratacağı istisna hâli, imparatorun ölümünün kamusal yasa dönüştürülmesi suretiyle oluşacak anarşi

törenselleştirilir. Böylece istisna hâli kontrol altına alınır. İşte bu durum Agamben için yaşam ve hukuk arasında meydana getirilen bir yasadızlık durumuna işaret eder. Burada kesişen yaşam ile hukuk arasındaki hem yasadızlık hem de yasanın varlığı işte Batı siyasallığının belirsiz sınırını teşkil eder.¹¹⁹

Hukukun yasadız şiddet ile saklı ancak zorunlu ilişkisinin açığa çıktığı istisna hâli, egemenin hukuku şiddetten arındıracağı yanılısamanın da kırılmaya uğradığını gözler önüne serer. Egemen olan gücün bağlantılarının ve bağlamının zayıflaması çıplak şiddetin artışının habercisi olabileceği gibi siyasi mekânın yeniden kuruluşunu da müjdeleyebilir.

2.2.3.İstisna Hâli ve Otoritenin Yitimi: Auctoritas ve Potestas

Agamben, Arendt'i takip ederek modern dünyada *auctoritas* kavramının ısrarlı bir şekilde reddedilişine karşı çıkar. Aynı şekilde Batı siyasal düşüncesinde *auctoritas* ve *potestas*'ın birbirinin aksi olduğu yönündeki kabule de karşı çıkar. Bu sebeple *auctoritas*'ın özel hukuk içinde de anlamı olduğunu gösterir. Agamben'e göre bu iki mefhum arasında çizilen karşıtlık, istisna hâlini tam anlamıyla kavramanın önündeki engeldir.

Bu iki kavram aslında karşıtıktan öte bir örtüşme ilişkisi içindedir. Çünkü *auctoritas* normun ötesine işaret ederken, *potestas* normatif hukuku imler. Kavramlara tarihsel açıdan bakılırsa *auctoritas*, babanın hane halkı üzerinde doğal olduğu varsayılan gücüne dayanır ve yasalarla aracılık edilmezdir. *Potestas* ise somut ve yasal makamların veya yetkilerin kullanılmasına işaret eder. Klasik Roma siyasi sistemi içinde, Senato *auctoritas*'ı temsil ederken, diğer resmî yargıçlar *potestas*'ı temsil ederler. Senato'nun *auctoritas*'ı *potestas*'ın somut eylemlerini sadece tavsiye ve meşrulaştırmaya hizmet eder. Yani *auctoritas* bir kez daha doğal bir duruma işaret eder, o sebeple çerçevesi belli değildir. Ama *potestas* kurulu bir düzeni imler, yapıp etmeler bu düzende meydana gelir.

Agamben'e göre istisna hâli salt olarak *auctoritas*'ın varlığına dalalet etmez. İstisna hâli tam anlamıyla bu iki kavram arasındaki gerilimli ilişkiden neşet eder. İşte istisna hâli bu iki nosyonun tek bir kişide örtüşmesinden teşekkül eder. Bu durum biraz

¹¹⁹ Agamben, *İstisna Hali*, s. 89.

önce bahsedilen ikili yapının devamıdır. Egemen, ikili durumu korumayı amaçlar, istisna durumunu gözeterek hukuku askıya alırken bir taraftan da aynı hukukun varlığını devam ettirir. Bu durum *auctoritas* ve *potestas*'ın bir kişide müşahhas kılınmasından başka bir şey değildir.¹²⁰

Bu yüzden istisna belirsizlik, yasasızlık durumuna işaret eder. Agamben'in sınırlara giderek çözümlemeye giriştiği istisna hâlinin benzersiz yanı budur. Hukukun askıya alınması durumu yalnız başına istisnayı açıklayamaz. Çünkü askıya alındığı iddia edilen hukuk hâlâ varlığını sürdürmektedir. Bu yüzden Agamben'e göre istisna hâli yaşamın uçlarında aranmalıdır. Ne hukukun içinde ne dışında aranması gereken istisna hâli, polis'in doğduğu andan itibaren mevziinde beklemektedir. Siyasetin varlığı şiddet ile hukuk arasındaki bağı kesmelidir.¹²¹ Agamben aynı zamanda hukukun kurulumunda müzakereci bir tavrın da hukuku kirleteceğini düşünür. Çünkü biyopolitik makinenin işleyişi insanı bir yaşam düzeyinde kavramaktadır. Dolayısıyla müzakereden çok saf şiddet, belirsizlik mntikasını sarıh bir şekilde gözler önüne sermelidir. Benjamin'in formülünden hareketle yasa koyucu ve koruyucu şiddetin çevriminden saf şiddetle çıkılmalıdır. Agamben'e göre kendisini dayatmayan zorlayıcı olmayan bir hukuk da ancak böyle meydana gelecektir.

2.3.Polis'in Sınırlarında Stasis

Agamben'in 2001 yılında ABD'de Princeton Üniversitesinde verdiği konferanslardan müteşekkil kitabı *Stasis: la guerra civile come paradigma politico* (Stasis: Civil War as a Political Paradigm) 2015'te yayımlanır. "*Homo sacer*" projesinin ikinci cildinin ikinci kitabıdır. Agamben'in burada peşine düştüğü mefhum ve olgu küresel iç savaştır. Yine 11 Eylül sonrasında dünya siyasetinde meydana gelen değişim ve dönüşüm İtalyan düşünürün başlangıç noktasını teşkil eder. Hukuk ve şiddetin biyopolitik bir makine çerçevesinde örgütlenmesi, "şer eksen" etrafında şekillenen ve "teröre karşı savaş" (War on Terror) olarak yapılanan siyasal deneyimi ortaya çıkarması normaldir. Bu siyasal deneyimden özgürleşmek gerekir.

¹²⁰ Agamben, *İstisna Hali*, s. 105.

¹²¹ Agamben, *İstisna Hali*, s. 111.

Özgürleşmenin formülü ise ciddi bir küresel iç savaş nosyonu üretmek ve bu nosyonu iyi bir şekilde açıklamaktır.

Agamben'e göre günümüzde iç savaş teorisi eksiktir. Acilen bir iç savaş teorisi üretilmelidir. Bu yüzden ilk bölümde antik Yunandaki biçimiyle iç savaş soruşturmasının peşinde olan Agamben, ikinci kısımda bir iç savaş dönemi yazarı Hobbes'a yoğunlaşır. İki momentte merkezine sırasıyla *oikos-polis*'i ve feshedilmiş-bölünmüş çokluğu alır. *Stasis* (iç savaş) nosyonunun muğlaklığını gidermeye çalışarak, bu kavramın topografik yerini tayin eder.

Stasis, antik Yunan tragedyalarında siyasal anlaşmazlıktan çok, aile arasındaki bir çatışma olarak ifade edilir. İtalyan düşünür bu kavramı incelerken Nicole Loraux'nun *La Cité divisée* (Bölünmüş Şehir) adlı metninden yararlanır. Meseleyi oikos ve polis arasına yerleştiren Loraux, iç savaşı *stasis emphlos* olarak kan bağına özgü bir çatışma olarak ifade eder. Yani *stasis* oikos'ta meydana gelen ama sürekli olarak polis'i tehdit eden bir çatışma biçimidir. Polis sorunu kendi kavramları içinde çözemez. *Stasis*'le bölünen şeyin uzlaşması da yine sorunun çıktığı yere dayanmak zorundadır. Nitekim *stasis*'ten sonra yurttaşlar için uzlaşmanın reçetesi bellidir. İlk olarak seçim yoluyla yeni bir aile meydana getirilir. Bununla amaçlanan doğal ailenin etkisiz kılınmasıdır. Bu etkisizleştirme bağların en mükemmel sembolü olan kardeşliğin üretimi ile gerçekleşir. Dolayısıyla iç çatışmanın mekânını teşkil eden oikos, gerçek olmayan (yani gerçek bir kan bağına dayanmayan) bir kardeşliğin üretimi ile şehirden dışlanmakta, siyasal kardeşlik de kan bağına hükmetmiş olmaktadır. Agamben'e göre Loraux'nun metninden üç şey çıkarılabilir. “İlki *stasis*, polis içinde oikos'un mutlak aşılması olarak Yunan siyasetini ortaya koyan ortak bir mekâna yayılmıştır. İkincisi, *stasis* yani iç savaş dışardan değil, aile içinden yani oikos'tan türeyen aile içi savaştır. Sonuncusu da oikosun muğlaklığıdır.”¹²² Agamben'e göre *stasis*, mahiyeti dolayısıyla Batı siyasetinin kökeninde olan *zoē* ve *bios*, oikos ve polis arasındaki ilişkinin sil baştan düşünmesini gerekli kılar. Çünkü *stasis* kolayca bir yere eklemelenememektedir. Loraux'nun formülü düşünüldüğünde *stasis*'in nerede durduğu sorusu ne polis'te ne de oikos'ta şeklinde cevaplanması

¹²² Giorgio Agamben, *Stasis: Civil War as a Political Paradigm*, çev. Nicholas Heron, California, Stanford University Press, 2015, s. 10-11.

gerekir. Agamben'e göre *stasis*'in topografik konumlandırması siyasal olan ve siyasal olmayan arasında, ayrılamaz bir noktadadır. Yani oikos siyasallaştırılmış, polis de ekonomikleştirilmiştir.

*“İç savaşın bugün aldığı şekil terörizmdir. Foucault, modern siyaseti biyopolitika olarak teşhisinde doğruysa, o zaman yaşam gerçekten siyasetin direği olduğunda iç savaş deneyimlenir. Polis, küresel ekonomik yönetimin soyut mekânı olarak dünya ya da oikos'un güven verici figürünün yerini -ortak Avrupa yurdu- alırsa, o zaman polis ve oikos arasında sınırda tutulamayan stasis bütün çatışmaların paradigması olur ve terör formunda yeniden doğar.”*¹²³

Agamben'e göre *stasis* akrabalık ve vatandaşlık arasında bir belirsizlik eşiği oluşturmaktadır. Yani *stasis* de tıpkı bir istisna hâli gibi belirsiz bir eşik oluşturmaktadır. Nitekim küresel iç savaş formunda terörizm, siyasal birliğin çözülmesine yol açmaktadır. İç savaşın tam anlamıyla yerinin tayin edilememesinin sorun teşkil ettiğini gösteren Agamben, siyasal birliğin çözülmesi sorununu bu şekilde ele alır. Artık terörizm için hem oikos hem de polis'in sınırları muğlaklaşmakta bu yüzden istisna hâli yine bir belirsizlik mıntikasına yerleşmektedir. Son zamanlarda meydana gelen çatışmaların terörizm formunda belirmesi işte gerçek bir *stasis* teorisinin olmamasından kaynaklanır. Aynı şekilde ekonominin küreselleşmesi, bu belirsizlik mıntikasının muğlak kalmasına yardımcı olur. Polis ve oikos'un alanı muğlaklaştığından, her çatışma iç savaş formunu alır.

İkinci bölüme Hobbes'un Leviathan metni önündeki simgeyi inceleyerek başlar. Agamben'in amacı ezoterik bir okuma yapmaktır. Schmitt'in Leviathan'ın üzerindeki simge üzerine geliştirdiği yorumlara minnettarlığını dile getirir. Schmitt'e göre simgenin altında çok daha derin mistik bir anlam yatmaktadır. Schmitt'in Ernst Jünger'e Benito Cereno müstearıyla yazdığı mektupta da kitabın ezoterik yanını gözler önüne sermeye çalışır. Nitekim simgenin okuyucuya dayattığı gizem, coğrafi sınırların dışında yerleşen devletin ve sakinlerinin şehirden mahrum kalmasıdır.¹²⁴ Agamben dikkatini Hobbes'un kitabının ilk sayfasında bulunan resimdeki egemenin

¹²³ Agamben, *Stasis*, s. 24.

¹²⁴ Agamben, *Stasis*, s. 28.

pozisyonuna hasreder. Sanki siyasal beden, devletin fiziksel bütünüyle uyuşmuyor gibidir; egemen, devlete ait değil de onun dışında gibidir. Diğer taraftan siyasal bedene şekil veren kafalar da tebaayı simgelemektedir. Eğer tebaa egemenin bedenine aitse egemenin bedeni şehrin dışındadır ve o zaman şehrin boş olmaktan başka şansı yoktur. Agamben'e göre Hobbes'un çokluk'tan çokluğa giden teorisinin altında işte bu resimde gösterildiği gibi halkın (populus) imkânsızlığı yatmaktadır. Hobbes'a göre siyasal bedenin kurulmasıyla birlikte çokluk haklarından feragat eder ve haklar egemene geçer. Böyle yaparak çokluk, halk olur yani tek bir antite ve tek bir irade oluşturur. Yine Hobbes'a göre sözleşme bir kere yapıldığında halk artık tek bir kişiyi imlemez, ancak çözülmüş çokluk olur. Kral ile sözleşmeyi iptal ettikten sonra feshedilmiş çokluk politikleştirilir ve ancak bir iç savaş sonrası halk olabilir. Bütün bunlar düşünüldüğünde Agamben'e göre halk imkânsızdır, çünkü sürekli kendini çözmekte ve yeniden bağlamaktadır. Agamben kitabında Hobbes'u kullanmıştır. Çünkü Hobbes yalnızca teorik açıdan kördüğüm üretmemiş ayrıca Leviathan'ın eskatolojik okumasını da sunabilmiştir.¹²⁵ Bu kördüğüm noktası genel itibarıyla modern politik felsefenin temeline yerleştirilirken Agamben açısından eskatolojik çağrışımlarının öne çıkarılması ironiktir. Agamben, modern politik felsefenin izlediği yolun yanlışlığını ve dolayısıyla siyaset teorisinin hâkim okumasını eleştirmek, onu radikalleştirmek için Hobbes momentini tartışır. Bu seçim amaçsız değildir.

2.4.Politik ve Dinî Olanın Kurulumu Olarak Yemin

İtalyan düşünür *Il sacramento del linguaggio: archeologia del giuramento* (Dilin Kutsal Ayini: Yeminin Arkeolojisi) adlı eserini 2008 yılında yayımlar. “*Homo sacer*” projesinin ikinci cildinin üçüncü kitabıdır. Eserinde peşine düştüğü olgu yemindir. Çünkü “*yemin, siyasal bir hayvan olarak insanın kendisini tartışmaya açıyor*”¹²⁶ olduğu bir noktadır. Bu tanımla dolayısıyla yeminin ne anlama geldiği ve

¹²⁵ Marco Piasentier, Davide Tarizzo, “‘The Government of a Multitude’. Hobbes on political subjectification”, **The Routledge Handbook of Biopolitics**, ed. Sergei Prozov, Simona Rentea, New York, Routledge, 2017, s. 46.

¹²⁶ Giorgio Agamben, **Yeminin Arkeolojisi: Dilin Kutsal Ayini**, çev. Önder Özden, Ankara, Nika Yayınevi, 2020, s. 12.

neyi ifa ettiği tam manasıyla açıklanmalıdır. Çünkü iktidarın sakramenti* olarak görülen yeminin tarihinde neler olduğunu görmek ve temelinde nelerin yattığını anlamak, günümüz politika kavrayışını çevreleyen gerçekliği görmeye de olanak sağlayacaktır.

Diğer taraftan Agamben'in Batı tarihinde egemen iktidarın hukuk ve yaşam üzerindeki iddiasının izini süren "*Homo Sacer*" projesinin bir parçası olan bu çalışmadaki amacı, ölmekte olan konuşma eylemine ışık tutmaktır. Dil olgusuna değeri veren bir düşünür olarak Agamben'in konuşmanın en önemli edimlerinden olan yeminin yerini tayin etmesi, egemenlik ile dilin mantığı arasındaki yakın bağlantıyı göstermesine yardım eder.

2.4.1.Yemin Arkhe'si Peşinde: Bir Belirsizlik Mıntıkası mı Kurucu Moment mi?

Agamben çalışmasında yeminin on dokuzuncu yüzyılın bilim kavrayışı yüzünden arkaik ve esrarengiz hâle getirildiğini göstermekle kalmaz, aynı zamanda ahlaki, hukuki veya politik olarak var olan uygulamalar ve kurumların temelindeki işlevini de açık etmeyi arzular. Nitekim yemin farklı uygulama ve kurumlarda, farklı şekillerde işlev kazanmaktadır. Ancak çağdaş dünyada yeminin düşüşü söz konusudur. Agamben'e göre bu düşüşün altındaki dinamiği kavramak, her geçen gün politikanın biyopolitikleşen ufkunu değiştirecek rotayı gösterecektir. Bu saikle, gelmekte olan toplum için yemini yerine oturtmak anlamlı hâle gelecektir. Ancak yemin ve dil arasındaki kurucu ilişki, çağdaş dünyada önemini ve irtifasını kaybetmektedir. Krizin sürekliliğini sağlayan bir temel de dilde yemin edimi üzerinde husule gelen muğlaklıktan ve bir anlam yitiminden kaynaklanmaktadır.

İtalyan düşünür yemini "*Homo sacer*"ın ilk cildinde kutsala ilişkin ortaya koyduğu tespitten hareketle ele alır. Kutsal olgulara ilişkin bütün araştırmalar tıpkı Durkheim'ın din olgusunu ele aldığı biçimde "ilkel" topluluklara bakarak açıklanmaktadır. Çünkü modern dünyada işlevlerin karmaşıklaşmasını takip eden

* Sakrament, kutsal şey anlamına gelir. Temelde Hristiyanlık düşüncesi içinde yedi sakrament Tanrı'ya bağlılığın ifadesi olarak görülür. Hristiyanlık inancında sakramentlerin Tanrı'nın inayetine erişileceği düşüncesini barındırır. Burada da iktidarın sakramenti olarak ifade edilmekte çünkü iktidar da Agamben'e göre yeminle kurulmaktadır.

sekülerleşmeyle birlikte modern toplumlarda din olgusunu araştırmak hukukun doğuş dinamiğinin gözden kaçmasına sebep olabilecektir. Bu bilim kavrayışı içerisinde bilim insanının din olgusunu ele alırken sürekli olarak hukukun ve dinsel olanın henüz ayrılmadığı ilksel ayrılmamışlık noktasının peşine düşmesi gerekecektir. İlksel ayrılmamışlık noktasında ise olgu genel olarak dinsel olarak ifade edilir ve etiketlenir. Bu durum Agamben için bir belirsizlik eşiği oluşturmaktadır. Çözülmesi gereken ve çözüldüğünde ise bugüne ışık tutacak bir anahtar meseledir. Antropolojiden, etnolojiye oradan sosyolojiye ve karşılaştırmalı dil bilime kadar yemin üzerine yapılan çalışmaların hemen hepsinin, kutsal ve hukuksal olanın ilksel ayrılmamışlık noktasına ulaşmaları ve bu noktayı berkitmeleri olgunun tam olarak anlaşılmasının önüne geçer. Agamben'e göre yeminin dinsel alana ait olduğu hukuk öncesi bir aşama yoktur. Başka bir ifadeyle din ve hukuk arasında diyalojik bir ilişki ve takip yoktur. Yani hukukun varlığı ilksel, müphem ve saklı kalmış bir olgulardan rasyonelleşmeye doğru giden bir süreci zaruri kılmaz. Nitekim Agamben için "yemin kendi başına (yalnızca) hukuki ya da (yalnızca) dini olmaz ve tam da bu nedenle, başlangıçtan itibaren hukukun ve dinin ne olduğunu düşünmemize izin verecek bir fenomeni önümüze serer."¹²⁷ Kısacası yemin, din olgusunun on dokuzuncu yüzyılda bilimle birlikte müphemleştirilmesine ve gizemli hâle getirilmesine benzer bir sorunla karşı karşıyadır;

*"On dokuzuncu yüzyılın sonunda, Avrupa'da din, bütün görünümleriyle, en azından din tarihini bir araya toplamak ve din bilimini inşa etmek isteyenler için, o kadar tuhaf ve anlaşılmasız bir hâle dönüştü ki, bilim insanları kendi geleneklerine bakmak yerine ilksel halklar arasında anahtar aramak zorunda kaldılar."*¹²⁸

Bundan sonra kendi arkeolojik araştırma yöntemine uygun olarak yemini tam anlamıyla yerine oturtmak için olgunun arkhesine doğru seyre çıkar. Ancak Agamben'in peşine düştüğü arkhe verili olmadığı gibi bir töz ya da olaya işaret etmez, tarih ve ultra-tarih arasında bir alandır.¹²⁹ Bu durum aynı şekilde yemin için de geçerlidir. Buradan hareketle yeminin aldığı biçim ve ifa ettiği işlev açıklanmalıdır.

¹²⁷ Agamben, **Yeminin Arkeolojisi**, s. 31.

¹²⁸ Agamben, **Yeminin Arkeolojisi**, s. 26.

¹²⁹ Agamben, **Yeminin Arkeolojisi**, s. 22.

2.4.2.Yeminin Mahiyeti

Agamben yeminde Tanrı'nın şahit tutulduğunu düşünür. Bunun üzerine yeminin üç unsurdan kaynaklandığını ortaya koyar: “*iddia, tanık olarak tanrılara yakınma ve yalan yere yönelen bir lanet*”.¹³⁰ Yeminin genel itibariyle dinsel olarak algılanmasını, yalan yere yemin etmenin cezasının Tanrı'ya tevdi edilmesi durumuyla açıklar. Ancak Agamben'e göre bu durum ilksel ayrılmamışlığın yeniden üretilmesidir.

Bir diğer taraftan yeminde var olan tanıklık, Agamben'e göre bir olayın doğrulanması ile alakalı değil, dilin anlamlandırma kuvvetiyle alakalıdır. Yani sözleri ve eylemleri birleştiren bir *logos* olmaktadır.¹³¹ Yeminin simetrisinde ise küfür vardır, çünkü küfür ile yeminde Tanrı'nın tanıklığı dünyevileştirilmektedir. Yeminde husule gelen söz ve nesne arasındaki bağlantıyı garanti eden Tanrı'nın ismi küfürde anlamsızlaşır. Dilin kifayetsizliği küfürde teşekkül eder. Bu sebeple Hristiyanlık ve Yahudilik inancında küfür, Tanrı'nın adına halel getirmek değil de Tanrı'nın isminin boşuna anılması olarak kavranır.¹³² Kısacası yeminde Tanrı tanık tutularak eşya ve nesne arasında kurulan bütünlük ve karşılıklılık, küfürde çözülmeye, bozulmaya uğrar. Yeminin bu anlamı, yeminin Tanrı'nın logos'u olmasına işaret eder. Bu yüzden her yemin bir adlandırma ve tanıklıktır.

Yemin dilin kendine göndergeselliği şeklinde anlaşıldığında önemli bir sorun aşılacaktır. Açılacak olursa performatif dil ediminin gerçekleştirildiği yer olarak yemin, büyüsel-dinsel alanda değerlendirilemeyecektir.¹³³ Çünkü performatif bir dil edimi olarak yemin dinsel güçlere referansla açıklanamaz. Yemin aslında dilin anlamını sabitleyen bir edimdir. Bu sebeple mantıktan önce gelmektedir. Yeminin bu kurucu vasfının altı çizildiği süreç, günün boş jargonları açığa çıkarılabilecektir.

¹³⁰ Agamben, **Yeminin Arkeolojisi**, s. 46.

¹³¹ Agamben, **Yeminin Arkeolojisi**, s. 49.

¹³² Agamben, **Yeminin Arkeolojisi**, s. 57.

¹³³ Dilin performatif özelliğine yönelik Judith Butler'ın çalışmaları bulunsa da burada Agamben'in tezi Jacques Lacan'ın dile ilişkin Saussurecü dil kavrayışını eleştirdiği kavrayışa benzer. Nitekim Lacan'a göre anlam sürekli olarak akmakta ve gösteren ve gösterilen arasında bir uyumsuzluk meydana gelmektedir. Gösterenlerin yani sözün kaymasının durduğu bir birleştirici noktanın inşa edilmesiyle nesne doğru bir şekilde ortaya konulabilecek ve anlam meydana gelecektir. Agamben'in performatif dil edimine yüklediği anlam buna benzerdir. Nitekim bir şekilde dildeki boşluğun, anlamsızlığın durdurulmasına benzer. Bunu yapacak ise yemindir. Yeminin logos olarak belirmesi söz ve nesne arasındaki uyumu meydana getirecektir.

Agamben'e göre yeminin kendisi dilin yapısını andırmaktadır. Çünkü dil gösteren (söz)-gösterilen (nesne) ilişkisine indirgenemez. Yaşayan insan, konuşmasıyla ve dilin performatif yapısını harekete geçirebilmesiyle gösteren-gösterilen ayrımına hapsedilemez. Çünkü performatif edim sayesinde dilin zikredilen ikili yapısı arasındaki bağlantı tam olarak anlaşılamaz. Çünkü özne Tanrı'nın ona bahsettiği dil dolayısıyla kurucu olmaya teşnedir. Bu sebeple ve yeminin logos olması ile hem hukuk hem de dinin kendisini kurulmaktadır. Agamben'e göre artık yeminin düşüşü deneyimlenmektedir.

İşte “*bütün Avrupa dillerinin boşa yemin etmeye mahkûm edilmiş gibi görüldüğü ve siyasetin oikonomia yani çıplak yaşamın üzerinde boş konuşmanın yönetişimi haline büründüğü*” çevrimden kurtuluş ancak boş konuşmak yerine saf yemine ulaşıldığında gerçekleşecektir.¹³⁴ Performatif olarak dil, tam ve yalnızca şeylerle varoluşsal bağını bulmak için anlamını askıya almaktadır. Hukukta ve siyasette bu gücü egemene atfeden Agamben, dilde aynı işlevi yerine getirenin yemin olduğunu gösterir. Bu nedenle, bir yemin eleştirisi olmaksızın egemenlik eleştirisi zorunlu olarak eksik kalacaktır.

Kısacası Agamben'e göre Tanrı'nın logosu olarak yeminin düşüşü, *homo sacer* figürünün sahip olduğu jargonları da gözler önüne serer. Siyasetin hukukun ve diğer pek çok kurumun yaşadığı kriz, insanın dile ilişkin bu yetisini yitirmesinden kaynaklanmaktadır. “*Yeminin düşüş çağı, aynı zamanda Tanrı'nın isminin, dil ile arasındaki yaşayan bağından koptuğu ve sadece “boş yere” anıldığı bir küfür çağıdır.*”¹³⁵ Nitekim her geçen gün içleme ve dışlama yoluyla istisna hâlinin sürekli hâle geldiği çağdaş Batı toplumunda *homo sacer*'in dile yönelik performatif edimi ortaya koyamaması da yeminin düşüşüyle alakalıdır. Yeminde yaşanan düşüş nedeniyle, çağdaş insanın dini ve hukuku kuracak bir zeminle alakası kalmamıştır. Siyaset artık oikonomia'da iyi bir yönetişime dönmektedir. Buradan hareketle yapılması gereken oikonomia'yı da tam anlamıyla yerine oturtmaktır. Agamben'in ikinci cildin dördüncü kitabında zaten bu meseleyi ele alacaktır.

¹³⁴ Agamben, *Yeminin Arkeolojisi*, s. 92.

¹³⁵ Agamben, *Yeminin Arkeolojisi*, s. 91.

2.5.Siyasal İlahiyat ya da Ekonomik İlahiyat

2.5.1.İki Paradigma, Bir Seçim

Agamben 2007’de okuyucu karşısına çıktığı *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell’economia e del governo* (The Kingdom and the Glory: For a Theological Genealogy of Economy and Government) kitabı “*Homo sacer*” projesi açısından önemli bir açılamdır. “*Homo sacer*” projesinin ikinci cildinin dördüncü kitabıdır. Nitekim Agamben egemen istisnayı yani politik teolojiyi eserlerinde ön plana çıkarmışken adı geçen eseriyle birlikte “*oikonomia*”nın peşine düşer. Bu kitap bir yandan Avrupa Birliği’nin genişlemesinin bir sorgulaması ve önündeki sorunların tartışmaya açılması iken diğer yandan politik teoloji açısından önemli bir açılımın *par excellence* örneği olur. İtalyan düşünür daha önceden Hristiyanlık içindeki kutsal ve kutsal dışı bırakma mekanizmasının kapitalizmin bir din olarak nasıl seyirlik bir ilişki yarattığını *Profanazioni* (Profanlaştırmalar) adlı eserinde dikkatli bir şekilde gözler önüne sermiş ancak bunun bütünsel bir toplum projesine dönüşmesi sürecini ele almamıştı. Bu eseriyle kapitalizmin (bu kelimeyi kendi vokabülerinde çok fazla kullanmasa da) geldiği noktayı göstermek ister. Bunu yaparken kapitalizmin altındaki dinsel tortulara ilişkin soruşturmaları yürütür.

Diğer taraftan bu çalışma Arendtçi bir başlangıç noktasını kendisine orijin belirlemektedir. Nitekim eserde Agamben’in, Arendt’in *Human Condition* adlı kitabında geliştirdiği politik ve ekonomik yaklaşımdan derinden etkilendiği görülmektedir. Esasen İtalyan düşünür, Foucault’nun soybilimci (genealogy) açıklamasını kullanarak Arendt’ten radikal bir şekilde farklı bir yaklaşım benimsese de temel endişeleri Arendt’ininki ile benzerdir.¹³⁶

Bu eser bir başka açıdan da Foucault’nun *Collège de France* derslerinde ele aldığı ruhların idaresi olarak pastoral iktidar tartışmasının devam ettirilmesi ve ileri taşınmasıdır. Ancak bu genişleme politik teoloji bahsinde önemli iki figür üzerinden başlatılır. Hatta İtalyan düşünür argümanını politik teoloji yerine ekonomik teolojiden kurar.

¹³⁶ Adam Kotsko, “An interview on Agamben’s Kingdom and the Glory”, (Prof. Márcia R. Junges, 30 Kasım 2016), <https://itself.blog/2016/11/30/an-interview-on-agambens-kingdom-and-the-glory/>, Erişim: 20 Nisan 2020.

Politik teolojiden ekonomik teolojiye kaymasının nedeni açıktır. Daha önce ele alınan eserlerinde görüldüğü üzere Agamben, Schmitt'in açtığı tartışmadan hareketle kendi istisna teorisini kavramsallaştırır. Bu kitabında analizine dâhil ettiği Erik Peterson ise Schmitt'in politik teolojisini eleştirdiği için önemli bir simadır. Bu iki figürü çalışmasının başında ele almasının diğer bir sebebi iki ayrı paradigma ortaya koymalarıdır. Schmitt'in politik teoloji kavrayışı Agamben'in "*Homo sacer*" projesinde ortaya koymak istediği istisna hâli açıklaması açısından eşsiz bir kaynak teşkil etmiştir. Alman hukukçuya göre istisna hâli nihai olarak hukuki bir zemine oturmaktaysa da Agamben'e göre durum öyle değildir. İtalyan düşünürün istisnayı açıklama biçimi Schmitt'in açıklamasından farklıdır. Nitekim istisna hâlinde hem hukukun varlığı hem de yokluğu şeklinde ifade ettiği ikili bir durum oluşmaktadır. Agamben buradan hareketle hukukun anlam yitimini, istisna hâlinde bile hukukun aslen varlığını koruyarak devam ettiğini ve bunların yanında egemenin hem hukukun içinde hem de dışında konumlanmasını Schmitt'in açıklamalarını eleştirerek ortaya koyar. Ancak yukarıda da belirtildiği gibi Avrupa'nın genişlemesi dolayısıyla meydana gelen tedirginlik, Euro'nun ortak para birimi hâline gelmesiyle ulus-devletlerin üzerinde bir baskı mekanizması olarak belirmesi ve ekonomik krizlerin sürekliliği pergelin ucunu farklı bir alana kaydırılmasına zemin hazırlar. Öyle ki bu çalışmada odağı artık ekonomik olanın işleyişidir. Burada Schmitt'e karşı kullanabileceği kaynak, Erik Peterson'un Schmitt'in politik teolojisinin eleştirisidir.

Agamben eserine yukarıda belirtildiği politik teolojik paradigma ve ekonomik teolojik paradigmayı karşılaştırarak başlar. Agamben'e göre Hristiyan teolojisinden iki paradigma ihdas edilmiştir:

"Egemen gücün aşkınlığını tek Tanrı üzerinde kuran politik teoloji ve bu aşkınlığı bir oikonomia fıkriyle değiştiren hem kutsal hem de insan yaşamının katı anlamı içinde politik değil de içkin bir düzenleyici olarak düşünülen ekonomik teoloji. Politik felsefe ve modern egemenlik teorisi ilk paradigmadan mülhem iken; modern biyopolitika, toplumsal yaşamın hemen

hemen tüm alanları üzerinde ekonominin ve yönetimin zaferine kadar pek çok olgu ikinci paradigmadan kaynaklanır.”¹³⁷

Agamben’e göre ilk paradigma yani Schmitt’in politik teolojisi Peterson’ın iddiasına göre iki açıdan geçersizdir. İlki, üç varlıktan (Baba, Oğul ve Kutsal Ruh) oluşan Üçlü Varlık olarak Tanrı doğasının, yaratılan dünyada bir benzeri yoktur. Yani ilkesel olarak hiçbir benzerlik (homology) söz konusu değildir. Bu durumda egemen Tanrı’ya benzeyemez. Bu iddia politik teolojinin konumunu zayıflatır. İkinci olarak Peterson’a göre Hristiyanlık, halk ayinleri göksel Kudüs’teki melek ayinine katıldığı sürece zaten politiktir ve bu nedenle Hristiyanlığın herhangi bir şekilde dünyalık polis’le (yani seküler politik bir birlik) bağlantısı, dinden dönmeyi temsil eder. Kısacası insan şehrinde egemenlik iddiası dinden dönmeye işaret edecektir.

Ancak Agamben’e göre hem Schmitt’in hem de Erikson’un okuması eksik kalmaktadır. Nitekim her ikisi de *oikonomia* kavramını analizlerine dâhil etmemişlerdir. İki simada da ihmal edilen *oikonomia* aslında teolojik okumaların pek çoğunda merkezi bir önemi haizdir.

2.5.2.Gizin Ekonomisinden Ekonominin Gizine

Agamben paradigmaları ele aldıktan sonra *oikonomia* kavramının tarihinin ve etimolojisinin peşine düşer. Orijinal Yunan kaynaklarında ev yönetimi olarak geçen kavramın işaret ettiği anlam zamanla genişlemiştir. Zamanla kavramın manası kalabalık bir ev hanesini yönetmekten, farklı çıkarlar üzerindeki her türlü esnek yönetimi kapsayacak şekilde genişler.

Agamben’e göre Yeni Ahit’te *oikonomia*, temel olarak Aziz Pavlus’un, “*gizemin oikonomia*”sı olarak adlandırdığı, Tanrı’nın İncil’i tüm uluslara yayma planını gerçekleştirmeye yönelik uydurma ve esnek yaklaşımına işaret etmektedir. Ancak Hristiyan düşünürler terimi tedricen, havarilerin ilahi görevi yürütmesinden (management) ziyade Tanrı’nın kendi yaratılışının yönetimini (management) ifade

¹³⁷ Giorgio Agamben, **The Kingdom and the Glory: For a Theological Genealogy of Economy and Government**, çev. Lorenza Chiesa, Matteo Mandarini, California, Stanford University Press, 2011, s. 1.

etmenin bir yolu olarak “*oikonomia*’nın gizemi” terimine çevirmeye başlamışlardır.¹³⁸ Yani Aziz Pavlus’un “gizemin *oikonomia*’sı” kavramından kastı, Tanrı’nın amaçlarını sağduyulu bir şekilde yerine getirmesidir. Hristiyan ilahiyatçıların kavramı “*oikonomia*’nın gizemine” dönüştürmesiyle birlikte bu söz öbeği, Tanrı’nın dünyadaki eyleminin bizatihi kendisinin gizem olmasına işaret eder. Bu çevrimde Tanrı’nın son ereği kurtuluş olduğundan bu ekonomi de kurtuluş ekonomisine dönmeye yüz tutar.

Tanrı’nın eyleminin dünyada gizem kazanması ekonomik paradigmada, varlığa ilişkin çözülmesi gereken önemli bir sorunu gözler önüne serer. Çünkü Tanrı eyleminin gizemi büyük bir sorundur. Ama paradoksal bir şekilde Teslisteki üçlü varlığın yarattığı karmaşa ekonomik paradigmanın doğuşuna işaret eder. Nitekim Agamben’e göre ekonomik paradigma, varlık ve praksisin birliğine işaret eden klasik ontolojinin yıkıldığını noktadan doğmaktadır. Çatışan talepleri yönetme ile ilişkili teknik bir bilgi olarak *oikonomia* tam da bu nedenle bahsi geçen engellenemez ontolojik boşluğu yönetmenin bir stratejisi haline gelir. Kısacası *oikonomia*, Tanrı’yı tek bir varlık ve çoklu bir praksis olarak parçalayarak monoteizm ve Teslis inancını uzlaştırır.¹³⁹ Bu sebeple Teslise ilişkin pek çok farklı yorumdan kaynaklanan Tanrı ve onun varlıkla ilişkisi *oikonomia* yoluyla çözülür. Bütün bir Hristiyan düşüncesi de Agamben’e göre bu gerilimi çözmek için çabalar.

Daha sonra Agamben, kurtuluşun ilahi *oikonomia*’sının tekâmülünü, takdiri ilahi doktrinine, yani Tanrı’nın yaratılan dünya üzerindeki dolaylı yönetimine kadar takip eder. Ancak baştan sona vurgusu aynıdır. Tanrı’nın iradesi ile ferdî hür seçimler, evrensel ilahi hükümler (birincil nedenler) ile özel olaylar (ikincil nedenler), aşkınlık ve içkinlik arasında uyumlu kılınan iki kutuplu bir takdiri ilahi makinesinin (providential machine) ortaya çıkışına işaret eder.¹⁴⁰ Bu ekonomik mantık içerisinde, Tanrı’nın ebedî planı ve sınırlı olarak yaratılmış şeylerin olumsal etkileşimi ile eşgüdümle hâle getirilmesi gereken şey takdiri ilahidir. Agamben’in analizinin Foucault’nun pastoral iktidar analizine yakınlığı nokta burasıdır. Nitekim Agamben’in takdiri ilahi makinesi, diğer bir taraftan demokratik bir ilkeyi de hayata

¹³⁸ Agamben, *The Kingdom and the Glory*, s. 23.

¹³⁹ Tim Christiaens, “The Crypto-Theology of Friedrich Hayek”, *The Routledge Handbook of Economic Theology*, ed. Stefan Schwarzkopf, London, Routledge, 2020, s. 372.

¹⁴⁰ Agamben, *The Kingdom and the Glory*, s. 140-141.

geçirmektedir. Çünkü zikredilen makine insan özgürlüğüne ve dünya bütünlüğüne saygı duymayı gerekli kılar. Yine bu takdiri ilahi makine çerçevesinde gerçekleşen edimler aşkın Tanrı adına yapıldığından bütün güç dolaylı olarak meydana getirilir. Bu durum çağdaş demokratik düzenin tekniklerini andırır. Nitekim çağdaş demokratik düzende, temsil ve güç halk adına icra edilir. Ekonomik paradigma bu açıdan bir model sunmaktadır.

2.5.3.Şan ve Bürokrasi

Agamben ekonomiyi ele aldıktan sonra Peterson'ın politik teolojiye alternatif olarak önerdiği ayin meselesine yönelir. Agamben bu bahiste Peterson'ın melekler üzerine kaleme aldığı metni ele alır. İtalyan düşünüre göre melekler ilahi niyet ile yaratılışın içkin olaylarını ayarlayan Tanrı'nın yardımcılarıdır. Ancak başka önemli işlevleri de yerine getirirler. Yerine getirilen bu işlevler, Tanrı'ya tapınmak ve yüceltmektir. Kıyamet Gününden (Last Judgement) sonra melekler kendilerini tamamen Tanrı'nın yüceliğinin peşinde koşmaya adayacaklardır. Diğer taraftan kıyametten sonra Tanrı'ya isyan eden melekler olarak şeytanlar Tanrı'nın emrettiği işkenceleri gerçekleştirerek lanetlenmişleri yönetmeye devam edeceklerdir. Tanrı'nın iradesini sonsuza kadar yerine getirmeye devam eden melekler, yani cehennemde günahkârları cezalandıran iblisler olduğu sürece, Agamben'in çağdaş durumun temsilini yaptığı sonsuz bir "*oikonomia*"nın neye benzediği görülmektedir. Nitekim Agamben'e göre modern siyasetin temelinde yatan varsayım şayet devletin ölümsüzlüğü ise bu durum neoliberal nüfusun temelde cehennemde yaşadığı anlamına gelir. Modern siyasetin paradigması olarak seküler *oikonomia* insanları sürekli olarak acıya mahkûm etmektedir. Bu seküler *oikonomia*'da kefaretil bulunmamaktadır. Sürekli bir acı hâli vardır.

Bürokrasi ve polis gücü, arzu edilen sonuçları elde etmek için doğrudan faaliyet gösteren Tanrı'nın arabulucuları ve bakanları olarak meleklerin rolünü taklit eder. Çağdaş toplumlarda medyanın rolü ve demokrasilerdeki anketin durumu, Orta Çağda husule getirilen bir yüceltme ayinini anımsatmaktadır. Nitekim her iki durumda da hükümdarın ve halkın iradesinin gerçekte orada olmadığını gizlenir. Bugün Tanrısız

bir ekonomi vardır. Bu yüzden bir kurtuluş ekonomisi değil, dünyayı çalıştırma yani yönetme ekonomisi geçerlidir.

Agamben *oikonomia* ve ekonomik paradigmaya ilişkin yaptığı açıklamalardan sonra ayinler üzerinde durur. Peterson ayinlerin Schmittçi faşizmden özgürleştirebileceğine inanmıştır ancak bu düşüncesi Agamben'e göre oldukça naiftir. Teologlar, Tanrı'nın doğası gereği mümkün olan en yüksek derecede yüce olduğu konusunda ısrarcı olup Tanrı'ya tapınmanın veya yüceltmenin gerekli olduğu hususunu kesin bir şekilde ifade ederler. Ancak Agamben insan ibadetinin Tanrı'yı yaratan bir şey olduğunu savlar. İlahi şan ve ihtişam başka bir amaca veya hedefe hizmet etmediği için Tanrı'ya ibadet edildiğinde nihayetinde tapılan şey, insanın kendi hükümsüz (inoperativity) durumudur.¹⁴¹ Agamben'e göre bu durumdan ancak gerçek bir mesihanik tavırla çıkış mümkündür.

2.6.Opus Dei

Agamben 2012 yılında yayımladığı *Opus Dei. Archeologia dell'ufficio* (Opus Dei: An Archaeology of Duty) adlı çalışması *The Kingdom and the Glory* kitabının bir tamamlayıcısı olarak görülebilir.¹⁴² Nitekim İtalyan düşünür bu eserde, bir önceki eserinde ele aldığı “*Angelology and Bureaucracy*” (Meleklerin İlahiyatı ve Bürokrasi) konusunu daha ileri taşır. Diğer bir taraftan da Hristiyan ayinlerinin (sacrament) işleyişine ve papazların (minister) rolüne ilişkin yüzyıllar boyunca teolojik düşüncede meydana gelen ontolojik dönüşümü irdeler. Peşine düştüğü nosyon litürjidir. Yine benzer temaları *La ragazza indicibile. Mito e mistero di Kore* (The Unspeakable Girl: The Myth and Mystery of Kore) (2010) adlı eserinde ele alsa da *Opus Dei* “*Homo sacer*” projesinin bir parçasıdır. Projenin ikinci cildinin beşinci kitabıdır.

Çağdaş siyasallığın yorumlandığı büyük projenin bir ayağını oluşturan bu çalışmada Agamben, kendi anlayışından hareket ederek geliştirdiği arkeolojik yöntem ile litürji nosyonunun peşine düşer. Bu sebeple antik Yunandan, Latince metinlere kadar pek çok metni dilbilimsel açıdan değerlendirir. Nosyonda meydana gelen

¹⁴¹ Agamben, *The Kingdom and the Glory*, s. 245.

¹⁴² Kotsko, *Agamben's Philosophical Trajectory*, s. 150.

değişimler, kırılmalar ve dönüşümler Agamben'in çalışmasının ana damarını oluşturur.

2.6.1.Litürjinin Anlamı ve Karizmanın Rutinleşmesi

Agamben "*leitourgia*" nosyonunun antik Yunanda, Tanrılara hizmeti kapsadığını ancak Tanrılara hizmetle sınırlı kalmadığını, genel anlamıyla vatandaşların değişik kamusal görevlerine işaret ettiğini öne sürer. Agamben'e göre Tanrılara hizmetle sınırlı olmadığından ve vatandaşların kamusal görevlerini şumul ettiğinden dolayı nosyon, aynı zamanda politik bir hüviyeti haizdir.¹⁴³ İtalyan düşünür ilkin Hristiyan yazarların Mesih'in rahiplik hizmetini Yahudi kurban törenlerinin doruk noktası ve kaldırılması olarak nitelendirmek için litürji terimini nasıl benimsediklerinin peşine düşerken, ikinci olarak Mesih'in kurban edilişindeki rahipliğin aracı rolünü irdeler.

Hristiyanlık düşüncesinde litürji, göksel Kilise ile dünyevi Kilise arasındaki politik topluluğu ve aynı zamanda içkin teslis ile ekonomik teslisin birliğini kutsal bir praksis içinde gerçekleştirir.¹⁴⁴ Burada Kilise kurucu bir şekilde ikili olma durumu ile işaretlenmektedir. Nitekim Kilise kutsal yaşamın içsel işleyişini ifade ettiği ölçüde litürji, Mesih ve rahipler arasında meydana gelen *ex opere operato* (yani insan etkinliğini aradan çıkartma durumu) için etkili olmaktadır. Kilise, kamusal praksisinin kendine özgü işleyişini bu şekilde tanımlayarak ve kurumsallaştırarak, etkinliği açısından onu işe koyan özneye bağlı olmayan ve yine de bu özneyi gerçekleştirecek bir "canlı araç" olarak insan etkinliği paradigmasını icat eder. Teslis ekonominin gizemi gerçekleştiği ölçüde, litürjik gizem, bu praksisin ve işleyişin gizemi olur.¹⁴⁵ Dolayısıyla Agamben'in perspektifinden Kilise litürji üzerinden hem göksel Kilise ve dünyaya ait Kilise arasında hem de Mesih ve rahipler arasında eşlenik bir ontoloji ve işlerlik paradigması üretir. Bu sebeple Kilisede gerçekleşen litürjiyle hem onu ortaya koyan özneye gereksinim duymayan hem de onun etkinliğine muhtaç olduğu bir etkinlik biçimi üretilir.

¹⁴³ Giorgio Agamben, **Opus Dei: An Archaeology of Duty**, çev. Adam Kotsko, Stanford, Stanford University Press, 2013, s. 1.

¹⁴⁴ Agamben, **Opus Dei**, s. 28.

¹⁴⁵ Agamben, **Opus Dei**, s. 28.

Diğer taraftan Agamben, Aziz Pavlus'un mektuplarıyla birlikte litürjide meydana gelen tedrici dilsel değişimin peşine düşer. Nitekim Pavlus'un mektuplarıyla birlikte Hristiyanlık karizmatik bir topluluktan daha bürokratik ve hiyerarşik bir topluluğa dönüşmüştür.¹⁴⁶ Rahibin şahsi pratikleri (buna etik kavrayışı ve inancı da dâhildir) ayinsel edimin etkililiğinden kopmaktadır. Daha açık bir ifadeyle rahip kendi kişisel nitelikleri, kişisel ahlakı ve hatta kişisel inancı açısından kutsal eyleminin etkililiğinden giderek daha fazla ayrılmaktadır.

Agamben'e göre rahibin kişiliği ve onun rahip olarak yerine getirdiği eylemlilik arasındaki yukarıda ifade edilen yarılma sorun teşkil etmektedir:

*“Klasik ontoloji vokabülerinde varlık ve töz, üretebilecekleri etkilerden bağımsız olarak değerlendirmeye tabi tutulurken; etkililik (effectiveness) açısından, varlık etki olduğu, belirli etkiler ürettiği ve aynı anda etkililik yoluyla zamanı belirlediği sürece, kendi etkilerinden ayrılamaz ve varlığın adı olur. Öyleyse, etkililik ilk kez litürjik alan içinde onaylanan ve ardından modernitede varlıkla çakışana kadar kademeli bir şekilde genişletilecek olan yeni bir ontolojik boyuttur.”*¹⁴⁷

2.6.2.Hiyerarşideki Kişilik ya da Kişiliksiz Hiyerarşi

Agamben varlığın ontolojisinde meydana gelen bu değişimi gösterdikten sonra kavramdaki değişimi takip etmeye devam eder. Bundan sonraki durağı Cicero'dur. Nitekim Cicero Yunanca terim olan *leitourgia*'yı Latinceye *officium* şeklinde tercüme eder. Yunancada litürji politik aidiyetleri ve buna karşılık gelen görevleri içerirken ve dolayısıyla belli bir ahlaki duyusu imlerken, Cicero'nun çevirisiyle etkili olan bir kimsenin sosyal durumunu hesaba katarak, koşullara göre neyin saygın ve uygun olduğunu vurgulayan bir kavram olmaya yüz tutar.¹⁴⁸ Daha açık bir ifadeyle Cicero'nun vokabülerinde terim ne hukuki ne ahlaki bir yükümlülük ne de saf gereklilik anlamlarını tevarüs eder. Kısacası *officium* sosyal olarak kodifiye edilen

¹⁴⁶ Burada Agamben Weberci bir egemenlik ve bürokrasi okumasına yakınlaşmaktadır. Agamben, Alman sosyoloğun karizmanın rutinleşmesi olarak ifade ettiği olguyu, Hristiyanlığın başlarında meydana gelen dönüşüme benzetir.

¹⁴⁷ Agamben, **Opus Dei**, s. 41.

¹⁴⁸ Agamben, **Opus Dei**, s. 67.

ancak gerçek bir ahlaki kısıtlamayı ima etmeyen muğlak bir zorunlu doğaya dönüşür.¹⁴⁹

Hristiyanlık için önemli bir isim olan Ambrose'un Cicero'dan iktibasla geliştireceği kuramda, *officium* Hristiyan düşüncesi için uygulanabilir hâle gelecektir. Nitekim Cicero'nun pagan pratiklerle bezeli *officium*'u İncil'den örneklerle değiştirilecektir. Yaratıcının bariz eksikliğine rağmen Hristiyanlık düşüncesinde geliştirilen *officium*, özgür vatandaşların siyasi görevleriyle bağlantılı olarak değil de hiyerarşik bir sistemde birinin bulunduğu konuma göre yapması gereken litürjik bir edimle birleştirilir. Yani insan kişiliğini haiz olarak rahip kayıtsız bir araç düzeyine indirgenir. Edimi ve etkiyi üreten bizatihi hiyerarşide belirli olan sosyal roller ve görevler olur. Dolayısıyla rahibin kişiselliği ortadan kaldırılır ve böylece edimleri yalnızca onun sosyal rolü dolayısıyla belirlenir. Varlık ve edim arasındaki bu ilişki aslında çağdaş durumu da etkilemektedir. Çünkü çağdaş toplumlardaki bürokratik yapı ve insanlar arasında gelişen statü, temel olarak insanın özüne mugayirdir. Bu sebeple insan bir şeyi imlemeyen bir varlıktır.

2.6.3.Moderniteye Miras Kalan İki Ontoloji

Agamben Hristiyan düşüncesi içinde bir nosyon ve bir pratik olarak litürjinin kazandığı anlamı ortaya koyduktan sonra, aynı kavramın moderniteye kadar uzanan serencamını izler. Agamben'e göre Kant'ın etiğinin ve Kelsen'in saf hukuk teorisinin içeriği boşalmış kendi kendine referans olmasıyla sonuçlanması bu geleneğin ürünüdür. Etkililik (effectiveness) ontolojisi olarak beliren bu gelenekten özgürleşmek gerekir. Nitekim daha önce "*Homo sacer*"ın ilk cildinde de bahsettiği gibi modernitenin nihilistik doğasından kurtulmanın yolu potansiyellik (potentiality) ontolojisi geliştirmekten geçer.

Potansiyellik ontolojisi için analizinin orijin noktasını, Agamben okuyucusunun daha önceden alışık olduğu gibi, Aristoteles olarak belirler. Nitekim ontolojinin iki kategorisi olarak *dynamis* (yaşam gücü) ve *energeia* (etkililik) varlığın modlarını ifade eder. Varlığın iki modunun rahiplik açısından Hristiyanlık litürjisindeki karşılığı

¹⁴⁹ Agamben, **Opus Dei**, s. 72.

officium ve *effectum*'dur.¹⁵⁰ Varlığın modu olarak potansiyellik edimsele, ikincisinde ise *ministerium effectum*'a aktarılır. Agamben bu noktada Aristoteles'in alışkanlık teorisine göz atar. Nitekim alışkanlık teorisi temel noktadır çünkü litürji süreklilik olarak aktarıla gelmekte ve varlığın modunu belirlemektedir. *Hexis* yani alışkanlık, edime geçmediği sürece kişinin bir potansiyele sahip olabileceğini açıklık eder. Bu açıdan tıpkı potansiyellik gibi alışkanlık da kullanmama olasılığı ile tanımlanır.¹⁵¹ Bu durum nasıl eyleme geçebileceği sorusunu gündeme getirmektedir. Yani kullanılmama olasılığı ile varlığın edimselliği bir *aporia* (çıkamaz) yaratır. Aristoteles'in bu *aporia*'ya karşı geliştirdiği çözüm, alışkanlık olarak *hexis*'i eyleme geçiren ve en iyi şekilde hareket etme kabiliyetine sahip kılan bir şey olarak tanımladığı erdemler teorisidir. Aristoteles'in erdem etiğinin iyi bilinen döngüsellliği (yani iyi bir insanın iyi edimde bulunması) *officium* paradigmasını öngörür ve aslında Aquinas'ın dinî ödev sorununu düşündüğü şey de erdemler teorisindedir. Bu kesişim Agamben'e göre eşsiz bir birleşmeye işaret eder. Aslında bu *officium* paradigması ve Aquinasçı dinî ödev sorunu Kant'a kadar uzanmaktadır. Kantçı etikte en önemli erdem, insan varlığının kendi öne sürdüğü yasalara uyarken duyduğu saygıdır. Agamben'e göre Kant içindeki ahlak yasasına uymanın gerekliliğini vazederken, Hristiyan litürji geleneğinden türeyen bir ödev ahlâkına dayanmaktadır. Nitekim Kant yapmalısın derken, onu Agamben'in Batı geleneğinde tespit ettiği iki ontolojiden birinin temel temsilcisi yapan geleneksel ontolojinin tüm kategorilerini yeniden işlemekteydi:

*“İlki, hukuki-dinî olana uygun emir kipinde ifade edilen ve performatif karaktere sahip olan emir (command) ontolojisi, ikincisi felsefi-bilimsel geleneğe uygun gösterge formunda ifade edilen [ya da isimlendirme formunda, sonsuzluk ya da parça içinde-
esti, einai, on, “-dir” (is), “olmak” (to be), “varlık” (being)]. Esto ve “olmak” ontolojisi olmaya bırakmaya atıf yapar; esti ve “-dir” ise varlığa ilişkindir. Açıkça farklı ve birçok yönden karşıt olan bu iki ontoloji birlikte yaşamakta, birbirleriyle mücadele etmekte ve yine Batı tarihinde sırayla kesişmeyi, melezleşmeyi ve birbirini geçmeyi sürdürmektedir.”¹⁵²*

Böylece Agamben kendi cihetinden Batı metafiziğini ifşa eder. Nitekim bu şemada irade ve emir varlığa eş değer hâle gelmiştir. Bu yüzden gelmekte olan felsefenin

¹⁵⁰ Agamben, *Opus Dei*, s. 92.

¹⁵¹ Agamben, *Opus Dei*, s. 95.

¹⁵² Agamben, *Opus Dei*, s. 120.

problemi etkililik ve emirin ötesinde bir düşünme biçimi geliştirmektir. Aynı şekilde etik ve politika tamamen görev ve irade kavramlarından azat edilmelidir.¹⁵³ Agamben bu eserinde kamusal bir görev anlamı taşıyan *leitourgia* kavramından hareketle Batı hayatında tebarüz eden varlığın modunu gösterir. Hristiyan düşüncesinde aldığı anlamla ve moderniteye aktarıldığı biçimiyle litürji artık bir görev ve irade formuna indirgenmiş etkililik ontolojisi şeklinde kendisini göstermektedir. Agamben'e göre varlığın modunun etkililik formuna indirgenmesi bir krize işaret eder. Varlığın krizi olarak etkililik krizi yine potansiyel ontolojisi üretilerek aşılabilecektir. Bu kitap bir noktada Agamben'in Heidegger'le arasına çektiği bir çizgiyi de gösterir. Nitekim Agamben'e göre Heidegger'in Sein'ı insanlıktan ve teknik teorisi yani *Gestell*'i etkililik ontolojisinden sıyrılamamıştır.¹⁵⁴

2.7.Tanık ve Arşiv

2.7.1.Tanık ve Seküler Etik

Agamben, *Quel che Auschwitz. L'archivio e il testimone* (Auschwitz'den Artakalanlar: Tanık ve Arşiv) adlı kitabı 1998 yılında yayımlar. Bu kitabında tanık nosyonunu peşine düşer. Çalışma genel itibariyle Auschwitz kampından kurtulanların anıları ve tanıklıkları üzerine inşa edilir. "*Homo sacer*" projesinin üçüncü cildinin tek kitabıdır. İtalyan düşünür kitabında sıradan bir öznenin peşindedir:

"Auschwitz'den alınacak derslerden biri de, sıradan bir insanın kafasının içindekileri anlamamanın, Spinoza'nın ya da Dante'nin aklındakileri anlamaya kıyasla daha zor olduğudur. Hannah Arendt'in çoğunlukla yanlış anlaşılan "kötülüğün sıradanlığı" tartışması da bu anlamda anlaşılmalıdır."¹⁵⁵

Sıradan insan diyerek bahsettiği ise aslında bir deneyimin yıkımına şahit olmuş öznedir. Bu sebeple Agamben deneyimin yıkımını dile getirmeyi önemseseydi hatta kendisi bir şekilde bunu dile getirenlerden olsa da aradığı özne yıkıma ilk elden şahit olanıdır. I. Dünya Savaşı sonrasında deneyimin yıkımlarından en büyüğü Auschwitz

¹⁵³ Agamben, **Opus Dei**, s. 129.

¹⁵⁴ Antonio Negri, "The sacred dilemma of inoperosity. On Giorgio Agamben's Opus Dei", **Critical Legal Thinking**, Sempember 25, 2012, (Çevrimiçi) <https://criticallegalthinking.com/2012/09/25/the-sacred-dilemma-of-inoperosity-on-giorgio-agambens-opus-dei/>, 14 Nisan 2021.

¹⁵⁵ Giorgio Agamben, **Auschwitz'den Artakalanlar: Tanık ve Arşiv**, çev. Ali İhsan Başgil, Ankara, Dipnot Yayınları, 2017, s. 13.

kampında yaşanmıştır.¹⁵⁶ Bu yıkımın maliyetini pek çok insan kendi hayatıyla ödemiştir. İlk eserinde ortaya koyduğu gibi modernliğin nomos'u olarak kamp, tanığın imkânını ortadan kaldırmakta mıdır? Kamp her şeyin muğlaklaştığı bir gri bölge midir? Benzer sorularla yola çıkan Agamben, bu sebeple kendi eserine tanık olmak ne demek, tanığın imkânı var mıdır? gibi soruları sorarak başlar. Bu kavramın barındırdığı anlamları yerine oturtmaya çalışır. Latince tanık anlamına gelen iki kelimeyi “*testis*” ve “*sperstes*”i açar. “*Testis*” üçüncü bir taraf olarak tanıklığa işaret ederken, “*sperstes*” nosyonu olayı başından sonuna yaşamış kişiye atıf yapar. Aslında hukukun kavramları olarak bu iki nosyonun Agamben'e göre adalet ve hakikatle alakası yoktur. Yine aynı sebeple hukuk ve etik birbiriyle karıştırılmaktadır. Bu durum ise yalnızca yargının peşinde olan hukukun, etik imkânı yok etmesine sebep olmaktadır:

“Hukukun nihai ereği, bir res judicata’nın (kesin hüküm) üretilmesidir; öyle ki bu res judicata’da hüküm, yanlışlığına ve adaletsizliğine rağmen hakikat addedilerek, hakikatin ve adil olanların ikamesi haline gelir. Hukuk, olgu mu kural mı olduğuna karar verilmesi olanaksız olan bu ucube sayesinde huzur bulur; hukuk res judicata’sını ortaya koyduktan sonra, daha ileriye gidemez.”¹⁵⁷

Diğer taraftan Agamben'e göre hukuk, sorumluluk kavramını da kirletmektedir. Çünkü sorumluluk başlığı altında açılan her bir parantez kavramı muğlaklaştırmaktadır. Nitekim teolojik bir tartışma altında sorumluluk kavramı bir teodise sorunu olarak belirlemekte ve böylece sorumluluğun üzerini örtmektedir.

Agamben'e göre bütün bunların sebebi etik ve hukuksal kategoriler arasında bir muğlaklık ve karışıklıktan kaynaklanmaktadır. Bu karışıklığın sorumluluğu Katolik öğretilerden değil bilakis seküler etikten kaynaklanmaktadır. Çünkü seküler etik,

¹⁵⁶ Agamben'in Auschwitz üzerine düşüncelerine benzer argümanı Frankfurt Okulunun önemli isimlerinden olan Theodor W. Adorno da ifade eder. Nitekim Adorno'ya göre “Auschwitz'den sonra şiir yazmak barbarcadır”. Çünkü ne yazılırsa yazılsın bu yazılan gelene ek şekli alacaktır. Doğal olarak ortaya çıkacak eser angaje olmaktan öte gitmeyecektir. Adorno kendi felsefe dilini de aynı doğrultuda ilerletmeyi arzulamıştır. Bu yüzden ezoterik bir dili benimser. Magnum opus'u *Minima Moralia*'da felsefe alanında benzer bir pratiği kullanır. Kısacası Adorno angaje olmayan bir edebiyatın imkânını sorgular. Nitekim insan varlığını yücelten bir gelenek (Aydınlanma) aynı zamanda insan varlığını en aşağı düzeye indirgemıştır. Böyle bir şey söz konusu iken sanat eserinin anlamı ne olacaktır?

¹⁵⁷ Agamben, **Auschwitz'den Artakalanlar**, s. 19.

hukuksal kategorileri etik kategoriler konumuna yükseltmektedir. Bütün bunlar düşünüldüğünde tanıklık zor bir kavram hâline gelmektedir. Tanıklık doğruluk ve adalet için yapılmaktadır. Bu sebeple konuşmalarında ve anlattıklarında bir bütünlük aranır. İşte tam bu noktada Agamben'e göre tanıklığın merkezinde tanıklık edilemeyecek bir şey vardır ve hayatta kalanın tanık olma otoritesi kaybolmaktadır. Çünkü tanık dibe vurandır, konuşabilenler ise ancak dibe vuranlar adına konuşurlar.¹⁵⁸ Bu sebeple tanığın konumu tıpkı egemenin, *homo sacer*'in konumuna benzer. Bir belirsizlik eşiğindedir. Ne tam olarak hakikati açık edebilir ne de tam olarak dibe vurmuştur.

Agamben tanığın durumunu göstermek için Primo Levi'nin kampta şahit olduğu Hurbinek adlı çocuğu ele alır. Hurbinek'in ağzından sürekli olarak anlamsız bir sözcük çıkar: mass-klo, matisklo. Bu hiçbir anlamı olmayan, bir şeyi göstermeyen dil İtalyan düşünürüne göre tanığın dilidir.¹⁵⁹ Agamben'e göre seküler etiğin hukukla eşitlenmesi dolayısıyla tanık da bir kriz içindedir. Bir taraftan hukuk bütün alanları işgal etmektedir. Böylece aslında iyi hayatın formülü olan etik yalnızca bir yargıya doğru ilerlemektedir. Auschwitz sonrasındaki bütün hukuki davaların (Eichmann Davası gibi) bir etik imkân yaratamadığı gibi etik imkânı ortadan kaldırmakta olduğu görülmektedir.¹⁶⁰

2.7.2.İnsan(lık)ın Sınırı *Muselmann*

Muselmann figürünün Agamben için anlamı oldukça fazladır. Kamp figürü olarak *muselmann* yetersiz beslenmeden dermansız düşmüş, yaşamak ve ölmek arasında kalmış bir kimsedir. “*Tanıklık edilemez olanın, yani hiç kimsenin tanıklık etmediği şeyin bir adı*”dır.¹⁶¹ Tanıklıkta meydana gelen boşluğun doldurulamaz bir tanımını içerendir. *Muselmann* aslında:

¹⁵⁸ Agamben, **Auschwitz'den Artakalanlar**, s. 36.

¹⁵⁹ Agamben, **Auschwitz'den Artakalanlar**, s. 39.

¹⁶⁰ Burada belirtilmelidir ki Hannah Arendt'in Kötülüğün Sıradanlığı ile kastı budur. Deneyim ve muhakemenin bittiği noktadır. Aynı şekilde bu vahşetin yargılanmasının gösterilmesi de pekâlâ Agamben için kötülüğün sıradanlığına dâhil edilebilirdir. Nitekim Auschwitz'de yaşananları hukuk çözemezdir. Bunun seremoni şeklinde bütün herkese aktarılması da bu kötülüğü sıradanlaştırmaya hizmet eder.

¹⁶¹ Agamben, **Auschwitz'den Artakalanlar**, s. 43.

“Arapça’da Allah’ın iradesine kayıtsız şartsız teslim olan kişi, Ortaçağ’dan itibaren Avrupa kültürüne giren ve İslâma atfedilen kadercilikle ilgili efsanelerin kökeninde bu anlam yatar. ... Fakat Müslümanların teslimiyeti, en küçük olaylarda dahi Allah’ın iradesinin her an başında olduğu kabulüne dayanırken, Auschwitz’in Müslümanı bir irade ve bilinç kaybıyla tanımlanır.”¹⁶²

Agamben’e göre tam tanık *muselmann*’dır. Ama *muselmann* da insan ve insan olmayanın birbirinden ayıramadığı noktadadır, kısacası yürüyen cesettir. Başka bir ifadeyle insanın insan olmayana dönüştüğü ve klinik tanının yerini antropolojik analize bıraktığı bir eşik noktasıdır.¹⁶³ *Muselmann* ahlaki değerlerden soyutlanmıştır, çünkü bilincini kaybetmiştir. Şiddet görmesi ve öldürülmesi hukuki sorun da oluşturmaz çünkü cezaî müeyyide işletilemez. Kısacası *muselmann* sınır/eşik durumudur. Agamben’in bütün “*Homo sacer*” projesinde diğer ele aldığı kavramlarda ortaya koyduğu gibi *muselmann* da bir eşiği teşkil eder. Tanıklığın eşiğidir. *Muselmann* büyük bir krizin yarattığı bir özne olarak bütün etiğin yeni baştan düşünülmesine yol açabilecek bir kudrete sahiptir. Agamben’e göre insan ancak insan olmayanın deneyimini gördüğünde insan olduğunu anlayabilir. Yani *muselmann* figürü bu açıdan insanı anlayan bir varlıktır. Ancak özne olma özelliğini yitiren ve aynı zamanda bir öznelleşme sürecinden geçen *muselmann* eşik noktadadır. Aynı zamanda insan ve insan olmayanın farkına varabilendir. Bu yüzden gerçek ve tam tanık olarak *muselmann*, Agamben için modern biyopolitikanın öznesidir.

Heidegger’e göre ölüme doğru varlık aslında Onlar (*dasman*) karşısında sahici bir varoluşa götürürken, kamp ölümü deneyimlemenin olanaksızlığını ortaya koyar, ceset imal eder ve sahiciliği ortadan kaldırır. Bu açıklama Foucault’nun biyopolitika için öne sürdüğü şeyi de yanırlar. Çünkü yaşama ve ölüme izin veren Foucaultcu formül, kampla yani egemen istisnanın biyopolitik makinesiyle birlikte irtifa kaybeder; çünkü ölüm değerini yitirmiştir.

¹⁶² Agamben, **Auschwitz’den Artakalanlar**, s. 47.

Ayrıca Agamben’in *muselmann*’ı bir stereotipleştirmenin ürünü olduğu da kabul edilmelidir. Nitekim Agamben’in bir bilinç ve kişilik kaybı üzerinden tanımladığı *muselmann* terimi, Şarkiyatçı söylemin şablonlarını benimsemektedir. *Muselmann* iradesini yitirmiş bu dünyadan bağını tamamen kesmiş bir figür olarak resmedilir. Auschwitz kampında yapılan bu benzetmeyi bir filozofun olduğu gibi kendi analizine dâhil etmesi bir gerçeklik olarak karşımızda durmaktadır.

¹⁶³ Agamben, **Auschwitz’den Artakalanlar**, s. 49.

Agamben özenin imkânını tartışırken utancı da ele alır. Kamptan kurtulanların hepsi utanmışlardır. Çünkü hayatta kalma ahlaka aykırıdır. Ama diğer taraftan da öznenin yok edilişidir. Ama utancın bu tipi kurtulmuş olmanın utancı değildir. Bu kendiliğin kaybedildiğinden kaynaklanan utançtır. Böylelikle “öznenin biçimi olarak edilgenlik, saf alımlama halindeki kutup (*muselmann*) ile etkin bir şekilde edilgen olan bir başka kutup (*tanık*) biçiminde ikiye ayrılmıştır ki bu kurucu bir ayrılmadır”.¹⁶⁴ “Agamben, *tanığı ve muselmann’ı aynı kefeye koyarak herkesin “homines sacri” potansiyeline sahip olduğunu gösterir.”*¹⁶⁵ Nihai olarak *tanık ve muselmann* sınır/eşik oluşturur. İnsan olmayan ve insan arasındaki farkın olmadığına işaret eden bu sınır biyopolitika için mutlak bir töz oluşturur.

Agamben’e göre özne bir benlik çerçevesinde incelenmez. Çünkü özne değil, antropomorfik bir durum söz konusudur, *muselmann* insanlık ve insanlık dışının eşiğidir. *Muselmann* bu sebeple yirminci yüzyıl biyopolitikasının üretimidir. Gerçek bir öznedir. *Muselman*’ın dili bu yüzden bir başka zamanın dilidir. Gelmekte olanın ve *tanık* edilemeyecek olanın dilidir. Agamben’in ele aldığı *muselmann* figüründe de mesyanik bir tavır hissedilir. Nitekim *muselmann* tanıklığı imkânsız kılışyla ve sürekli bir kriz hâlinde ortaya çıkan bir figür olarak şimdiki zamanın çelişkisini ortaya çıkaran gelmekte olan toplumu hazırlayacak bir varlıktır.

2.8.Manastır ve Yasa

Agamben 2011 yılında *Altissima povertà. Regole monastiche e forma* (The Highest Poverty: Monastic Rules and Form-of-Life) adlı kitabını yayımlar. “*Homo sacer*” projesinin dördüncü cildinin ilk kitabı olan bu çalışmada, ilk üç ciltte ele aldığından farklı olarak cari Batılı politika ve hukukun ortaya koyduğu etikten farklı olan bir etik imkânın peşine düşer. İlk üç ciltte daha çok bir durum tespiti yapan Agamben, son ciltte yeni bir politikanın ve yaşam şeklinin peşindedir. Yeni yaşam şeklinin meydana getireceği yeni bir etik imkânın peşindedir. Projenin bundan önceki çalışmalarında zemini temizleyen İtalyan düşünür, artık yeni bir yaşamın imkânını da

¹⁶⁴ Agamben, *Auschwitz’den Artakalanlar*, s. 116-117.

¹⁶⁵ Utku Özmağas, *Biyopolitika: İktidar ve Direniş*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2018, s. 223.

Batı tarihinin eşiklerinde arar. Bunun için Hristiyanlığın erken dönemlerinde ihdas edilen manastır yaşamına odaklanır.

Bahsedildiği gibi bu çalışmanın araştırma nesnesi, manastırda tekâmül eden yaşam biçimidir. Agamben'e göre manastır içinde pratik edilen yaşam, kendi biçimiyle (form) o kadar yakından bağlantılıdır ki ondan ayrılamaz olan bir yaşam biçimidir (form-of-life).¹⁶⁶ Bunun yanında manastır yaşamı, Batı tarihi açısından da uzunca bir süredir var ola gelmektedir. Bu sebeple buradaki yaşam biçiminin üzerinde durması Agamben için başka bir gerekçe teşkil etmektedir. Manastır yaşamı Batılı yaşam biçimleri içinde ayıksı bir noktadadır. Manastır içinde tekâmül eden keşişlerin yaşamı, var olan yapılara karşı bir direnişi ya da basitçe onlara karşı bir protesto hareketi olmak yerine, Batı'da devamlılığı sağlayan hukuk ve litürji makinasının öngördüğü yaşamdan oldukça farklı bir yapıyı gözler önüne sermektedir.¹⁶⁷ Bu yüzden erken Hristiyanlıktan Fransiskanlara kadar manastır yaşamına ilişkin arkeolojik bir araştırma yapar.

Bu yolda İtalyan düşünür ilk olarak çeşitli toplulukların ortak yaşamlarını düzenleyen manastır kurallarını ele alır. Burada gayesi açıktır; modern düşünme pratikleri içinde hukukun kuralla eşitlenmesi meselesini açıklamak ister. Agamben'e göre manastır içinde gelişen kurallar hukuktan ayrılmalıdır. Çünkü manastır kuralları, keşişlerin yaşamlarına herhangi bir yasal kanundan çok daha yoğun bir şekilde etki eder. Yani daha içsel zorlama mekanizmaları ortaya çıkar.¹⁶⁸ Agamben'e göre manastırdaki keşişlerin üzerinde mutabık kalınan bir kuralla topluluk içinde yaşamaktan vazgeçtikleri düşünüldüğünde, kuralın hayatı yönetmediği, yalnızca

¹⁶⁶ Giorgio Agamben, **The Highest Poverty: Monastic Rules and Form-of-Life**, çev. Adam Kotsko, Stanford, Stanford University Press, 2013, s. xi.

¹⁶⁷ Kotsko, **Agamben's Philosophical Trajectory**, s. 157.

¹⁶⁸ Foucault *Cinselliğin Tarihi* adlı çalışmasında itiraf üzerinden bir benlik inşa edildiğini ifade etmiştir. Ancak Foucault'nun Hristiyan düşünce geleneği içinde gelişen kendilik teknolojilerini vurgusu Agamben'in vurgusunun tam tersidir. Foucault'ya göre Hristiyanlık içinde itirafla birlikte gelişen etik ve kimlik oluşumu modern etikle benzerlik teşkil eder. Nitekim cinselliğin bastırılması suretiyle beliren bu kendilik teknolojisi aslında modern dünyada geliştirilerek uygulanmaktadır. Bu da Agamben için yaşamın çölleşmesine yol açmaktadır. Diğer taraftan Norbert Elias, Agamben'in erken Hristiyanlık içinde bulduğu insanı tutan bu içsel mekanizmanın uygarlaşma süreci adını verdiği bir süreçle birlikte yavaş yavaş geliştiğini ifade etmiştir. Elias'ın merceğindeki özne manastır dışındaki birey olsa da Agamben'in manastır pratikleri içinde benzer bir mekanizmanın geliştiğini ifade etmesi düşündürücüdür. Bkz. Norbert Elias, **Uygarlık Süreci Sosyo-Oluşumsal ve Psiko-Oluşumsal İncelemeler Cilt 2: Toplumun Değişimleri Bir Uygarlaşma Teorisi İçin Taslak**, çev. Erol Özbek, İstanbul, İletişim Yayınları, 2013.

yaşamı dönüştürmek, müjdeyi daha eksiksiz yaşamak için bir araç olduğu fark edilmektedir. Daha önce yemini (oath) odağına alan Agamben, bu çalışmasında manastır yemini ve yasal yemin arasında bir fark olduğunu gösterir:

“Söz veren kişi, kanunda olduğu gibi, kuralda beklenen bireysel eylemleri yerine getirmekle yükümlü değildir, ancak bir dizi eylemle özdeşleşmeyen veya bunlarda tükenmiş olan yaşam biçimini sorgulamaktadır.”¹⁶⁹

Kısacası kural, keşişe bir dayatma şeklinde tecessüm etmez, ancak keşişin bir seçimi sonrasında onun hayatına girer. Yani manastırdaki yaşam, kural olarak yaşam biçiminden türemez. Manastır yaşamında aynı zamanda belli alışkanlıklar ve habitus’lar türer. Bunlardan birisi saat kavramıdır. Keşişlerin hayatında saat kavramı yoktur. Ancak günlük yaşamlarında dua ve mezmur (ilahî) okuma vakitleri bir saat gibi belirlenir.¹⁷⁰ Benzer bir olgu keşişlerin kıyafetlerinde de söz konusu olmuştur. Nitekim kıyafetlerden her biri bir erdemin sembolü veya alegorisini yapan bir ahlakileştirme sürecine tabi tutulmaktadır.¹⁷¹ Bu durum da aynı şekilde bir habitus’un oluştuğunu göstermektedir. Görüldüğü üzere manastır kuralları hukuktaki gibi oluşmamakta, bir alışkanlık şeklinde meydana gelmektedir. Ama bu alışkanlık litürjik hâle getirme ve ayinlerin canlandırılması şeklinde öne çıkar. Manastır kuralları daha sonra kodifiye edilip resmileşse de Agamben’e göre bu kurallar özellikle dışarıdaki dünyadan ve Kilise’yi yöneten Roma hukukundan ayrı olduğu görülmektedir. Nitekim gerçek kural, tecessüm etmiş bir Mesih olarak düşünülür.¹⁷² Bütün bunlardan hareketle manastır, Agamben’e göre Mesih’in de tecessüm edeceği sosyal düzenden ayrı bir anarşi düzenini arzulamaktadır.

Ancak Roma İmparatorluğu çöktükten sonra manastırdaki ayinler yavaş yavaş sosyal denetimi sağlayan birer araç hâline gelmeye başlar. Nitekim manastırda gerçekleşen ayinler ve litürjiler daha önceden Mesih’in tecessüm edeceği bir yaşam biçimini öne çıkarmaktayken artık bir denetleme mekanizmasına dönüşmeye yüz tutar.

¹⁶⁹ Agamben, **The Highest Poverty**, s. 55.

¹⁷⁰ Agamben, **The Highest Poverty**, s. 19.

¹⁷¹ Agamben, **The Highest Poverty**, s. 14.

¹⁷² Nathan Schneider, “Commies for Christ”, **The New Inquiry**, December 13, 2013, (Çevrimiçi) <https://thenewinquiry.com/commies-for-christ/>, 17 Mart 2021.

2.8.1.Fransiskenler ve En Yüksek Yoksulluk

Agamben'e göre Hristiyanlıkta bu zinciri kıran gelenek on üçüncü yüzyılda ortaya çıkar. Fransiskenler bu çevrimi değiştirmeye başlar. Assisili Francis'in öncülük ettiği harekette Mesih'ten devralınan şey en yüksek yoksulluktur (the highest poverty). Bu yüzden hiçbir şeye ihtiyaç yoktur. Fransiskenler bir taraftan daha çok halka mal olurken diğer taraftan da tüm yasal düzenin bir eleştirisini yaşadıkları ve tercih ettikleri yaşamlarıyla gözler önüne sererler. Mülkiyete ve mülkiyet hakkına karşı yalnızca İncil'i yaşamak isterler.

Fransiskenler bir taraftan kurumsallaşmış dine, diğer taraftan da kurumsal politikaya karşıt bir yaşam pratiğinin içerisinde yer alırlar. Fransiskenlerin halkta karşılık bulması nihai olarak kurumsal Kilise ile tartışmaya girmelerine yol açar. Nitekim Francis'in ortaya koyduğu yaşam biçimi, Roma Kilisesinin kodifiye ettiği yaşama biçiminden farklı olduğun Kilise bunu baskılar. Sonuçta bu tartışmada ya da yarıştaki kaybeden taraf Fransiskenler olsa da Agamben'e göre Francis'in Kutsal Roma Kilisesine göre yaşamak ile Kutsal Kitaba göre yaşamak arasında keskin bir sınır çekmesi yeni bir yaşam biçiminin (form-of-life) düşünülmesine olanak sağlar.¹⁷³ Bu durumun temel sebebi, kendi öğretisini ne bir görev ve ayin olarak meydana getirmesinden, ne de yasanın amacı dolayısıyla bir yaşam ve biçimi arasındaki ilişkiye sahip olmasından kaynaklanır. Fransiskenlerin önemi tam da hukuka ve ayinlere karşı radikal ilgisizliğinden kaynaklanmaktadır.¹⁷⁴ Bu durum Agamben'e göre çağdaş durumda bütün insan varlığını saran ve krize yol açan nihilistik hukuktan kurtulmak için bir yol göstermektedir. Çünkü mülkiyet, hukuk ve pratikler arasında kurulan modern ilişki varlığın kendini gerçekleştirmesinin önünde engeldir. Yabancılaşmaya yol açmaktadır. Bu da krize sebep olmaktadır.

2.8.2.Nesneden Özneye Değişimin Motoru: Kullanım (Usus)

Francis'in temelde değiştirmeyi arzu ettiği şey kullanımın biçimidir. Fransiskenler en yüksek yoksulluk şeklinde Mesih'in tecessümü olarak tarif edilen yaşamda hiçbir şeye sahip olmamayı, yeni bir yaşam biçiminin imkânı olarak görürler.

¹⁷³ Agamben, *The Highest Poverty*, s. 120-21.

¹⁷⁴ Agamben, *The Highest Poverty*, s. 120-21.

Bu saikle mülkiyetin kaldırılması gerektiğini vazederler. Daha önceden de bahsedildiği üzere Agamben *Profanazioni* (Profanlaştırmalar) adlı metninde kullanım için bir nesnenin nasıl kutsal ve kutsal-dışlaştırıldığını ele alır. *The Highest Poverty*'deki kullanım kavramını ele alması bu tartışmanın ileri taşınması anlamına gelir. Çünkü *The Highest Poverty*'deki odak noktası, tamamıyla yeni bir imkânın yaratılmasının olanakları ve kaynaklarını aramaktır.

Agamben'e göre Fransiskanların kullanım üzerine geliştirdiği düşünceler çok kıymetlidir. Ancak onlar yine de “pozitif bir kullanım teorisi” geliştirememişlerdir. Kullanım üzerine yaptıkları ayırım *usus facti* (de facto [fiilî] kullanım) ve *usus iuris* (de jure [hukuka göre] kullanım) olarak ayrılır. Papalık ve Fransiskanlar arasında mülkiyet üzerine çıkan tartışma sonrasında mülkiyetin fiilî kullanımı söz konusu olur. Buradaki tartışma mülkiyet dışında tüketilebilir mallar için de fiilî kullanımı mümkün kılar. Böylece Fransiskanlar aslında savundukları şeyden uzaklaşmış olurlar. Nitekim fiili kullanımın alanının genişlemesi yeni bir yaşam biçiminin imkânını ortadan kaldırır. Aynı zamanda yeni ontoloji ve yeni etik imkân da ortadan kalkar.

Agamben'in yapmak istediği şey birkaç yönlüdür. Erken Hristiyanlık pratiklerine bakar çünkü bu dönem Roma İmparatorluğu dönemidir. Diğer taraftan on üçüncü yüzyılda gelişen Fransiskan pratiklerine bakar; burada da evrensel Roma Kilisesi vardır. Bu iki tarihsel zamanda manastırda gelişen yaşam biçimleri, evrensel iddiası bulunan iki imparatorluğa karşı başka bir yaşam biçiminin imkânını gösterdiği için önemlidir. Çünkü Agamben'in kendi döneminde de evrensellik iddiasında bulunan Amerikan İmparatorluğu vardır. Özellikle Amerikan yaşam tarzının her yere hâkim olması söz konusudur. İtalyan düşünürün gayesi Amerikan yaşam tarzı dışında başka bir yaşam tarzının imkânını sorgulamaktır. Bu yükü yüklenerek yola çıkan Agamben, geçmiş dinsel zamanlardan seküler gelecek için formül arar.

İtalyan düşünür Hristiyanlığın son zamanlarda Evanjelikleşmesine karşı manastır yaşamında ortaya çıkan en yüksek yoksulluğu bir direnç noktası olarak görür gibidir. Nitekim Evanjelik hareketin en güçlü olduğu nokta evrenselliği ve özellikle Amerikan devleti ile kurduğu ilişkidir. Yeni-Sağ politikasını imleyen Evanjelik hâkimiyet, Amerikan yaşam tarzının başka bir şekilde yaygınlaşmasıdır. Aynı zamanda Yeni-Sağ'ın yükselişi ve krizlerinin bir evrensel imparatorluğun sorunları şeklinde algılaması aynı şekilde krizin doğmasına yol açmaktadır.

2.9.Bedenlerin Kullanımı

2.9.1.Bir Projeyi Terk Etmek

Agamben 2014 yılında yayımladığı *L'uso dei corpi* (The Use of Bodies) adlı kitabı “*Homo sacer*” projesinin son cildinin ikinci kitabıdır. Bu kitapla birlikte Agamben yaklaşık yirmi yıl süren “*Homo sacer*” projesine son verir. Batı krizini sürekli kılan tekniklere odaklandığı projesi, bir son verme değil bir terk etme şeklinde nihayete erer. Felsefeyi ve düşüncüyü belli bir form içinde aktarmanın gerektiğini düşünen Agamben, projesini de tıpkı bir şiir veya sanat eseri gibi bitirir. Çünkü şiirin yahut sanat eserinin belli bir sonu imlemesine gerek yoktur. Sonuç kısmı sanat eseri ve şiirde başka bir imkânın yolunu kapatmaktadır. Agamben de bu öncülden hareketle projesini terk eder ve bir sonuca varmaz. Agamben’in projesi bu açıdan nazireye açıktır ve devam ettirilebilir.

The Use of Bodies metni ayrıca post-Marksist düşünce açısından önemlidir. Nitekim kullanımın (use) bir beden kullanıma dönüşümünü gözler önüne serer. Ürüne ve nesneye ilişkin kullanımın değişmesi üzerinden Batı ontolojisine dair çarpıcı bir tartışmayı açması, onun tartışmasının güncelliğini koruyacağını da göstermektedir. Özellikle ilk kısımları itibarıyla “*Homo sacer*” projesi bir bütünlük sağlarken, *The Use of Bodies* metninde bir bütünlük yoktur ve oldukça açık uçludur.¹⁷⁵

2.9.2.Kullanım

Agamben’in bu çalışması Alfred Whitehead tarafından Eflatun’a bir şerh olarak tarif edilen Batı metafiziği çalışmalarının dışında kalır. Çünkü Agamben tartışmasını Aristoteles’ten hareketle başlatır.¹⁷⁶ Eserinde, Aristoteles’in kölelik kavramını yeni ve farklı bir insanlık deneyimine işaret edecek şekilde okumayı teklif eder. Agamben’in teklif ettiği bu okuma, günün egemen tanımlarının karaladığı ve bastırdığı bir deneyimdir.

¹⁷⁵ Kotsko, *Agamben’s Philosophical Trajectory*, s. 161.

¹⁷⁶ Aristoteles’in *Metafizik* ve *Kategoriler* metinleri üzerine yürüttüğü tartışmadan mülahazası bu çalışma yine bir şekilde Arendtçi perspektiften izler taşımaktadır. Ancak Agamben hem kendi vokabülleri hem de varlığı yeniden düşünmek için geliştirdiği potansiyel ontolojisi bakımından farklılaşır.

İtalyan düşünürün kölelik üzerine düşünmesi oldukça yenidir. Aynı zamanda kitabında açtığı tartışmalar da oldukça önemlidir. Köle hem *praxis* hem de *poiesis* farkının en belirgin olduğu bir figürdür. Bu sebeple tartışmasının merkezine bu figürü oturtur.

Aristoteles'e göre münasip insan faaliyeti ruhun akla göre çalışması iken, köle yalnızca bedeninin kullanımı üzerinden tanımlanır. İnsan faaliyeti (köle dışında) bir hedefe doğru yol almayı amaçlarken, kölenin bedenini kullanması üretken bir duruma işaret edemez. Yani köle kendi cesedi, bir başkasının ise bedenidir. Yukarıdaki önermelerden hareketle kölenin bedeninin kullanımı bir belirsizlik mıntıkası yaratmaktadır.¹⁷⁷ Nitekim köle hem yapay bir enstrümanı hem de yaşayan bir bedeni teşmil eder. Hem yaşıyor olması hem de yapaylığı, kölede *physis* ve *nomos* tefrikini de mümkün kılar. Sonuç olarak köle ne *poiesis* ne *praxis* ve ne de modernlerin emeğine benzer bir işgücüne benzeyen bir pratiği meydana getirir.¹⁷⁸ Bu açıdan köle çıplak hayata benzemektedir, öyle ki köle *zoē* ve *bios*'un hem birbirinden ayrıldığı hem de birbirine katıldığı bir eşiktir.¹⁷⁹

*“Bedenin kullanımı (use of body) ile tanımlanan köle, insanın işinin gerçekleşmesini mümkün kılan işsiz (without work) insan, insan olmasına rağmen -dışlama ve içleme suretiyle- insanlıktan dışlanmış yaşayan varlıktır, böylece insanoğlunun bir insan hayatına sahip olması aynı zamanda politik bir hayata sahip olması demektir.”*¹⁸⁰

İtalyan düşünür kölenin belirsizlik konumunu ortaya koyduktan sonra, Batı siyasal geleneğinde politikanın temelinde eylem kavramı olduğunu belirtir. Nitekim Agamben'e göre Arendt'te bile kamusal alan, eylem alanıyla örtüşmektedir. Modern çağ boyunca siyasal aktör için eyleme geçme, ilkin *homo faber* daha sonra *homo laborans*'la ikame edilmektedir. Yani Agamben'e göre kölenin eylemi siyasileştirilmektedir.

¹⁷⁷ Giorgio Agamben, *The Use of Bodies*, çev. Adam Kotsko, Stanford, Stanford University Press, s. 22.

¹⁷⁸ Agamben, *The Use of Bodies*, s. 23.

¹⁷⁹ Agamben, *The Use of Bodies*, s. 23.

¹⁸⁰ Agamben, *The Use of Bodies*, s. 23.

Eylem alanı ve siyasal alanın kesiştiğini belirttikten sonra Yunancadaki “*chresthai*” (to use) yani kullanmak fiilini ele alır. Agamben’e göre mezkûr fiil hem dönüşlü hem de geçişsizdir. Kelime “orta-ses” (middle voice) minvalindedir.¹⁸¹ Daha açık bir ifadeyle fiilde özne ve nesne (fail, kimi zaman nesne kimi zaman da eylemin yeri olur), aktiflik ve pasiflik (fail kendi eyleminden bir etki alır) arasında bir belirsizlik bölgesinde yer alır.¹⁸² Bu sebeple “kullanmak” kelimesinde, eylemin yerini tayin etmek zordur. Agamben bu noktada Spinoza’nın İbranice dilbilgisinde dönüşlü aktif fiil yorumuna eğilir. Dönüşlü aktif fiile kafa yormasının sebebi açıktır. Adı geçen fiil yapısı yalnızca dilbilgisel değil, ontolojik imayı da barındırmaktadır. Bu yüzden “*kendiliğin benlik üzerindeki eylem alanı yalnızca özne ve nesne arasındaki ayrımın mümkün olmamasına değil, ayrıca kurucu olan ile kurulanın belirlenemediği, varlığın kendini kurması, sunması hareketine ve içkinlik ontolojisine karşılık gelir.*”¹⁸³ Bu ontolojik değişim dolayısıyla temel eylem ve nedensellik kategorileri olarak özne ve nesne devre dışı bırakılır ve etkisiz (inoperative) kılınır. Agamben bunların yerine, insan praksisini, yeni bir şekilde açıklamaya imkân sağlayacak kullanım kavramını takip eder. Görüldüğü gibi İtalyan düşünür hâlâ kullanım kavramı peşindedir. Ancak bu kez bakım (care) olarak belirlenen ve hedefe yönelik faaliyeti kullanımın deneyimine tabi kılmaya çabalayan genel eğilimi eleştirir.

*“Kullanım kavramında efendi ve köle dediğimiz özneler, mülkiyet açısından ilişkilerinin hukuki tanımını gerekli kılan bir cemaat yaşamı içindedirler; aksi takdirde onlar, hukuki düzeni efendi ile köle arasındaki çarpıcı ve despotik yakınlık dışında kabul edilemeyecek bir karmaşıklığa ve kononia tes zoes’e sürükleyebilirler. Ve biz modernlere bu kadar skandal görünen şey -yani kişiler üzerindeki mülkiyet hakkı-hukuki düzende bedenlerin kullanımının ele geçirilmesi (ex-ceptio), aslında mülkiyetin ilk biçimi olabilir.”*¹⁸⁴

Agamben bu açıklamasının ardından efendi ve köle ilişkisinde bedenin kullanımı üzerinden meydana gelen ontolojik sorunun peşine düşer. Bu sebeple

¹⁸¹ Agamben, *The Use of Bodies*, s. 28.

¹⁸² Agamben, *The Use of Bodies*, s. 27.

¹⁸³ Agamben, *The Use of Bodies*, s. 29.

¹⁸⁴ Agamben, *The Use of Bodies*, s. 36.

Stoacılar, Hegel’de, Heidegger’de, Foucault’da ve daha pek çok isimde kullanım’ın gelişimini alışkanlık, özen, kendini kullanma ve dünyanın kullanımı olarak irdeler.

2.9.3.Dünyanın Kullanımı ve Mesiyanik Kullanım Modeli

Agamben ontolojik sorunu tartışmaya açmak için kullanımın farklı yorumlarını ele alır. Nitekim kullanım değeri üzerine Marx’ın geliştirdiği düşünce hem kapitalist sistemin işleyişini hem de Marksist düşüncenin izleğini ortaya koyar. Ancak Agamben’e göre, Marx’ın kullanım değerinden kastı bir nesneden faydalanmaktır. Bu sebeple kullanımı, Marx’ın ele aldığı ve kavradığı biçimden daha farklı biçimlerde irdelenmek gerekmektedir. Çünkü Marx’ın analizinde özne ve nesne ayrımı kesindir. Ama kölelik üzerinde görüldüğü gibi özne ve nesne arasında keskin sınırlar yoktur. Ayrıca nesne ve özne bu tip açıklamalarda çok fazla soyutlanmakta, yani olgusalılığı göz ardı edilmektedir. Özne aşkınsallığı, nesne de içkinselliği içinde düşünülmektedir. Bundan kaçışın formülü yani özne ve nesne ayrımından bağımsız düşünmenin pratiği Agamben’e göre Heidegger’de bulunmaktadır. Nitekim Alman felsefecinin Dasein kavramı dünyadan ayrı bir özne değildir. Yani Dasein her şeyden önce dünyasallığı içinde kavranabilmektedir. Heidegger’in Dasein’ı zamansallığı ve olgusalılığı (factity) içinde kavranabilir olduğundan bakım (care) mühim hâle gelmektedir. Yani Dasein’ın öne çıkan özelliği özne olması değil, dünyaya-atılmış-bir-varlık olarak dünya ile kuracağı ilk ilişkidir.

Bütün bunlardan hareketle Agamben için önemli olan “kullanım”dır. Nitekim kullanım olmadan benlik duygusu olmaz. Kişinin öz farkındalığı ve kendi bedenine karşı becerikli olması kendi bedenini ve kendini kullanmasının neticesinde ortaya çıkar. Tam da bu sebeple benlik önceden belirlenmiş değildir, kendini kullanım (use) yoluyla şekillendirmektedir. Bu yüzden varlık töz değil, kendini-kullanma şeklinde temayüz eder.¹⁸⁵ Yani insan, bu tür duyulara önceden sahip olan egemen, aşkın bir varlık değildir. Daha ziyade, sürekli olarak kendini kullanarak kendini oluşturan canlı bir varlıktır. Bu noktada Agamben Pavlusçu bir okumaya başvurur. Pavlusçu gelenek içinde köleliğin, olgusal ve hukuki-siyasal anlamda varlığı ne kabul edilmeli ne de basitçe değiştirilmelidir. Nitekim Mesih’in çağrısı yeni ve aynı zamanda öze sahip bir

¹⁸⁵ Agamben, *The Use of Bodies*, s. 56.

kimlik bahşetmez, ancak her bir kimseye içinde bulunduğu olgusal durumu kullanma kapasitesini gösterir.¹⁸⁶ Benliğin bir öze, iradeye, beceriye sahip olabileceğini düşünmek Agamben'e göre safsatadır. Çünkü benlik kullanım ile kendisini dünyaya açar.¹⁸⁷ Kullanım'ın arketipi ise tefekkürdür.¹⁸⁸ Tefekkürün öznesi ve nesnesi yoktur. Bu yüzden kendini-kullanma alışkanlığı bir yaşam biçimidir. Bu yaşam biçiminde ortaya çıkan varlık, belirli bir şekilde belirli bir varoluş tarzına yönelmiş bir varlık olacaktır. Agamben'in bu mesiyaniğin tavrı olgusal durumun iptal edilmesinden ve kayıtsız hâle gelmesinden ibarettir. Bu da bir krize işaret eder. Nitekim varlığı çevreleyen ve ona bahşedilen öz dolayısıyla belli bir konuma yerleştirilen özne kavrayışı modern düşünceyle iyice yerleşik hâle getirilmiştir. Bu da ontolojik bir krize yol açmaktadır. Bu durum varlığın başka bir imkânının önünde büyük bir engel teşkil etmektedir.¹⁸⁹ Yani Pavlusçu perspektiften mühim olan sahip olmak değil, kullanım amacıdır. Bu durum, aynı zamanda yeni bir etiğe de kapı aralayacaktır. Nitekim Pavlusçu kölelik kavrayışında gösterildiği gibi varlık irade ve öz etrafında şekillenmemektedir ve şekillenmemelidir. Varlık daha çok var olan olgusal durumun iptal edilmesi üzerinden düşünülmelidir.

2.9.4. Teknoloji ve Köle

Agamben teknolojinin sebep olduğu durumu tartışmaya açarken Heidegger'in argümanından hareketle Dasein'in dünyayla kurduğu ilk ve dolaysız ilişkiyi ele alır. *Sein und Zeit*'de aşinalık ve beceriklilik Dasein'in dünyayla kurduğu ilk ve dolaysız ilişki olarak tanımlanır. Ancak Heidegger'e göre doğası gereği bu ilişki, bir kullanım ilişkisi olarak meydana geldiğinden indirgenemez bir araçsal karakter tarafından belirlenmektedir.¹⁹⁰ Dasein dünyada peşi sıra birçok araçsal ilişkiyle karşılaşır. Dolayısıyla dünyaya aşinalık zorunlu olarak bir kullanım içermektedir. Çünkü

¹⁸⁶ Agamben, *The Use of Bodies*, s. 56.

¹⁸⁷ Burada Heidegger'in Dasein'in kendisini bir hayret durumunda açması durumu akla gelmektedir. Nitekim Heidegger'e göre Dasein bir öze sahip değildir. O zamansallık içinde dünyaya atılmış bir varlıktır. Dasein'i çevreleyen dünyadan uyandıracak tek şey Heidegger'e göre hayret ve tedirginliktir. Agamben bu açıklamanın önemli bir adım olduğunu ancak yeterli olmadığını düşünür. Bu yüzden kullanım (use) meselesini ontolojik açıklamasının temeline yerleştirir.

¹⁸⁸ Agamben, *The Use of Bodies*, s. 63.

¹⁸⁹ Agamben, *The Use of Bodies*, s. 57.

¹⁹⁰ Agamben, *The Use of Bodies*, s. 70.

Dasein'ın herhangi bir edimi aynı zamanda kullanımı ve araçsallığı zorunlu kılar. Agamben bu sebeple Heidegger'in araçsal nedensellik üretmek zorunda kaldığını ifade eder:

“Araçsal nedeni tanımlayan şey -örneğin, yatak yapan bir marangozun elindeki balta- eylemin hususiyetidir. Araçsal neden bir yandan kendi erdemine göre değil aslî fail (yani marangoz) sayesinde hareket eder, ancak diğer yandan kesintiye uğrattığı kendi doğasına göre çalışır. Yani yalnızca kendi amacını gerçekleştirdiği ölçüde, bir başkasının sonuna hizmet eder. Bu yüzden araçsal neden kavramı, araçsal neden ve temel nedene bölünmüş olan, böylece araçsallık için otonom bir statüyü güvence altına alan etkin nedenin bölünmesi olarak ortaya çıkar.”¹⁹¹

Kısacası Agamben'e göre kendi işini yapan bir varlık olarak araçsal neden figürü, başka bir varlığın nihai amacına katkıda bulunmaktadır. Antik Yunan'da kölede, modern çağda da teknolojiye işte bu araçsal neden meydana gelir. Aslında teknolojinin kölenin bulunduğu durumu vuzuha erdirmesi beklenirken durum öyle olmamıştır. Çünkü teknoloji de araçsal nedeni taşımasından dolayı köleden farklı bir durum meydana getirmemektedir. Hatta aksine köle ve modern teknolojinin ürünü olarak makine arasında bir simetri durumu ortaya çıkarmıştır. *“Bu anlamda, kölelik de eski insanlık için neyse, modern insanlık için de teknoloji odur: her ikisi de çıplak bir yaşam olarak, gerçek insan durumuna erişime izin veren eşiği gözetmektedirler.”¹⁹²* Yani teknoloji dolayısıyla varlık özgürleşmez aksine antik dönemdeki kölelik kurumu gibi araçsal nedene dönüşür. Bu yüzden varlığın eşiğini oluşturur. Agamben'in antropojenez dediği eşik de bu noktada teşekkül eder. Ancak bu şekilde insanın kökenine gidilebilir. İnsanın kendisini diğer canlılarda ayıracağı eşik burasıdır.

2.9.5.Mülkiyetsiz Bir Dünya İçin Uygun(suz) Zemin

Agamben teknolojiyi ve onun insan varlığına etkisini ele aldıktan sonra *The Highest Poverty* adlı eserinde ehemmiyet verdiği mülkiyet ve doğaya en uygun “kullanım” kavramlarını irdeler. Agamben'e göre üç kavram hem insan hem de

¹⁹¹ Agamben, *The Use of Bodies*, s. 70.

¹⁹² Agamben, *The Use of Bodies*, s. 78.

sahiplik meselesini açığa çıkardığı için tartışmaya değerdir. İnsan kendi diline, kendi bedenine ve herhangi bir manzaraya sahip değildir ancak bu kavramlarla tanımlanır. Dil meselesi Agamben için anlaşılabilir bir olgudur. Nitekim dilde hem içsellik hem dışsallık söz konusudur. Beden dile göre bir nebze daha zor kavranmaktadır. İnsanın başkalarında şahit olduğu ancak kendisinde meydana geliyormuş gibi hissettiği deneyimler söz konusudur.¹⁹³ Agamben'in buna örneği sirklerde sahne alan trapez sanatçılarıdır. Onların bedensel deneyimlerini ve acılarını aynı şekilde izleyenler de hissederler. Bu kavramlardan en zoru manzaradır. Yani Agamben'e göre manzara yalnızca insanın şahit olduğu dışarıdaki manzara değildir, kendisi ve gözlem nesnesi arasında bir belirsizlik noktası olarak deneyimin kendisidir. Agamben'e göre manzarada söz konusu olan şey insanın çevre ve dünya ile ilişkisidir.¹⁹⁴ Aynı durum başka pek çok cinsten de meydana gelmektedir. Manzaraya sahiplik hem antropojenez tartışmasına hem de mülkiyete soru işareti koyar. Manzaradaki bu belirsizlik durumunda meydana gelen şey, tıpkı bir işi etkisiz kılmaya benzemektedir. Bu durum yalnızca kullanım'ı anlamlı hâle getirmektedir.

2.9.6. İlhamlar ve Batı Ontolojisi

Agamben tartışmalarında daima verili olmayan bir özneyi ele alır. Bu özne anlayışı Agamben'in Foucaultcu öznelleştirme kavrayışından hareketle peşine düştüğü bir açıklama biçimidir. Nitekim Foucault'ya göre verili, belli bir temele sahip bir özne yoktur. Bunun yerine sürekli olarak bir öznelleşme süreci işlemektedir. Öznelleşme süreçleri ise bir iktidar yoluyla gerçekleştirildiği gibi kendilik teknolojileriyle de oluşturulmaktadır. Agamben'in burada yoğunlaştığı nokta iktidarın bir özne yaratmasıdır. Verili olmayıp kurulu olan bu özne üzerinden kurulan iktidar, bir süre sonra kendisini kurucu bir iktidar olarak ortaya koymasının yolunu açmaktadır. Kısacası daha sonra oluşturulmuş bir iktidara dönüşen kurucu bir iktidar (altında ve temelde bir özne varsayar) arasında ayırım yapmak gerçekten imkânsız hâle gelir.

Önceden var olan ve tarihin başlangıcında kurucu iktidarı elinde tutan ve daha sonra güçler oluştuğunda onu kaybeden bir çokluk olamaz. Aksine, toplum sürekli

¹⁹³ Agamben, *The Use of Bodies*, s. 85.

¹⁹⁴ Agamben, *The Use of Bodies*, s. 88.

olarak kendisini oluşturur. Bu süreçte kurucu özne ve oluşturulmuş özne birbirinden ayırt edilemez. Bu durum aynı şekilde özne ve nesne hususunda da böyledir. Burada da aynı şekilde krizin ve istisnanın sürekliliği söz konusu olur. Dünyayı ve toplumu kendisini bir biçim olarak ortaya koyan bir sanat eseri olarak anlamak elzemdir. Bu anlaşılmadığı sürece varlığı saran olgusalıktan çıkış imkânsızdır.

Agamben sürekli olarak kendisini yenileyen ve bir türlü kökeni bulunamayan iktidar biçiminden ve dünyadan çıkmanın gerekliliğini vurgular. Bir iktidar yoluyla sürekli olarak öznelleşen insan, bu fasit dairenin dışlilerini kıramadığı için yeni bir etik yaratamamaktadır. Bu yüzden de sürekli olarak varlık krizi içinde yaşamaktadır. Buradan çıkışın formülü basittir. Ancak Agamben'e göre Foucault benlikle bir ilişki olasılığını ve hiçbir zaman özgür bir özne figürünü üstlenmeyen bir yaşam biçimini öngörmemiştir.¹⁹⁵ Bu yüzden onun analizinde öznellik stratejik ilişkiler ve dispozitiflerle kuşatılmıştır. Bu kuşatma ise oldukça yorucu ve kapsayıcı bir kuşatmadır.

Agamben varlığın bir özü oldu iddiasına kökten karşı duracaktır. Bu yolla yapılan açıklamaların çoğunu sorgular. Bu yüzden soruyu Antik Yunana kadar götürür. Aristoteles ontolojisini ele alır. Aristoteles'in ontolojisinde "insan" ile "genel olarak insan" arasında, varoluş ile öz arasında bir ayrım vardır. Varlık, dil için varlığın tezahür ettiği bir ön varsayım olarak hizmet eder. Aristoteles'teki *hipokeimenon* (pasif taşıyıcı), dilin altında ve temelinde duran (yani bir ön-konumdur) bir tekilliktir. Bu tekilliğin üzerine Agamben Aristoteles'teki var olma sorununu tarihsel bir soru olarak alır.¹⁹⁶ Yani, bir özneyi, benliği ve varlığı her zaman bilindiği anlamda ve önceden varsayıldığı şekilde anlamak gerekir. Aristoteles'in bir polis kurmak için aradığı önceden var olandır. Aristoteles'ten itibaren genellikle varlık nedir? diye sorulmuştur. Ancak Agamben'e göre soru yeniden formüle edilmelidir.

Batı düşüncesinde ontoloji, genel olarak varlığın bir başka varlıkla kurduğu illiyette meydana gelen nedensel ilişkide, etkide ve birinin diğerini yönetmesinde belirlemektedir. Ancak Batı ontolojisi günümüzde çok daha büyük bir yıkımın içindedir:

"Varoluş ve öz, varoluşsal varlık ve çiftleşen varlık, zoē ve bios bugün tamamen parçalanmış ya da tamamen birbirinin içine çökmüş ve

¹⁹⁵ Agamben, *The Use of Bodies*, s. 108.

¹⁹⁶ Agamben, *The Use of Bodies*, s. 124.

telâffuzlarının tarihsel görevini yerine getirmeleri imkânsız görünmektedir.”¹⁹⁷

Yapılması gereken bunlardan farklı bir ontoloji inşa etmektir. Bu ontoloji ise daha önceden de bahsedildiği gibi tekillik üzerinden düşünülmelidir. Agamben ortak biçimden tekillğe gitmenin yollarını arar. Bunun için varlık ortak bir biçimden potansiyel tekil tezahürlere doğru geçişe yol açmalıdır.

Özden ve temelden farklı bir şekilde varlığı düşünmek, onu görev, faaliyet ve varoluş tarzı olarak kavramaya yol açacaktır. Yani Heidegger’in vokabülerinde Dasein’in Varlık adına sahiplenilmesi bir varlık meydana getirir. Yahut Dasein’in dünyaya atılmışlığı üzerinden düşünülecekse o zaman şimdide olanı göreve dönüştürmek gerekir. Antropojenez açısından ise görev, hayvan olmaktan çok insan olmaktır. Bu sonuncusu asla tamamlanamayacak bir görevdir. Bu tamamlanamayacak bir görev olduğundan hayvanlığı askıya almak söz konusudur. Agamben aslında burada tamamen yaşamı önceden varsayıldığı gibi reddetmek ve bunun yerine onu bir yaşam biçimi ya da belki de çeşitli yaşam biçimleri geliştirmenin bitmek bilmeyen bir projesi olarak görmeyi arzular. Amacı yeni bir etik-politik bir imkânın kapısını aralamaktır.

2.9.7.Ne Yapılmalı?

Agamben’in bu çalışmasında sürekli okuyucu karşısına çıkan şey, bütün olanın parçalara ayrılması, parçaların hiyerarşik hâle gelmesi ve sonra onları bütün hâlinde yeniden ifade etmektir. Bu model bir makinedir. Sürekli aynı şeyi değiştiren ve krizi sürekli hâle getirendir. Batı, varlıktan hukuka ve siyasete büyük bir kriz içindedir. Çünkü varlıktan başlayarak, egemenliği ve şiddeti bu biyopolitik makine çevrelemektedir. Bu saikle hayatı ve politikayı doğru bir şekilde düşünebilmek için hayatı bölen ve yeniden eklemleyen makineyi devre dışı bırakmak gerekmektedir. Böylece bölen, yeniden ve yeniden makineye bağlanmayan hayat, kendi potansiyelini ortaya koyacaktır.

Yaşam biçimi (form-of-life) alışkanlık, potansiyel ve eylemin hepsinin birbirine bağlı olduğu her zaman, politik antropojenez eylemidir. Form olarak devletin

¹⁹⁷ Agamben, *The Use of Bodies*, s. 133.

olmayacağı, yani var olan şiddetin ve egemenliğin olmayacağı bir siyaset gerekmektedir. Bunun için ise bedeni siyasetin temel öznesi hâline getiren çıplak yaşam ve politik yaşam arasındaki bölünmeden kurtulmak gerekmektedir. Kendi tekilliği içindeki potansiyel çokluğa işaret eden bir varlık biçimi meydana gelmelidir.¹⁹⁸

Agamben bu çevrimden kurtulacak bir kavram öne sürer. Plotinos'un yaşayan tefekkür (living contemplation) kavramı Batı siyasal düşüncesinde var olan kategorileri boşa çıkarmaktadır. Çünkü bu kavramla varlığın yeni bir imkânının üretilmesine engel olan rasyonel, mutlu hayat ve bunların dışında kalan (doğal) hayat ayrımı ortadan kalkar. Nitekim mutlu yaşam gibi kavramlar, genel itibarıyla mevcuttaki ontolojik zemini sağlamlaştırmaktadır.¹⁹⁹ Ancak Plotinos'un kavramsallaştırmasına göre Batı siyasal düşüncesinde ayrı olarak addedilen iki hayat tek bir formda düşünülebilir. Böylece yaşayan tefekkür kavramı yoluyla yaşam-biçiminin imkânı belirir. Yaşam-biçimi, yaşamdan önce meydana gelemez. Yani kurgusal değildir. Yaşama eyleminin bizatihi kendisinde tezahür eder. Eylemde tezahür aynı zamanda çerçevesi çizilmiş bir hayatın reddidir.

Oldukça dağınık olan ve sürekli kendisini tekrar etmekten sıkılmayan Agamben'in bu çalışması varlığın krizini bütün boyutlarıyla ortaya koymaya çalışan bir deneme niteliğindedir. Aristotelesçi ayırmadan türeyen Batı ontolojisi İtalyan düşünürüne göre sorunludur. Nitekim bu şema içerisinde yeni bir etik imkân ve hayat şansı yoktur. Yeni bir yaşamı düşünmek ise varlığı potansiyellik ontolojisi üzerinden ele almaktan geçmektedir. Bu eserinde aynı zamanda Batı siyasal ufkunun kısırlığını da göstermektedir. İtalyan düşünürüne göre çıplak hayat siyasetin merkezindedir. Bu çıplak hayatın siyasallaştırılması da bir krize işaret etmektedir. Öyle ki bu kriz uzun erimli bir krizdir. Batı siyasal hayatında örtük bir şekilde var olan, saklanmakta olanın krizidir. Bu ontolojik kriz, öznelleştirme yoluyla yeniden ve yeniden toplumu kuran ve toplumu kurduğu oranda iktidarın kurucu momentine erişmeyi de imkânsız kılan bir krizdir. Bu yüzden gelmekte olan cemaat, Pavlusçu bir miras üzerinden devletsel olanı aşmak zorundadır.

¹⁹⁸ Agamben, *The Use of Bodies*, s. 212.

¹⁹⁹ Agamben, *The Use of Bodies*, s.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: KRİZİN KRİSTALLEŞMESİ

3.1. Coğrafyanın Mirası ve Biyografik Dipnot

Tiber ve Aniane nehirleri arasında yedi tepe üzerine kurulu Roma şehrinde 1942 yılında dünyaya gelen Agamben'in doğduğu yerin, onun düşünce pratiğini etkilediği söylenebilir. Bu coğrafya üzerinde yetişen bir düşünür olarak şahit oldukları, yaşamında derin izler bırakmış gibidir. Netice itibariyle bu şehir neredeyse tüm Akdeniz'i teşmil eden geniş bir coğrafya üzerinde etki bırakmış Roma İmparatorluğu'nun ve Orta Çağın etkin kurumu Katolik Hristiyan Kilisesinin merkezidir. Batılı tarihyazımında yeniden diriliş olarak ifade edilen Rönesans kültürünün ilk olarak zuhur ettiği yer olmasa da yeşerdiği coğrafyadır.

Tarihin mirası hem şehre hem de Agamben'e bir yük tevdi etmiş gibidir. Düşüncesini kurarken kullandığı pek çok metafor, benzetme ve kavramsallaştırma, Hristiyan düşünce geleneğinden ve Roma Hukukundan mülhemdir. Hemen her satır arasında karşılaşılan mecazların, kavramların yapısı ve dili, okuyucusuna Romalı bir düşünür olduğunu hatırlatır. Diğer taraftan doğduğu coğrafya, Agamben'in düşüncesindeki çelişkilerin bir parçası, hatta üreticisi olarak görülebilir. Tipik Batı Akdeniz ikliminin iç açıcı bir bahar gününde dünyaya gelse de bu günler pek çok Batılı bilim insanının yorumuna göre Batı Aklı ve politikasının karanlık yüzünün temayüz ettiği zamanlardır. Almanya'da Nazi rejimi, İtalya'da da Faşist rejim yükselişe geçmekte ve iktidarlarını kurumsallaştırmaktadır. Adı geçen devletler bir taraftan I. Dünya Savaşından sonra uygulanan yaptırımların ağır ve adaletsiz olduğunu düşünüp, bu yaptırımların etkilerini azaltmanın yollarını ararken, diğer bir taraftan da sömürgecilik yarışından geri kaldıkları için dış siyasetlerinde revizyonist bir politika izlemektedirler. İzledikleri revizyonist politikalarla uluslararası siyasetin yeniden dizayn edilmesi için büyük bir çaba sarf etmektedirler.

İlk büyük savaştan sonra ikinci büyük savaşın ayak sesleri, evvelinde İtalyanların Habeşistan'ı işgaliyle, ahirinde Almanların Südet Bölgesini işgal etmesiyle duyulmaya başlar. Batı'yı saran huzursuzluk, yerini bir savaşa bırakmaktadır. Batı uygarlığı ve Aklı on beş sene gibi kısa bir süre içinde kendi geleneğinin yarattığı çelişkilerle tekrar yüzleşmek zorunda kalır. Krizlerin patlak verdiği, savaşın bütün gerçekliğiyle kendisini hissettirdiği ve Batı Aklı'nın araçsal yanının toplumsal yaşamın bütün hücrelerini sardığı bir dönemde dünyaya gelmesi İtalyan düşünür Agamben'in önemli bir biyografik dipnotudur. Belki de düşünürün bu biyografik dipnotu, istisna hâlini tarih boyunca Batı iktidarının temelinde görmesinin altında yatan önemli dürtülerden biridir.

Agamben'in doğuşunu selamlayan bu biyografik dipnot peşini bırakmaz. Söz gelimi gençliğinde İtalya'da meydana gelen işçi hareketleri ve 1968'de patlak veren kriz, karşısına bir gerçeklik olarak çıkar. 68 Olaylarıyla başlayan kriz hâli, İtalya'da uzun süren bir türbülans anlamına gelir. Bütün bunlar bir açıdan İtalya için zorlu deneyimler olarak tarihe geçer iken Agamben için olumlu bir yanı olur. Çünkü karşılaştığı kriz, düşünce pratiğinde geniş bir perspektifin kapısını aralar. Bu yıllarda, dönemin sol gruplarının ürettiği teori ve pratiklerden farklılığını ortaya koyar.

68 Olayları Agamben'in yaşamındaki önemli bir kırılmadır. İtalya'daki tahribatı ve toplumsal maliyeti yüksek olan 68 Olayları, hem geleneksel anlamda işçi sınıfının kapitalizmin krizine rağmen yeni bir imkân doğuramaması hem de kapitalizmin üretim biçimi olarak tüm alanlara doğru genişlemesi şeklinde görülebilecek estetikleşmesi söz konusudur. Kapitalizmin estetikleşmesi, Agamben'in yakın dostu Guy Debord'un öne sürdüğü bir iddiadır. Debord'a göre 1970'lerde tamamen gösterinin ya da seyirlik bir ilişkinin ön plana çıktığı kapitalizm teşekkül etmektedir. Bireysel gerçekliklerin daha çok medya tarafından filtrelendiği ve bu filtreden süzülen temsillerin hâkim olduğu bir ilişki biçimi hâkim olmaya başlamaktadır. Buradan hareketle doğal olan doğallığını yitirmekte, gerçeklik gösteri ve seyir içinde yadsınmaktadır. Gerçeklik gösteri veya seyirlik ilişki içinde genelin ve bütünün içine dahil edilmektedir. Ancak bütün bunlar özne-nesne arasındaki ilişkinin

katmerlenmesine, dolaylı bir şekle bürünmesine sebep olmaktadır.²⁰⁰ Sanat bunun devamlılığını sağlayan araçlardan biridir. Nitekim her nesnenin sanat ürünü olabilmesi bir yandan meta fetişizmine diğer bir yandan da gerçekliğin sanal çevrimine hapsolmaya sebep olur. Çağdaş sanatın geldiği nokta Agamben açısından bir krize, sanatın krizine işaret eder. Sanatın jestini önemseyen biri olarak Agamben, sanattaki değişimin meta fetişizminin devamlılığını sağlaması, gelecek için ümitlerin tükenmesi ve ufkun yitirilmesi anlamına gelir. Çünkü sanatın jesti, olmayanı hayal etmektir. Agamben'in sanattaki krize şahit olması ve buna karşı kendi düşünce yapısını ortaya koyması, bir başka biyografik dipnotunu teşkil edecektir.

Krizler yumağıyla işlenen biyografik dipnot, Floransalı politika insanı Nicolo Machiavelli'yle Agamben'in kesiştikleri noktayı teşkil ediyor gibidir. İki İtalyan'ın varoluşlarının derinliklerinde hissettikleri ve maruz kaldıkları olgu, kriz gerçeğidir. Machiavelli bütün bir Orta Çağa sahne olan ve Orta Çağın toplumsal yaşamını da biçimlendiren bir tarafta tanrısal iktidar Kilise, papalık (*rex sacerdo*) diğer tarafta dünyevi iktidar yani imparatorluk (*rex pontifex*) arasındaki mücadeleye şahit olmakta ve bu krizi dizginlemek istemektedir. Yani *auctoritas* ve *potestas* arasındaki ilişki üzerine farklı serhler ve yorumlar dolayısıyla meydana gelen çatışmaya şahit olur. Nitekim Floransalı Rönesans ve politika insanı Machiavelli siyasete dâhil olduğu yıllarda bu mücadeleyi yakinen deneyimleyip, Kilise'nin kurumsal gücüne yakından şahit olur. Bütün bir enerjisi ve iştiağıyla Orta Çağın iktidar paradoksundan çıkmak ister. Tam da bu saiklarla prence akıl ve iradenin birbiriyle uyumlu konfigürasyonu neticesinde güçlü bir siyasi birliğin teşekkül edebileceğini tavsiye eder. Öyle ki bu gerilimli kriz ortamında neşvünema bulan düşüncesi, Orta Çağ'ın skolastik politika kavrayışından kopuş momentini imler.

Genellikle Machiavelli'nin portresi pragmatizmin ustası şeklinde ortaya konulmaktadır. Aynı şekilde pejoratif anlamlar yüklü “amaca giden yolda her şey mubahtır” önermesi dolayısıyla “Makyavelist politika”nın üreticisi olarak

²⁰⁰ Debord'un kapitalizm eleştirisi Frankfurt Okulu'nun sanat eleştirisine benzer olduğu söylenebilir. Frankfurt Okulunun hemen hemen tüm üyeleri sanatın son raddede geldiği form dolayısıyla özne-nesne arasındaki ilişkinin bozulduğunu iddia ederler. Onlara göre kapitalist dünyanın ya da burjuva toplumunun gerçekleri sanat eliyle tekrar tekrar üretilmektedir. Bu durum ve özne-nesne arasındaki eşitlenme, farklı bir gerçekliğin imkânını ortadan kaldırmaktadır.

addedilmektedir. Ancak Machiavelli yukarıda zikredildiği bağlama oturtulduğunda onun bir kriz momentine denk geldiği görülür. Bütün bir arzusu “politik bütünlüğün kurulması” şeklindedir. Aslında yaşadığı coğrafyanın da bu soruna yol açtığı söylenebilir. Yukarıda zikredildiği gibi Katolik Kilisenin etki alanında olması bu durumu destekler niteliktedir.

Hülâsa Agamben ve Floransalı’nın düşüncesinin krizler yumağı içinde tekâmül etmesi benzerlik teşkil eden önemli bir noktadır. İki simanın da bir kriz momentine oturdukları açıktır. Nitekim Agamben daha doğar iken; Batı, büyük bir krizi deneyimlemektedir. Daha sonrasında da benzer kriz durumları onun biyografisini teşkil eder. İlk bölümde ifade edildiği gibi gençliğinde 68 Olaylarına şahit olması, İtalya’nın kendi içinde yaşadığı büyük göçler, İtalyan politik yaşamının inişli çıkışlı yapısı, Soğuk Savaşın nihayete ermesiyle meydana gelen türbülans ve neoliberalizmin sürekli kriz içinde olması bu biyografik çerçevenin içindedir. Soğuk Savaş sonrasında meydana gelen kriz, örtük bir şekilde tartıştığı Avrupa fikri tartışması ileride daha geniş bir şekilde ele alınacaktır. Burada altı çizilmek istenen, bir kriz gerçeğinin inkâr edilemeyecek varlığıdır. Kriz hem sıkışma ve kapanmaya hem de açılmaya işaret etmektedir.

İtalyan coğrafyasının iki düşünürü, farklı zamanda yaşasalar da toplumsal hayatın ve siyasal koşulların krizde olması açısından benzerlik teşkil ederler. Ancak biyografik dipnotları farklıdır. Birisi bir türlü teşekkül edemeyen politik birliğin kurulmasını arzular. Politik birliği de aklın ve iradenin bir prensin elinde doğru şekilde kullanmasını öğütleyerek formüle eder. Diğeri Batı Aklı’nın araçsal yanıyla yüzleştiği ve yüzleşmekte olduğu için politik birliğin totalleştirici tarafına çekincesini koyar. Bu yüzden araçsal aklı merkezine alan geleneklere ve totalleştirici kütleye dayanmayan yeni bir politikanın üretilmesini arzu eder.

3.1.1. Agamben’in Muamması ya da Entelektüel Bir Kriz

Agamben karşılaşmaları ve formasyonu itibari ile iki yol arasında seçim yapmak zorunda kalan bir yolcuya benzetilebilir. Agamben, insan varlığını çevreleyen çağdaş pratiklerin yanılısına ve nihilizm içinde olduğunu göstermek için arayışa çıkan

bir yolcu gibidir. Yoldaki karşılaşmaları onu seçim yapmaya iter gibidir. Çünkü yolda karşılaştığı önemli isimlerden birinin, Nasyonal Sosyalizm ile kısa süre de olsa irtibatı olmuştur. Karşılaştığı ismin mezkûr irtibatı ve İtalyan düşünürün politik tavrı, onu bir seçime ve karar vermeye zorlar gibidir.

Bir yolcu olarak Agamben'in yol ayrımında karşısına çıkan iki seçenek biri 1968 Olayları öncesinde ve esnasında Fransa'daki seminerlerine katıldığı Heidegger, diğeri de 1960'ların ortasında metinleriyle karşılaştığı ve ilişki kurduğu Benjamin'dir. Bu iki farklı düşünce insanının mirası, İtalyan düşünürün sorularını ve sorularına aradığı cevapları için bir kaynak oluştururken, aynı zamanda bir muamması²⁰¹ ve entelektüel krizine de sebep olur.

Agamben bir yanıyla "Heidegger'in çocukları" arasında sayılabilir.²⁰² zira "babanın" açtığı patikaları ve izlekleri takip eder. Bu patikalardaki soruları ve sorunları vuzuha erdirmek ister. Yani Agamben'in bu mirasla ilişkisi bir yanıyla mufassal açıklama, bir yanıyla tefsirdir. Ancak nihayetinde bir kritik etmedir.

"*Homo sacer*" projesinde pek çok hususta Heidegger'in mirasından yararlanır. Örneğin Heidegger'in epistemoloji-yoğun düşünce biçimine karşılık varlığın altını çizdiği ontolojik vurguyu önemser. Her şeyin üzerinde bütünü künhüne vakıf olan bir özne tasarımı, Heidegger gibi Agamben'i de rahatsız eder. Bu yüzden Heidegger'in

²⁰¹ Arapça kökenli "muamma" kelimesi esrarlı ve karanlık anlamına gelmektedir. Cümlede muamma ve kriz kelimesinin art arda kullanılmasının amacı vardır. Agamben'in yaşadığını muamma olarak adlandırarak Batı kamusal hayatındaki bir habitus'un nasıl oluştuğu gösterilmek istenmektedir. Nitekim Nasyonal Sosyalizmle irtibata geçen düşünürlerin düşünsel miraslarından önce angaje pozisyonları tartışılır. İlk onların irtibatları bütün yönleriyle serdedilir ve ardından düşünce mirasları tartışılır. Bu durum artık Batı entelektüelinin bir habitus'üdür. Agamben de Batılı entelektüel yaşamının belirleyici habitus'ü karşısında bir karar vermek zorundadır.

²⁰² Richard Wolin Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas ve Herbert Marcuse'un bir taraftan Yahudi, diğer taraftan da Alman eğitilmiş orta sınıftan olmalarının altını çizer. Bu durum onların önemli özellikleridir. Nitekim yüzyıllar boyunca Yahudiler, Avrupa halklarının ötekisi olmuştur. Ancak Hitler'in iktidara geçmesinden önceki elli yıl, Avrupa Yahudiliğinin Altın Çağı'dır. Çünkü bu yıllarda Yahudiler Alman toplumuyla başarılı bir şekilde entegre olur. Hatta Yahudi kimlikleri, adı geçen isimler gibi pek çok eğitilmiş orta sınıf Yahudilerin unuttukları bir kimliktir. Yukarıda Heidegger'in çocukları olarak zikredilen dört ismin temel problemi hem Alman olmaları hem de Hitler iktidarıyla birlikte Yahudi kimliklerini hatırlamalarıdır. Bu durum da onların muammasını teşkil etmektedir. Çünkü Yahudi kimliklerini hatırlamak zorunda kalmaları, Almanya'dan savrulmalarına sebep olsa da Heidegger'in sorularını, ortaya koyduğu sorun alanlarını takip etmelerine engel olmaz. Zaten adı geçen isimler Heidegger'in en parlak öğrencileridir. Onların yorumları Heidegger mirasının "sol"dan yapılmış bir yorumudur. Bkz. Richard Wolin, **Heidegger'in Çocukları: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas ve Herbert Marcuse**, çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul, Paradigma, 2012.

olguşallık vurgusunu yerinde ve anlamlı bulur. Ama sonuç itibariyle Heidegger'in total bir antite ve varlık birimine yol açacak düşünce alıştırtmasına da çekincesini koyar. Bu noktada Agamben'in düşünce pratiğinde Heidegger mirasına karşılık bir panzehir olarak düşündüğü Benjaminci formüller zuhur eder.

Ancak Benjaminci formüller sadece bir panzehir değildir. Çünkü bu formüller, Heidegger mirasındaki gibi bir düşünce izleğini devam ettirmektir. Mesela Benjaminci mirasın “deneyim”, deneyimin çoraklaştığına yönelik vurgu ve felsefe yaparken edebiyatın imkânında yararlanma Agamben'e tevarüs eder. Bunların yanında Agamben, mesiyani düşünceyi de Benjaminci terekeden temellük eder.

Argümanlarını disiplinlerin sınırlarında, eşiklerinde kuran biri olarak Agamben'in düşünce matrisinde bir sınır veya eşik tayin edilmek istense, bu sınır muhtemelen mezkûr iki düşünür arasında çizilir. Bir tarafta Alman romantik geleneğinden yoğun bir şekilde etkilenmiş felsefeci, diğer tarafta Alman romantizminden etkilenmiş ancak anarşist tavrı benimsemiş entelektüel figür vardır. Agamben'in sorduğu sorular ve sorularına ürettiği cevaplar bu iki sima arasındaki kavşakta, yol ayrımında, eşikte tekâmül eder. Bu kavşak, sınırı ve eşiği sürekli olarak korur. Bu eşik bir yandan düşüncesinin girdabıyken bir yandan da pınarıdır.

Agamben'in etkilendiği bu iki sima, Alman romantizminden etkilenmiş ve modernlik gerçekliğiyle yüzleşmiş birer uç figürlerdir. Heidegger sahicilik yoluyla varlığı yeniden anlamlı kılmak isterken, Benjamin “deneyim”e önem atfederek kültürel boyutun altını çizmeyi arzular. Birisi Alman milletinin varlığını sahicilik kılacak formülü üretmenin peşindeyken, diğeri Yahudi (Judaic) inancında Torah çerçevesinde nesilden nesle aktarılan bir yaşam biçiminin modernize edilmiş versiyonu olarak düşünülebilecek kültürü önemser. Burada belirtilmelidir ki Benjamin büyük harp sonrasında deneyimin çoraklaşmasından dem vurur ve Alman milletinin sahiciliği dolayısıyla Almanya'yı terk etmek zorunda kalır. Birisi Agamben'e (Heidegger) felsefe yapabilmenin hâlâ imkânı olduğuna inandırırken, diğeri (Benjamin) sorunların felsefeyle çözüleceği inancını muhkem kılar. Biri (Heidegger) potansiyel ontolojisi üzerinden Agamben'e varlığın başka bir imkânı olabileceğinin ufkuunu açarken, diğeri

(Benjamin) bu potansiyelin formuna işaret eder. Gelmekte olanı, potansiyelin imkânını bu yolla tayin eder.

Agamben'in tahayyülü iki etkileyici ve çarpıcı figür arasında neşvünema eder. Bu iki figür ve düşünce mirası onun muamması ve krizidir. Nitekim bu iki kaynak düşüncesine zenginlik sağlarken, bir taraftan da düşüncesini dizginlemesi gerektiğini hatırlatır. Çünkü Batılı bir entelektüel olarak Agamben sonunda karar vermek zorundadır. Heidegger'in politik angajmanı bu kararın Benjamin'in yönünde olmasına yol açar.

Agamben Benjamin'in Heidegger'in mirasına karşılık bir panzehir olduğunu ifade eder. Çoğu zaman panzehir olmasının da ötesine geçer. Çünkü Agamben de Benjamin gibi antik filozofların altını çizdiği deneyimi, onun mahiyetini ve eski teolojik deneylerin imkânını kullanmanın peşindedir. İtalyan düşünür bu açıdan bakıldığında da sürekli olarak sınırlarda ve eşiklerdedir. Bu sebeple gelmekte olanı antik deneyimlerin ve eski teolojik deneylerin imkânında arar. Bu saikle çağdaş vaziyetin içinde anlam yitimine uğrayan kavramların sınırlarına inmeyi kendisine görev edinir. Bu sınırlar tam da bu sebeple Agamben'in gelmekte olanın mahiyetini tam olarak ortaya koymayı arzuladığı bir orijin noktasıdır, ultra tarihtir.

Nihai olarak Agamben'in içinde bulunduğu bu muamma hem kendi entelektüel krizini hem de Batı'nın bir kriz içinde olduğunu telakki etmesini sağlar. Çünkü gençliğinde etkilemeye çalıştığı hocası Heidegger Nasyonal Sosyalizme angajedir. Heidegger'e saygısını ve borcunu her zaman dile getirse de gençlik yıllarında metinleri üzerinden karşılaştığı Benjamin Agamben için eşsiz bir kaynaktır. Birisinin angaje olduğu Nasyonal Sosyalizm diğerinin en temel sorunu olur.

Modernitenin sebep olduğu sorunları ele alan iki sima ve iki engin miras, Agamben'in bugünkü entelektüel kaynağının zenginliği olsa da Agamben bir "karar vermek" zorundadır. Bu durum bir entelektüel olarak Agamben'in krizini teşkil eder. Seçimin olmasını zorlayan modernitenin kendisidir. Çünkü modernitenin yol açtığı farklı politika kavrayışları krize sebep olmuştur. Agamben'in entelektüel yaşamındaki krizini yerine oturtuktan sonra krizin neye karşılık geldiğini ele almak anlamlı

olacaktır. Nitekim Agamben'in biyografik detayındaki kriz, modernliğin krizinden ayrı okunmamalıdır.

3.2. Krizi Yerine Oturtmak: Modernite ve Kriz

3.2.1. Krizi Adlandırmak

Kriz kelimesi kaos ve belirsizlik durumuna işaret eden Yunanca “krísis” [κρίσις] kelimesinden türemiştir. Antik Yunan sakinleri bu kelimeyi genellikle hukuk, tıp ve teoloji alanlarında kullanmışlardır. Kelimenin fiil hâli olan “krínein” [κρίνειν] ise bir şeyi diğerinden ayırmak, seçmek ve karar vermek anlamına gelir. Kelimenin Hint-Avrupa kökenine bakıldığında “krei” seçim yapmak amacıyla kesmek anlamına gelirken, tamamlayıcısı “-sis” ise problematik duruma işaret eden medikal bir terminolojidir.

Koselleck'e göre “*kavram, doğru ya da yanlış, kurtuluş ya da lanet, yaşam ya da ölüm gibi katı alternatifler arasında seçimler dayatmaktadır.*”²⁰³ Kısaca kavramın serencamına bakıldığında ise modern zamana kadar medikal anlamıyla kullanıldığı göze çarpmaktadır. On yedinci yüzyıldan sonra kavramda bir genişleme yaşanmış; bir metafor olarak siyaset, ekonomi, tarih ve psikoloji alanlarında kullanılması yaygınlık kazanmıştır.

Antik Yunanda kavram bir tıp terimi olsa da politik anlamıyla kullanıldığı metinler göze çarpmaktadır. Nitekim Tukidides, Pers Savaşları bağlamında zikrettiği kavramı “karar”ı imleyecek şekilde kullanır.²⁰⁴ Eflatun için kavram, “yarışma”, “münakaşa” anlamlarını teşmil eder.

Kriz kavramı aynı zamanda kritiğin yani eleştiri kelimesinin kökenini de teşkil eder. Kritik etme bir kararı zorunlu kılar. Bu sebeple eleştirel teorilerin²⁰⁵ temelinde bir kriz iması bulunmaktadır. Krizin tespiti için ve tespitten sonra yapılacaklar için

²⁰³ Reinhart Koselleck, “Crisis.” Journal of the History of Ideas, cilt. 67, no. 2, 2006, s. 357–400. JSTOR, www.jstor.org/stable/30141882. Erişim 20 Mayıs 2021.

²⁰⁴ Reinhart Koselleck, “Crisis.” Journal of the History of Ideas, cilt. 67, no. 2, 2006, s. 357–400. JSTOR, www.jstor.org/stable/30141882. Erişim 20 Mayıs 2021.

²⁰⁵ Yalnızca Frankfurt Okulu kastedilmiyor.

karar verilir. Aynı şekilde hermeneutik çalışmalar da metne eleştirel yaklaşımı öngörür. Eleştirel yaklaşılır çünkü kutsal anlama ve yorumlama bir problematik içindedir. Başka bir ifadeyle güncel durum, krize duçar olmuştur. Bu sebeple metin, güncelliğe mündemiç krizle birlikte tekrar okumaya tabi tutulmalıdır.

Bütün bu açıklamalar kavramın kutsal metinlerdeki manasına bakıldığında daha anlamlı olur. Nitekim kriz, kutsal metinlerde kıyamet beklentileriyle anlam kazanır. Dünyanın sonundaki kriz, ilk kez gerçek adaletin sağlanması anlamına gelir. Bu sebeple Hristiyanlar zamanı, yeri bilinmeyen ancak kaçınılmaz olan Kıyamet'in (Last Judgment [krizis]) beklentisi içinde yaşamaktadırlar.²⁰⁶ Terimin kıyamete yani dünyanın sonundaki krize işaret etmesi, Agamben'in düşüncesini anlamak için önem teşkil eder. Nitekim mesihanik düşüncede krizin önemli bir yeri vardır. Agamben kriz kavramını kullanmasa da istisna hâli üzerinden krizi tartışır. İstisna hâli, Agamben'in terminolojisinde son kriz öncesinde anlamını yitirmiş bir zamana (krize) işaret eder. Bu yüzden göstereni olmadığından boş bir jargona dönüşen modern ve teolojik kavramlar arasında sıkışıp kalan istisna hâlinin sürekliliği, gerçek istisna hâlinin önüne geçmektedir.

Bütün bu kullanımlar göz önüne alındığında kavramın bir zaman teorisi içerdiği de görülmektedir. Nitekim Koselleck'in de ifade ettiği gibi

*“‘Krisis’, onu kavramanın kavramın anlamını oluşturduğu zaman sıkıntısına da yöneliyordu bir bakıma. Krizle ilgili neredeyse bütün konuşmalarda, olası bir felaketi engelleyebilmek veya bir kurtuluşa erebilmek için belirsizliğe dair bilginin ve ileriye görebilme zaruretinin yeri vardı; oysa konu edilen yaşam alanlarının her birinde vadeler, farklı şekillerde sınırlandırılmıştı.”*²⁰⁷

Kavramın tarih alanında boy göstermeye başlaması, bir açıklama biçimi olmasına işaret eder. Böylece zamana anlam verilir. Nitekim “o zamandan bu yana kullanılan kriz olarak idrak edilen zaman, kendi içinde bulunduğumuz zamandır.”²⁰⁸

²⁰⁶ Reinhart Koselleck, “Crisis.” Journal of the History of Ideas, cilt. 67, no. 2, 2006, s. 357–400. JSTOR, www.jstor.org/stable/30141882. Erişim 20 Mayıs 2021.

²⁰⁷ Reinhart Koselleck, **Kavramlar Tarihi: Politik ve Sosyal Dilin Semantiği ve Pragmatiği Üzerine Araştırmalar**, çev. Atilla Dirim, İstanbul, İletişim Yayınları, 2009, s. 211.

²⁰⁸ Koselleck, **Kavramlar Tarihi**, s. 213.

İçinde bulunulan zamanı ve gelecekteki bir zaman tasarımını içinde barındıran kavram, bir eşik durumuna işaret eder. Eşik durumu tam anlamıyla verilmemiş bir kararı berkitir. Diğer taraftan da temellük edilmeyen bir geleceği imler.²⁰⁹ Görüldüğü üzere kriz kavramı güncel durumda tarihsel ve politik imaları barındıran bir kavramdır.

3.2.2. Modernitenin Krizi mi? Yoksa Modernite Bir Kriz mi?

Modernite göstereni oldukça fazla olan bir kavramdır. Bilinci, duyusu, yaşam biçimini, hâli, insanlık durumunu, belirli bir varlık formunu ve daha pek çok anlamı teşmil eder. Modernite, insan ve evren arasında kurulan rabıtayı değiştirir. Tanrı merkezli bir evren anlayışı yerini insan merkezli bir evren anlayışına bırakır. Bütün bunlar yeni bir insan tipinin ortaya çıktığına işaret eder. Bu yeni insan, artık dünyada edilgen bir pozisyonda değildir. Doğayı biçimlendirebilir, iskân edebilir ve yeniden yapılandırabilir. Yeni insan tipinin doğaya yönelik etkin olma durumu, tarih anlayışına da sirayet eder. Tarih artık Tanrı'nın vazettiklerinden ibaret değildir. Fâil olan yeni insan, tarihi kendisi yapabilecektir. Dünyaya anlam verilen bir alan olarak tarihteki bu özsel değişim, modernitenin en ayırıcı vasıflarından biridir. Kısacası modernite yeni insanın hikâyesidir.

Yeni insan tipi temayüz ederken, bu yeni insanın üstesinden gelmek zorunda kalacağı soru ve sorunlar baş gösterir. Nitekim yeni insan kendi hikâyesini terennüm ederken, yapmak ve yıkmak, ilerlemek ve gerilemek, anlamlandırmak ve anlamı bozmak gibi zıtlıkların üstesinden gelmek durumundadır. Bu zıtlıklar yumağı, yeni

²⁰⁹ İsveç teolog Karl Barth'ın kriz teolojisi bu tasarıma benzemektedir. Liberal tasarımlara karşılık Barth, tarihin sürekli bir kriz olduğunu iddia eder. Sürekli bir kriz durumu temellük edilemeyen bir gelecek zamana işaret eder. Bilimsel tarih anlayışları şimdiki zamanla gelecek zaman arasında bir bağ kurar. Gelecek güvenlidir. Çünkü kendi çizgiselliğinde ilerleyecektir. Ancak kriz tasarımı geleceğe ilişkin tasarımların revize edilmesini zorunlu kılar. Nitekim Barth'a göre liberal teolojik tasarımlar içinde Tanrı, insanın değerlerinin bir koruyucusu olarak resmedilir. Ancak Tanrı ve insan arasında keskin ayrım vardır. Çünkü Tanrı ile insanlık arasında Tanrı'nın her an yaratılan tarihinin ötesinde kalan dirilmiş Mesih ve onun aracılığıyla kurduğu birlik dışında hiçbir birlik yoktur. Öyle ki Tanrı'nın Mesih üzerinden insanlıkla kurduğu ilişki, hiçbir şekilde "birlik" olarak nitelendirilemez. Çünkü bu ilişki maddî bir biçim almaz ve tarihsel veya somut terimlerle tarif edilemez. Barth'ın öğretisi ve kriz teolojisi liberal teolojiye karşı Tanrı'nın aşkınlığının vurgulandığı bir öğretimidir. Bkz. Keith L. Johnson, "Barth on Natural Theology", *The Wiley Blackwell Companion to Karl Barth Volume I*, ed. George Hunsinger, Keith L. Johnson, Wiley Blackwell, 2020.

insanın önünde duran ve çözmesi gereken sorularıdır. Aynı zamanda modernite, müphemleşmenin²¹⁰ birlikte deneyimlendiği bir süreçtir. Tüm bunlar dünyanın anlamlandırmadaki parçalanmayı ve zorluğu gösterir. Berman'ın da ifade ettiği gibi modern olmak paradoksal bir durum içinde olmaya benzemektedir:

*“Modern olmak bizlere serüven, güç, coşku, gelişme, kendimizi ve dünyayı dönüştürme olanakları vaat eden; ama bir yandan da sahip olduğumuz her şeyi, bildiğimiz her şeyi, olduğumuz her şeyi yok etmekle tehdit eden bir ortamda bulmaktır kendimizi. Modern ortamlar ve deneyimler coğrafi ve etnik, sınıfsal ve ulusal, dinsel ve ideolojik sınırların ötesine geçer; modernliğin, bu anlamda insanlığı birleştirdiği söylenebilir. Ama, paradoksal bir birliktir bu, bölünmüşlüğü birliğidir: Bizleri sürekli parçalanma ve yenilenmenin mücadele ve çelişkinin, belirsizlik ve acının girdabına sürükler.”*²¹¹

Bu paradoksal durumun farkında olan yeni insan kesinlik iddiası ile konuşmalıdır. Fen bilimlerindeki kesinlik, beşerî bilimlerin de zeminin teşkil etmelidir. Böylece bilim yeni insanın ve yeni insanla şekillenen toplumun yüzleştiği sorunlara karşı kesin cevaplar üretilmelidir. Fen bilimlerindeki nomotetik hüviyet, sosyal bilimler için örnek teşkil etmelidir. Yeni doğan toplum, nomotetik yasalarla kodlanmalıdır. Ancak modernin, yasa koyma iddiası, ona muğlaklığı armağan eder. Çünkü bütüne yönelik söyledikleri, kendi penceresinden hâsıl edebildiği parçalardır. Tümlük iddiasında bulunduğu “teoria” dünyaya atılmış olan bir varlığın perspektifidir. Modern ne kadar teorik baksa da yine fragmanların dünyasında gezinir. Teori iddiasına karşı fragmanı, bütün iddiasına karşı parçayı konuşan modern bilinç yine de karar vermek zorundadır. Dünyadaki parçalanmaya yönelik bir sözü olmalıdır.

Dünya her an değişmektedir. Değişimin insicamını gören yeni insanın tümlük iddiası, onun trajik yanıdır. Çünkü modern de süreklilik kazanan değişimin, parçalanmanın, bozulmanın farkındadır. Yasayı koyarken, yasanın yeniden kodifiye

²¹⁰ Zygmunt Bauman modernliği tanımlarken ısrarla kullandığı kavramdır. Çünkü Bauman’a göre müphemlik düzensizliğin ilânıdır, bir adlandırma sorunudur. Müphemlik meselesi Agamben’in çalışmalarına da sirayet etmiştir. Bkz. Zygmunt Bauman, **Modernlik ve Müphemlik**, çev. İsmail Türkmen, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2003.

²¹¹ Marshall Berman, **Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor: Modernite Deneyimi**, çev. Ümit Altuğ, Bülent Peker, İstanbul, İletişim Yayınları, 2017, s. 27.

edileceğinin bilincindedir. Ama nihai olarak vahyin ışığı ve aklın ışığı arasında karar vermek zorundadır. Bu iki seçenek modernitenin armağanıdır. Modernitenin krizidir. Modern insan, aklın ışığında karar kılrsa da sürekli bir kriz hâlinin devam edeceğinin de ayırdındadır. Çünkü değişim artık sürekli hâle gelmiştir.

Modern insanın trajik durumu karar vermek zorunda olması ve sürekli bir değişimin farkında olmasıdır. Bu krizin ana sebebi modernitedir. Modernitenin bizatihi kendisi bir kriz durumu gibidir. Anlamı parçalayan, bütünü bölen modernitedir. Bilinci oluşturduğu gibi bilinci yaralayan da modernitedir. Bütün her şeyi ayırım yapmaya, tasnif etmeye zorlayan modernitenin armağanı olarak bilinç, eski hâl ile yeni hâli anlamak, eski ve yeniyi birbirinden ayırmak zorundadır. Bu eski ve yeninin birlikteliği, değişim biçiminde sürekli hâle gelir. Bu saikle parçalanma ve birleşme, dağılma ve toplanma modernitenin tarihi boyunca tekerrür eder.

3.2.3. Modernite Krizinin Sosyolojik Yorumları

Klasik sosyologların modernite açıklamasındaki krize yönelik yaklaşımlar çeşitlidir. Nihai olarak modernite zıtlıkları bir araya getiren bir süreçtir. Diğer bir zıtlık modernitenin ilerlemeyle birlikte yabancılaşma, kırılma ve kayıplar silsilesini yeni insana dayatmasıdır. Teknolojiyi, bilgiyi ve örgütlülüğü optimum şartlarda konfigüre edilmesi sürecinin önünü açan modernite, nihayetinde Batı Avrupa'da Sanayi Devriminin gerçekleşmesi için gerekli koşullarını yerine getirmiş olacaktır. Sanayi Devrimiyle birlikte yeni insanın tarihe, topluma ve geleceğe bakışı da değişecektir. Bu yeni insanın yeni bir üretim aracını üretmesi, onun doğaya karşı takındığı tavırdan özsel değişime yol açar. Yeni üretim araçlarıyla birlikte doğanın kontrol edilebilirliği giderek artmakta ve uzmanlaşma da aynı trendi takip etmektedir. Birey vurgusunun artması ve geleneksel ahlakın çözülmesi yeni toplumsal hayatın belirleyici unsurları olurken, bu iki yönlü süreç ilerlemeye olan inancı sağlamlaştırır. Sorunların akılla çözülebilecektir. Ancak ilerleme inancına duyulan güven duygusu kısa sürede tersine çevrilecektir. Geleneksel ahlakın hızla yitimi ve arkasından sanayileşmenin sebep olduğu hızlı değişim karşısında yeni insan bir değer yitimine uğrayacaktır. Aynı şekilde toplumsal hayatın değer kaybına uğraması büyük bir keşmekeşe sebep olur.

Yabancılaşma olarak adlandırılabilen bu sorun modernitenin krizidir. Krizdir çünkü değer yitimine karşı yeni insan bir karar vermek zorundadır.

Moderniteyle birlikte ortaya çıkan yeni insanın önceden var olan ancak önemli olmayan zıtlıklarla tekrar yüzleşmek zorunda olduğu ifade edilmişti. Baş edilmesi gereken en mühim zıtlıklardan biri kutsal ve profan zıtlığıdır. Kutsalın insan yaşamından dışlandığı, yok olacağı varsayımı, modern insanın iddiasıdır. Çünkü kutsal, insan özgürlüğünün önünde bir engel olarak durmaktadır. Modernite, bireye kutsalın bir illüzyon olduğunu temrin eder. Tanrılara ilişkin tasarımlar son bulmalıdır ki insan özgür olabilsin ve zincirlerinden kurtulabilsin.

Modern dünyada “*homo religiosus*” artık arkaik kalmıştır, bu sebeple figür karanlık çağa aittir. Aydınliğin olduğu yerde karanlığın izi üzerinde kalmış bir figüre yer yoktur. Buradan anlaşıldığı gibi modernite kutsala yönelik kesin bir ret içindedir. Bu yüzden kutsala dair bütün izler silinmelidir. Tanrı’nın aşkınlığı insan özgürlüğünün engeli olduğundan, Tanrı’nın aşkınsallığını yerle bir edecek kutsaldan arınmış yeni bir insan modeli ortaya koyulmalıdır. Doğa yasalarına bile güvenmeyen yalnızca kendi aklının vazettiklerine güvenen insan modeli merkezi figürüdür. Modernite Tanrı’nın aşkınsallığını yerinden etse de bunu yeni insanın aşkınsallığıyla ikame eder. Bu durum yeni insanın krizidir. Çünkü yeni özneye taalluk edilen aşkınsallık sürekli olarak onu karar vermeye zorlar. Bu karar insanın dünyadaki konumuna, varlık sebebine ilişkindir. Yeni aşkınsal özne olası bir anlam yitimini çözüme kavuşturmalıdır.

3.2.3.1. Karl Marx ve Kriz

Kuşkusuz Marx modernite ve moderniteyle birlikte kurumsallaşan kapitalizme yönelik geliştirdiği düşüncelerle dünya tarihinin en etkili figürlerinden biridir. Almanya’da dünyaya gelen Marx şüphesiz Fransız Devriminin etkisinde kalır. Gençlik yıllarında Fransa’ya nazaran Alman coğrafyasında Orta Çağ kurumlarının ayakta olduğunun ayırdındadır. İlk olarak sol Hegelcilik içinde, din eleştirisi üzerine düşüncelerini yoğunlaştıran Marx bu esnada *Rheinische Zeitung*’da gazetecilik yapar. Gazetecilik yaparken odun hırsızları yasası tartışmalarıyla birlikte kapitalizmin doğasının bütün toplumsal ilişkileri köklü bir şekilde değiştirdiğini düşünmeye başlar

ve bilimsel Marksizm için ilk adımı böylece atmış olur. 1848 yılında tüm Avrupa'yı sarsan devrimci dalgayı Komünist Parti'nin *Manifesto*'su ile selamlar. Bir süre Komünist Parti faaliyetlerine Paris'te devam eder. Son olarak Londra'ya giden Marx bir partizan olarak modernitenin sebep olduğu değişimleri yakından izler. Onun sahaya yakınlığı şüphesiz krizi moderniteye ve modern kapitalizme içkin görmesini sağlayan en büyük etkenlerdendir.

Marx yabancılaşma kavramını görünür kılan isimdir. Erken dönemden itibaren düşüncesinde var olan bu mefhum modernite ve modern kapitalizmin doğasını açıklamada anahtar mefhumlardandır. Sol Hegelci gelenek içindeyken öne çıkardığı yabancılaşmayı, farklı şekillerde kullanır. Farklı biçimlerde kullanılan kavramla temelde praksis sorununa işaret eder. Yeni üretim biçiminin (kapitalizm) ortaya çıkardığı yeni sınıfın (işçi sınıfı) ürettiği ürün üzerinde kontrol sağlayamaması, Marx'ın yabancılaşma okumalarından biridir.²¹² Diğer işçinin emeğine yabancılaşması olarak ifade edilebilir. Nitekim, yeni gelişen üretim biçimiyle ürünü üreten, ürüne yabancı kalmaktadır.²¹³ Çünkü modernitenin armağanı olan uzmanlaşmayla birlikte üretim safhalarının çok az kısmına katılır. Bir diğeri de yeni gelişen üretim biçimi yani kapitalizmin insanın doğa ile kurduğu bağı, gerçek bir bağ olmaktan çıkarması durumudur. Böylece insan her geçen gün yapay bir doğa, Marx'ın ifadesiyle ikinci bir doğa, kurarak gerçek doğadan uzaklaşır. Nihai olarak kendi ürününe, üretim sürecine uzak kalması en son kendi benliğine yabancılaşmasına sebep olur.²¹⁴ Bütün bu düşünceler erken Marx dönemine aittir. Bilimsel Marx olarak ifade edilen dönemde ise *Kapital* adlı eserinde meta fetişizmi kavramsallaştırmasıyla toplumsal ilişkilerin yapısal özelliklerini ortaya koyar. Meta fetişizmi, temel olarak ürünlerdeki insan emeğinin insanla arasındaki bir ilişki biçimi görülmeyip toplumsal bir ilişki biçimi olarak anlaşılmasından tüer.²¹⁵ Böylece insan ürettiğine yabancılaşır ve bütün toplumsal ilişkiler şeyleşme riskiyle karşı karşıya kalır. Yabancılaşma kavramıyla özsel benzerlikler taşıdığı ifade edilen bu kavramsallaştırmada Marx son tahlilde, insanın doğadan ve kendi özünden kopartılması sürecini anlatmayı hedefler.

²¹² Karl Marx, **1844 Elyazmaları**, çev. Kenan Somer, Ankara Sol Yayınları, 1993.

²¹³ Marx, **1844 Elyazmaları**.

²¹⁴ Marx, **1844 Elyazmaları**.

²¹⁵ Karl Marx, **Kapital Cilt I**, çev. Alaattin Bilgi, Eriş Yayınları, 2003, s. 77.

Bu durum bir yanıyla yapay bir doğanın zorunluluk ilişkisi içinde insan varlığını belirlerken, diğer yandan da insanı özünden ve anlam dünyasından uzaklaştırmaktadır. Sonuç itibariyle bir zorunluluk ilişkisi doğuran bütün bu süreç, Marx'a göre insani potansiyellerin önünde bir engel teşkil eder. Kapitalizmin yapısal özelliklerinin toplumsal ilişkileri, durumları ve potansiyelleri belirlemesi bir krize işaret eder. Bu kriz çevrimsel bir şekilde kendisini hissettirmektedir.

Marx'ın yabancılaşmaya ilişkin düşünceleri onun, krizi kapitalizme içkin bir olgu olarak gördüğünü ortaya koyar. İnsanın kendi doğasından kopartılmasına ve zorunluluk ilişkisine işaret eden yabancılaşma, nihai olarak moderniteyle birlikte bir üretim biçimi olarak dünyayı şekillendiren kapitalizmden kaynaklanır. Marx'a göre yabancılaşmadan kurtulmak kapitalizmin içsel çelişkilerinin iyice belirginleşmesiyle mümkün olacaktır.²¹⁶ Nitekim Marx'a göre sanayileşmenin serpilmesiyle birlikte işçi sınıfı gittikçe yoksullaşacak, makineler emekteki farklılaşmaları yok edecektir. Aynı zamanda sermayenin sürekli büyüme arzusu, orta sınıfların tedricen erimesine ve toplumsal alanda yalnızca iki sınıfın (burjuvazi ve proleterya) kalmasına yol açacaktır.²¹⁷ Bu durumun kapitalizmin içsel çelişkisi olduğu düşünen Marx, *Kapital*'in üçüncü cildinde meseleye açıklık getirir. Marx'a göre kâr oranının düşme eğilimi yasası tam anlamıyla modernitenin üretim biçimi olan kapitalist sisteme mündemiç krizdir. Nitekim kapitalist pazarda rekabetin artması, sermaye yatırımlarının artmasını tetikleyecektir. Sermayedar kârını korumak ve yüksek tutmak için emek verimliliğini artırmayı ve ücretleri düşürmek isteyecektir. Ancak bu durum yine de sermayenin artan maliyetini karşılayamayacaktır. Nihai olarak sermayenin artan maliyeti emeğin verimliliğinin üstüne çıkacaktır. Bu durum kapitalizmin sonunu getirecektir.²¹⁸ Görüldüğü üzere Marx'a göre modernitenin üretim biçimi çelişkisini kendi bağrında taşımaktadır.

²¹⁶ Karl Marx, Friedrich Engels, **Alman İdeolojisi**, çev. Tonguç Ok, Olcay Geridönmez, İstanbul, Evrensel Basım Yayın, 2013.

Marx'ın bu tavrı, Alman şair ve tiyatrocu Bertolt Brecht'in tavrıyla birlikte düşünüldüğünde berraklaşmaktadır. Brecht'e göre çelişki ve umut bir aradadır. Çünkü umut, çelişkiler arasında yeşerir. Marx'ın takipçisi olarak Brecht'in bu öncülü, Marx'ın düşüncesini anlamaya yardımcı olur.

²¹⁷ Karl Marx, Friedrich Engels, **Komünist Manifesto**, çev. Celâl Üster, Nur Deriş, İstanbul, Can Yayınları, 2013, s. 59.

²¹⁸ Karl Marx, **Kapital Cilt III**, çev. Alattin Bilgi, Eriş Yayınları, 2004, s. 199.

Marx'ın modernlikle birlikte gelişen iktisadi sisteme yönelik geliştirdiği bu düşünceler hem bir devrimci hem de Aydınlanmacı tarafını işaret eder. Nitekim kapitalizme içkin bir krizin varlığını açıklaması toplumsal ilişki biçiminin krizli yapısını gösterir. Marx'ın düşüncesinde temel (base) diyerek bahsettiği ekonomik sistem (alt-yapı), toplumsal şemayı belirlemektedir. Hukuk, siyaset, kültür ve sanat gibi alanların oluşturduğu üst-yapı (superstructure) temelin üzerinde inşa edilmektedir. Bu açıdan ekonomik temelin kendi krizini içinde barındırması Marx'taki kriz ufkunun keskinliğine işaret eder. Marx, kapitalizm zorunluluk ilişkisi içinde insani potansiyeli kısıtlanmasından ötürü krizin temelini ve çözümünü kapitalizme içkin görür. Bu durum onun diyalektik düşünce biçiminde kaynaklanır. Çünkü diyalektik düşüncede çelişki çözümüne gebedir. Marx'ın çözümü ise Aydınlanmacı şematığın içindedir. Varlığın şimdiki hâlini kriz içinde görse de geleceğe olan inancı aydınlıktır. Bu durum Marx'ın diyalektik düşünceyi benimsediği gösterse de aynı zamanda Aydınlanmacı düşüncenin ilerleme inancını barındırdığını ima eder.²¹⁹ Sonuç itibariyle Marx'ın sosyolojisi, modernitenin iktisadi yapısının -yani modern toplumun ilişkilerinin- temelindeki krizi çözümlemeye adanmıştır. *Kapital*'de tekелci yöntemlerle azalan kâr oranlarının neden olacağı krizin aşılabileceğini yönelik emareler olsa da Marx temel olarak sınıfsal kimlik dinamiğinin sürekliliğine ve zor ilişkisi yüzünden emeğin bütünüyle yoksunlaştırılacağına inanır. Bu durum bir yandan Marx'ın trajik yanını oluştururken diğer yandan krizin farkında olduğunu gösterir.

3.2.3.2. Émile Durkheim ve Kriz

Durkheim'ın düşünceleri Fransa'da Üçüncü Cumhuriyet'in krizi içinde olgunlaşmıştır. Şahit olduğu kriz tek boyutlu değildir. Nitekim hem Fransız Devriminden itibaren toplumsal alandaki dinî ve laik olan arasındaki gerilim hem Almanya ile girilen Sedan Savaşının yarattığı toplumsal karmaşa hem de Paris Komünü'nden sonra alevlenen sınıf çatışması Durkheim'ın şahit olduğu krizler yumağıdır. Zikredilen krizlerin sebebi modernite ve onun yol açtığı toplumsal yapıdır. Ayrıca Durkheim'ın eğitim alanında uzun yıllar mesai harcadığı unutulmamalıdır.

²¹⁹ Nisbet, *Sosyolojik Düşünce Geleneği*, s. 394.

Reformculuğu ve ahlaka yaptığı vurgunun yoğunluğu, eğitimci olan yanından kaynaklanmaktadır.²²⁰

Durkheim, *Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri* adlı çalışmasında kutsal ve profan ayrımına açıklık getirmek ister. Kavramları irdelemesinin amacı, moderniteyle birlikte kutsal olanın insan yaşamından dışlandığı savına itiraz etmektir. Bu sebeple ilk önce kavramların evrenselliğini sorgular. Durkheim'a göre her iki kavramın içini dolduran şeyler evrensel değildir, kutsalı yalnızca tanrılar ve ruhlar oluşturmamaktadır. Bu ikisi dışında pek çok nesne de kutsal hüviyeti haizdir.²²¹ Kutsal ve profan zamana ve mekâna göre değişebilir. Yani geçmişteki profan olan bir şey daha sonra kutsal, geçmişteki kutsal bir şey de ardından profan olabilir. Durkheim'a göre yalnızca bu iki kategori yani kutsal ve profan evrenseldir.²²² Çünkü bu iki kategori sayesinde yasaklama ilişkisi doğmaktadır. Kutsal olan yasaklama ilişkisi ile korunur iken profan olan kutsal olanla arasına zorunlu olarak mesafe koyulan bir şey olur. İşlevselci bir okumayla iki kavram arasındaki ilişkiyi ortaya koyan Durkheim, dinsel içeriğin modern dünyada kaybolmayacağını düşünür. Kutsal ve profanın karşıtlığının evrenselliğinin altını çizerek temel itibarı ile kutsalın insan özgürlüğünün önündeki engel olarak gösterilmesine karşı çıkar. Hatta Tanrı'nın aşkınlığını toplumun aşkınlığıyla ikame eder. Moderniteyle birlikte dinsel etkinin azalacağına ilişkin inançla arasına mesafe koyar. Çünkü toplum ve din arasında işlevsel bir etkileşim olduğunu kabul eder. Toplumsalı aşkın kılarak yeni insanın özgür ve etik sahibi olacağını düşünür. Modern düşüncenin kutsal ve profan arasında bir özgürlük krizi olarak gördüğü kutsalın varlığını, Durkheim aklın ışığında çözer. Bu formülüyle modernitenin krizini bir taraftan kutsal ve profan ayrımını çözümleyerek kabul ederken, diğer taraftan da bu ayrımın evrensel olduğunu göstererek aşmak ister.²²³

²²⁰ Enes Kabakçı, **Sosyolojiyi Kurmak: Montesquieu, Tocqueville, Comte**, Durkheim, İstanbul, Vadi Yayınları, 2019, s. 173-174.

²²¹ Émile Durkheim, **Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri**, çev. Özer Ozankaya, İstanbul, Cem Yayınevi, 2010, s. 67.

²²² Durkheim, **Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri**, s. 69.

²²³ Dinler tarihçisi Mircea Eliade'nin tavrı Durkheim'ın tavrını andırmaktadır. Eliade'ye göre dinsel geçmiş ve kutsal ne kadar çok yadsınsa da modern insan örtülü bir mitolojiyi ve bozulmuş ritüelleri takip etmektedir. Bkz. Mircea Eliade, **Kutsal ve Kutsal Dışı: Dinin Doğası**, çev. Ali Berktaş, İstanbul, Alfa, 2019.

Durkheim'in modernitenin doğasına yönelik geliştirdiği düşünceler bununla sınırlı değildir. Nitekim hem *Toplumsal İşbölümü* hem de *İntihar*'da üzerinde durduğu *anomi* kavramıyla modernitenin krizini anlamaya çalışır. Bu yüzden hem kavramsal hem de toplumsal düzeyde reformun ve eğitimin önemini vurgular. Hatta bireyciliği faydacı yorumlarından sıyrarak açıklamaya çalışması onun kavramsal düzeyde yaptığı reform olarak görülebilir. Nitekim Durkheim'a göre organik toplumda faydacıların iddia ettiği gibi bireyselleşme yoktur. Uzmanlaşma ve iş birliği söz konusudur. Durkheim'a göre faydacı bireycilik bütünüyle kişisel çıkarı ve bencilliği öne çıkarırken, ahlaki bozulmaya da yol açmaktadır. Bu kurguda toplum atomize bireylerden teşekkül eder. Atomize bireyler kolektif bir vicdan ve ahlâk üretemez. Bu yüzden faydacı bireyciliğin herkesin kendi çıkarını gözettiğinde, toplumda eşitliğin sağlanacağı varsayımı Durkheim için bencillikten başka bir şey değildir. Bu bencillik bir ahlak krizine sebep olmaktadır. Durkheim ise aksine toplumda uzmanlaşmanın ve iş bölümünün birlikte olması gerektiğini düşünür. Toplumdaki organik durumun ısrarla altını çizer. Bu yüzden sözleşmecî perspektifleri olgulara uygun düşmediğinden anlamsız bulur.²²⁴ Çünkü temel olan toplumdur. Modernite öncesinde başlayan ve moderniteyle birlikte hızla çözülen insan yaşamı organik dayanışma ile üretilen kolektif ahlak sayesinde homojenleşecek, entegre olacak, hukukun baskıcı yanı yerini onarıcı hukuka bırakacaktır.²²⁵

Durkheim *anomi* kavramı ile modernitenin sebep olduğu krizin bir ayağını gösterir. Durkheim'a göre karşılaşılan en büyük sorunlardan biri ahlak alanında yaşanmaktadır. Çünkü ekonomik olan toplumsalın sınırlarını aşmış ve toplumsalı bozuma uğratmıştır. Bunun yanında pazarın kendi hâline bırakılması, insanın pazarın içinde kapsanması yerine pazardan dışlanmasına yol açmaktadır. Pazarın ve ekonomik çıkarların çatışmasının ortasında kalan yeni insanın yapabileceği bir şey yoktur. Bütünüyle normun bozulmasına işaret eden bu durumda uyulacak norm da kalmamıştır.

Durkheim'ın toplumsal bağlamı göz önünde bulundurulduğunda, sosyoloğun modernitenin yol açtığı krizlerle uğraştığı berraklaşır. Nitekim aynı dönemde

²²⁴ Émile Durkheim, *Toplumsal İşbölümü*, çev. Özer Ozankaya, İstanbul, Cem Yayınevi, 2014, s. 241.

²²⁵ Durkheim, *Toplumsal İşbölümü*, s. 145.

Fransa’da bir yanda Devrimden tevarüs eden ve Saint-Simon’dan ilhamla modellenen sosyalist düşünceler diğer yanda Devrimde büyük yara alan Kilise’nin formülleri modernitenin krizine cevap üretmeye çalışır. Durkheim ise ikisinin de yetersiz kalacağını düşünür. Çünkü biri ahlâk sorununu ekonomiyle ikame ederken, diğeri kaybedilmiş Kiliseyi tekrar diriltmek zorundadır. Durkheim ise modernite krizini sosyolojiyle çözmek ister. Nitekim Durkheim’a göre endüstriyel toplumun bir düzen krizi olmaya yüz tutan ahlâkî boşluğu yani *anomi* durumu; devlet ve toplum arasında kurulacak ara kurumlarla çözülebilecektir.²²⁶

Durkheim’ın sosyolojisi modernite krizi olarak adlandırılan süreçlere karşılık üretilmiştir. Nitekim bireyselleşme üzerine yürüttüğü akıl yürütme öncekilerin yorumlarının tashihi ve düzeltmesidir. Modernitenin sebep olduğu krizlerin farkında olan Durkheim hem kavramsal hem de toplumsal düzeyde yaşanan krize yönelik reformun formülünü üretir. Ancak sorunun temelde moderniteye içkin olduğunun farkındadır. Çünkü ekonomik bireyciliğin sebep olduğu ahlaki boşluk, *anomi* durumunun üstesinden gelinse bile başka sıkıntılar baş gösterecektir. Toplumu aşkın bir konuma yerleştiren Durkheim, normlarla toplumsal yapının değişeceğine inanmaktadır. Aklın ışığında bir çözüm ve açıklama getirir. Bu durum onun hem totolojik hem de trajik yanına işaret eder. Çünkü normlarla değişebilen toplumsal yapıda, evrensel bir ahlâkî kod üretmek mümkün müdür?

Durkheim, Alman düşünce geleneğinin spekülâtif yaklaşımlarından uzak olsa da yaklaşımı salt ampirik çalışmaların yorumu olarak görülemez. Çünkü bir yandan reformcudur. Olgusuna yaklaşımı itibariyle epistemolojik temelini güçlü bir şekilde kurar. Bununla birlikte Durkheim’ın reform talebi bir kriz durumunun varlığını imlemektedir. Toplumbilimin imkânları dâhilinde reformun yapılabileceğine işaret eder. Aklın otoritesi ile toplumsal olanın normal durumuna getirileceği fikri Nisbet’e göre Durkheim’ın metafizikçi olduğunu gösterir. Modernitenin sebep olduğu piyasa ilişkilerinin ürettiği *anomi* durumlarına karşı reform talebi ve reforma aklın gücüyle

²²⁶ Émile Durkheim, **Sosyoloji Dersleri**, çev. Ali Berktaş, İstanbul, İletişim Yayınları, 2010, s. 67.

işlerlik kazandıracağına inancı Durkheim’ın modernitenin krizini kabullendiğine işaret eder.²²⁷

3.2.3.3. Max Weber ve Kriz

Weber eğitimli orta sınıf bir Alman’dır. Alman Bildung’unun başarılı bir örneğidir. Bu sebeple ciddi bir eğitimin almış ve inceltilmiş bir kültür birikimini yüklenmiştir. Devlete ve bürokrasiye yatkınlığının kaynağı, Bildung modelinin başarılı bir örneği olmasındandır. Alman akademisinin elitlerinden olan Weber, kendi evinde yaptığı entelektüel toplantılarla birçok ismin yetişmesine de vesile olmuş bir figürdür. Babasının ölümünden sonra bir dönem psikolojik rahatsızlık geçirdiğinden akademik ve entelektüel çalışmalarına ara vermek zorunda kalır. Çalışmalarına ara vermesine rağmen Weber’in arkasına bıraktığı miras oldukça yüklüdür. Nitekim ilgisi çok çeşitli ve geniştir. İlgi duyduğu konu hakkında tafsilatlı bilgiyi edinmeyi şiar edinmiştir. Nietzsche’nin düşüncelerinin birçok noktası, Weber’in sosyolojisine yön verir. Nietzsche etkisi, Weber’in moderniteye karşı kuşkucu bir tavır takınmasına sebep olur. I. Dünya Savaşına şahit olan sosyolog, savaş sonrasında Versailles Barış Konferansına katılır. Aynı zamanda savaş esnasında hastane yöneticiliği de yapar. Bu açıdan en zor zamanlarda kamusal bir figür olmaktan kaçınmaz.

Weber’in modernite okuması oldukça spekülatiftir. *Verstehende* sosyoloji anlayışı, spekülatif olmasına sebep olmakta, bütünlüklü bir teorik açıklama sunmasından alıkoymaktadır. Yani daha çok yorumlar ve yorumları çoğaltmaya çalışır. Alman düşünce geleneği etkisi olarak okunabilecek bu durum, aynı zamanda Weber’in zenginliğini de teşkil eder. Ancak Weber tek bir veçheden okunamayacak modernitenin en belirleyici özelliğini ortaya koymaktan da geri durmaz. Ona göre modernitenin ayırıcı vasfı “rasyonelleşme”dir. Rasyonelleşme dünyadaki bütün süreçleri etkileyecek bir fenomendir. Çünkü Weber’in okumasında toplumsal yaşamda meydana gelen rasyonelleşme, insanların yaratıcı olma özelliğini yitirmesine yol açar.

²²⁷ Nisbet, *Sosyolojik Düşünce Geleneği*, s. 335.

Aynı zamanda aşırı rasyonelleşme bütüncül bir anlam yitimine ve özgürlüğün kaybına yol açar. Bir Nietzsche okuru olarak Weber, modernliğin getirdiği rasyonelleşmenin sonuçlarına yönelik karamsar bir tavra bürünür. İlk olumlu bir şekilde başlayan din, bilim ve bürokrasideki rasyonelleşme sonu gelmez bir anlam kaybını, bağlamın yitirilmesini imler. Bütün bunlar aşırı-organizasyona sebep oldukça insanı tek boyutlu bir gelecek tasarımı bekler. Yalnızca aracın ön plana çıktığı bir hayat formu doğar. Weber'in analizindeki rasyonelleşme, kadir-i mutlak bir sistemin insan varlığını tüm boyutlarıyla saracağına işaret eder. Ayrıca rasyonellik, araçla amacın yer değiştirmesine de yol açmaktadır. Marksist Weberciler olarak Frankfurt Okulu üyeleri Weber'in rasyonelleşmede meydana gelen araç ve amacın yer değiştirmesi vurgusunu, araçsal akla yaptıkları vurguyla selamlayacaklardır.

Weber, rasyonelleşmeyle birlikte dünyanın büyüünün bozulduğunu (disenchantment) da düşünür. Dünyanın büyüünün bozulmasıyla kastı, bütünsel bir rasyonelleşmenin dünyayı tek boyutlu hâle getirmesidir. Din de rasyonelleşme sürecinde fonksiyonunu yitirmiş ve toplumsal yaşamdaki özgünlüğünü kaybetmiştir. Ayrıca dünyanın büyüünün bozulması doğanın bütünüyle kontrol edilebilir hâle gelmesine ve insan merkezli epistemolojik tasarımların çoğalmasına işaret eder. Rasyonelleşme sürecinin dine yönelik tasarımları ortadan kaldırması, anlam yitiminin en temel kaynaklarından ve yabancılaşmaya sebep olan başat motivasyonlardan biridir. Büyü bozumu bir bakımdan duyarlılığın kaybına ve yoksullaşmaya işaret eder. Taylor'a göre modern duyuşun ardından özellikle Alman coğrafyasında ortaya çıkan romantik düşünce biçimleri yeniden büyülenme girişimleri olarak okunabilir.²²⁸ Bu açıdan bakıldığında, büyü kaybı, onun sebep olduğu anlam yitimi modern insanın krizidir. Nitekim Batı toplumlarında anlam kaybının yaşandığına yönelik örnekler vardır. Batı'daki rasyonalizasyonun düşünce alanında sebep olduğu çoraklaşmadan kurtulmak amacıyla Doğu dinlerini, kutsal metinleri, doğadaki gizil güçleri ve insanın psikik yönünü odağına alan *Teosofi Derneği* (Theosophical Society) gibi kurumlar ortaya çıkar. Teosofik hareket tam da Batı'nın büyü bozumu yaşadığı kriz döneminde belirir. Bu açıdan bakıldığında Weber'in büyü bozumu tezinin doğru olduğu

²²⁸ Bkz. Charles Taylor, "Western Secularity," **Rethinking Secularism**, ed. Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer, ve Jonathan VanAntwerpen, New York: Oxford University Press, 2011.

gözükmektedir. Büyü bozumu modernliğin krizidir.²²⁹ Weber asketik ahlâkın bir yabancılaşmaya neden olduğunu düşünür. Asketik pratiklerin meydana getirdiği ahlâk, bir nevi dünyayı amaç hâline getirir. Bütün bunlar amaçla aracın ters yüz olması anlamına gelir.²³⁰

Modernitenin belirleyici özelliğini rasyonelleşme olarak gören Weber, otorite hususunda da rasyonelleşme sürecinin ilerlediğini düşünür. Gücünü geleneklerden ve kutsaldan alan geleneksel otorite moderniteyle birlikte yerini meşruiyetini akıldan, kurallardan ve yönetmeliklerden alan bir rasyonel otoriteye bırakır. Yönetmelikler husule gelen rasyonelleşme devletin formunu da değiştirmektedir. Rasyonelleşmenin güçlü bir şekilde tezahür ettiği bir kurum olarak bürokrasi de Weber'in düşüncesinde önemli bir yer işgal eder. Weber'e göre bürokrasi tıpkı otoritede olduğu gibi rasyonelleşmeye göre yeniden yapılır. Bütün bunlar yani modernitenin itici gücü olarak rasyonelleşme, insanı nihayetinde demirden bir kafes hapsedecektir. Aşırı bürokratikleşme, rasyonelleşme bir yandan insan için daha efektif bir yaşamın kapısını açarken bir taraftan da onları zincire vurmaktadır. İnsan varlığının bütün yönleriyle sarılmasını ifade eden demir kafes metaforu ve dünyanın büyü bozuma uğraması gibi kavramsallaştırmalarla Weber, moderniteye mündemiç rasyonelleşmenin bir kriz olduğunu gösterir.

Weber modernitenin krizine vâkıf olmuş ve krize işaret etmiş bir figürdür. Modernitenin bireyde yol açtığı kriz sorununu görür ancak krize yönelik bir çözüm sunamayacağının farkında olması Weber'in trajik yanını oluşturur. Burada belirtilmelidir ki Weber bütün trajikliğine rağmen karizmatik otorite ile farklı bir kriz ufkunu ortaya koyar. Bu otorite tipinde ne gelenek ne de rasyonelleşme önemlidir. Çünkü karizma sahibi figürün eşsiz bir gücü vardır. Bu yüzden karizmatik otoritede karizma sahipleri diğer otorite tiplerinin temel güdüleyicileriyle çatışma içinde olabilir. Devrimler karizmatik otoritenin görülebildiği eşsiz örneklerdir. Karizmatik

²²⁹ Büyü bozumu ve sekülerleşme arasında farkı berkiterek, aslında dünyada yaşanan sürecin bir büyü bozumu olmadığını gösteren çalışma için bkz. Jason A. Josephson- Storm, **The Myth of Disenchantment: Magic, Modernity, and The Birth of The Human Sciences**, Chicago, The University of Chicago Press, 2017.

²³⁰ Max Weber, **Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu**, çev. Milay Köktürk, Ankara, BilgeSu Yayıncılık, 2013.

otorite bir tarihsel dilimin içinde sınırlanamaz. Her zaman ve her yerde belirebilme ihtimâli vardır.

Modernitenin sebep olduğu krizden farklı olarak gerçek bir kriz ufkuna işaret eden karizmatik otorite Weber'e göre nihayetinde yerini rasyonelleşme sürecine bırakacaktır.²³¹ Karizmanın rutinleşmesi olarak ifade ettiği bu süreç, karizma sahibinin mesajını sonlandırdığı anlamına gelir. Rutinleşmeyi, rasyonelleşmeyi mecburiyet olarak gören Weber nihayetinde oluşturduğu bu otorite tipiyle her an karizmanın tekrar doğabileceğini ima eder. Çünkü Weber'in aşırı rasyonelleşme kavrayışı demir kafese sıkışmayı, anlam kaybını ve büyü bozumunu sürekli hâle getirir. Kısacası Weber bir taraftan rasyonelleşmekten başka insanın başka bir kaderi yoktur der ancak diğer taraftan da diğer iki otoriteyi de askıya alan bu karizmatik otoriteyi teorisine dâhil ederken gerçek bir kriz anlayışına açık bir kapı bırakır. Bu paradoksal bir durumu üreten Weber klasik sosyologlarda krize dair çerçevesi belirgin ufka sahip olan kişidir. Ancak nihai kertede karamsarlığı daha ağır basmaktadır. Weber'in karizma sahibi kişinin otoritesini, tipolojilerine dâhil etmesi totolojik gibi görülebilir. Nitekim bununla tüm karamsarlığına rağmen modernitenin sebep olduğu krizden çıkışın imkânına kapı aralar. Çünkü anlam yitiminin sürekliliği karizmatik otoriteyle kesintiye uğratılabilir. Aşırı rasyonelleşmenin yarattığı çelişkiler, krizi sürekli hâle getirerek devamlı bir karizmanın belirmesinin de önünü açar.

Son olarak Weber'in modernite okumasında akla duyulan güvenin sarsıldığı görülür. Eflatun'un mağara alegorisinin tersine çevrilmesi söz konusu gibidir. Çünkü Eflatun'a göre mağaranın içindeki insanlar, yalnızca dışarıdan süzülen ışıkların mağara duvarına yansımaları görür. Aklını kullanmaya cesaret edemeyenler tıpkı mağaranın içinde ışığa arkasını dönenler gibi yansımaları görürler. Eflatun'a göre hakikat yalnızca mağaradan çıkanların görebileceği bir şeydir. Uzun süre boyunca mağarada yaşadktan sonra mağaradan çıkanların gözlerinin kamaşmasına benzer bir durumu, hakikatle karşılaşan insan da yaşayacaktır. Ancak Weber modernitenin yol açtığı rasyonelleşmenin bir göz kamaşmasına değil körlüğe yol açacağını düşünür. Bu yüzden modernitenin sebep olduklarına karşı çekimserdir. Weber'in düşüncesinde

²³¹ Max Weber, **Sosyoloji Yazıları**, çev. Taha Parla, İstanbul, Deniz Yayınları, 2014, s. 357.

modernite, mağara alegorisini tersine çeviren bu yüzden hakikatin de önüne geçen bir süreçtir.

3.2.3.4. Ferdinand Tönnies ve Kriz

Tönnies, Schleswig'in bataklık arazilerinde ebeveynler, çocuklar, hizmetçiler ve hayvanların birlikte yaşadığı bir malikânede doğar. Babası önemli bir sığır yetiştiricisi olmasının yanında ticaret bankacılığı ve fatura komisyonculuğu yapan biridir. Annesi Lutherci bir aileye mensuptur. Henüz küçük bir çocukken, Schleswig daha sonra Alman İmparatorluğunun nüvesini teşkil edecek Prusya tarafından ilhak edilir. Küçük yaşlarında Yunan, Latin ve klasik Alman dilini öğrenir. Tönnies'in çocukluk anılarını oluşturan şeyler hep ikiliklerdir. Bismarck'ın Alman İmparatorluğunu diriltmesine şahit olur. İmparatorlukla birlikte gelişen kozmopolit şehir kültürüne de vâkıf olacaktır. Ancak Tönnies hem evrenselci hem de taşralı olma hüviyetini her zaman koruyacaktır. Hayatını ve teorisini şekillendiren olgu, bu gerilimli dikotomidir. Nitekim modernite toplumsal yaşamın bütününe belirlemekte; şehir, insanlar arasındaki etkileşim ve politik ufuk değişmektedir. Modernitenin yarattığı yeni toplum kitlesinde insanlar her geçen gün anonimleşmektedir.

Tönnies'in hem kırsal hem de kozmopolit bir yaşamı deneyimlemesi onun sosyolojisini en güçlü kılan yanlardan biridir. Almanya'nın modernleşmede görece geç kalması ve birliğini geç tamamlaması Alman coğrafyası için sorun iken Tönnies'in moderniteyle kuracağı eleştirel ilişkiyi güçlü kılan bir unsur olur. Bu yüzden moderniteyle birlikte toplumsal alanda şahit olduğu hızlı değişimi ilk elden deneyimleme ve gözleme imkânını bulur; modernitenin sebep olduğu açmazlar, çelişkiler ve değişimler karşısında keskin eleştiriler geliştirir.

Onun yaşamı adeta eski ve yeninin sınırında ve eşliğinde şekillenir. Bu sebeple eşikteki bir figür olarak Tönnies topluma dair görüşlerini serdederken iki temel nosyon kullanır. Bu iki nosyon cemaat (Gemeinschaft) ve cemiyet (Gesellschaft) onun yaşadığı hayatın teorik çerçeveye sığdırılmasından başka bir şey değildir. Değişimin hızla yaşandığı bir dünyada yaşayan Tönnies, Aydınlanmanın ilerlemeci yanından kuşku duyar. Çünkü İskoç Aydınlanmasından neşet edip tüm Avrupa'ya yayılan

ekonomik bireycilik ve bu bireyciliğe dayanan ilerleme ürkütücüdür. Aynı şekilde modernitenin sebep olduğu kent yaşamı, insanlar arasındaki uhuvvetin bozulmasına yol açmaktadır. Çünkü Tönnies modernitenin özünü “*geleneksel sosyal ve ahlaki ilişkilerin, toplumun kişisizleşmesi, komünal/müşterek kimliğin kaybı, politik hukukun ve egoistik ekonomizmin insan üzerinde etkisinin giderek artmasıyla birlikte zayıflaması*” olarak ifade eder.²³² Bu yüzden modernite bireyleşme ve anonimleşmeyi beraberinde getirir. Modernitenin doğasındaki anonimleşme, statüye dayalı bir toplumdaki sözleşmeciliği bir topluma geçişi imler.²³³

Tönnies’e göre cemaat organik bir topluluktur. Çünkü birliği meydana getiren akrabalık, kardeşlik, gelenek ve malların ortaklığıdır. Moderniteyle toplumdaki anonimleşme arttıkça artık meydana gelen toplum mekanik bir toplum olur. Cemaati bir arada tutan insiyak sezgisel vicdan ve doğal bir iradeyken bütün bunlar cemiyet hayatında çözülmeye uğrar. Cemiyet hayatını artık atomize çıkarlar bir arada tutar.²³⁴ Tönnies cemaatte üretimin sebebinin kazanç değil kullanım olduğunu, cemiyet hayatında mülkiyetin, emeğin pazarlanabilir soyut metalara dönüştüğünü ifade eder. Bu sebeple cemiyette kâr ön plana çıkmaya başlar. Bütün bunlar büyük bir değişime işaret eder. Yukarıda ifade edildiği gibi Tönnies’e göre modernite insana çoklu krizler armağan eder. Her şeyin yabancılaştığı ve parçalandığı bir cemiyet hayatı okumasını Tönnies, Hobbes’tan temin eder.

Tönnies toplumun yani cemiyet hayatının özgür iradeli bireylerin sözleşmelerinden teşekkül ettiğini düşünür. Diğer taraftan cemaatte dinden ve gelenekten türeyen bireysel iradelerinin bir harmonisi söz konusudur. Sözleşmeciliği bir mantıkla toplumun kurulduğunu iddia eden Tönnies’in bu düşüncesi, bir süreliğine gittiği İngiltere’de şekillenir. İngiltere’de düşüncesi üzerinde yoğunlaştığı Hobbes Tönnies’in kendi hayatında şahit olduğu modernite krizi için önemli bir figürdür. Nitekim Hobbes İngiliz İç Savaşı döneminde geliştirdiği politik teorisiyle, İngiltere’nin içinde bulunduğu krizi anlamaya çalışmış biridir.

²³² Nisbet, **Sosyolojik Düşünce Geleneği**, s. 285.

²³³ Ferdinand Tönnies, **Cemaat ve Cemiyet**, çev. Emre Güler, İstanbul, VakıfBank Kültür Yayınları, 2019.

²³⁴ Ferdinand Tönnies, **Community and Civil Society**, çev. Jose Harris, Margaret Hollis, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

Tönnies, Hobbes momentine modernitenin krizini anlamlandırma bakımından önem atfeder. Bu açıdan Tönnies'in Hobbes'u alımlaması kendi özel kontekstine uygundur. Nitekim liberal okumalar içinde Hobbes momentinin bir kriz momenti olması göz önüne alınmaz. Genellikle özgür iradeye ve doğal hukuku konumlandırmasına vurgu yapılır. Ancak Tönnies tersine modernitenin sebep olduğu krizi ve parçalanmayı Hobbes momentiyile yorumlar. Yaşamın bütünüyle modernite ile parçalanması karşısında Tönnies trajiktir. Romantik düşünürlerden etkilenmesi, Tönnies'in moderniteye karşı tavrını açıklamaktadır.

3.2.3.5. Georg Simmel ve Kriz

Simmel Berlin'de Yahudi bir aile içinde dünyaya gelir. Berlin'de büyümesi Simmel'in gelecekteki yaşamını şekillendiren en önemli detaydır. Nitekim Berlin Simmel için "*stadtluft macht frei nach jahr und tag*"²³⁵ söyleyişinin tam olarak karşılık bulduğu yerdir. Kozmopolit şehrin özgür havasını solumasının yanında Almanya'da Yahudiler için altın çağ olduğu bir dönemde yaşar. Nitekim Weber'in evindeki entelektüel tartışmalara katılır. Bu durum da Simmel'in Almanya'nın yetmişmiş bir orta-sınıf entelektüeli olduğuna delalet eder. Şehrin özgür ruhunu hissetmesi ve Yahudi kimliği yerine daha çok orta-sınıf hasletlerini haiz olması sosyolojisine de yansır. Nitekim Turner'ın da ifade ettiği gibi "*sosyolojisi savaş öncesi Berlini'nin parlıtlı, kozmopolitan dünyasının parlak bir yansıması olarak görülür.*"²³⁶

Simmel'in para felsefesi olarak ifade ettiği açıklama biçimi oldukça değerlidir. Simmel'e göre para, yeni oluşan modern toplumun yapısını kavramak için önemli anahtardır. Toplumun işleyişi para üzerinden kurulacak bir ilişkisellik ile kavranabilir. Nitekim iktisadi sistemlerdeki bütün işlemler para sayesinde somutlaşmaktadır. Bu durum Simmel'e göre nesneler arasındaki ilişkinin şeyleşmesine yol açar. Aslında soyut düzeyde ilişkiselliği kuran ve işlemlerin gerçekleşmesini sağlayan para, böylece somutlaşır. Bu sebeple toplumsal bir ilişki biçimi olan mübadele içeriğini kaybeder. Bunun da ötesinde para bütün bir toplumsal yapının belirleyici bir unsuru hâline gelir.

²³⁵ Şehrin havası sizi her gün özgür kılar.

²³⁶ Bryan S. Turner, **Klasik Sosyoloji**, çev. İdil Çetin, İstanbul, İletişim Yayınları, 2015, s. 237.

Yeni oluşan toplumda devletin ve idarenin genişlemesiyle paranın belirleyici vasfı iyice belirginleşir. Çünkü paranın toplumda kabulü artıkça istikrar artar ve böylece Simmel'in şöyleşme dediği şey meydana gelir. Kısacası para Simmel'in sosyolojisinde Weber'deki rasyonelleşme sürecine karşılık gelir.²³⁷ Modernite, para ile toplumsal hayatın bütün veçhelerinde var olur. Ancak Simmel'e göre paranın şöyleşmesinin bir sonucu vardır. Yine aynı Weber'in sosyolojisindeki rasyonelleşme gibi araçla amaç yer değiştirir. Kısacası para dolayısıyla şahsiyetsiz bir hâle bürünen etkileşim insanlar arasında yabancılaşmaya yol açar. Bütün bunlar ise metropolde vuku bulur. Bu yüzden metropol yaşamıyla para mekanizması arasında sıkı bir ilişki vardır. Aynı zamanda kent bireyselleşmeye yol açar. Bireyselleşmenin artması ve metropolün genişlemesi ise iş bölümünü husule getirir. Modern hayatın mekânı olarak metropolde iş bölümü arttıkça birey tek yanlı bir tekâmüle tabi olur. “*Metropol, kişisel olan her şeyi yutarak büyüyen bu kültürün bütün çıplaklığıyla sergilendiği sahnedir adeta.*”²³⁸

Simmel metropol hayatının insanı dışlinin bir parçası kıldığını düşünür, para ekonomisiyle gelişen bu yaşam *formu*, Simmel için insanı kültürel krize sokacak bir sorundur. Simmel, moderniteyle birlikte nesnelliğe ulaşan kültürün aslında özneliliğin gücüne dayandığını düşünür. Çünkü kültürün öznel tarafının yitirilmesine artan iş bölümü sebep olur. En sonunda insanın elinden çıkan nesneler, ona yabancılaşır. Böylece nesnel olan öznel olanı hâkimiyeti altına alır. Özne ve nesne arasındaki konfigürasyonda öznenin hâkim olma durumunun nesneye doğru kayması bir kültür krizidir. İşte bu kriz Simmel'e göre modern toplumdaki kültürün trajik yanını gösterir.²³⁹

Simmel'in modern kültürün trajik yanını gösterdiği bu önerme, aynı zamanda kendisinin trajik yanını teşkil eder. Nitekim modernite para üzerinden bütün mübadele ilişkilerinin somutlaştığı bir durumu yaratırken; metropol bu durumun intişar etmesi için ideal bir mekân hâline bürünür. Bütün bunlar metropolde yaşayan insanın nesnel bir kültür tarafından sarılmasına neden olur. Sonuç olarak öznel bir yaratım imkânın

²³⁷ Turner, **Klasik Sosyoloji**, s. 245.

²³⁸ Georg Simmel, **Modern Kültürde Çatışma**, çev. Nazile Kalaycı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2015, s.108.

²³⁹ Georg Simmel, **Bireysellik ve Kültür**, çev. Tuncay Birkan, İstanbul, Metis Yayınları, 2014, s. 359.

yitirilmesine sebep olan şeyleşme, modernitenin krizidir. Metropol yaşamı ise zikredilen nesnel tinin kesafetini artırmaktadır. Simmel modernitenin yarattığı krize şahit olsa da aşılabilecek yolu göstermez. “Şehrin havasını soluyan” Simmel bu açıdan modernite karşısındaki tavrı trajiktir.

3.2.4. Modernitenin Krizi Yoğunlaşırken

Klasik dönem sonrasında tüm dünyanın dönüşümü ve moderniteyle ilişkisi yoğunlaşacaktır. Nitekim Avrupa’da sömürgecilik yarışı hızlanır. Aynı zamanda Şark Sorunu bütün Avrupalı devletler için çözülmesi ve sömürgeci paylaşıma dâhil edilmesi gereken önemli bir mesele olur. Kapitalist üretim biçiminin aldığı form olarak emperyalizm sömürgecilik yarışının motoru hâline gelir. Lenin’in I. Dünya Savaşı’nın sonlarına doğru emperyalizm üzerine söyledikleri, modernite projesinin ekonomik örgütlenme modeli olan kapitalizmin küreselliğini ve bu modeldeki değişimi gözler önüne serer. Rekabetçi kapitalizm yerini tekelci kapitalizme bırakmaktayken, başka bir dünyanın varlığı için çabalayan devrimci harekette bir kriz meydana gelir.²⁴⁰ Daha açık bir ifadeyle olası bir savaş durumunda alınacak pozisyon ve takınılacak tavır üzerine farklılaşmalar kırılma ve krize neden olur.²⁴¹ Rasyonelleşmeyle birlikte hız kazanan teknolojik ilerleme, Avrupa’da dünyanın büyüsunü bozarken, Avrupa dışı dünyada rasyonelleşme karşısında büyülenmeye sebep olur.

Avrupalı devletler arasındaki sömürgeci yarış, dünya savaşının ayak seslerini yoğunlaştırır. Savaşla birlikte tüm dünyada büyük değişimlerin yaşandığı, modernliğin tüm dünya sathına yayıldığı bir dönemin kapısı açılır. Savaş fenomeninin bu kadar baskın bir şekilde öne çıkması, Fransız Devriminden sonra vatandaşlık ve askerî güç arasında kurulan ilişkinin güçlenmesine yol açar. Bu durum, meşru şiddet tekeli olarak

²⁴⁰ V. I. Lenin, **Imperialism, The Highest Stage of Capitalism**, Londra, Bishop and Sons Ltd., 1937.

²⁴¹ Almanya’daki Sosyal Demokrat Parti’de savaşı onaylayanlar ile onaylamayanlar arasında bir ayrılık doğar. Savaş karşıtı olan Spartakistler, SPD’den ayrılır. Nitekim SPD’nin savaşa onay veren kararı alması Spartakistler için liberal pratiklerin yanında olmak anlamına gelmektedir. Bu kararın ardından Spartakist hareket, Almanya Komünist Partisini (DKP) kurar. Başını Rosa Luxemburg ve Karl Liebknecht’in çektiği Spartakistler arasında özellikle Luxemburg kriz içindeki kapitalizmden sahici bir kopuşu istemektedir. Bu yüzden savaşa karşıdır. Luxemburg’un düşünceleri için bkz. Rosa Luxemburg, **Spartakistler Ne İstiyor?**, çev. N. Sarıali, İstanbul, Belge Yayınları, 1979.

ulus-devletin tüm dünya için geçerli olmasının önünü açar. Şiddet, ulus-devlet ve kapitalist sistem arasındaki konfigürasyon böylece iyi bir forma ulaşır. Artık hem kapitalist üretim hem de siyasal erk bir bütünlük içindedir.

Toplumsalın bütün alanlarındaki değişimi, büyük bir hız kazanmakta ve dünyayı bütünüyle bir örgütlenme ve anlam krizi içine sürüklemektedir. Dünya savaşının sonuçlarında da benzer bir durum söz konusu olur. Savaşın sonuçlarından yalnızca Avrupa etkilenmez, tüm dünyada büyük bir değişim dalgası başlar. Bu değişim dalgası aslında küresel bağlantılar yaratan bir kriz durumuna sebep olur. Çünkü hızlı değişim ve artan etkileşim bir yandan kimlikleri ve yerel bağları çözmeye, bir açıdan da küresel bağlantıları oluşturmaya başlar.²⁴² Böylelikle modernite projesi bütün ürünleri, pozitif ve negatif yanları ile tüm dünya sathına yayılır. Kısacası modernitenin ekonomik örgütlenme modeli kapitalizm ve siyasal örgütlenme biçimi ulus-devlet tüm dünyada geçerlilik kazanmaktadır.

Zikredilen bütünlük bir açıdan da paradoks içermektedir. Nitekim ulus-devlet ve kapitalist sistem arasındaki optimize edilen uyum dünya için geçerli bir proje olurken, bir taraftan da savaşın yıkımını yaşayan Avrupalı devletlerdeki krizi derinleştirir. Nitekim savaşın finansmanı olarak ABD, Avrupa'nın tümüne kredi sağladığından alacaklıdır. Ancak savaşın maliyetinin çok ağır olması, borçlarını tahsil etmesini zorlaştırır. Bu durum Amerika'da Büyük Buhran olarak adlandırılan derin bir krize yol açar. Krizin etkileri, küresel düzeyde hissedilir. Nitekim Büyük Buhran, kapitalist sistemde bir değişikliğe yol açar.²⁴³ Modernleşme, dünya sathında ivme kazanıp hızlanırken, kapitalizmin ana ocağında ciddi bir krizin müsebbibi olur. Kriz

²⁴² Cristopher Alan Bayly, **The Birth of the Modern World 178-1914: Global Connections and Comparisons**, Oxford, Blackwell Publishing, 2004, s. 468-469.

²⁴³ Britanyalı iktisatçı John Maynard Keynes, neoklasik iktisadın eksikliğini göstermiş, Büyük Buhran sonrasında piyasanın kendisinin uygun koşulları üretmediğini savlamıştır. Ünlü Say Yasası'nın geçersizliğini gösteren Keynes için devlet, kısa dönemli istikrarsızlıklarda kapitalist sistemin işleyebilmesi için bir supap görevi görebilir. Bu yüzden piyasayı düzenlemelidir. Özel sektörün makroekonomik düzeyde sebep olduğu olumsuzluklar devletlerin maliye politikalarıyla olumlu bir trende döndürülmelidir. Keynes, devletin ve uluslararası iktisadın yeniden yapılandırılmasının yöntemini göstererek Keynesyen çağı açar. Bir yandan da kriz örgütlenmesinin modelini ortaya koyar. Bkz. Peter Temin, David Vines, **Keynes: Useful Economics for the World Economy**, Cambridge, The MIT Press, 2014. Bkz. John Kenneth Galbraith, **İktisat Tarihi**, çev. Müfit Günay, Ankara, Dost Kitabevi, 2010.

büyük bir değişim dalgasını başlatır. Bu durum bir yandan sistemik krizi imlerken diğer yandan da bireysel krize yani deneyimin çoraklaşmasına işaret eder.

Savaş sonrasında İtalya’da yaşanan gelişmeler de bir krize yol açar. Bu kriz ortamında savaşın galip tarafında olsa da kazanç elde edemeyen İtalya, büyük bir memnuniyetsizlik içindedir. Nitekim hem savaşın ganimetlerinden yararlanamamış hem de savaş sonrasında İtilaf devletlerinden gelen ekonomik yardımın kesilmiş, bu durum enflasyonun artmasına yol açmıştır. İşsizlik de enflasyonist dalgalanmadan nasibini almıştır. Bunların yanı sıra savaş öncesinde yoğun bir şekilde İtalya’dan ABD’ye gerçekleşen göç durmaya yüz tutar. Göçün durmasıyla birlikte İtalyan ekonomisinin demografik yapıyı dengeli bir şekilde soğuramaması hız kazanır. Benito Mussolini ise faşist siyaseti, savaş sonrası oluşan vaziyette en fazla sıkıntı çeken toplumsal sınıfları örgütleyerek iktidara taşır. Küçük burjuvaziye dayanarak iktidara gelen Mussolini, modernitenin sebep olduğu krizden korporatist modeli inşa ederek çıkmayı planlar.

Sistemik krizin en belirgin görüldüğü yerlerden biri de Almanya’dır. Nitekim hiper-enflasyon toplumun tamamını kasıp kavurmaktadır. Ekonomik alanda yaşanan büyük kriz siyaset alanına da yansır. Parlamenter demokrasi büyük bir kriz içindedir.²⁴⁴ Bu krizler yumağından sonra Hitler iktidara geçer. Hitler’in iktidarı, Avrupa’daki değişimin sinyallerini veren önemli bir örnek olur. Nitekim iki savaş arası dönem hem Avrupa hem de dünya açısından kısa süreli bir toparlanmadan sonra, yıkım ve değişimi imler.

Kısacası yukarıda belirtildiği üzere Almanya mağlup devlet olarak toplumsal değişimler, çalkantılar içindedir. Ayrıca deneyimlediği kriz sonrasında Nasyonal Sosyalist siyasetin yükselişine şahit olur. Fransa kazananların tarafındaysa da bir statüko durumu söz konusudur. İtalya kazananların kaybedeni olarak krizler ve maliyetler altında ezilmekte ve faşist rejimin yükselişine şahitlik etmektedir. İngiltere

²⁴⁴ Carl Schmitt, Weimar Cumhuriyeti’nin bir tanığı olarak *Parlamenter Demokrasinin Krizi* kitabında parlamentarizm ve demokrasi gibi tanımlayıcı kavramların içinin boşaldığını, güncel krizde bir anlam ifade etmediği belirtir. Schmitt burada liberal tekniklerde kullanılan mefhumların altını kazarak otorite krizinin olduğunu ve liberal düşüncenin mezkûr krizi aşamadığını gösterir. Bkz. Carl Schmitt, **Parlamenter Demokrasinin Krizi**, çev. A. Emre Zeybekoğlu, Ankara, Dost Kitabevi, 2017.

ise Kıta Avrupa için kritik bir role bürünecek durumda değildir. Aynı yıllar sömürgeci siyasetin çözülmesinin başlangıcına işaret eder.

3.2.4.1. Yoğunlaşan Krizin İfadesi

Modernite daha önceki bölümlerde tartışıldığı üzere toplumsal ve bireysel yaşamda, siyasal ve ekonomik alanda büyük değişimlere yol açar. Bütün bunlar dünyanın yeniden tanımlanmasını zorunlu kılar. Çünkü modernite yeni bir dünyanın bütünsel bir şekilde kurulmasına ve inşasına işaret eder. Bu yüzden de her şeyi yeniden tanımlama girişiminde bulunur. Dünyaya anlam kazandırmak için yeni tanım elzemdir. Anlamlandırmak, bir taraftan nesneleri, olguları sınıflandırmayı zorunlu kılar. Sınıflandırarak karşılaşılan yeni durum bütün boyutlarıyla gözler önüne serilmek istenir. Tasnif faaliyetiyle birlikte toplumsal yaşam, yapısal düzenlerin altına sokularak bütün olarak kontrol edilebilir duruma getirilmek istenir. Belli bir düzenlilikler çerçevesinde toplumu okumak ve anlamlandırmak modernitenin en belirgin hüviyetidir. Ancak modernite bütün düzenleme pratiklerine rağmen içinde müphemlik durumu da barındırır. Çünkü kesinlik arzusu müphemliğe yol açar; tanımlama girişimleri, her şeyi bütünsel olarak kapsama girişimleri, dışarının varlığına işaret eder. Dışarıda bırakılanlar esasında müphemliğin kaynağıdır. Bir kararsızlık durumuna işaret eden müphemlik, modernliğe içkin sürekli bir kriz hâlinin kanıtıdır.²⁴⁵ Çünkü tasnif sonucu dışarıda kalan bilerek dışarıda bırakılmıştır. Dışarıda tutularak kaosun son bulması istenir.

Bütünüyle dünyayı kavrama ve anlamlandırma arzusu, sosyal bilimlerde disipliner düzenlemeler ve ayrımları meydana getirir. Modern toplumun temel bir özelliği olarak iş bölümü, dünyayı anlamak, adlandırmak ve tasnif etmek için de sahnedeki yerini alır. Nitekim Batı'yı anlama görevi sosyolojiye tavsif edilirken, Batı dışı toplumları incelemeyi ve anlamlandırmayı antropoloji, Doğu toplumlarını anlama

²⁴⁵ Zygmunt Bauman'ın müphemlik okuması bir dışlama pratiğinin yansımasıdır. Dışarıda bırakmanın ve sınır çekmeme durumunun emaresidir. Nesne ve onu tanımlayan öznenin krizidir. Bu yüzden modernliğin kaosa son vermek adına giriştiği müphemliği kaldırma pratikleri aslında modernliğin bir diğer tanımlayıcı yanıdır. Çünkü modernliğin atık maddesi olarak müphemlik, asla sonu gelmeyecek bir sürecin çevrimini imler. Çünkü her tanımlama bir dışarıda bırakma pratiği anlamına gelir. Bkz. Zygmunt Bauman, **Modernlik ve Müphemlik**, çev. İsmail Türkmen, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2003.

ve araştırma işini ise Şarkiyatçılık üstlenir.²⁴⁶ Ancak bu aşırı disiplinleşme durumu sosyal bilimlerde bir krize yol açacaktır. Bu krizin tetikleyicilerinden biri de fen bilimlerindeki değişimlerdir. Nitekim Albert Einstein ve Werner Heisenberg'in fizikte ortaya koyduğu teoriler, bilimdeki krizin bir ayağını oluşturur. Zamanı göreceleştiren Einstein, nesne ve gözlemci arasındaki çetrefilli ilişki üzerinden bilimdeki kesinliğe soru işareti koyan Heisenberg âdeta krizi tetiklerler. Böylece sosyal bilimlerde krize içine girer; fen bilimlerinin model olması tartışmaya açılır. Diğer taraftan da bilimin insana kesinliği armağan ettiği görüşü tersine döner. Kriz durumu giderek çeşitlilik kazanır.

3.2.4.2. Hayattan Teoria'ya Aktarılan Kriz ve Antonio Gramsci

İtalyan toplumbilimci Antonio Gramsci, modernitenin krizlerinin patlak verdiği yıllarda kalem oynatmış entelektüellerdendir. Onun sahip olduğu kriz ufku, tam anlamıyla şahit olduğu büyük yıkımlar çağının teoriye dökülmüş hâli gibidir. Kriz üzerine geliştirdiği düşünceleri *ex nihilo* doğmamış ve salt entelektüel bir ilgiden kaynaklanmamıştır. Gramsci'deki kriz ufku otorite krizinden, devlet kurumlarının meşruiyet krizinden, parlamentarizm krizinden ve Ekim Devrimi'nin tetiklediği uluslararası krizden mülhemdir. Özellikle İtalya'da liberal siyasetin yerleşmesiyle birlikte düzen krizinin görünürlüğünün artışı, yalnızca ekonomik olanla açıklanamaz. Bu yüzden "*I. Dünya Savaşı esnasında ve ardında Gramsci'nin yazılarında 'dönemsel (epochal) bir sistemik kriz' algısı fazlasıyla mevcuttur.*"²⁴⁷ İtalyan siyasetindeki çözülmeyi gören Gramsci için savaş yalnızca krizi artıran bir faktördür. Çünkü krizin kendisi bizatihi sistemin çelişkisinden neşet eder ve sürekli bir şekilde kendisini var eder. Yani Gramsci krizi kapitalist gelişimin temelinde görür. Nitekim kapitalist kriz İtalya'da faşizmin yükselmesine sebep olur. Hatta modernitenin üretim biçimi olarak kapitalizmin krizi süreklidir. Faşizm de kriz içine düşmüştür. Gramsci'ye göre faşizme dayanan orta ve küçük sınıf da bu krizin altında ezilmektedir. Ayrıca Gramsci'ye göre

²⁴⁶ İsmail Coşkun, "Sosyoloji, Antropoloji, Şarkiyatçılık ve Öteki", *İstanbul University Journal of Sociology*, c. 3, sayı. 16, (Şubat 2012), s. 11-26.

²⁴⁷ Michelle Filippini, *Using Gramsci: A New Approach*, çev. Patrick J. Barr, London, Pluto Press, 2017, s. 86.

toplum, siyaset ve hukuk Ortodoks Marksizm'in vazettiğinin aksine ekonomik temel üzerinde şekillenmez. Devletin devamlılığını sağlayan temel olgu, sivil toplumda kurulan hegemonyadır. Çünkü siyasal alandaki devamlılık sivil toplumda dağıtılan rıza ve kurulan hegemonya sayesinde. Son tahlilde sınıfsal kimliklerin varlığını kabul etse de kriz zamanlarında bu sınıfsal davranış biçimlerinden kopma yaşanabileceğini düşünür. Bu durum hegemonya krizine sebep olur. Gramsci'ye göre bu zamanlarda karizmatik liderler doğabilir.²⁴⁸

Gramsci'nin kriz üstüne geliştirdiği düşüncelerin pek çoğu, İtalyan dünyasının buhranlarından türer. Nitekim kriz sonrasında karizmatik liderin doğabileceği diye bahsettiği ve altını çizdiği olgu, Benito Mussolini'nin yükselişidir. Diğer taraftan kitle demokrasisinin doğuşuna şahit olan biri olarak hegemonya krizinin temelini sınıfsal kimliklerden kopmaya bağlar. Aslında bir otorite krizi olarak açıklanabilecek bu durum, Gramsci'ye göre toplumsal sınıfların geniş bir rızasını almak zorunda kaldığı zamanlarda doğmaktadır. Ancak Gramsci'nin kriz okumasındaki en belirleyici unsur, krizin yeni bir durumun oluşmasına izin vermemesidir. Kaldı ki yeni bir durum oluşsa krizden söz edilmez. Kitle demokrasisinin doğduğu yıllarda kalem oynatan Gramsci'nin kriz düşüncesi aslında modernite ve onun üretim biçiminin altına koyulmuş bir dinamittir. Nitekim Gramsci'nin okumasında kapitalizmin sürekli bir kriz hâli içinde olduğu iması vardır. Kapitalizmin kendini yeniden üretmemesi ise krizi son bulmasına anlamına gelecektir. Kapitalizmin çevrimsel krizlere sebep olduğunun farkında olan Gramsci kitle demokrasisinin belirleyici olduğu zamanda siyasal partilerle yeni bir hegemonyanın yaratılabileceğini düşünür.²⁴⁹ Bu sebeple modern prens, Gramsci için bir yanıla yeni bir durumun oluşmasına izin vermeyen krize yönelik bir ara formdur, gelecekteki toplumu şekillendirmek için örgütlülüğü sağlayacak, halkı bilinçlendirecek bir organizasyondur.

3.2.4.3. Krizin Çeşitlendirilmesi

²⁴⁸ Antonio Gramsci, **Gramsci Kitabı: Seçme Yazılar 1916-1935**, çev. İbrahim Yıldız, ed. David Forgacs, Ankara, Dipnot Yayınları, 2018, s. 267.

²⁴⁹ Antonio, Gramsci, **Modern Prens: Machiavelli, Siyaset ve Modern Devlet Üzerine**, çev. Pars Esin, Ankara, Dipnot Yayınları, 2018.

Savaştan sonra büyük çıkmaza giren Avrupa’da krize yönelik açıklamalar artacaktır. Bu açıklamalar tek bir noktaya odaklanmaz. Nitekim Oswald Spengler’in tarih okumasında ortaya koymak istediği sorun krizden başka bir şey değildir. Ortega y Gasset’in tarihsel kriz düşünceleri bu dönemin krizini ele alan bir başka anlatıdır.

Modernitenin sebep olduğu bütün sorunlar ve bu sorunların krize yol açan yanları ele alınır. Bilimlerin yalnızca teknolojik boyuta, endüstriyel gelişime ve soyut temsile odaklanmasının insan varlığının geri plana atılması anlamına geldiğini Edmund Husserl dile getirecektir. Husserl, insanın tarihsel varoluşunu tekrar bilimin odağına çekmek için çabalar. Bilimdeki soyut temsilin somut insan varlığının yerini almasını Avrupa’nın krizi olarak nitelendirir ve fen bilimlerin beşerî bilimler için model olarak alınmasını eleştirir. “*Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe*” adıyla kaleme aldığı makalede ise tarihsel olarak kıtanın hikâyesini yerine oturarak Avrupa krizinin aşılabileceğini salık verir.²⁵⁰

Ayrıca Husserl daha kapsamlı bir çalışmada; mutlak nesnellik talebinin üzerine soru işaret koyar. Husserl’a göre “*bilimsel araştırma, daima araştırmacının yaşam-dünyasal praksişi üzerine kuruludur, ona bağlı kalır ve tekrar yaşam dünyası içine akar.*”²⁵¹ Kısacası Husserl dünyanın teori öncesi bir doğallığını savunur. Nesnenin tekliği yerine onun verili durumunu ve öznenin verili bir zamanda nesneye yaklaştığını akılda tutarak yeni bir bilim inşa edilmelidir. Nesneyi verili değil de mutlak olarak görme arzusu çok temel bir sorundur. Bu yüzden bilimde kesinlik elde edilmek isteniyorsa, bu durum gözden kaçırılmamalıdır.

Kriz kavramını yakın bir dönemde dile getiren bir başka isim Heidegger’dir. Heidegger’in düşüncesinde kriz, Nietzsche’nin Tanrı’nın ölümünü ilan ettiğinden beri vardır. Tanrı’nın ölümü, nihilizme yol açmıştır. Heidegger’e göre hükmedilemeyen şimdinin içinde yaşamak ve sürekli yabancılaşmak nihilizmdir. Heidegger’in sahici bir varoluşu arayışı da tamamen kendi kriz tanımıyla alakalıdır. Söz gelimi Heidegger’e

²⁵⁰ Edmund Husserl, “Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe”, çev. Ayça Sabuncuoğlu, Önay Sezer, **Avrupa’nın Krizi**, ed. Ali Vahit Turhan, Önay Sözer, Ankara, Dost Kitabevi, 2007, s. 347.

²⁵¹ Michael Lewis, Tanja Staehler, **Fenomenoloji**, çev. Mehmet Demirhan, Ankara, Fol Kitap, 2019, s. 69.

göre dünyaya atılmış olan Dasein dünyaya atılmasıyla birlikte ilk yabancılaşmasını deneyimler. Hristiyan teolojisindeki düşüşü çağrıştıran dünyaya atılma olgusu, Heidegger için insanın ilk yabancılaşmasıdır. Dünyaya atılma, yasağı çiğneyen Adem'in cennetten düşmesine benzemektedir.²⁵² Bu dünyaya atılma yani düşüşten sonra Dasein'ın kamusal hayatta sürdüğü genel geçer yaşam, yabancılaşmanın varlığına rağmen Dasein'ı kendi evindeymiş gibi hissettirmesine yol açar. Ancak bu durumda Dasein'ın Onlar (das Man) karşısında bir sahiciliği yoktur. Bu yüzden Dasein büyük bir kriz içindedir. Aynı şekilde moderniteyle birlikte gelişen teknoloji de Heidegger'e göre sahiciliğin imkânlarını yok etmekte ve Dasein'ın uykuda olma hâlinin devamlılığını sağlamaktadır. Dasein ancak bir hayret duygusuyla gündelik yaşamın uykusundan ve çevriminden uyanır.

3.2.4.4. Aydınlanma'nın Tersinmesi, Kitlenin Doğuşu ve Kriz

Aydınlanmanın tersinmesinin en iyi ifadelerinden biri Frankfurt Okulu'na aittir. Nitekim okulun üyelerine göre Aydınlanma araçsal rasyonaliteyi temel almıştır. Araçsal rasyonaliteyi şekillendiren araçsal akıl, her şeyi soyut niceliklere indirgemekte ve bütün bir toplumsal hayatı şeyleştirmektedir. Faaliyetlerine 1923 gibi erken bir tarihte başlayan Okul, temelde Almanya'nın içine düştüğü durumdan ve modernitenin aldığı şekilden teorisini şekillendirmiştir. Nitekim bir yanda Almanya'da sol siyaset parçalanırken, diğer yanda Ekim Devrimi gerçekleşir. Bunların yanında Hitler de yükseliştir. Bütün bunlar Okul üyelerinin önündeki seçenekleri de kristalleştir. Çünkü tekeli kapitalizmle birlikte şekillenen kitle kültürü ve demokrasisi, toplumsal alanda insan varlığını ve onun yaratıcı potansiyelini tüketmektedir.²⁵³ Üyelerin zorunlu olarak Almanya'yı terk etmeleri, onların kendi düşüncelerinin çeşitlenmesi anlamına geldiği kadar Avrupa'daki entelektüel hayat için de bir açılmaya yol açar.

²⁵² Allan Megill, **Aşırılığın Peygamberleri: Nietzsche, Heidegger, Foucault**, Derrida, çev. Tuncay Birkan, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 1998, s. 189.

²⁵³ Martin Jay, **Diyalettik İmgelem: Frankfurt Okulu'nun Tarihi ve Çalışmaları [1923-1950]**, çev. Sevgi Doğan, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2014, s.21.

Yani Nazi deneyimiyle mecburen Almanya'yı terk eden entelektüellerin bu durumu kriz içinde genişleme anlamına gelir.²⁵⁴

Frankfurt Okulu üyelerinin teorik çerçevelerini ayıksı kılan toplumsal koşullar, düşünce şemalarını belirlediği gibi Batı Marksizm'inin sahici bir yorumunun ortaya çıkmasına da neden olur. İlk kurulduğunda Marksist analizi detaylandırmayı amaçlayan Enstitünün başına Max Horkheimer'in geçmesiyle birlikte araştırmaların odakları genişler. Toplumu çevreleyen ekonomik, kültürel ve psikolojik yapılar da artık analize tabi tutulmaya başlanır. Weber'in rasyonelleşmesi ve Sigmund Freud'un psikanalizi, temel teorik araçlar olur.

Yukarıda bahsedildiği gibi Frankfurt Okulu üyeleri Ekim Devriminin ardından Sovyetlerde gelişmekte olan toplumsal ve siyasal vaziyete yönelik bağımsız bir tavır geliştirirler. Onlara göre artık sınıfsal anlamda proletaryaya devrimci bir özellik yüklenemez. Bu yüzden yeni bir düşünce formu üreterek teori-pratik arasında daha olumlu bir ilişki kurmayı arzularlar. Nitekim kitle kültürü ve toplumunun ortaya çıkışı, sınıfsal analizi zayıflatmakta, Ortodoks Marksizm de buna cevap üretememektedir.

Frankfurt Okulu'nun moderniteye yönelik en mühim eleştirilerinden biri, Aydınlanmacı mirasın akla yaptığı vurguda yoğunlaşır. Akla yani teoriye yapılan vurgu yüzünden, pratik hep arka planda kalmaktadır. Modernite ve Aydınlanma, yarattıkları illüzyon yüzünden ilerlemeye sonsuz bir inanç içine düşmüş, amaç artık sorgulanamaz hâle gelmiştir. Aynı şekilde doğaya hükmetme arzusundaki akıl, toplumun bütününe şekillendirme misyonunu yüklenir. Bu durum araçsal aklın yerleşik bir hâle gelmesine ve tüm toplumsal ilişkilerin şeyleşmesine yol açar ve toplumun bütünü araçsal akıl dolayısıyla nesneleştirilme sürecine atılır. Modernitenin üretim biçimi olarak kapitalizm ve onun dolaşım nesnesi olarak sermaye kültürü biçimlendirmektedir. Kültür endüstrisinin bir metaya dönüştürdüğü kültür, yaratıcı yanını kaybetmektedir.

Sonuç itibarıyla kültür ürünlerindeki benzeşim, kitle kültürünü ortaya çıkarmaktadır. Yalnızca ekonomik alanda işlemeyen bu süreç, toplumun bütün

²⁵⁴ Roberto Esposito, **A Philosophy for Europe: From Outside**, çev. Zakiya Hanafi, Cambridge, Polity Press, 2018.

katmanlarında meydana gelir. Burada kültüre ilişkin temel bir sorun ortaya çıkar. Kültür temel itibariyle toplumun içinde yeşerip gelişirken, kültür endüstrisi dolayısıyla yukarıdan indirilen bir nesne hâlini alır. Kültür endüstrisi, araçsal aklın yol açtığı en önemli olgulardandır. Kültür artık metalaşmakta ve alınan satılan bir şeye bürünmektedir. Bu yüzden de üründen çok reklam ön plana çıkmaktadır. Tekelci kapitalizm formunda kültür, kitleyi sürekli bir çevrime, çıkmaza sokmaktadır. Yani kültür, araçsal aklın ona biçim verdiği şekliyle tahakküm aracı olmaktan öte bir şey değildir. Bütün bunlardan birey de payını alır. Nitekim kültür endüstrisinde birey, şeyleşmeye tabidir. Birey sahici bir yaşamı deneyimlemek yerine kültür endüstrisinin biçtiği rolü oynar. Bu yüzden her birey bir diğeriyle ikame edilebilir. Frankfurt Okulu üyelerine göre bütün bunlara moderniteyle birlikte değerlendirilen araçsal akıl sebep olur. Modernitenin kültür endüstrisi birey silikleştirir. Çünkü rasyonelleşmenin dışlıları bireye şekil verir ve biçimlendirir. Kültür, özümsemek yerine tüketilecek nesneye döner. Son tahlilde kültür endüstrisiyle birey, kendi özüne yabancılaşır.

Frankfurt Okulu üyelerinin kültür üzerine serdettikleri düşüncelerde kriz tahayyülü olduğu görülmektedir. Moderniteyle deneyimlenen kültür krizidir. Bu kriz, insan varlığının çerçevesini çizmektedir. Bu yüzden farklı bir yaşamın önüne set çeker. Araçsal akılla birlikte gelişen bürokratik dizgeler, kitle demokrasisi için temel teşkil eder. Tüm insanları temsil ettiği savlanan modern devletin devamlılığı kültür endüstrisiyle sağlanır. Bu yüzden modernitenin kriz çevrimleri sürekli olsa da kültürel pratiklerle, başarısızlıklar perdelenmektedir.

Frankfurt Okulu üyelerinin özellikle de Theodor Adorno ve Max Horkheimer'in kültür endüstrisine yönelik geliştirdikleri düşünceler, onların trajik yanını oluşturur. Çünkü onlar modernitenin politik örgütlenme biçimi olarak devletin ve bu politik örgütlülüğün üyeleri olarak vatandaşların oluşturulma süreçlerindeki çevrime vakıftırlar. Kültür krizinin sürekli hâle getirdiği bu çevrimin farkında olmaları onların trajik yanını teşkil eder. Moderniteyi irdelerken kendi teorilerine, eleştirel teori adı vermeleri, onlardaki kriz tahayyülünü gösteren diğer bir donedir. Kendilerini geleneksel teorilerden ayırarak krizi teşhis ederler. Geleneksel teorilerden ayırmalarının yanında ütopyacı tavırları bir çözüm arayışları olduğunu gösterir. Bu

durum onların klasik sosyologlardan farklarını ortaya koyar. Eleştirel teori trajik durumlarına karşılık olarak ütopyacı formüller üretmişlerdir.

3.2.4.5. Yapısalcılık, Yapısalcılık Sonrası ve Kriz

İki dünya savaşı arasında Avrupa kıtasına bütüncül bir yıkım hâkimdir. Bu sebeple yeniden yapılanma ve kalkınma elzemdir. Savaş sonrasında kapitalizm, büyük bir krizle karşı karşıyadır. Bu kriz yeni bir yapılanmayı tetikler. Nitekim kapitalist üretime yönelik yeterli talep yoktur. Talebi artırmak birincil meseledir. Bu meseleyi çözmeye yönelik girişimler, kapitalist üretimin ve onun politik örgütlenme biçimi olan ulus-devlet modelinin yeniden formüle edilmesine yol açar. Tekelci kapitalizmin krizi, refah devleti modeliyle aşılar. Refah devleti modeli kısa süre sonra genel bir trend olarak Avrupa'daki yerini sağlamlaştırır. Kapitalizmin uluslararası arenada örgütlenmesi de refah devleti modeli üzerine bina edilir.

II. Dünya Savaşının son bulmasıyla Soğuk Savaş başlar. Savaş sonrası Avrupa'yı açıklayacak tek kelime "bölünmüşlük" olur. Yalta Konferansında ortaya çıkan tabloda ABD ve SSCB yeni dünya düzeninin iki aktörüdür.²⁵⁵ Bölünmüş Avrupa'nın doğusunda Sovyetler, batısında ABD etkisini hissettirir. Savaş sonrasında meydana gelen toplumsal ve siyasal hasarı aşmak amacıyla hızla yeniden inşa sürecine doğru geçildiğinde, ABD'nin ve Sovyetler'in Avrupa'daki varlığı inkâr edilemeyecek duruma gelir. Bu durum toplumsal ve siyasal yapının kurumsallaşmasında da belirleyici olur. Avrupa gibi dünyanın geri kalanı da yeniden kalkınma ve yapılandırılma sürecinde bu iki aktörün kozlarını paylaştığı bir alan hâline gelir. Bütün bunlar Avrupa'nın dünya siyasetindeki eski belirleyici konumunu yitirdiğine işaret eder.

II. Dünya Savaşı sonrası kriz ortamında neşvünema bulan bir örgütlenme biçimi olarak refah devleti modeli kısa süre sonra tekrar bir krizle yüzleşir. Ekonomik faaliyetin hemen her alanında varlık gösteren kamu, artan maliyetin yükünü kaldıramayacak duruma gelir. Vietnam Savaşı'ndaki kriz ve Üçüncü Dünya'daki

²⁵⁵ İsmail Coşkun, "San Fransisco Sonrası Dünya", *İstanbul University Journal of Sociology*, c. 3, sayı. 12, Aralık 2012, s. 17-21.

hareketlilikle birlikte Avrupa'nın içine düştüğü sıkıntı iyice pekişir. Özellikle Üçüncü Dünya'daki hareketlilik daha önce düşünce faaliyetlerini Marksizm içinde yürütenler için bir çıkış yolu sunar. Bütün bunların etkisi ve Varoluşçu düşüncenin zayıflamasıyla birlikte yapısalcı düşünce, Avrupa düşünce hayatında etkinlik kazanır. Ferdinand de Saussure'un dili yapısalcı şema içinde okuması, sosyal bilimlerin pek çoğu için model olarak kabul edilir. Söz gelimi Saussure'un dili araştırırken araştırmasını göstergeler sistemine bağlaması, kültürel ve toplumsal olanı anlamaya yardımcı olacak bir teorik çerçeve sunar. Lévi Strauss çok geçmeden bu çerçeveyi antropoloji disiplini içinde uygular. 1958 yılında *Anthropologie structurale* (Yapısal Antropoloji) adlı kitabıyla Saussure'un dilbilimsel modelini antropoloji için kullanır. Strauss, Varoluşçu düşüncenin mühim ismi Sartre'a karşı Kant'la birlikte, aklın belli evrensel kategorilerle yapılandığını iddia eder.²⁵⁶ Strauss'a göre bu evrensel kategoriler kültür ve doğadır. Aynı zamanda bir başka önemli bir isim de yapısalcılığı psikanaliz için araç hâline getirmeye çalışır. Lacan, dil ve psikanalizi birlikte ele alarak özne ve dil arasındaki ilişkiyi tayin etmeyi arzular. Bu çaba da Strauss'un çabasına benzer. Yapılmak istenen netice itibarıyla liberal düşüncedeki soyut insan ve rasyonellik eleştirisidir. Yani uzun süreden beri metafizik açıklamalarla anlaşılmak istenen özne (şayet varsa) artık metafizik olarak değil bilimsel olarak irdelenir. Bir yanıyla Kartezyen düşünceyi farklı bir şekilde devam ettiren Varoluşçu düşünceye yönelik getirilen itiraz olarak okunabilecek bu teorik müdahale, ilkin Soğuk Savaş'ta tarihsiz halklarla karşılaşmada yaşanan krizi aşmayı amaçlar. Bu yüzden tarihsicilik eleştirilir. Tarih yerini yapıya bırakır. İnsanı yapılandıran doğa ve kültürün evrensel olduğunu ifade edilerek ilkel (!) ve modern arasında yapılan ayrım törpülenir. Tarihsiz toplumlar olarak ifade edilen Batı-dışı dünya da bir teorik bir çerçeve içine dâhil edilmek istenir.

Bir teorik müdahale olarak yapısalcılık düşünce içinde Strauss'un okumasından etkilenen Louis Althusser farklı bir açılım geliştirir. Temelde Marx ve yapısalcı okumalarla tekemmül eden Althusser'in düşünce pratiği, Fransa'da önemli bir karşılık yaratır. Althusser, Marx'ın entelektüel serencamında bir epistemolojik kopuş tayin ederek toplumsal dünyayı anlamak ister. Althusser'e göre toplumsalın

²⁵⁶ David Ingram, "Introduction", *Critical Theory to Structuralism*, ed. David Ingram, Routledge, 2014, s. 14.

üretimi Ortodoks Marksizm'in açıkladığı şekilde yalnızca ekonomik temel üzerinden açıklanamaz. Çünkü kapitalizmin yeniden yapılanmasıyla bir krize duçar olan Marksizm, yeni bir teorik müdahaleye ve açıklama biçimine gereksinim duymaktadır. Bu noktada Althusser, kapitalizmin kendisini yeniden üretmesine olanak sağlayan yapısal şemayı ortaya koyar. Devletin ideolojik aygıtları çağdaş insanın kültürel yanını çevrelemekte ve sistemin devamlılığını sağlamaktadır. Althusser'e göre baskı aygıtlarından farklı olarak okul, Kilise gibi kurumlar, ideolojik üretimin merkezleridir. Bu sebeple toplumsal yeniden üretilmektedir. Modern insanı kendi varoluşuna yabancılaştıran kapitalist sistem böylece bireyi bir krizin içine atmaktadır. Burjuva epistemolojisi içinde kalarak toplumun yeniden üretimi sürecinin anlaşılamayacağını öne süren Althusser, ortaya koyduğu teorik pratik ile burjuva toplumunun altını kazmaya çalışır. Altını kazmaya çalışırken modern insanın krizini de ortaya koyar. Hem Marksizm'in hem de modern insanın krizine yönelik cevap arayan Althusser'in kriz ufku oldukça sarihtir.

Yapısalcılığı şekillendiren okumaların ortak tarafı, hümanizmin yerinden edilmesidir. Diğer bir ortak yanı tarihin tersinmesidir. Tarih tersinerek tarihsiz halklar ve tarihe sahip olan Avrupa arasında bir iletişim kurulmak arzulanır. Aynı şekilde soyut rasyonellik ve bireysellik de eleştiriye tabi tutulur. Bu ikilinin toplumsal yapının içinde üretilme biçimlerine odaklanılarak metafizik açıklamaların önüne geçilir. Metafiziği yadsımak aynı zamanda metafiziğin dayanak bulacağı totalitenin önüne geçmek anlamına da gelir.

Yapısalcılık temel olarak Batı'nın modernite krizine yönelik geliştirilen güçlü bir eleştiridir. Diğer taraftan bu krize yönelik bilimsel olanın önemsenmesini de içinde barındırır. Her toplumu şekillendiren evrensel kategorilerin ortaya konulması bilimsellik vurgusu ve arzusunu gösterir. Bilimin içinde evrensel kategorilerin olduğu önermesi, yapısalcılığın kendisine temel olarak bıraktığı tek miras olur. Ayrıca Aydınlanmacı mirasın yarattığı krizi tartışan bütün teorilerdeki gibi yapısalcı düşüncede de özneye yapılan vurgu aynı şekilde tersinir. İnsanın merkeze alındığı açıklama biçimlerine, hümanizm suçlamasıyla mukabele edilir. Yapısalcı şemada insan kadiri mutlak değil, neredeyse yapı karşısında işlev gören bir malzeme hâline dönmeye yüz tutar. Bu vurgu özellikle yapılır çünkü anlamın kaynağı özne değildir.

Anlamı bizatihi dilsel yapı yani toplumsal yapı şekillendirmektedir. Bunların dışında tarihsel olana vurgu, yapısalcılıkla birlikte azalır. Tarih anlam biçilen bir alan olmaktan çıkar. Nitekim modernitenin tarihsel olana yaptığı vurgu ve ilerlemeci tarih anlayışı örtük bir teleolojiyi içinde barındırmaktadır. Bütün teleolojilerden kaçınmak gerekir. Hem özne vurgusunun hem de tarihe yapılan vurgunun azaltılması temelde moderniteye kavrayışının tasarımlarına eleştiridir. Söz gelimi modernitenin bilince yaptığı vurgu boşa çıkmıştır. Özellikle Marksist teorisyenler tarafından öznenin merkezden çıkarılması özel bir anlam taşır. Çünkü modernite krizine bilinçli bir özne olarak işçi sınıfı cevap üretememektedir. Kapitalizmin reformuyla işçi sınıfının marjinalleşmesinin önüne geçilmiştir. Moderniteye içsel bir kriz var olsa da bu yapısal şemada aşılmaktadır. Yapısalcılık bu içsel yapıyı ve bir açıdan da çelişkiyi anlamaya çalışır. Diğer taraftan yapısalcı şema içerisinde krizin sürekliliğinin altı çizilir. Yapısalcılık, krizin kabulünü, krizden çıkışı ve ardından yeniden toparlanmayı birlikte idrak eder. Çünkü modernitenin üretim biçimi olarak kapitalizm, sürekli bir kriz çevrimi içerisindedir ancak aynı şekilde yeniden yapılanma başarısı da göstermektedir. Yapılması gereken bütünsel bir şekilde toplumsal yapıların dizgesini ortaya koymaktır. Yeni formüller aranmalıdır.

1968 Olaylarıyla birlikte yapısalcılık eleştirisiyle farklı düşünce patikaları oluşur. Dilsel olana dönüş kesin bir şekilde yerini sağlamlaştırır. Toplumsal olgular artık birer dilsel fenomen olarak ele alınır. Tarihsel araştırma yerini genealojik ve arkeolojik araştırmalara bırakır. Büyük anlatılar artık anlamsızdır. Zaten bütünlüklü ve meta proje olarak modernite kendisini taşıyamamaktadır. Bu sebeple artık parçalanmalı ve lokalleşmelidir. Kısacası kapitalizmin bağrında kopan kriz artık yeniden toparlanmanın imkânını yok etmektedir.

Buraya kadar görüldüğü üzere modernitenin okuma biçimleri oldukça çeşitlidir. Bu okuma biçimleri arasında pek çok düşünürün düşüncesinde örtük ya da açık bir şekilde kriz olgusu vardır. Bu sebeple moderniteye içkin bir kriz söz konusudur. Nitekim modernite Avrupa'da ilk şekillenmeye başladığından itibaren toplumsal alanda bir kriz varlığı kendisini göstermektedir. Sosyal bilimlerin ve sosyal bilimlerin içinde de en fazla sosyolojinin meseleleri arasında kriz vardır. Sürekli anlamın parçalandığı, yabancılaşmanın yaşandığı, otorite krizinin yaşandığı

görülmektedir. Bunlarla birlikte aynı zamanda hayatın fragmanlarının bir türlü teoria'ya sığdırılamadığı da görülmektedir.

3.3. Agamben'in “*Homo sacer*”i ve Modernite Eleştirisine Katkısı

3.3.1. Kriz Momenti, Avrupa Fikri ve Agamben

Agamben'in düşüncesi genel itibariyle eleştirel teori, yapısalcı ve yapısalcılık sonrası düşünce etrafında şekillenmiştir. Erken dönem ilgilerinden olan estetik üzerine yürüttüğü tartışma eleştirel teorinin iki önemli isminden Benjamin ve Adorno'dan ve ayrıca Heidegger'den mülhemdir. Çünkü teknik üretim, yeniden üretilebilirliği ve yabancılaşmayı doğurur. Dolayısıyla üretimin teknik ve sanatsal üretim olarak fakültelere bölünmesi, kültür üretiminin çehresini değiştirir. Kültürün yeniden üretilebilirliği yüzünden insan, *poiesis*'ten her geçen gün yabancılaşmaktadır. Çağdaş durumda *praxis*'in ön plana alındığı görülmektedir. Çünkü teknoloji, üretimi etkilemenin ötesinde belirlemektedir. Kısacası insanın şiiresel yanı krizdedir. Agamben sanatın çağdaş durumdaki konumu üzerinden, Batı'nın nihilizme uzanan krizini teşhis eder. Sanat eseri de insanın üretim fakültelerinde meydana gelen parçalanmadan nasibini alır. Agamben'e göre sanat eseri yalnızca kendisine işaret etmeli ve tam olmalıdır. Çünkü sanat eseri, bizzatihi sanat eseri olduğu için anlamlıdır. Sanat eseri, sanatçının kendi içindekini canlı bir biçimde dışarıya aktarabildiği ve çıkarabildiği için önemlidir. Bütün bunlardan hareketle Agamben, Marx'ın yabancılaşma tartışmasını hatırlatacak şekilde, sanatın ve doğanın karşılıklı etkileşimini öne çıkarır. Doğa sanat hâline gelmeli, sanat da doğa hâline gelmelidir. Görüldüğü üzere Agamben 1970'lerdeki çabası Batı'daki sanat eserinin nihilist tarafını teşhis etmeye yöneliktir. Bu durum bir krize işaret eder. Yapılması gereken sanatçı ve sanat eserinde kurulacak sahici bir *poiesis*'tir. Böylece seyirci de bu yaratımın karşısında, başka bir şeyin olmasının imkânını sezebilir. Bu nihilist durum Batı'nın temel bir krizidir. Çünkü üretim krizidir. Yabancılaşmanın krizidir.

Agamben'in “*Homo sacer*”inde de kriz durumu söz konusudur. Agamben'e göre Batı'da politik olana dair nihilist bir durum artık önlenemez bir şekilde bütün hayatın temel gerçekliği olmuştur. Politika adeta göstereni olmayan ve gösterilenin de

boş bir gösterilen olduğu bir sahneye dönüşmektedir. Çünkü politik makine, politik makinenin ürettiği özne ve egemen arasındaki ilişki anlamını yitirmiştir. Dolayısıyla Agamben “*Homo sacer*” projesiyle Batılı politik ufka bir müdahalede bulunur. Ayrıca içinde bulunduğu nihilist hâl bir kriz durumuna işaret eder. Çünkü anlamın yitimi söz konusudur. Politik olanın ayırıcı vasıfları her geçen gün irtifa kaybetmektedir. Bu irtifa kaybını durdurmak için yeniden, sahici ve radikal bir okuma yapmak gerekir. O yüzden kıyıda köşede kalmış, satırlar arasında hep görmezden gelinen yerler ön plana çıkartılmalıdır.

1968 Olaylarından itibaren entelektüel sahnede yerini alan Agamben, kapitalizmin ideolojik olarak zayıflamasının ardından kapitalizmin çevrimsel krizine 1973 ve 1979 yıllarında Petrol Krizi üzerinden şahit olur. Bu krizin ardından modernliğin zaten doğasında var olan küreselliğin hızlı bir yayılım sürecine girdiğini belirtir. Küreselleşme modern teknolojinin yayılımını artırır. Böylece modernliğin de daha yoğun bir şekilde yaşanmasına yol açar.²⁵⁷

Agamben, Soğuk Savaş dönemi boyunca kıtaya hâkim olan bölünmüşlüğü farkındadır. Bu kamplaşmanın entelektüel alandaki izdüşümünde Agamben, tam taraf olmaz. Soğuk Savaş sona erdiğinde, Avrupa’nın bölünmüşlüğü’nün bir sorun olarak kristalleşeceğinin ayırdındadır. Doğu ve batı olarak bölünmüş Avrupa’nın bir entegrasyon sürecine girdiğine şahit olduğunda entegrasyon sürecinin pürüzsüz bir şekilde işlemediğini de görür. Entegrasyon sorunu Agamben’in zihnini meşgul eden temel sorunlardan biri olacaktır. 1990’lar itibariyle Avrupa fikri, Avrupalı düşünüler için temel tartışma eksenlerinden birini oluşturur. Çok kültürlülük tartışmaları, Derrida’nın *L’autre cap: suivi de La démocratie ajournée* (Öteki Hedef) ve Richard Kearney’in *Çağdaş Filozoflarla Söyleşiler* adlı kitaplarının bağlamı aynıdır. Bu bağlam Avrupa fikrinin tartışmaya açılmasına imler. Richard Kearney’in Avrupalı entelektüellerle yaptığı söyleşiler çeşitli zamanlarda da olsa aslın meselesinden kopmaz. Oldukça çetin bir soru olarak Avrupa fikri, neredeyse kıta Avrupası düşünce insanlarının hepsinin peşine düştüğü sorudur. Çünkü bu yıllar hem Doğu Avrupa’nın

²⁵⁷ Anthony Giddens, küreselleşmenin modernliğin doğasına mündemiç olduğunu söyler. Ona göre son dönemdeki gelişmeler radikal bir modernliğin yaşanmasından öte bir şey değildir. Bkz. Anthony Giddens, **Modernliğin Sonuçları**, çev. Ersin Kuşdil, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2014.

kapsanması sürecinin bir soru olarak belirlediği hem de Soğuk Savaş neticesinde yeniden yapılanmanın yarattığı sorunların faş olduğu yıllardır. Diğer taraftan sınıfsal kimliklerin sönümlenmesiyle etnik kimliklerin belirlediği ve etnik çatışmaların yol açtığı şiddetin baş gösterdiği yıllardır. Şiddet sorunu farklı düşünce insanları tarafından farklı formüller üretilerek çözülmeye çalışılır. Nitekim ilk bölümde de kısaca bahsedildiği gibi milliyetçilik tartışması bu bağlamda tekrar masaya yatırılır. Aynı şekilde devrimci düşüncenin tamamıyla dekadansı yaşanır. Kısa bir türbülans sonrası komünizm fikri tekrar Avrupalı entelektüelin zihnini meşgul eder. Bu bağlamda komünizmin farklı imkânlarının peşine düşülür ve yeni formlarının geliştirilmesi için çaba gösterilir.

Yukarıda bahsedildiği gibi Avrupa, Soğuk Savaşın son bulmasıyla kendi kimliğini tartışmaya açar. İlk olarak ekonomik ve gümrük birliği üzerinden teşkil edilmesi arzulanan ve teşkil edilen Avrupa, daha sonra siyasi birlik olma yolunda ilerler. 1990'larda hemen hemen Avrupa fikrinin ve projesinin deneylere tabi tutulduğu yıllardır. Bütün bir Soğuk Savaş döneminde bölünmüş olarak hayatiyetini sürdüren Avrupa'nın yeniden entegrasyonunun imkânı var mıdır? Yaşanan türbülans, Batı modernliğinin önemli tecrübesi ışığında hasarsız atlatılabilecek midir? Soğuk Savaş sonrasında meydana gelen otorite ve iktidar krizleri ardından Avrupa fikri çerçevesinde yeniden yapılanmanın imkânı nedir? Bu sorular Avrupalı düşünürlerin temel sorularıdır. Sorular ve olgular dikkatle ele alındığında görüldüğü üzere bir kriz durumu olduğu görülmektedir. Avrupa, Avrupalılık kimliği için karar vermelidir. Soğuk Savaşın son bulmasıyla meydana gelen türbülansın ve çatışma durumunun krizidir.²⁵⁸ Kıta Avrupası düşünürleri temel olarak bu krizin çözümü için Avrupa'nın

²⁵⁸ Avrupa fikri, kıta Avrupası düşünürlerinin yeni bir siyaset etme biçimini kurgulama arzusu olarak okunabilir. 1990'larda da tartışmaya açılan Avrupa fikri, aslında Avrupa'nın kamusal tartışmalarında sürekli olarak kendisini hissettirir. II. Dünya Savaşı sonrasında dünya siyasetinde Avrupa'nın kaybettiği mevziyi tekrar ele geçirme arzusu için geliştirilen düşünce deneyleri de buna dâhildir. Benzer bir motivasyonun İngiliz tarihçi Arnold Toynbee'de de olduğu görülmektedir. Toynbee'nin geliştirdiği uygarlık perspektifine göre Avrupa, dünyanın iki süper gücü karşısında, gücünü yeniden tesis etmeli ve dünya siyasetindeki konumunu tekrar elde etmelidir. Arnold Toynbee'nin II. Dünya Savaşı sonrasında öne sürdüğü bu düşüncelerle, Soğuk Savaş sonrasında Avrupa fikrini tartışmaya açan düşünürler arasında olgusal bir benzerlik kurulabilir. Nitekim Toynbee bir durum tespitinden hareketle, uluslararası arenada kaybedilen konumu tekrar kazanmak ister, kıta Avrupası düşünürleri Avrupa fikrinin bütün yaşanan olumsuzluklara rağmen imkânını değerlendirir. Bkz. Arnold Toynbee, **Tarih Bilinci**, çev. Murat Belge, İstanbul, Bateş Yayınları, 1978.

ne olduğunu anlamak isterler. Bu durumun öne çıkmasına yol açan dinamiklerden biri de komünizm ve kapitalizmin mücadelesinin son bulmasıyla sınıf siyasetinin yerini kimlik siyasetine bırakmasıdır. Bu yüzden kimliklerin yeniden tanımlanmasının peşine düşülür.

Avrupa fikri dışında Agamben “tarihin sonu” tezlerine de cevap üretmeyi arzular. Jean-Luc Nancy *La communauté désœuvrée* (Ezersiz Ortaklık) metninde hem tarihin sonu tezlerini hem de Sovyetler modelinde bozulmuş örneğinin dışında komünizmin imkânını tartışır. Teleolojik olmayan bir tarihi öne çıkararak, büyük anlatıların içine sığdırılamayacak bir komünizm –ortaklık– önerisinde bulunur. Agamben Nancy’nin önerisini *The Coming Community*’de değerlendirir. Ortaklık tekillikler üzerinden üretilmelidir. Luc-Nancy’de de bir kriz ufku vardır. “Biz” diyerek seslendiği ortaklığın paydaşlarına, tarihin kurulması için bir karar vermenin zorunlu olduğunu salık verir.²⁵⁹

Agamben’in “*Homo sacer*” projesinde temel olarak tartışması, kriz durumunu anlamak ve anlamlandırmak üzerinedir. Bu yüzden şiddet ve hukuk, devlet ve birey, politika ile biyopolitika ilişkisini tartışır. Biyopolitika okuması Agamben için iki yönüyle anlamlıdır. İlki Foucault gibi iktidar pratiklerindeki değişimi daha iyi ayırt edebilmek için önemli bir analiz aracıdır. Diğer de kimlik krizini derinleştirmektir. Çünkü biyopolitika tartışmasıyla Agamben, kimliklerin de önemi olmadığını gösterir. Agamben’e göre modernite temel olarak insan vasfına yakışır bir yaşama ve politika yapma biçimi sunmaz. Bu yüzden Batı politik düşüncesinin bir krizi de insanı beden olarak görmesidir. Beden olarak görülen birey için kimlik anlamını yitirir. Agamben tarihin sonu tezlerine karşı bir nevi zaten tarihsiz bir durumu faş eder.

3.3.2. Agamben’in Modernlik Eleştirisine Katkısı

Agamben 1995’te “*Homo sacer*” projesinin ilk kitabını yayımlar. Batı politik yaşamına dair yaptığı okuma ile ne amaçladığını ise 2000 yılında yayımlanan *Means Without End* kitabında açıklar. “Egemen iktidar ve çıplak hayat arasındaki ilişki

²⁵⁹ Jean-Luc Nancy, *Ezersiz Ortaklık*, çev. Devrim Çetinkasap, MonoKL Yayınları, 2020, s. 190.

ışığında siyasi geleneğin tüm kategorilerinin yeniden düşünülmesi” temel gayesidir.²⁶⁰

Bu ifade Agamben’in niyetini ortaya koyar. Çünkü yapmak istediği kısmi bir okuma değil bütün bir Batı politik geleneğini tartışmaya açmaktır. Bu sebeple egemenlik, devlet, şiddet, hukuk, ekonomik ve politik olan, vatandaşlık ve mültecilik gibi kavramlar, düşünce ağının haritasını şekillendiren önemli kavramlarıdır.

Ancak Agamben’in politika anlayışına geçmeden evvel, dilin düşüncesindeki önemine dikkat çekmek gerekir. Daha önce bahsedildiği gibi dil Agamben için temel bir olgu ve orijin noktasıdır. Çünkü insan konuşan bir varlıktır. İnsanın toplumsallığı, tekilliği, yaratımları ve daha birçok hususu dil ile kurulur, geliştirilir ve nihayete erdirilir. Dil vurgusu hem yapısalcı hem de yapısalcılık sonrası düşünceden beslenen Agamben için anlaşılır bir durumdur. Çünkü toplumsal yapının *par excellence* temsili olarak dil, Agamben’de –Heidegger etkisi de vardır– varlığın evinden başka bir şey değildir.

Agamben’in dil kavrayışını anlamak için Durkheim sosyolojisindeki toplum kavramıyla bir paralellik kurulabilir. Durkheim’a göre, genel irade toplumun bireylerinin iradelerinin toplamında daha fazlasıdır. Yani genel irade bireylerin iradelerinin toplamından öte bir gerçekliğe sahiptir.²⁶¹ Bu durum Agamben’in düşüncesinde dili kurguladığı nokta için geçerlidir. Çünkü Agamben’e göre hukuk ve din gibi önemli toplumsal kurumların zemini temelde dildir. Yani dil kendinden daha fazla bir gerçekliğe sahiptir. Ancak İtalyan düşünürün Durkheim’dan farklılaştığı nokta dili hem aşkın hem de içkin bir olgu olarak görmesidir. Burada yapısalcılık sonrası düşüncenin Agamben’in dil tasavvurunu etkilediği söylenebilir. Nitekim yapısalcılık sonrası düşüncede dilsel yapılar uzlaşının ürünüdür.²⁶² Zorunluluk ilişkisiyle belirlenmez, olumsaldır. Agamben yapısalcılık sonrası düşüncenin dil kavrayışını bir şerh düşerek kabul eder. Dilsel yapı üzerinde uzlaşma değil de gündelik yaşamın boş jargonları etkindir. Bu boş jargonlar dile süreklilik kazandırır.

²⁶⁰ Giorgio Agamben, **Means Without End**, çev. Vincenzo Binetti, Cesare Casarino, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2000.

²⁶¹ Kabakcı, **Sosyolojiyi Kurmak**, s. 186.

²⁶² Madan Sarup, **An Introduction Guide to Post-Structuralism and Postmodernism**, New York, Longman/Pearson, 1993, s. 2-3.

Agamben'in dil üzerine geliřtirdiđi dűřűnceler, onun modernlik eleřtirisinin temelini oluřturur. űnkű temelde insanlar dilsel dizgelerdeki boř jargona maruz bırakılmaktadır. Yapılması gereken bu boř jargonları ifřa etmektir. Kavram ve anlam ya da gűsteren ve gűsterilen iliřkisi arasındaki iliřkide keskin sınırlar yoktur. Ancak kavramla anlam arasındaki iliřkinin kurulduđu deneyim oldukça űnemlidir. Aynı durum politika için de geçerlidir. Politika sűrekli bir nihilist bir çevrim içinde varlıđını devam ettirmektedir. Yapılması gereken sűrekliplik sađlayan dizgeleri ifřa etmek ve sınırlarda bir keřfe çıkmaktır.

3.3.2.1. “*Homo sacer*”de Egemenliğin Yapısı

“*Homo sacer*” projesi ađdař durumun çok kapsamlı bir eleřtirisidir. Agamben burada birçok dűřűnűrűn teorik araç kutusunu kullanır. Bu durum Agamben'in zenginliđini teřkil eder. Schmitt ve Bataille'in egemenlik okumalarının eleřtirel bir deđerlendirmesi, Benjamin'in řiddet űzerine geliřtirdiđi dűřűnce pratiđi, Foucault'nun biyoiktidar açıklaması bu projenin ayaklarını oluřturur.

Agamben'e gűre egemenlik űnemlidir. űnkű egemenlik iliřkisi hem modern hem de bűtűn Batı politik geleneđi içinde toplumsal řemayı belirler. Ayrıca egemenlik hukuk, politika ve řiddet arasındaki iliřkinin yapılanmasını da ortaya koyar. Diđer bir deyiřle egemenlik ele alınırken, egemenliđi kuran hukuksallık ve řiddetin mahiyeti de tetkik edilir. Agamben egemenlik iliřkisindeki hukuksallıđı ve řiddeti gűsterirken, liberal politika yapma biçimlerindeki meřruiyet arayışının da altını kazar. űnkű İtalyan dűřűnűrűn egemenlik kurgusunda meřruiyetin yeri yoktur. Bunun yanında Foucault'nun biyoiktidar okuması da egemenlik okumasına dâhil edilir. Biyopolitika, Agamben için Batı politik hayatının temelini gűsteren eřsiz bir teorik araç kutusudur. űnkű Agamben'e gűre egemenliđin tek muhatabı bedendir. Yani hâkim okumalardaki gibi ne egemen egemendir ne de muhatabı tebaa ya da vatandařtır.

Agamben'in politik dűřűncesinde tebaa yahut űzne yoktur. Bu sebeple Agamben, Hobbes ve Bodin'in egemenlik anlayışlarından uzaktır. Daha açık bir řekilde ifade etmek gerekirse liberal paradigmanın egemenlik anlayışlarından farklı olarak Agamben için egemenlik, egemen ve tebaa ya da vatandař arasındaki iliřkiyi

kurmaz. Nitekim egemenin karşısındaki figür kurban edilemeyen ama öldürülebilen *homo sacer*'dir. Agamben zikredilen figür ile Batılı biyopolitik makinenin bütünleyici bir parçasını tamamlar. Çünkü egemenlik ilişkisini kuran Batılı biyopolitik makinenin kendisidir. Batılı biyopolitik makine hem egemen hem onun simetrisi politikleştirilmiş beden olarak *homo sacer* hem de istisna arasındaki bağlantıyı kurar. Biyopolitik makinenin işleyişini gözler önüne sermek ise Agamben'in temel amacıdır.

Agamben, Schmitt'in kriz durumunda geliştirdiği egemenlik okumasını, kendi içinde bulunduğu zaman için de anlamlı bulur. Anayasa hukukçusu Schmitt, Weimar Cumhuriyeti'nin kriz ortamında egemenlik kavramını farklı bir perspektiften değerlendirmiştir. Schmitt, Weimar Cumhuriyeti'nin içinde bulunduğu kriz ortamından kurtulmanın yolunu egemen istisnada bulur. Egemen, istisna hâline karar verirse kriz aşılabilecektir. Çünkü kriz karşısında istisna hâline karar vermek Schmitt'e göre en özgün politika yapma biçimidir. Diğer bir deyişle aynı kökten türeyen kriz ve karar vermek Schmitt'in düşüncesinde politik olanın en sahici yanını oluşturur. Çünkü Schmitt'e göre politika için istisna, dindeki mucize gibidir. Mucize Tanrı'nın dünyaya egemen olduğunu gösterirken, istisna durumu ve kriz durumu da egemenin hâkim olduğunu imler. Egemen istisna hâline karar vererek, hukuku doğal yollarla kesintiye uğratar. Schmitt'e göre istisna egemenliğe mündemiç bir kavramdır.²⁶³

Schmitt'in Weimar Cumhuriyetinin krizini anlamak ve içinde bulunduğu durumdan çıkmak için istisna okuması nihayetinde desizyonist bir temele oturur. Hukukun bir tanımı olarak açıkladığı desizyonizm, tıpkı normatif hukuk gibi hukuk yapmanın bir biçimidir. *Verfassungslehre* adlı metninde Schmitt, desizyonizmin kuramsal açıklamasını sarıh bir şekilde yapar. Bu sebeple Schmitt'in egemenlik kuramında egemen, kendisini hukuk dışında tutarken temel olarak hukukun varlığını devam ettirir. Tıpkı Roma İmparatorluğunda olduğu gibi kriz durumunda istisnaya karar vermek ve diktatör atamak hukukun devamlılığını sağlamak içindir. Bu yüzden Agamben'e göre Schmitt'in istisna okuması zihin açıcı olsa da radikal değildir. Egemenliğin yapısını anlamak için Schmitt yalnızca başlangıç noktasıdır.

²⁶³ Schmitt, *Siyasal İlahiyat*, s. 16.

Schmitt'in egemenlik kuramında devlet ve toplum ilişkisi söz konusudur. Nitekim egemen ve onun muhatabı olarak toplum vardır. Devlet-toplum ilişkisi üzerinden egemenlik okuması, Schmitt'in modern düşünceye bağlılığını gösterir. Egemen, kararı halk adına alır. Yani politikanın tanımlayıcı unsurları, karar alabilen egemen ve egemene tabi olan halktır. Toplumsal olan Schmitt'in düşüncesinde hareketli bir antitedir. Nitekim kamusal bir hasımlık söz konusu olabilir. Hasımlık politik olanın imkânını doğurur ancak muvakkattir, süreklilik teşkil etmez. Sonunda devlet-toplum ilişkisi tekrar kurulmak durumundadır. Egemenin fonksiyonu da bu tip durumlarda belirir. Karar alarak devletin politik birliğini sağlar. Schmitt daha sonra *Theori des Partisanen* ve *Der Begriff des Politischen* kitapları için 1963 yılında kaleme aldığı önsözde siyasal kavramının devletsel olandan ayrılması gerektiğini ifade etse de onun düşüncesinde halk canlı bir şekilde vardır ve biyopolitikanın öznesi değildir.

Ancak Agamben'e göre devlet toplum ilişkisi söz konusu değildir. Toplumsal bir olgu olarak egemenlik, devlet ve toplum arasındaki ilişkiyi tesis etmez. Egemenlik ilişkisi ancak egemen ve biyolojik yaşam arasındaki ilişki formudur. Yani egemenin muhatabı halk ya da özne değil "*homo sacer*" (kutsal insan) figürüdür. Diğer bir deyişle egemenlik ilişkisindeki toplumsal taraf, biyolojik bir hüviyeti haizdir. Çünkü Agamben post-politik bir durumun varlığını kabul eder. Post-politik durum devlet formunun işlemediği duruma işaret eder. Biyolojik vurgu ve biyopolitika ufkunu ise Foucault'nun biyopolitika tartışmasından alır. İki ismin ilişkisini anlamak için aralarındaki benzer yanları ve farklılaştıkları yerleri açıklamak anlamlı olacaktır.

Foucault'ya göre biyopolitika, temel olarak iktidarın beden üzerindeki tasarruf hakkına işaret eder. Biyopolitika biyotarihin ortaya çıkışı ve tıbbın gelişmesiyle koşuttur. Bu durum Batı'daki iktidar formunda bir dönüşümü imler. Çünkü biyopolitikada bireysel öznelerden ziyade nüfus merkeze alınır. Artık nüfusun yönetilmesi, biyolojik özelliklerinin tayin edilmesi ve kontrol edilmesi elzemdir. Bu sebeple doğum oranından ölüm oranına ve yaşam süresine kadar pek çok istatistiki veriyi belirleyen değişkenler kontrol altına alınır. Foucault'nun biyopolitika çözümlemesi özünde kapitalizmin insan ekonomisine denktir. Moderniteyle birlikte gelişen politik aygıt nüfus ve tıbbın optimize edilmiş bir kompozisyonudur. Klasik dönem iktidar anlayışından farklıdır çünkü hükümdarın öldürme üzerindeki tasarrufu

[ölüm siyaseti (thanapolitics)] yerini biyopolitika ile yaşatmaya izin vermeye bırakır. Dolayısıyla Agamben vatandaşın ya da tebaanın nüfusa dönüştüğünü göstermek amacıyla Foucault'nun biyopolitika teşhisini kendi egemenlik analizinde kullanır. Hatta Foucault'nun biyopolitika kavrayışını radikalleştirir. Foucault'nun aksine biyopolitikanın yalnızca modernliğe özgü olmayıp tüm Batı düşüncesinin temelinde olduğunu iddia eder. Foucault hukuksal-söylemsel modeli terk edilmesi gerektiğini ifade ederken, Agamben hukuksal-söylemsel modelin hâlâ anlamlı olduğunu düşünür. Çünkü egemen istisna sürekli olarak işlemektedir. Egemen istisnanın sahip olduğu yasaklama (ban) pratikleriyle birlikte şiddet, egemen istisnanın aracıdır.

Agamben'in biyopolitika kavramsallaştırması Foucault'ya kıyasla daha radikaldir. Çünkü çıplak hayatın politikaya dâhil edilmesi Agamben'e göre antik Yunanda başlar. Agamben bu ayrımı antik Yunandaki *zoē* ve *bios* ayrımı ile başlatır. Nitekim antik Yunandan beri tedricen çerçevesi belli yaşam olan *bios* yerine sadece insan hayatını gösteren *zoē* politikanın merkezine alınmaktadır. Yani politikanın merkezinde irade sahibi birey yoktur. Çıplak hayatın politikanın merkezinde olması *ipso facto* sözleşmeci okumaları da boşa çıkarır. Çünkü veri kabul edilen tek şey bedendir. Bu vaziyet Batılı politika geleneğinin başından beri vardır. Çıplak hayatın figürü ise *homo sacer*'dir. Diğer taraftan Agamben, Foucault'nun iktidar pratiklerini daha iyi anlamak amacıyla ötekinin ve dışarıdakinin tarihini ele aldığı çalışmalarında odağına alması gereken en önemli mekânı es geçtiğini düşünür. Nitekim hapishaneler, klinikler anlamlı olsa da asıl irdelenmesi ve odaklanması gereken mekânlar kamplardır. Çünkü kamplar, egemen şiddetin mahiyetini gösteren en iyi mekânlardır.

Agamben'in egemenlik kavrayışında toplumsal ilişki yoktur. Biyopolitika makinesinin ürettiği *homo sacer* figürü vardır. *Homo sacer* sınır kavramdır. Kutsal insan anlamına gelen bu kavram Agamben'e göre ancak kutsalın kökenine doğru yapılacak titiz bir incelemeyle anlaşılabilir. *Homo sacer*'i tartışırken, doğal olarak Durkheim'ın kutsal anlayışıyla da bir hesaplaşmaya girer. Agamben'in kutsal anlayışı, Durkheim'ın işlevselci kutsal okumasından farklıdır. Agamben'e göre Durkheim'ın işlevselci okuması kutsalın mahiyetinin karıştırılmasına sebep olmaktadır. Ayrıca Agamben'e göre kutsal, modern okumalarla birlikte muğlaklaştırılmaktadır. Kutsalın kökenine doğru yapılacak arkeolojik bir araştırmayla

gerçek mahiyeti ortaya konmalıdır. Dikkatli bir okumayla kutsalın mahiyeti ve işlevi açıklandığında *homo sacer* figürü de daha iyi anlaşılır. Bu sebeple Agamben modernlikle birlikte kutsalın mahiyetinde bir müphemleşme meydana geldiğini düşünür. Bütün modern okumalar sosyolojiden antropolojiye kutsalı müphemleştirmektedir. Kutsalı daha iyi anlamak için kutsal nosyonundaki belirsizlik mıntıkasına eğilir.

Agamben bu sebeple hem dinî hem de seküler hukukta kutsalın anlamına bakar. Nihayetinde kutsal kavramının ne seküler ne de dinî hukukla açıklanabileceğini savlar. Böylece hem dinî hem de seküler hukukun dışında kalan *homo sacer* figürü, Agamben'e göre çifte dışlamaya maruz kalmıştır. Yani bir yandan dinî hukuktan dışlanırken, diğer yandan seküler hukuka tabi de olmaz. Bu çifte dışlanma temelde hukuksuz kalma durumunu gösterir. Tamamen hukuksuz bir mıntıkaya atılan *homo sacer*'i tanımlayacak ve garantiye alacak bütün düzenlemelerden böylece soyutlanır. Görüldüğü üzere *homo sacer*'in hukuk ve egemenle kurduğu tek ilişki terk etme (abandonment) ilişkisidir. Bu yüzden *homo sacer*'in sahici bir ilişkisi yoktur. *Homo sacer*'in tek ilişkisi egemen istisnanın şiddetiyle kurduğu ilişkidir.

Agamben egemenlik ilişkisini alırken, egemenliğe ilişkin toplumsal tarafı biyopolitika tartışmasıyla irdelemesinin bir sebebi vardır. *Homo sacer*'le çağdaş dünyadaki önemli bir durumun teorik açıklamasını yapmak ister. Ulus-devletin çözüldüğünü düşünen Agamben *homo sacer* figürü ile mültecilerin durumunu gösterir. Nitekim çağın gerçek ve sürekli olgusu olarak mülteciler vatandaş olmadıkları için hukukun dışında bırakılmış kişilerdir ayrıca uluslararası hukuk onları da koruyamamaktadır. Böylece mülteciler çifte dışlamaya tabi tutulur. Aynı zamanda mültecilik, ulus-devletin altını kazın bir olgudur. Nitekim ulus-devlet ve mültecilik arasında bir türlü dizginlenemeyen bir sorun vardır. Bu sorun aynı zamanda vatandaş ve ulus-devlet arasındaki ilişkinin zayıflığını da gösterir. Öyle ki demokrasinin temel metinleri insan bedenini temel alırlar. Bu yüzden vatandaşlığın temeli özgür irade ve soydaşlık değil, bedene sahip olmaktır. Bir kriz durumuna işaret eden mültecilik olgusu, ulus-devletin sınırlarını aşındıran bir sorun olmasının yanında hukuksuz mıntıkaya terk edilen *homo sacer*'in somut örneğidir.

Agamben'in egemenlik kavramında biyopolitika analizini kullanırken odağına aldığı bir olgu da kamptır. Çünkü çıplak hayatın siyasallaştırıldığı mekân, kamptır. Ayrıca istisnanın kural hâline geldiği, bürokratik işlerliğin ve biyopolitikanın birbirine en iyi şekilde eklemlendiği bir mekândır kamp. Agamben'e göre kamp totaliter yapıların edimlerinin kusursuz işlediği bir mekândır. Ancak Agamben totaliter olmayan liberal politika aygıtlara da bu hasletin bulaştığını gösterir. Kamp pratiklerine bakarak egemen şiddetin mahiyeti de ortaya koyulur. Kamp, egemen şiddeti sürekli kılan bir mekândır kamp. Bu sebeple toplama kampları egemen ve onun karşısındaki figür olarak *homo sacer*'in üretim mekânıdır. Egemenliğin istisna hâline geldiği, hayatın siyasallaştığı çağdaş durumda kamp Agamben'e göre modern şehrin nomos'u olur. Çünkü egemenin yasaklama ilişkisine girdiği zemin şehirlerdir. Böylece şehirler artık istisnanın ve egemen şiddetin sürekli hâle geldiği mekânlardır.

Agamben kamp üzerinden *homo sacer* figürünün ampirik bir örneğini de sunar. Ampirik örnek, Auschwitz Kampındaki *muselmann*'dır. İradesini ve dilini yitiren *muselmann*, biyopolitik makinenin bürokratik dizgeleri karşısında sahici bir yaşamdan dışlanmıştır. Nitekim insanın en sahici deneyimi olarak ölüm, *muselmann* için bürokratik bir işlemde öte değildir. *Muselmann* dilini ve iradesini yitirmiş uç bir örnek olarak egemen istisnanın yaptıklarına bile tanıklık edemez. Bu sebeple *muselmann*'ın göstermeyen dili tanıklığın imkânsızlığını imler. Bu durumda Agamben'e göre etik de imkânsızdır. Çünkü şiddeti deneyimleyen dilsizdir, konuşmamaktadır.

Görüldüğü üzere Agamben'in egemenlik okuması bütünüyle bir kriz durumu okumasıdır. Çağdaş durumu, teorik bir şekilde açıklama denemesidir. Radikal bir açıklamadır ama Agamben'e göre zaten çağdaş ancak radikal bir açıklamayla ifade edilebilir. Agamben'in egemenliği çözümlemesinde Bataille'in etkisi de söz konusudur. Bataille'in etkisini ele alırken, bunun dolaylı bir etki olduğu belirtilmelidir. Nitekim Fransız düşünce insanı Bataille, egemenlik okumasını Nietzsche'den türetir. Nietzsche'nin politikaya dair görüşleri genellikle olumsuzdur. Ayrıca temsilin devredilemeyeceğini düşünen Nietzsche'ye göre doğal olarak politika merkezleştirilmelidir. Buradan hareketle Bataille egemenliği tekil bir ilişki biçimi olarak görür ve tayin eder. Zaten, kendisi Hobbes ve Bodin geleneğinden farklı

olduğunu açıkça ifade eder. Bataille’a göre egemenlik bireyin kendisinden doğar. Herhangi bir güç ve birikim, kendini koruma arzusu ve ölüm korkusundan kurtulmak egemenlik anlamına gelir.²⁶⁴ Bataille için egemenlik ile kurban etme arasında yakın bir ilişki vardır. Nitekim insan, kurban etme esnasında esrikliğe kavuştuğunda ve içkinlik duygusunu hissettiğinde egemen olur. Agamben’in egemen istisna ve *homo sacer* arasında kurduğu ilişkide Bataille’ın egemenlik düşüncesinden yararlandığı söylenebilir. Nitekim Bataille, Agamben için *homo sacer*’in kurban edilemezliği açısından bir esin kaynağıdır. Diğer yandan da egemen ve *homo sacer* arasındaki ilişki, tekil bir ilişki biçimini de içinde barındırır. Çünkü egemen istisna her bedeni hukuksuz bırakma imkânını elinde tutar. Egemenin *homo sacer*’i hukuksuz bir mıntıkaya bırakmasının en iyi örnekleri kamp olduğundan, terk etme ilişkisinin zorunluluk içinde total ilişkiyi imlemediği çıkarımı yapılabilir. Ancak yine de Agamben, Bataille’ın egemenlik okumasının sorunlu yanını bir makalesinde ifade eder. Agamben’e göre Bataille özneyi ortadan kaldırmak istese de egemenliği tekillik üzerinden kurduğundan, son kertede öznenin egemenliğini düşünmekten başka bir şey yapmamıştır.²⁶⁵ Kutsal olana dair düşünceleri birbirinin tamamen zıttı olsa da Bataille, Agamben için egemenliği tekilleştirmesinin kaynaklarından. Bataille’ın dolaylı etkisi çelişki de teşkil eder. Çünkü kamp pratiklerini bir yandan totaliter devletin örnekleri üzerinden ele alırken diğer yandan da egemenliğin tekil okumasına açık kapı bırakır. Bu sebeple Agamben’in düşüncesindeki egemenlik içinde bir çelişki barındırır.

Agamben’in egemenlik düşüncesi, bekleneceği üzere liberal okumalardan oldukça farklıdır. Hatta egemenlik anlayışını radikalleştirdiği görülür. Bir yandan kriz momentini tam anlamıyla yerine oturtmak amacıyla Schmitt’in kavramsallaştırmasına başvururken, diğer taraftan Bataille üzerinden Nietzsche’nin egemenlik okumasından da yararlanır. Nitekim Agamben’e göre *homo sacer* herkesin karşısında egemen kesilebileceği bir figürdür. Ayrıca egemenlik okumasını liberal ve liberal olmayan geleneklerin ikisi için de kullanılabilir hâle getirir. Çünkü Agamben demokrasinin

²⁶⁴ Claire Nioche, “Sovereignty”, **Georges Bataille: Key Concepts**, ed. Mark Hewson, Marcus Coelen, London, Routledge, 2016, s. 134-135.

²⁶⁵ Akt. Hartman, “Georges Bataille”, s. 112.

temel metinlerinde beden siyasetinin temel teşkil ettiğini düşünür. Diğer taraftan biyopolitikayı egemenliğin toplumsal yanını ele alırken temel teorik araç kutusu yapar. Bunun da ötesinde biyopolitikanın en iyi işlediği alanların kamplar olduğunu düşünür. Bu yüzden kamp pratiklerini ele alır. Genel olarak çağdaş durumu değerlendirse de moderniteyle bir hesaplaşma içindedir. Ayrıca Agamben'in bütün ele aldığı ilişkiler bir kriz ilişkisidir.

3.3.2.2. Post-Politik Durum, Küresel Savaş ve Kriz

Agamben'in politik düşüncesini şekillendiren olaylar krizlerdir. Özellikle Batı'da gelişen kamp pratikleri, 11 Eylül sonrasında oluşan politik söylem ve bu söylemin dünya sathında mekânsal bir düzen iddiası Agamben'e göre istisnanın üretilmesinden başka bir şey değildir. Bütün bunlar liberal dünyada meydana gelmekte ve politik olanın imkânını tüketmektedir. Zikredilen kriz ortamında Agamben'in geliştirdiği istisna kavramsallaştırması radikal olmakla birlikte tüm dünyada ilgi uyandırmıştır. Yaptığı okumayla muğlak kalan ve bir türlü tam olarak anlamı açıklanmayan kavramı tersyüz eder. Agamben'in istisnanın sürekli hâle geldiği tezi şiddetin de sürekli ve potansiyel olarak çağdaş insanın karşısında olduğunu ima eder. Bu sebeple Agamben'in istisna hâli üzerine söyledikleri aslında çağdaş durumdaki şiddetin mahiyetini gözler önüne serer.

Orta Çağ'dan Roma'ya, egemen otoritenin hukuki kavramlarına kadar uzanan istisna hâli, Agamben'e göre paradigmatic bir özellik gösterir. Modern istisnanın kökleri ise Fransız Devriminde atılır. I. Dünya Savaşı sırasındaki hükûmetlerin aldığı önlemlerle yerini güçlendirir. Özellikle iki savaş arası dönemde hükûmetlerin izledikleri politikalar, istisna hâlinin muğlaklaşmasına sebep olurken bir yandan da onun konumunu muhkem kılar. Totaliter devletlerin uygulamaları ve demokratik devletlerdeki istisna hâline karşı gelişen önlenemez ilgi, ifade edildiği gibi istisna hâlini paradigmatic bir yönetim modeline çevirir. Agamben'e göre istisna hâlini kuramsallaştıran iki yaklaşım vardır. Birincisi, istisna hâlini bir anayasa metninde düzenlenmeyi öngörür, ikincisi normatif boyutu aşan kriz durumlarının yasa yoluyla düzenlemesine işaret eder. İkinci tanım Schmitt'in kavramsallaştırmasından başka bir

şey değildir. Çünkü istisna hayat karşısında tahmin edilemez bir olgu olmasının yanında hukukun normatif boyutunu aşar. Buna karşılık pek çok demokratik devlet anayasalarında bazı zorunluluk hâllerini belirterek hem istisnayı tam olarak kavramamış hem de bahsedildiği yönetim paradigması olmasına katkı sağlamıştır.

Agamben'e göre bütün bunlar istisna hâlini tam olarak açıklayamaz. Zaten bir istisna hâli kuramı da yoktur. İstisna hâlini yerine oturtmak için tarihte pek çok olguyu ele alır. Ancak I. Dünya Savaşından beri gelişen istisna hâlinin kuramsallaştırılması için makul bir açıklama bulamaz. Tek istisna Benjamin'dir. Benjamin'in *Tarih Kavramı Üzerine* metninde geliştirdiği açıklamayı değerlendirir. Benjamin'in “ezilenleri geleneği, bize içinde yaşadığımız ‘olağanüstü hal’in gerçekte kural olduğunu öğretir.”²⁶⁶ beyanı Agamben'e göre içinde bulunulan istisna hâlinin veciz bir ifadesidir. Çünkü Agamben istisna hâlinin norm ile hayat arasındaki belirsizlik mıntikasına yerleştirildiği düşünür. İstisna hâli Hitler'in pratiğinde görüldüğü gibi hem hukukun varlığı hem de yokluğu şeklinde garip bir duruma işaret eder. Bu da yaşam ve hukuk arasındaki belirsizlik durumuna işaret eder. Nitekim bir terkedilme ilişkisi ile hukuksuz alana bırakılan *homo sacer*'in durumu zaten hukukun hayattan kopukluğunu göstermektedir. Modern hukuk, bir şeyi göstermeyerek zaten istisna olmuştur. Hukuk ve yaşam arasında bağ kurulamadığından *homo sacer*'in egemen şiddet karşısında hiçbir güvencesi kalmamıştır.

Agamben, istisna hâlinin hukuk ve yaşam arasındaki kopukluğunun küresel bir düzlemde geçerli olduğunu düşünür. 11 Eylül saldırılarıyla beraber dünyada vuku bulan çatışmalarda ABD'nin dünyanın polisi rolüne bürünmesi, çatışmaların küresel iç savaş formuna büründüğüne kanıttır. Ancak durumu hakkıyla açıklayacak küresel iç savaş nosyonu da yoktur. ABD dünyanın polisi rolüne bürünmesi bu durumda normaldir. Çünkü savaş formu kalkmış farklı savaş ya da çatışma biçimlerinin meydana gelmesiyle savaş anlamını yitirmiştir. Aslında Agamben'in küresel bir iç savaş nosyonunun peşine düşmesi kendi “*Homo sacer*” projesini güncelleme olarak okunabilir. Daha önceden küresel bir savaşın varlığını ima etse de *Stasis* kitabında dile

²⁶⁶ Walter Benjamin, **Pasajlar**, çev. Ahmet Cemal, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2017, s.41.

getirdiği şekilde açık değildir. Bu sebepten Agamben'in *Stasis*'i bir teorik müdahale olmasının yanında projeyi revize etme girişimidir.

Küresel bir iç savaş nosyonunun temel olarak Schmitt ve Arendt'in düşüncesinde uç verdiği söylenebilir. Nitekim Schmitt'in *Theorie des Partisanen* (1963) kitabında savaş üzerine geliştirdiği teşhis oldukça önemlidir. Schmitt'e göre savaş form değiştirmektedir. Önceden devletler arasında vuku bulmaktayken artık devletler arasında gerçekleşmemektedir. Savaşın formundaki değişim politik olanın özünün değişimine de sebep olur. Savaşın formu değişirken, savaşçı da değişimden nasibini alır. Savaş meydanında artık üniformalı asker yoktur. Politik olanın imkânını yeniden doğuracak figür partizandır.²⁶⁷ Partizan, Schmitt'e göre her şeyin kayganlaştığı zeminde tekrar politik olanın imkânını doğuracak figürdür.

Agamben'in düşüncesinde küresel iç savaş nosyonunun karşılığı *stasis*'tir. Ev ve hane içi çatışmayı imleyen bu kavram Agamben'e göre temel olarak *oikos* ve *polis* arasındaki ayrımı ortadan kaldıran belirsizlik mantığı oluşturur. Böylece *oikos* ve *polis* arasında bir türlü tutulamayan kavram tüm dünyanın savaş paradigması hâline gelir. Böylece savaştan başka her şey olan çağdaş dünyadaki çatışmaların formu olur. Agamben'e göre tam da bu sebeple ABD, dünyanın polisi olarak hareket edebilmektedir. Bu aynı zamanda çağdaş durumdaki krizin vahametini de gösterir. Çünkü *oikos* (özel hayat) ve *polis* (kamusal hayat) arasındaki sınırlar kalkmaktadır. Zikredilen belirsizlik mantığı *homo sacer*'in ikametgahıdır. Bu açıdan da o sürekli ve önlenemez bir şiddete maruz kalır.

3.3.2.3. Krizler ve Teorik Dönüşümler

Agamben *Il Regno e la Gloria* (The Kingdom and the Glory) (2007) kitabı "*Homo sacer*" projesinde teorik dönüşe işaret eder. Nitekim küresel kapitalizmin krizine giden yıllarda mezkûr çalışma ile hükûmet ve ekonomi arasındaki ilişkiye odaklandığı görülür. Bu dönüş Agamben yorumcularının bazılarına göre politik

²⁶⁷ Carl Schmitt, **Partizan Teorisi: Siyasal Kavramı Üzerine Bir Arasöz**, çev. Sibel Bekiroğlu, Ankara, Nika Yayınevi, 2017.

eğilimleri seçme konusundaki mahirliğini gösterir.²⁶⁸ Bütün krizlerine rağmen kapitalizm varlığını devam ettirmektedir. Agamben krizlere rağmen kapitalizmin sürekliliğine sebep olan yönetim mantığını ortaya koyar. *Oikonomia* nosyonunun Yeni Eflatunculardan, Kilise Babalarına ve modern dünyaya kadar soykütüğünü çıkarır.

Agamben'in 2007'deki dönüşümünü etkileyen en önemli faktörlerden biri şüphesiz Foucault'nun 1999'dan itibaren yayımlanmaya başlayan *Collège de France* dersleridir. Çünkü insanların yönetimi sorununu ele alırken Foucault'nun etkisi açıkça görülmektedir. Foucault'nun *Collège de France* derslerinde ele aldığı yönetimsellik sorunu Agamben'in de temel meselesi olur. Ancak Agamben yönetimselliğin politik teolojiyle birleştiği noktayı irdelemek ister. Nitekim yönetimselliğin politik teolojiyle birleştiği noktayı ve birleşme biçimini tayin etmek çağdaş durumda ekonomi üzerinden yönetme mantığını ortaya koyacaktır. Bu sebeple yönetim ve ekonomi arasındaki çatallanmayı anlamak için sekülerleşme kavramını ele alır. Schmitt'in seküler devlet teorileri üzerine “*modern devletin bütün önemli kavramları, sekülerleştirilmiş teoloji kavramlarıdır*” şeklinde ifade ettiği sekülerleşme okumasını anlamlı bulur. Agamben, bu okumaya göre sekülerleşmenin bir iz olduğunu tespit eder. Agamben, sekülerleşmeyi iz olarak okumayarak işlevselci sekülerleşme okumalarıyla arasına çizgi çeker. Nitekim işlevselci perspektifin göremediği pek çok şey bir iz olarak sekülerleşme anlayışıyla görülebilecektir. Bir iz olarak sekülerleşme kavramı, başka bir alana taşınabilmektedir. Bu aktarım mutlak bir benzerlikle gerçekleşmemektedir. Çeşitli sebeplerden kaynaklanan değişimler mümkündür.

Piyasanın bütün olumsuzluklara rağmen işleme mantığını anlamak için politik teoloji üzerine Schmitt ve Peterson'un tartışmalarına döner. Ancak adı geçen isimler ekonomik olanı görmezden gelmiştir. Bu durum Agamben'e göre sorun teşkil eder, çünkü çağdaş duruma kadar varlığını sürdüren iki temel paradigma vardır. Bunlardan biri aşkınlığı temsil eden politik teoloji diğeri de içkinliği temsil eden ekonomik teolojidir. Ekonomik teoloji bugünün yönetim paradigmasının ipuçlarını ifşa edecektir. Zaten modern ekonomi Agamben'e göre politik *oikonomia*'dan başka bir şey değildir. Bunlardan sonra Agamben yönetim paradigmasının izini sürer.

²⁶⁸ Daniel McLoughlin, “Introduction: Agamben and Radical Politics”, **Agamben and Radical Politics**, ed. Daniel McLoughlin, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2016, s. 3.

Oikonomia iz sürmede temel bir nosyondur. Ev yönetimi olan *oikonomia* nosyonu Kilise Babalarının yorumlarıyla yavaş yavaş dinî bir hüviyet kazanmaktadır. Nihai olarak Teslis inancının bir parçası olur. Böylece ev yönetimi dünyanın kutsal yönetimine doğru anlam genişlemesi yaşar. En son Teslis inancının bir parçası olarak *oikonomia* artık takdiri ilahiden ayıramayacaktır. *Oikonomia*'nın takdiri ilahi kavramına işaret etmesi, Tanrı'nın aşkınlığı, insanın içkinliği, Baba ve Oğul gibi kavramsal dikotomilere sebep olur. Modernliğe sızan bütün ikilikler –praksis ve varlık, aşkınlık ve içkinlik, Baba ve Oğul– temel olarak Hristiyan teolojisinden modern düşünceye miras kalmıştır. Katolik teologlar Teslis'teki ekonomik tarafı görmemişlerdir.

Evlerin yönetiminden dünyanın yönetimine doğru anlamı genişleyen *oikonomia* kavramını inceledikten sonra Agamben, bunun hükümlanlık ya da iktidarla ilişkisini ortaya koymak ister. Bu sebeple şan (glory) kavramını ele alır. İktidarın meşrulaştırılması meselesi Agamben'e göre ekonomi ve iktidar arasındaki ilişkiyi gözler önüne serecektir. Litürjik faaliyetin kamusal karaktere sahip olması, Antik Roma ve Kilise ayininde iktidarın yüceltilmesi temelde iktidarın meşruiyetini sağlamaktadır. Agamben'e göre seremoniler iktidarın meşruiyetini sağlarken, kutsal ve profan arasında da bir belirsizlik eşiği oluşturur. Bu sebeple politika ve teoloji tam olarak bu noktada birbirinden ayırt edilemez duruma gelir. Böylece hem ekonomi hem de hükümlanlık şan yoluyla birbirine eklenir. Agamben çağdaş durumun bir panoramasını çıkarmak ister. Çağdaş toplumda şanın varlığı sayesinde bütün krizlere rağmen kapitalizm ayakta kalmaktadır. Kutsal ve profanın belirsizlik eşiğinde olması çağdaş insanın krizidir.

3.3.3. Çıkmazın Derinleşmesi ve Arayış

Agamben'in teşhisinde hayatı bütünüyle saran ve moderniteyle birlikte katmerlenen yönetim pratikleri radikal bir dışlama pratiğine işaret eder. Agamben'in kavramsal haritasında yabancılaşma kavramı yoktur. Ancak *homo sacer* figürüyle temsil edilen çağdaş insanın radikal bir yabancılaşma içinde olduğu belirtilse yanlış olmayacaktır. Çünkü çağdaş insanın temsili *homo sacer* çok keskin yasaklama

ilişkisiyle hukukun ve politikanın dışına terk edilir. Bütün bunlar biyopolitikanın gelişmesiyle muhkem bir zemine oturur. Hatta biyopolitika, bir makine gibi *homo sacer* üretmektedir.

Agamben yaşanan zamanın istisna olduğunu ifade ederken, bu durumun bütünüyle yaygınlaşıp işlemez hâle geleceğini ima eder. Nitekim istisna hâli yasaklama ilişkisine süreklilik kazandırmalı ve gerçek bir istisna hâline yol açmalıdır. Bu açıdan bakıldığında Agamben'in istisna açıklaması, potansiyellik açıklamasıyla anlam kazanır. *Homo sacer* üreten biyopolitik makinenin işleyişini kesintiye uğratmak mümkündür. Potansiyellik temelde egemenin istediklerini yapmamayı tercih etmekten geçer. *Bartleby* hikâyesindeki gibi yapmamayı tercih etmek, egemeni şaşkınlığa uğratır ve yeni bir varlık modunun imkânını yaratır. Bu şekilde biyopolitik makine olarak ifade edilen sistem, bozulmaya uğratılabilir ve işletilemez hâle getirilebilir. Çalışmalarında Batı düşüncesi ve yaşamının açmazlarını ortaya koyan İtalyan düşünür açmazları derinleştirir. Bu sebeple aporetik bir mantık işlediği görülmektedir.

Agamben'in potansiyellik kavramsallaştırması sivil itaatsizliği andırsa da ondan kökten farklıdır. Hatta potansiyellik sivil itaatsizliğe karşı geliştirilmiş bir düşünce deneyi gibidir. Çünkü sivil itaatsizlik genel itibariyle sözleşmeyle doğmuş politik birliğin adaletsiz yanına dikkat çekmek ve sözleşmede kurulan eşitliğe atıf yapmak için ortaya çıkar. Dolayısıyla sistemin bütünü hedefe alınmaz yalnızca sorunlu kısmı hedefe alınır ve böylece sorun kamuoyunun dikkatine sunulur. Sivil itaatsizlik, özellikle 1960'ların kriz ortamında alevlenen ve sonrasında demokratik politika kavrayışına sahip entelektüellerin vokabülerinde gittikçe daha fazla yer edinmeye başlamıştır. Sistemin devamlılığının garantiye alındığı sivil itaatsizlik, Agamben'in düşünce yapısına uygun değildir. Çünkü Agamben'e göre sistem bütünüyle problem teşkil etmektedir. İyileştirilecek bir yanı yoktur. Bu sebeple Agamben sürekli istisna hâlinin yaşandığı sistemde bütüncül ve radikal bir değişimi arzular. Potansiyellik devrim ve sivil itaatsizlik dışında bir seçenektir.

Agamben'in düşünce dünyası bir önceki alt başlıkta çıkarılmaya çalışılan kavramsal şemayla açıklanamaz. Çünkü sesinin tonu ve araştırmasının odağı 2007'den sonra değişmiştir. Geleceğe yönelik karamsar tavır kendisini bir arayışa bırakır.

Çalışmalarındaki odağı egemenlik ve şiddet arasındaki ilişkiden ekonomik, yönetim ve biyopolitika arasındaki ilişkiye doğru kayar. Ekonomi ve teoloji arasındaki karmaşık ilişkiyi gözler önüne sermek ister. 2007 sonrasındaki çalışmalarının niteliği bir yandan da soyutlaşır. Çünkü çalışmalarının temel malzemesi metafizik sorunlar ve sorunsallaştırmalar olur. Aynı zamanda teolojik vurgu yoğun bir şekilde artar.

Agamben'in metinlerindeki karamsar tonun azalmasının bir sebebi Soğuk Savaş sonrası yaşanan krizin oluşturduğu negatif etkinin azalması olabilir. Nitekim kriz Avrupalı entelektüeller için bir şok etkisi yaratır. Kısa süren şok etkisiyle kendi içine kapanan dünya yerini açılmaya bırakır. Entelektüel alanda da benzer bir durum yaşanır. Nitekim Avrupalı entelektüel “dışarı”yı anlamaya ve kapsamaya çalışır. Agamben de temkinli bir şekilde komünizm üzerine düşünmeye başlar. Öyle ki bazı yorumcular Agamben'in 2007 sonrasındaki çalışmalarını 1968 Olayları'nda İtalya'da etkin olan *Operaismo* (workerism) hareketinin çağdaş yorumları olarak değerlendirmiştir.²⁶⁹

Krizdeki komünizm düşüncesine Pavlusçu düşünce deneyleriyle can vermeye çalışır. Nitekim Fransiskan Manastırında gelişen yaşam biçimine dair *The Highest Poverty*'de yaptığı okumayla egemenlik ve hukuk arasındaki ilişkiyi irdeler. Agamben'e göre Fransiskan Manastırında gelişen yaşam biçimi, Papalığa bağlı diğer pek çok inanç topluluklarından farklıdır. Çünkü Fransiskanların yaşam biçimi egemen kurumlar ve yasaların arzu ettikleriyle türdeş olmayıp farklı bir cihette ilerler. Bu sebeple Fransiskanların yaşam biçimi (form-of-life) egemenliği öngördüğünden ve günlük politikanın belirttiğinden daha farklı bir yaşam biçimidir. Nitekim Francis, kendisini bir manastırda tecrit etmek ve ayinlerine bağlı yaşamak yerine, dünyada yaşamayı tercih eder. Yoksulluğun bir yaşam formu olarak seçilmesi tüm dünya egemenliklerini boşa çıkarır. Bu durum gerçek bir istisna yaratır. Fransiskanların yeme ve içme pratikleri bile sahip olmayı dışarıda bırakır. Genel itibariyle özel mülkiyetin karşısında bir yaşam biçimi geliştirilir. Kapitalizmin insanları bireyselleştirdiği ve tüketimle tanımladığı çağda Agamben'in bu araştırması bir komünal yaşam arayışı olarak kayda geçer. Böylece ütopyacı düşünceler ve binyılcı formüller ile arasında set

²⁶⁹ Daniel McLoughlin, “Liturgical Labour: Agamben on the Post-Fordist Spectacle”, **Agamben and Radical Politics**, ed. Daniel McLoughlin, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2016, s. 91-115.

çeker. Mesianizmini başarısız olsa da tarihsel bir örneklikten kurarak sağlam bir zemine oturtmaya çalışır.

Opus Dei kitabında bürokrasinin kökeni olarak rahipliğin analizini yapar. Tartışma *The Kingdom and the Glory*'de açılan bahsin devamı niteliğindedir. Böylece modernitenin temel karakteristiği olan yaşamın yasallaştırılmasının temelini arkeolojik yöntemle anlamaya çalışır. İşlemsellik (operativity) ve irade ontolojisinin Kilise babalarından modern düşünceye kadar gelişimini gözler önüne serer ve aynı zamanda güçlü bir eleştirisini yapar. Böylece rahiplerin bürokratik dizgesinde gelişen dinî görevin izini sürer. Nitekim Kilisenin Mesih'in tekrarlanamaz kurban edilişini yineleme girişimi, Tanrı iktidarının saf bir aracı (instrument) olarak paradoksal rahip figürünün doğmasına sebep olur. Paradoksal rahip, rahiplik görevlerini yerine getirdiği sürece kendi güdülerine ve karakterine tamamen kayıtsız kalır. Güdülerine ve karakterine tamamen kayıtsız kalan bu figür modernitenin etik modelidir. Figür aynı zamanda varlık ve praksis arasındaki aporetik bir ilişkiyi doğurur. Bu sebeple Agamben'e göre görev ne etik ne ontolojiktir. Yani modernitede temel olarak nihilistik bir ahlak temayüz eder. Agamben ve Weber'in bürokrasi anlayışlarında bütünsel bir farklılık söz konusudur. Nitekim Weber'e göre dinî bir anlamı haiz olan meslek (Beruf) Tanrı'nın buyruğu olarak bir görev tasarımıdır. Protestan ahlakta mesleğin anlamı ruhun kurtuluşuna işaret eden bir çalışma anlamına doğru genişler. Weber'e göre nihayetinde Batı'daki rasyonelleşme sürecine yol açar. Weber'in meslek üzerinden kurduğu bu ahlak, genel olarak belirli kurumsal bağlamlara ve tarihsel olarak kurumsallaşan davranış biçimlerine işaret eder. Dolayısıyla Weber'in kuramında meslek işlevsel bir hüviyete sahiptir. Ancak Agamben'in anlayışında meslek ve görev yukarıda belirtildiği gibi nihilistik bir doğanın devamına sebep olan aporetik bir durumun temelidir.

Agamben dil vurgusunu da azaltmaz. Hatta din ve hukukun temel olarak dil tarafından kurulduğunu savlar. Böylece dil pratikleri üzerinde şekillenen teolojik tortular sayesinde istisna hâlinin yaratıldığını ve devam ettiğini ifade eder. Dil üzerine yaptığı vurgu aynı zamanda farklı bir yaşam biçiminin potansiyeline ışık tutar. *The*

Use of Bodies'de post-Marksist düşünce için mesai harcar.²⁷⁰ Bu eser ayrıca işlevselci yaklaşımların bir eleştirisi mesabesinde. Burada politika düşünürü yerini ontoloji felsefecisine bırakır.

Özetle Agamben'in düşüncesini kristalleştiren olgu krizdir. Bu sebeple bütün çalışmalarında istisnayı yaratan krizi anlamak ister. Zaten çağdaş duruma karşı bütünsel ve radikal karşıtlığı, Agamben'deki kriz anlayışı ve ufkunun varlığına işaret eder. Radikallığı krizin derinliğinden kaynaklanır. Bu açıdan Foucault ile karşılaştırılabilir. Foucault da aynı şekilde şimdinin krizde olduğunu düşünür. Şimdinin sahipsizliği yüzünden tarihteki süreksizliklere odaklanır.²⁷¹ Bu sebeple ötekine ve dışlanana odaklanır. Tarihte temsil şimdinin meşruiyetini sağladığından temsil edilmeyenleri merkezine alır. Ayrıca Foucault'da süreksizlik krizin katmerlenmesini çeşitlendirmeye yardımcı olur. Bu yüzden soykütüksel araştırmayla mevcut düzenin zayıf yanlarına savaşlar açmak elzemdir. Agamben'in tavrı da orijin noktası itibarıyla benzerlik taşır. Agamben de krizin varlığından hareket eder. Bu yüzden çağdaş durum bütünüyle nihilizme işaret etmektedir. Ancak Agamben'de tarih yoktur. Bütün çalışmalarında odağı dilsel olandır. Foucault'nun temsil edilmeyene ve dışarıda bırakılana odaklanması, Agamben için yine bir temsil sorunuyla uğraşmaya sebep olacaktır. Bu yüzden Agamben tarihe odaklanmaz. Çalışmalarına titiz bir gramerci gibi odaklanmanın daha doğru olacağını düşünür.²⁷² Bu yüzden çıplak hayat antik Yunan'dan beri politikanın temelindedir. Sürekliliğe bakmak yerine kavramsal dönüşümler, eklemleme stratejilerini görmeye çalışır. Politikanın, ekonominin ve teolojinin birbirine gömüldüğü durum, çağdaş durumu açıklamaktadır. Bütün bu eklemlemeler çağdaşta krizi gösterir.

Bütün bunlar dikkate alındığında Agamben'in kriz ufkuna sahip olduğu görülmektedir. Çağdaş durumda insanı bütünüyle saran biyopolitik makinenin

²⁷⁰ Eric D. Meyer, Review of Giorgio Agamben 'The Use of Bodies', **Marxism and Philosophy Review of Books**, July 2017, (Çevrimiçi) https://www.researchgate.net/publication/320517634_Review_of_Giorgio_Agamben_'The_Use_of_Bodies'_Marxism_and_Philosophy_Review_of_Books, 30 Mayıs 2021.

²⁷¹ Megill, **Aşırılığın Peygamberleri**, s. 294.

²⁷² Antonio Negri, "The sacred dilemma of inoperosity. On Giorgio Agamben's Opus Dei", *Critical Legal Thinking*, Eylül 25, 2012, (Çevrimiçi) <https://criticallegalthinking.com/2012/09/25/the-sacred-dilemma-of-inoperosity-on-giorgio-agambens-opus-dei/>, 30 Mayıs 2021.

karamsar bir tablosunu çizen Agamben'in farkındalığı onun trajik yanını ortaya koyar. Trajiktir çünkü bunun sebep olduğu nihilizm oldukça derindir. Ancak tekillikler üzerinden kurguladığı komünizm fikri yani mesiyaniik düşüncesi trajik olana ürettiğı bir formüldür. Bu yüzden kriz durumunun altını çizerek istisna hâlini gösterir ve çelişkileri artırmak ister.

3.3.4. Agamben'e Yöneltilen Eleştiriler

Agamben'in çok kapsamlı "*Homo sacer*" projesi, pek çok konu, olgu ve nosyonu içine sığdırmak istediğinden ve radikalliğinden dolayı eleştiri konusu olmuştur. Agamben'in projesine yönelik güçlü bir eleştirinin sahibi politik kuramcı Ernesto Laclau'dur. Laclau'nun eleştirileri birkaç boyutludur. Bunlardan ilki egemen ve yasaklama arasındaki ilişkiye dairdir. Laclau, Agamben'in içerisi ve dışarısı arasındaki bağı bu yasaklama ilişkisiyle kavradığını düşünür. Ancak Laclau'ya göre Agamben içerisi ve dışarısı arasındaki ilişkiyi gerçek evrenselliğı içinde görmez. Bu yüzden sürekli bir istisna hâli okumasını yapar. Ancak istisna hâli Schmitt'teki anlamıyla bile içerideki ve dışarıdaki sorununun tanımlanmasına olanak tanır.

Diğer taraftan Laclau'ya göre Agamben'in tarihsel açıklamasındaki *zoē* ve *bios* ayrımı temel bir ayrım olamaz.²⁷³ Çünkü "*zoē yalnızca bir soyutlamadır.*"²⁷⁴ Canlılar yalnızca *zoē*' ya da *bios*'a sahip değildir, *bios*'a sahip olanlar *zoē*'ye de sahip olabilir. Laclau'ya göre aslında soyut olan kavramlar Agamben'in düşüncesinde âdeta varlık kipi hâline döner. Dolayısıyla Laclau Agamben'in soyut kavramsallaştırma üzerine bina ettiğı düşüncesinin somut karşılıklarını vermesi gerektiğini düşünür. Somut karşılık vermemesi Agamben'in projesinin altını kazmaktadır. Ayrıca Laclau, Agamben'in modernliğin nomosu olarak kamp teşhisini radikal bulur. Modern mirasın özgürleştirici olasılıklarının bütünsel bir reddiyesi olarak değerlendirir. Laclau'ya göre modernitenin özgürleştirici taraflarını görmemesi Agamben'in mesajının politik

²⁷³ Ernesto Laclau, "Bare Life or Social Indeterminacy?", **Ernesto Laclau: Post-Marxism, Populism and Critique**, ed. David Howart, London, Routledge, 2015, s. 236.

²⁷⁴ Laclau, "Bare Life or Social Indeterminacy?", s. 236.

nihilizm olduğuna işaret eder.²⁷⁵ Bu yüzden Agamben'in okuması siyaset ötesi bir duruma işaret eder.

Benzer bir eleştiri Jacques Derrida'dan gelir. 2001 ve 2002 yıllarında verdiği seminerlerden müteşekkil kitabı *The Beast and the Sovereign*'de Agamben'in egemenlik kavrayışını eleştirir. Eleştirisinin temeli Laclau'nunkine benzemektedir. Derrida da Agamben'in *zoē* ve *bios* arasında yaptığı ayrımın sorunlu olduğuna dikkat çeker. Aristoteles'in metnine giderek bu ayrımı yanlışlar. Derrida yaptığı Aristoteles okumasıyla, Agamben'in bütün söylemini şekillendiren sınırı ifade eden *zoē* ve *bios* ayrımında kökensel politik ilişkiyi gözler önüne serecek kadar derine inmediğini iddia eder. Derrida'ya göre *zoē* ve *bios* ayrımındaki ısrarıyla Agamben, eleştirdiği egemen dışlama/yasaklama (ban) ilişkisini kendisi tekrar üretmektedir. Bütün bunların yanında Agamben'in biyopolitikanın hem modernitenin belirleyici unsuru olduğu hem de bütünüyle Batı politika yaşamının kökeninde olduğu iddiaları mütenakızdır. Derrida'ya göre, Agamben'in bu iddiası kendisinin egemen olmak arzusuna işaret eder. Nitekim ilk gören, bildiren ve hatırlatan olmak ister. Derrida'ya göre Agamben çıplak hayatın “*‘Modernitenin belirleyici olayı ’nın olduğunu ve aynı zamanda da çok eski zamanlardan beri hep böyle olduğunu hatırlayan ilk kişi olmak.’*” ister.²⁷⁶

Agamben politik düşüncesinde aktivizme yer vermediğinden dolayı da eleştiri konusu olur. Slavoj Žižek'e göre Agamben, Heidegger'in bizi yalnızca Tanrı kurtarır sözüne “büyülü bir müdahale için” beklemeyi ekler.²⁷⁷ Benzer bir eleştiri Simon Behrman tarafından da yöneltilir. Behrman'a göre, Agamben egemen iktidara ya da istisnaya direniş fikrinden yoksundur. Hatta direnişin ötesinde Agamben tarafından çizilen karamsarlığın aşılma imkânı da yoktur. Bu durum Agamben düşüncesindeki en önemli boşluktur.²⁷⁸

Jessica Whyte da benzer bir eleştiri yöneltilir. Whyte'a göre Agamben kurtuluş değil felâket üreten bir politik kavrayışa sahiptir. Agamben pek çok yönetim pratiğinin

²⁷⁵ Laclau, “Bare Life or Social Indeterminacy?”, s. 240-241.

²⁷⁶ Jacques Derrida, **The Beast and the Sovereign: Volume I**, çev. Geoffrey Bennington, ed. Michel Lisse, Marie-Louise Mallet, Ginette Michaud, Chicago, The University of Chicago Press, 2009, s. 330.

²⁷⁷ McLoughlin, “Introduction: Agamben and Radical Politics”, s. 4.

²⁷⁸ Simon Behrman, “Giorgio Agamben in perspective” *International Socialism*, Ekim 7, 2013, (Çevrimiçi) <http://isj.org.uk/giorgio-agamben-in-perspective/>, 1 Haziran 2021.

oikonomia'ya dönüştüğünü gösterdiğinde aslında çağdaş toplumdaki yönetim paradigmasının çevrimsel durumuna işaret eder. Dolayısıyla Agamben geleceğe yönelik karamsar bir bakış açısına sahiptir. Ayrıca bu karamsarlıktan kurtaracak bir özne figürü de yoktur.²⁷⁹ Çünkü Whyte'a göre özne de *oikonomia* ve yönetimsellik çerçevesinde şekillenmektedir.

Agamben'e yöneltile eleştirilerden biri de Foucault'nun Almanya'daki önemli temsilcilerinden biri olan Thomas Lemke'ye aittir. Lemke'ye göre Foucault ve Agamben'in biyopolitika kavrayışları birbirinden farklıdır. Foucault'ya göre biyopolitika temelde modernliğin eşliğini teşkil ederken, Agamben'in kavrayışında zaten var olan bir olgunun radikal değişimine işaret eder. Yani Foucault kendi soykütüksel araştırmasına uygun olarak biyopolitik araçların uygulanmasına yönelik tarihte bir kopuş olduğunu gösterir. Ancak Agamben'e göre biyopolitika egemenliğin temel hüviyetlerinden biridir. Egemenin en ayırıcı vasfı da *homo sacer* üretmektir. Bu durum Lemke'ye göre Agamben'in hâlâ hukuksal-söylemsel düzene bağlı olduğunu göstermektedir. Lemke nihayetinde Foucault'nun modern biyopolitikaya ilişkin ifade ettiği önermenin doğru olduğunu düşünür. Bu sebeple Foucault'nun önermesini takip ederek modern biyopolitikayı doğru bir şekilde teşhis etmek için iktidarın hukuksal-söylemsel modelini bırakmak gerektiğini ifade eder.²⁸⁰ Diğer taraftan Lemke'ye göre Agamben karmaşık bir resim sunar. Nitekim bugün asıl tehlike Agamben'in işaret ettiği gibi devletin bizatihi kendisinden doğmaz. Tehlikenin asıl kaynağı deregülasyon, özelleştirme ve liberalleştirme politikalarıdır.²⁸¹

Alberto Toscano'nun *The Kingdom and the Glory* adlı çalışmaya karşı geliştirdiği eleştiri oldukça önemlidir. Toscano'ya göre Agamben teolojiye çok fazla önem vermektedir. Agamben'in çalışmasında çağdaş ekonomi ve politikaya yönelik geliştirdiği eleştiri, statükonun bütünsel ve radikal bir eleştirisi olamaz. Bunun temel sebebi, Agamben'in sekülerleşme anlayışının yol açtığı teolojinin fazla

²⁷⁹ Jessica Whyte, *Catastrophe and Redemption: The Political Thought of Giorgio Agamben*, Albany, SUNY Press, 2013.

²⁸⁰ Thomas Lemke, "'A Zone of Distinction': A Critique of Agamben's Concept of Biopolitics", *Critical Practice Studies*, C. 7, No.1, s. 4.

²⁸¹ Thomas Lemke, "'A Zone of Distinction': A Critique of Agamben's Concept of Biopolitics", *Critical Practice Studies*, C. 7, No.1, s. 11.

önemsenmesidir. Nitekim modern çağın biyopolitika eğilimini ve egemenlik yapısını kavramak için ekonomik teolojiye eğilirken, *oikonomia* kavramını ele alış biçimi, Agamben'in sekülerleşmeyi Schmitt'in kavrayışına yakın bir şekilde anladığını gösterir. Nitekim bir iz olarak sekülerleşme bir strateji ve yer değiştirme pratiklerini içerir. Bu anlayış Toscano'ya göre Agamben'in indirgemeci bir idealist tavırda olduğuna işaret eder.²⁸² Bunun yanında Heideggerci mirasın etkisiyle Agamben teolojik olanın politik ufku keskin bir şekilde belirlediği düşüncesini de taşır. Çünkü Agamben'in genealojik okumasında kopuşlar değil daha çok Heideggerci miras etkilidir. Bu durum Agamben'in özcü olmasına da yol açar. Nitekim *oikonomia* açıklamasında ekonomik davranışa yer yoktur. Çünkü Agamben'in ortaya koyduğu düzen anarşiktir. Ancak Toscano'ya göre bu anarşiyi tehdit eden bir başka anarşi söz konusudur. Bu da krematistik yani kâr hırsıdır. Agamben'in krematistiği derinlikli ele almaması, çağdaş ekonominin düzensizliğini belirleyen değerlere karşı derinlikli bir bakışı olmadığını imler. Bu sebeple Toscano'ya göre Agamben'in bugünü politik düşünme biçimi olarak politik teolojiyle ekonomik teolojiyi birleştirmesi yeterli bir çaba değildir.²⁸³

Lotte List, son zamanlarda Agamben'in artan etkisine karşılık Schmitt'i ve Benjamin'i, onun egemenliği okuma biçiminden özgürleştirici bir eleştiri geliştirir. Agamben'in çifte yanlış anlama içinde olduğunu belirtir. Bu çifte yanlış anlama Schmitt'in biçimsel indirgenmesi ve Benjamin'in Schmittçi indirgenmesidir. List'e göre Schmitt'in biçimsel indirgenmesi, temelde Alman hukukçunun egemenlik okumasının odağının modern hukuk olduğunu görmemesinden kaynaklanır. Nitekim Schmitt egemenlik kavrayışındaki desizyonizmi, hukuk yapma biçimlerinden biridir ve modern dünyadaki egemenliği açıklamak için geliştirilir. Yani Schmitt'in düşüncesi tarihten beslenir. Ancak Agamben'in Schmitt'i okuması tarihten beslenmez, politika biçimi olmaya yüz tutar.²⁸⁴ Ayrıca List'e göre Agamben, Schmitt'in *The Nomos of the Earth* çalışmasındaki başarıyı da göz ardı eder. Bunun üzerine Agamben, Benjamin'in

²⁸² Alberto Toscano, "Divine Managment: Critical Remark on Giorgio Agamben's The Kingdom and The Glory, **Journal of The Theoretical Humanities**, C. 16., No. 3, Eylül 3, 2011, s. 128.

²⁸³ Alberto Toscano, "Divine Managment: Critical Remark on Giorgio Agamben's The Kingdom and The Glory, **Journal of The Theoretical Humanities**, C. 16., No. 3, Eylül 3, 2011, s. 132.

²⁸⁴ Lotte List, "Political Theology and Historical Materialism: Reading Benjamin against Agamben", **Theory, Culture and Society**, C. 38, No: 4, Mayıs 2021, s. 117-140.

egemenlik okumasını da tıpkı Schmitt'in egemenlik kavrayışına yaklaştığı gibi biçimsel yaklaşır. Nitekim Benjamin'e göre istisnai durumla karşılaşan egemen kendi konumunu sürdürmekte zorlanır ve böylece onun yasası da kendisiyle birlikte düşer. Nitekim I. Dünya Savaşı'nda Almanya'nın yenilgisiyle birlikte içine düştüğü politik istikrarsızlık ve ekonomik sıkıntılar örnek teşkil edebilir.²⁸⁵ Bu açıklama Benjamin'in şiddet üzerine düşünceleriyle de örtüşmektedir. Nitekim mitik şiddeti kesintiye uğratabilecek saf şiddet de böylesi bir zayıflama noktasında çıkabilir. Benjamin bu materyalist okuması Agamben'in elinde biçimsel bir okumaya dönüşür ve nihilizme yol açar. List'e göre Agamben'in materyalist olmayan Benjaminci şiddet ve egemenlik okumasındaki temel muhatap *muselmann*'dır. Agamben'in biçimsel olan ve tarihsel olmayan okumasıyla Benjamin'in özünde devrimci bir projesi böylece yerini pasif direnişe ve etkisizliğe (inoperativity) bırakır.²⁸⁶

²⁸⁵ Lotte List, "Political Theology and Historical Materialism: Reading Benjamin against Agamben", **Theory, Culture and Society**, C. 38, No: 4, Mayıs 2021, s. 117-140.

²⁸⁶ Lotte List, "Political Theology and Historical Materialism: Reading Benjamin against Agamben", **Theory, Culture and Society**, C. 38, No: 4, Mayıs 2021, s. 117-140.

SONUÇ

Agamben'in ailesindeki sanat merakı, gençliğindeki karşılaşmaları ve dostlukları entelektüel serüveninin durak noktalarıdır. Kuramsal açıdan çeşitli ilgilere sahip olmasının kökeninde temel olarak gençliğindeki karşılaşmalar yatar. Benjamin'le metin düzeyinde kurduğu önder-izleyicilik ilişkisi, onun kendisi için bir kutup olmasına yol açar. Doktorasını Simone Weil'in politik düşüncesi üzerine yapması entelektüel ilgilerindeki çeşitliliğe örnek teşkil eder. İtalyan kamusunda tanınmayan Weil, Agamben'in çalışmasıyla görünür hâle gelir. Ayrıca Heidegger'in seminerlerine katılması, onun kuramsal çeşitliliğindeki diğer bir kaynağı teşkil eder.

Diğer taraftan 68 Olayları patlak verdiğinde kendisine kuramsal ve eleştirel zenginlik sağlaması için Arendt'i okumaya başlaması, Agamben'in düşünsel arayışındaki sürekliliği gösterir. İtalya'daki 68 Olaylarının uzun sürmesi genelde İtalyan entelektüeller özelde ise Agamben için hem çelişkilerin hem de zenginliğin artması anlamına gelir. Nitekim *Operaismo* hareketinin önemli isimlerinden Mario Tronti'nin siyasalın önemini ortaya koymak için Schmitt okumaya girişmesi İtalyan düşüncesindeki devrimci düşüncenin özgün yanını gösteren önemli bir noktadır. Agamben de Carl Schmitt'le böylece tanışma fırsatı yakalar. Diğer taraftan İtalyan edebiyatçı Italo Calvino'yla geliştirdiği dostluk ilişkisi, edebiyatı önemsemesine daha çok sevmesine yol açar. Ayrıca edebiyatın imkânı sayesinde olanı çok farklı şekillerde kurgulayabildiğinden Calvino'nun değerini ve önemini teslim eder. Diğer taraftan Avrupa'nın her yerinde yaygınlaşan dil çalışmalarından etkilenir. İlk olarak yapısalcı yaklaşımla ele aldığı çalışmalarını daha sonra özgün bir forma sokar. Burada yapısalcılıkla kurduğu ilişki Agamben'in entelektüel ilgisinin çeşitliliğinin bir diğer örneğidir.

Agamben'in gençliğinde içinde bulunduğu bağlam ve çevre onun entelektüel zenginliğinin kaynağıdır. Erken yıllarında sanatta post-modern tavrıların hâkimiyetinden memnun olmaması, Benjamin ve Heidegger etkisi sanatın jesti üzerine düşünmesine sebep olur. Özellikle Heidegger etkisiyle sanatı ve şiiri varlığın evi olarak görecektir. Düşünceyi ifade etmede formun önemli ve gerekli olduğu düşüncesi

de yine bu yıllarda temellenir. Diğer taraftan avangardı önemsemesi hem sanat üzerine özgün bir tavrın oluşmasına hem de ana akım düşünce biçimlerinden uzak durmasına yol açar. Nitekim sitüasyonist Debord'la benzerliğinin en temel noktasının avangart tavırları olduğunu belirtir.

Soğuk Savaşın bitmesiyle Avrupa'nın içine düştüğü krize şahit olur. Küreselleşme sonrasında dünyanın en önemli olgusunun mültecilik olduğunu düşünür. Bu yıllarda kaleme aldığı "*Beyond Human Rights*" adlı makalesiyle Arendt'in mülteciliğe ilişkin okumasını küreselleşme bağlamında değerlendirir. Çağdaş durumda mülteciliğin klasik ulus-devletin sınırlarını aşındırıp temel bir mesele olduğunu belirtir. Mülteci krizine şahit olması, bölünmüş Avrupa'da devletlerin karşılaştığı halefiyet sorunları Agamben'in moderniteyi yeniden okumasına yol açacak etkenlerdendir. Böylece, bu tezin de temel motifi olan "*Homo sacer*" projesini üretmeye girişir.

Agamben'in moderniteyi yeniden okuma girişimi katmanlı bir çalışma ortaya koymasını gerektirir. Bu sebeple "*Homo sacer*" çağdaş durumu tespit edip gelmekte olan toplumun yerini bellemek adına zemin temizleme girişimi olarak da okunabilir. Nitekim bütün olarak çalışmalarında göstermek istediği moderniteyle katmerlenen sorunları ortaya koymak ve krizi derinleştiren olguları saptamaktır. Bu sebeple yeni kavramsallaştırmalar, farklı okumalar geliştirir. Geliştirdiği düşünüm modern dünyanın nihilizmini ortaya koyar. Bu açıdan Weber'in okumalarıyla benzerlik taşır.

Agamben'in *Kutsal İnsan*, *İstisna Hâli*, *Stasis* kitaplarında temel olarak ortaya koymak istediği egemenliğin krizidir. Post-politik durum olarak adlandırılabilen çağdaş siyasetin vaziyetini tespit etmektir. Nitekim biyopolitika analizi ve politik teoloji okumalarıyla moderniteyi anlamaya çalışır. Demokrasinin temelinde bireylerin iradelerinin değil bedenlerin olduğunu iddia eder. Schmitt, politik teoloji perspektifinden, modern seküler politika anlayışının temelde otorite krizine yol açtığını gösterirken Agamben krizin sebeplerini tartışır. Bu açıdan Agamben'in okumasının temelini biyopolitika ve politik teoloji temin eder. Klasik egemenliğin altını kazarken egemen istisnanın çalışma biçimini gösterir. Bu durum çelişkiye işaret eder. Nitekim bir taraftan klasik egemenliğin çözülmesini yorumlarken, diğer taraftan

egemen istisnanın kusursuz işleyişini gösterir ve bu egemenlik biçiminin Batı’da uzun süredir hayatiyetini sürdürdüğü ileri sürer. Böylece daha büyük bir çelişki üretir. Ancak Agamben temelde bu çelişkiyi gözler önüne sermek ister gibidir. Hatta bu hibrit durum Agamben’in kriz ufkunu gösterir.

Diğer taraftan 2007 sonrasında *The Kingdom and the Glory*’de piyasanın zaferini kutlayanlara karşı onun nihilist boyutunu göstermeye çalışır. Çalışmasında biyopolitika ve ekonomik teoloji araçlarını kullanarak ele aldığı olguya yaklaşır. *Oikonomia*’nın ev yönetiminden dünyanın ilahi yönetimine doğru dönüşümünü sorunsallaştırır. Bireylerin idaresinin görünmez el kavramsallaştırılmasıyla modern düşünce içine girişini ortaya koyar. Aşkın ve içkin olanın birlikteliğiyle çağdaş durumun da tespitini yapar. Şanın (glory) iktidarı yüceltme pratiklerini inceleyerek yönetim ve hükümdarın, yani biyopolitika ve politikanın kesişim noktasını ifşa eder. Bu çalışmasıyla Agamben egemen istisna üzerine ürettiği çelişkilerine bir çözüm sunmak ister gibidir.

Agamben’in bütün çalışmalarında göze çarpan özelliklerden biri dikotomik yapılarıdır. Egemenlik ve iktidar ya da yönetim ve iktidar gibi ikilikler, çalışmalarının temel nesnesidir. Bunların birbirine eklemlenmelerini ortaya koyar. Bu dikotomiler temelde *auctoritas* ve *potestas*’a işaret eder. Yani Agamben bütün çalışmalarında Batı politikasının temel çalışma prensibi olan bu ikiliği çözmek ister. Bu sebeple çalışmalarında politik teoloji ya da ekonomik teolojiyi kullanır. Kural koyma olarak *auctoritas* ile gücü ve yetkiyi kullanma olan *potestas* arasındaki çelişkili yapıyı ortaya koymak Agamben’in temel arzusudur. Çünkü modern dünyada kural koyma artık geri çekilmektedir. Bu geri çekilme ise Batı’nın iki kutuplu makinesi tarafından sürekli hâle getirilmektedir. Kural koyamama temelde egemen karşısında herkesin *homines sacri* olmasına yol açmaktadır. Otorite krizi olarak beliren bu durum Agamben’e göre bedenlerin politikanın merkezinde olmasıyla sürekli hâle gelmektedir.

Düşünür genellikle moderniteyi örtük olarak eleştirir. Ancak “*Homo sacer*” projesinde kristalize ettiği sorunlar temelde modernitenin sebep olduğu sorunlarıdır. Bu sebeple Agamben’i değerlendirirken modernite sorunlarıyla uğraşan klasik sosyologların değerlendirmelerini göz önünde bulundurmak anlamlıdır. Nitekim

Agamben'in kutsala ilişkin değerlendirmesi Durkheim'ın işlevselci kutsal okumasından farklı ve ona karşıdır. Çünkü işlevselci yaklaşımlar kavrama ilişkin gerçekliğin gözden kaçırılması anlamına gelir.

Aynı şekilde Agamben ve Weber'in egemenlik anlayışları arasında yapılacak karşılaşımla modernite okumalarındaki farklılık gözlemlenebilmektedir. Weber'de yasal-ussal bir şekilde örgütlenen modern egemenlik, Agamben'in okumasında istisnanın sürekli olarak yaratıldığı bir yönetim pratiğine dönüşür. Diğer taraftan Weber'in karizmatik otorite tipolojisiyle Agamben'in egemen istisna arasında bir analogi kurulabilse de İtalyan düşünür modernitenin temelde sebep olduğu soruna odaklanır. Bu sebeple egemen istisna Agamben'e göre Weber'in okumasındaki gibi devrim zamanlarında bireyselliği ile öne çıkan bir figür değildir. Ayrıca Weber'in egemenliğinin sınırları bellidir. Bir hiyerarşik yapılanmaya işaret eder. Ancak Agamben egemenliği daha parçalı okur. Bu açıdan Agamben'in egemenliği okuma biçimi, egemenlik sonrası (post-sovereignty) okumalardan biri olarak görülebilir.

Agamben'in bürokratikleşmeye dair okumasında Weber'le hem bir benzerlik hem de bir farklılaşma görülebilir. Weber'e göre aşırı rasyonelleşmeyle birlikte ilerleyen bürokratikleşme nihai olarak insanları demirden kafese hapsedecektir. Bu sebeple modern yaşam insanlar için bir sorun teşkil edecektir. Agamben ise bürokrasi anlayışını geliştirirken litürji kavramını ele alır. Litürji genel anlamıyla Peterson'dan mühlhem melek bilime (angelology) mütealliktir. Çünkü melekler dünyanın yönetsel faaliyetlerini devam ettirirler. Peterson'a göre melek bilim önemlidir. Çünkü melek bilim dışında politik teoloji Tanrı'nın yadsınmasında başka bir şey değildir. Buradan hareketle Agamben de meleklerle ilişkin hiyerarşinin, kutsal *oikonomia*'ya bağlı olduğunu düşünür. Kutsal *oikonomia* ise çağdaş durumdaki yıkımın sürekliliğine işaret eder. Nitekim meleklerle verilen görev ancak kıyamet günü son bulacaktır. Agamben'in bürokrasiye yönelik böylesi açıklama, mesiyaniğin tavrından kaynaklanır. Krizi derinleştirerek mesiyaniğin zamanın tamamlanmasını ister. Ancak Weber ve Agamben'in her ikisi de bürokrasiyi, insanı krize sürükleyen bir aygıt olarak resmeder. Meslek ve görev üzerine yaptıkları okumalar da ise farklılaşırlar. Agamben'e göre görev genel olarak aporetik bir hüviyeti haizdir. Yani görev ne ontolojik ne de etikdir. Ancak Weber'e göre meslek dinî anlamı haizdir. Ruhun kurtuluşuna doğru anlam

genişlemesi yaşar. Bu durum ise temel olarak rasyonelleşme sürecine yol açar. Weber'in yaklaşımında belli tarihsel dönemlerde kurumsallaşan roller öne çıkar. Dolayısıyla işlevselci bir yaklaşım söz konusudur. Agamben'in anlayışında ise görev temelde aporetiktir. Hem varlığı hem de onun ödevini imler.

Agamben'in biyopolitika okuması Foucault'nun okumasına bir nazire gibidir. Nitekim Foucault'nun modern dönem hakkındaki “*biyolojik modernliğin eşiği*” teşhisini önemser. Ancak biyopolitikanın temellerini antik Yunan'da bulur. Foucault'nun eksik kalan yanlarına işaret ederek biyopolitikayı radikalleştirir. Çünkü Agamben'e göre egemen istisnanın işlerliğinin görülebileceği mekânlar kamplardır. Egemenin kamptaki tavrı biyopolitikanın ve egemenliğin özünü verir. Diğer taraftan daha sonraki yıllarda Agamben, yönetimselliğin *oikonomia* kavramıyla anlaşılmadığı sürece, doğru çıkarımlar yapmanın zor olacağını iddia eder. Bu yüzden Foucault'nun teorisine bir eleştirel şerh koyar. Foucault'nun yönetimsellik okumasını eleştirel bir okumaya tabi tutar.

Agamben'e yöneltelen eleştiriler genellikle radikalliğinden kaynaklanır. Laclau ve Derrida'nın eleştirilerinde Agamben, temelden ve yıkıcı bir eleştiriye tabi tutulur. Bir gramerci olarak Agamben'e Aristoteles'ten itibaren çizdiği ayrımın sorunlu olduğu gösterilir. *Zoē* ve *bios* arasında Agamben'in iddia ettiği kadar keskin bir ayrımın olmadığını gösteren düşünürler, Agamben'in projesinin oturduğu zemini sarsar. Agamben'in çizdiği şemada *homo sacer* edilgen bir durumdadır. Bu yüzden aktif bir özne olmadığı için de eleştiri konusu olur. Eleştiri konusu edilen diğer bir yanı da karamsar bakışıdır. Geleceğe yönelik tavrının tamamen karamsar olduğu ifade edilir. Nihilist olarak çizdiği toplumsal yaşamı, nihilizmin halesinden kurtaracak açıklar çok fazla değildir. Agamben bu açıklardan stratejik saldırılar yapmak yerine, nihilizmi derinleştirir. Kısacası Foucault'nun tersi bir tavır takınır. Bu durumun mesyanizminden kaynaklandığını belirtmek gerekir.

Agamben'in şahit olduğu krizleri okumaya yönelik geliştirdiği yaklaşımları, klasik sosyolojinin kriz okumalarıyla birlikte değerlendirmek anlamlıdır. Bütün klasik sosyologlar genel itibarıyla modernite krizinin yarattığı sorunları anlamak ve bu sorunlarla başa çıkmak isterler. Klasik sosyologların toplumsal sorunları anlamaya

yönelik kararlı tavırları, klasik sonrasından bir figür olarak Agamben'in yerini tayin etmek açısından da önem teşkil eder. Post-modern sosyologların bir kısmında olduğu gibi Agamben de çelişkileri üretmek, çıkmazı derinleştirmek ister.

Sosyoloji ya da sosyal bilimlerde toplumsal değişim için seçenekler bellidir. Temel olarak iki farklı eğilimden bahsedilebilir. Bunlardan biri akılcı bir yöntemle sorunları, krizleri çözmektir –istisnaları olsa da– klasik sosyologların yöntemi. Diğer bir çözüm ise ütopyacı tavidir. Ütopyacılıkta genel itibariyle şimdinin sorunları üzerinden bir gelecek perspektifi çizilerek bir toplum imgesi ortaya konulur. Böylece hem topluma eleştiri getirilir hem de şimdinin farklı bir potansiyeli gösterilir. Bu ikisi arasında ifade edilecek bir form da mesianizmdir. Mesianizmde gelecek toplum inşa edilmez. Daha çok şimdinin çelişkileri çoğaltılır. Farklı zaman anlayışı üzerinden şimdiki zaman askıya alınmak istenir. Bütün bunlar göz önüne alındığında zamanın kendisini bir kriz olarak okuyan Agamben'in mesianik tavidan yana olması zaten kaçınılmazdır.

Agamben, kendi mesianik ve ortaklık (komünizm anlayışına) tasavvuruna tarihsel bir örnek bulmaya çalışır: Fransiskanlar özel mülkiyetin dışında bir kullanımın varlığını ortaya koyarlar. Her ne kadar daha sonra başarısızlığa uğrasalar da temel olarak çıkış dinamikleri, Kilisenin ve İmparatorluğun dışında bir yaşam biçimine işaret eder.

Agamben'in çalışmalarına bakıldığında teorik yapılanmasında eklektik bir mühendislik görülür. Nitekim biyopolitika ve politik teolojiyi nazarının merkezine çektiği görülür. Ancak temel itibariyle Agamben için önemli olan paradigmalardır. Belli bir zamanda geçerli olan tekil bir kural olarak paradigmlar Agamben'e göre dizgelerin çalışma prensiplerini gösterir. Bunun yanında olgular yerine izleri takip eder. Böylece hem işlevsel hem de özcü yaklaşımları bertaraf eder. Bu açıdan Agamben'in özgün bir *yapısalcılık sonrası* düşünce örneği sunduğu ileri sürülebilir.

Diğer taraftan arkeolojik yöntemi geliştirmesi, tarihe değil de gramere önem vermesine işaret eder. Nitekim tarih yerine kavramları ele alır. Yapılması gereken kavramların dönüşümlerini incelemektir. Bu açıdan Foucault'nun arkeolojik yöntemine yaklaşıp da ona eleştiriler yöneltir. Agamben'e göre Foucault'nun

paradigma kavramıyla ilişkisi çetrefillidir. Çünkü tikel bir örnekten bütüncül bir teori inşa eder. Bunun en iyi örneği panoptik yapılanan iktidardır. Panoptik iktidar, tarihteki tikel ve hayata geçmemiş bir örnek iken modernliğin paradigması olması analogik mantığını gözler önüne serer.²⁸⁷ Agamben'e göre paradigma tekil bir durumdur ve normal kullanımı askıya alır. Evrensel ve tekili nötralize eder. Hiçbir zaman apriori olarak ifade edilemeyecek genel kuralın bir örneğini teşkil eder.²⁸⁸

Diğer taraftan sekülerleşme meselesinde görüldüğü şekilde, Agamben izler (işaretler) teorisine önem verir. Burada temel olarak genealojik araştırmaya yakın bir tutuma yaklaşır. Nitekim iz, Agamben'e göre kavram değil bir aktarım sürecidir. Bu yaklaşımla, paradigmaları zaman içinde ve söylemler arasında takip etmeyi arzu eder. Bu tavrı yapısalci dilbilimin diyakronik ve senkronik analiz düzeylerini anımsatır. Paracelsus'un ilk günah üzerine geliştirdiği iz teorisinden mülhem kendi teorisini inşa eder ve bunu arkeolojik yöntemle birleştirir. Agamben'e göre arkeolojik yöntem iz teorisidir. Arkeolojik yöntem ve iz teorisini birleşmesinin temel motivasyonu ise varlık sorununu merkeze almak istemesidir.

Bu çalışmada temel itibarıyla Avrupalı bir entelektüel olarak Agamben ve onun düşünceleri merkeze alınarak kriz ve istisna hâline ilişkin sosyolojik bir yaklaşım geliştirilmiştir. Agamben üzerine yapılan çalışmaların dışında sosyolojik bir perspektifle düşüncesinin özü sunulmaya çalışılmıştır. Sosyolojik bir perspektifle Agamben'in hayatını ve eserlerini ele almak, bu çalışmanın özgün yanıdır. Çalışmada sosyolojinin sosyolojisi yapılarak krizin toplumsal koşullardaki sürekliliği vurgulanmıştır. Modernitenin etkinlik kazanmasından Agamben'in doğumuna kadar geçen süre içinde klasik sosyologların ve I. Dünya Savaşı esnasında ve sonrasında kalem oynatan entelektüellerin moderniteye mündemiç kriz açıklamaları ele alınarak, Agamben'e tevarüs eden söylemlerin bir soykütüğü çıkarılmıştır. Böylece krize ve istisnaya ilişkin yaklaşımların soruşturulması üzerinden kriz ve istisna hâlinin sürekli olup olmadığı sınanmıştır. Bütün bunlarla klasik sosyologların klasik olma nedenlerinin bir sağlaması da yapılır. Nitekim Agamben bütün radikalliğine rağmen

²⁸⁷ Giorgio Agamben, **Şeylerin İşareti: Yöntem Üzerine**, çev. Betül Parlak, Monokl Yayınları, 2012.

²⁸⁸ German Eduardo Primera, **The Political Ontology of Giorgio Agamben: Signature of Life and Power**, Bloomberry, 2019.

temelde klasik sosyologların modernite krizi olarak açıkladığı sorunları çeşitlendirir ve derinleştirir. Agamben'in radikal yanlarını ortaya koymak aynı zamanda sosyal bilimlerde toplumsal olgulara yönelik değişimi de ortaya koyar.

Söz gelimi Agamben'in klasik sosyologlardan farklı olduğu bir nokta, işlevselcilik karşıtı olmasıdır. Öyle ki Agamben'e göre işlevselci yaklaşımlarla çağdaş durumun nihilist yanı tam anlamıyla teşhis edilemez. Yani nihilizme sebep olan toplumsal olgular tam anlamıyla anlaşılamaz. Bu durum müphemleştirilmenin temelini teşkil eder. Bu zaviyeden İtalyan düşünürün on dokuzuncu yüzyıl sosyoloji anlayışını eleştirdiği de görülmektedir. Ancak diğer taraftan da klasik sosyolojideki yapısalcı yaklaşımla bir açıdan uyuşur. Çünkü Agamben'in egemenlik ve çağdaş *oikonomia* üzerinden yönetim pratikleri açıklaması temel olarak yaşamın yapısal bir şema içerisinde devam ettirildiğini varsayar.

Klasik sosyologlardan I. Dünya Savaşı entelektüeline oradan da Agamben'e kadar krizin çatısının çıkarıldığı bu çalışma, aynı zamanda çağdaş entelektüellerin geliştirdiği kriz anlayışı ve Agamben arasında yapılacak bir karşılaştırmalı bir çalışma için altlık teşkil eder. Kısacası bu çalışma hem klasik sosyologlar hem Agamben'in çağdaşları hem de Agamben'in düşüncesi arasında benzerlikler ve farklılıkları ortaya koyacak karşılaştırmalı çalışmalar için anlamlı bir orijin noktasıdır. Hepsinden önemlisi de bir altlık olarak mevcut çalışma, Agamben'i sosyolojik açıdan değerlendirmenin önemini vurgular.

Dolayısıyla Agamben üzerine geliştirilen düşünümün felsefe disiplininin sınırlarından çıkması, Agamben'in düşüncesinin açacağı patikalar için de anlamlıdır. Bu çalışmada arzu edildiği gibi disiplinin sınırında bir düşünce pratiği geliştirmek – Agambenci düşünce pratiği varsa bunu tatbik etmek – anlamına gelir. Bu açıdan sınırdaki bir çaba olarak ifade edilebilecek bu çalışma Agamben'e yönelik ilginin sosyolojik değerlendirmelerine bir kapı aralamak hedefindedir.

KAYNAKÇA

- Adorno, Theodor W: **Aesthetic Teory**, çev. Robert Hullot-Kentor, Continuum, 1997.
- Agamben, Giorgio: “Clarifications”, **European Journal of Psychoanalysis**, 26 Şubat 2020, (Çevrimiçi) <https://www.journal-psychoanalysis.eu/coronavirus-and-philosophers/>, 2 Şubat 2021.
- Agamben, Giorgio: “Medicine as Religion”, **Itself Blog** 2 Mayıs 2020, (Çevrimiçi) <https://itself.blog/2020/05/02/192-agamben-medicine-as-religion/>, 2 Şubat 2021.
- Agamben, Giorgio: “Sovereign Police”, **The Anarchist Library**, (Çevrimiçi) <https://theanarchistlibrary.org/library/-agamben-sovereign-police>, 25 Ocak 2021.
- Agamben, Giorgio: “The Invention of Epidemic”, **European Journal of Psychoanalysis**, 26 Şubat 2020, (Çevrimiçi) <https://www.journal-psychoanalysis.eu/coronavirus-and-philosophers/>, 2 Şubat 2021.
- Agamben, Giorgio: “The Tree of Language”, çev. Connal Parsley, **Journal of Italian Philosophy**, Cilt 1, 2018.
- Agamben, Giorgio: **Açıklık**, çev. Meryem Mine Çilingiroğlu, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2018.
- Agamben, Giorgio: **Auschwitz’den Artakalanlar: Tanık ve Arşiv**, çev. Ali İhsan Başgil, Ankara, Dipnot Yayınları, 2017.

- Agamben, Giorgio: **Autoritratto nello studio**, Milano, Nottetempo, 2017.
- Agamben, Giorgio: **Çocukluk ve Tarih**, çev. Betül Parlak, İstanbul, Alfa Yayınları, 2020.
- Agamben, Giorgio: **İstisna Hâli**, çev. Kemal Atakay, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2018.
- Agamben, Giorgio: **Kutsal İnsan Egemen İktidar ve Çıplak İnsan**, İstanbul, Ayrıntı, 2017.
- Agamben, Giorgio: **Opus Dei: An Archaeology of Duty**, çev. Adam Kotsko, Stanford, Stanford University Press, 2013.
- Agamben, Giorgio: **Stasis: Civil War as a Political Paradigm**, çev. Nicholas Heron, California, Stanford University Press, 2015.
- Agamben, Giorgio: **Şeylerin İşareti: Yöntem Üzerine**, çev. Betül Parlak, İstanbul, Monokl Yayınları, 2012.
- Agamben, Giorgio: **The Highest Poverty: Monastic Rules and Form-of-Life**, çev. Adam Kotsko, Stanford, Stanford University Press, 2013.

- Agamben, Giorgio: **The Kingdom and the Glory: For a Theological Genealogy of Economy and Government**, çev. Lorenza Chiesa, Matteo Mandarini, California, Stanford University Press, 2011.
- Agamben, Giorgio: **The Man Without End: Notes of Politics**, çev. Vincent Binetti, Cesare Casarino, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2000.
- Agamben, Giorgio: **What is Apparatus? and Other Essays**, çev. David Kishik ve Stefan Pedatella, Stanford, Stanford University, Press, 2009.
- Agamben, Giorgio: **The Use of Bodies**, çev. Adam Kotsko, Stanford, Stanford University Press, 2015.
- Agamben, Giorgio: **Yeminin Arkeolojisi: Dilin Kutsal Ayini**, çev. Önder Özden, Ankara, Nika Yayınevi, 2020.
- Agamben, Giorgio: “Friendship”, **16 Beaver Group**, (Çevrimiçi) <https://16beavergroup.org/articles/2008/03/20/rene-agamben-friendship/>, 15 Ocak 2021.
- Allum, Percy: “Italian Society Tranformed”, **Italy Since 1945**, ed. Patrick McCarty, New York, Oxford University Press, 2000, pp. 10-42.
- ANFE Italian Club: “History”, (Çevrimiçi) <https://anfe.com.au/club-history/>, 21 Ocak 2021.

- Attell, Kevin: **Giorgio Agamben: Beyond the Threshold of Destruction**, New York, Fordham University Press, 2015.
- Bauman, Zygmunt: **Modernlik ve Müphemlik**,  ev. İsmail Türkmen, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2003.
- Bayly, Cristopher Alan: **The Birth of the Modern World 178-1914: Global Connections and Comparisons**, Oxford, Blackwell Publishing, 2004.
- Behrman, Simon: “Giorgio Agamben in perspective” **International Socialism**, Ekim 7, 2013, ( evrimi i) <http://isj.org.uk/giorgio-agamben-in-perspective/>, 1 Haziran 2021.
- Benjamin, Walter: “ iddetin Eleştirisi  zerine”,  ev. Ece Göztepe, ** iddetin Eleştirisi  zerine**, ed. Aykut Çelebi, İstanbul, Metis Yayınları, 2014, s.19-43.
- Benjamin, Walter: **Pasajlar**,  ev. Ahmet Cemal, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2017.
- Berman, Marshall: **Katı Olan Her  ey Buharla ıyor: Modernite Deneyimi**,  ev. Ümit Altuğ, Bülent Peker, İstanbul, İletişim Yayınları, 2017.
- Christiaens, Tim: “The Crypto-Theology of Friedrich Hayek”, **The Routledge Handbook of Economic Theology**, ed. Schwarzkopf, Stefan, London, Routledge, 2020, s. 367-377.
- Colebrook, Claire ve Maxwell, Jason: **Agamben**, Cambridge, Polity Press, 2016.
- Coşkun, İsmail: “San Fransisco Sonrası Dünya”, **İstanbul University Journal of Sociology**, c. 3, sayı. 12, Aralık 2012, s. 17-21

- Coşkun, İsmail: "Sosyoloji, Antropoloji, Şarkiyatçılık ve Öteki", **İstanbul University Journal of Sociology**, c. 3, sayı. 16, (Şubat 2012), s. 11-26.
- Derrida, Jacques: **Before the Law The Complete Text of Préjugés**, çev. Sandra van Reenen ve Jacques de Ville, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2018.
- Derrida, Jacques: **The Beast and the Sovereign: Volume I**, çev. Geoffrey Bennington, ed. Michel Lisse, Marie-Louise Mallet, Ginette Michaud, Chicago, The University of Chicago Press, 2009.
- Dickinson, Colby: **Agamben and Theology**, London, T&T Clark International, 2011.
- Durantaye, Leland de la: Giorgio Agamben", **Bidoun Magazine**, (Çevrimiçi) <https://www.bidoun.org/articles/giorgio-agamben>, 3 Ocak 2021.
- Durantaye, Leland de la: **Giorgio Agamben: A Critical Introduction**, California, Stanford University Press, 2009.
- Durkheim, Émile: **Dinsel Hayatın İlk Biçimleri**, çev. Özer Ozankaya, İstanbul, Cem Yayınevi, 2010.

- Durkheim, Émile: **Sosyoloji Dersleri**, çev. Ali Berktaş, İstanbul, İletişim Yayınları, 2010.
- Durkheim, Émile: **Toplumsal İşbölümü**, çev. Özer Ozankaya, İstanbul, Cem Yayınevi, 2014.
- Eyal-Lautenschlager, Adi: “Aby Warburg”, **Agamben’s Philosophical Lineage**, ed. Adam Kotsko, Carlo Salzani, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2017, pp. 208-219.
- Eliade, Mircea: **Kutsal ve Kutsal Dışı: Dinin Doğası**, çev. Ali Berktaş, İstanbul, Alfa, 2019.
- Elias, Norbert: **Uygarlık Süreci Sosyo-Oluşumsal ve Psiko-Oluşumsal İncelemeler Cilt 2: Toplumun Değişimleri Bir Uygarlaşma Teorisi İçin Taslak**, çev. Erol Özbek, İstanbul, İletişim Yayınları, 2013.
- Meyer, Eric D.: Review of Giorgio Agamben 'The Use of Bodies', **Marxism and Philosophy Review of Books**, July 2017.
- Filippini, Michelle: **Using Gramsci: A New Approach**, çev. Patrick J. Barr, London, Pluto Press, 2017.
- Galbraith, J. Kenneth: **İktisat Tarihi**, çev. Müfit Günay, Ankara, Dost Kitabevi, 2010.

- Giddens, Anthony: **Modernliğin Sonuçları**, çev. Ersin Kuşdil, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2014.
- Gnolio, Antonio ve Ido, Govrin: Philosophy as Interdisciplinary Intensity – An Interview with Giorgio Agamben, **Religious Theory**, 6 Şubat, 2017, (Çevrimiçi) <https://jcrt.org/religioustheory/2017/02/06/philosophy-as-interdisciplinary-intensity-an-interview-with-giorgio-agamben-antonio-gnolioido-govrin/>, 1 Ocak 2021.
- Gramsci, Antonio: **Gramsci Kitabı: Seçme Yazılar 1916-1935**, çev. İbrahim Yıldız, ed. David Forgacs, Ankara, Dipnot Yayınları, 2018.
- Gramsci, Antonio: **Modern Prens: Machiavelli, Siyaset ve Modern Devlet Üzerine**, çev. Pars Esin, Ankara, Dipnot Yayınları, 2018.
- Hardt, Michael: “Introduction: Laboratory Italy”, **Radical Thought in Italy: A Potential Politics**, Paolo Virno ve Hardt Negri, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996, s. 1-13.
- Harper, John Lamberton: **America and the Reconstruction of Italy, 1945-1948**, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- Hartman, Nadine: “Georges Bataille”, **Agamben’s Philosophical Lineage**, ed. Adam Kotsko, Carlo Salzani, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2017, s. 109-117.

- Husserl, Edmund: “Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe”, çev. Ayça Sabuncuoğlu, Önay Sezer, **Avrupa’nın Krizi**, ed. Ali Vahit Turhan, Onay Sözer, Ankara, Dost Kitabevi, 2007, s. 321-348.
- Ingram, David: “Introduction”, **Critical Theory to Structuralism**, ed. David Ingram, Routledge, 2014, s. 1-19.
- Jay, Martin: **Diyalektik İmgelem: Frankfurt Okulu’nun Tarihi ve Çalışmaları [1923-1950]**, çev. Sevgi Doğan, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2014.
- Johnson, Keith L.: “Barth on Natural Theology”, **The Wiley Blackwell Companion to Karl Barth Volume I**, ed. George Hunsinger, Keith L. Johnson, Wiley Blackwell, 2020.
- Josephson- Storm, Jason Ā.: **The Myth of Disenchantment: Magic, Modernity, and The Birth of The Human Sciences**, Chicago, The University of Chicago Press, 2017.
- Kabakcı, Enes: **Sosyolojiyi Kurmak: Montesquieu, Tocqueville, Comte, Durkheim**, İstanbul, Vadi Yayınları, 2019.
- Koselleck, Reinhart: “Crisis.”, çev. Michaela W. Richter, **Journal of the History of Ideas**, cilt. 67, no. 2, 2006, s. 357–400.
- Koselleck, Reinhart: **Kavramlar Tarihi: Politik ve Sosyal Dilin Semantiği ve Pragmatiği Üzerine Araştırmalar**, çev. Atilla Dirim, İstanbul, İletişim Yayınları, 2009.

- Kotsko, Adam: “An interview on Agamben’s Kingdom and the Glory”, **Itself Blog**, Prof. Márcia R. Junges, 30 Kasım 2016), <https://itself.blog/2016/11/30/an-interview-on-agambens-kingdom-and-the-glory/>, 20 Nisan 2020.
- Kotsko, Adam: **Agamben’s Philosophical Trajectory**, Edinburgh University Press, 2020.
- Laclau, Ernesto: “Bare Life or Social Indeterminacy?”, **Ernesto Laclau: Post-Marxism, Populism and Critique**, ed. David Howart, London, Routledge, 2015, s. 231-242.
- Lemke, Thomas: ““A Zone of Distinction”: A Critique of Agamben’s Concept of Biopolitics”, **Critical Practice Studies**, C. 7, No.1, s. 3-13.
- Lemm, Vanessa: “Michel Foucault”, **Agamben’s Philosophical Lineage**, ed. Adam Kotsko, Carlo Salzani, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017, s. 51-63.
- Lenin, V. I.: **Imperialism, The Highest Stage of Capitalism**, Londra, Bishop and Sons Ltd., 1937.
- Lewis, Michael ve Staehler, Tanja: **Fenomenoloji**, çev. Mehmet Demirhan, Ankara, Fol Kitap, 2019.
- List, Lotte: “Political Theology and Historical Materialism: Reading Benjamin against Agamben”, **Theory, Culture and Society**, C. 38, No: 4, Mayıs 2021, s. 117-140.

- Luxemburg, Rosa: **Spartakistler Ne İstiyor?**, çev. N. Sarıali, İstanbul, Belge Yayınları, 1979.
- Marx, Karl: **1844 Elyazmaları**, çev. Kenan Somer, Ankara Sol Yayınları, 1993.
- Marx, Karl: **Kapital Cilt I**, çev. Alaattin Bilgi, Eriş Yayınları, 2003.
- Marx, Karl: **Kapital Cilt III**, çev. Alattin Bilgi, Eriş Yayınları, 2004.
- Marx, Karl ve Engels, Friedrich: **Alman İdeolojisi**, çev. Tonguç Ok, Olcay Geridönmez, İstanbul, Evrensel Basım Yayın, 2013.
- Marx, Karl ve Engels, Friedrich: **Komünist Manifesto**, çev. Celâl Üster, Nur Deriş, İstanbul, Can Yayınları, 2013.
- McCarty, Patrick: **The Crisis of the Italian State: From Origins of the Cold War to the Fall of Berlusconi**, Scranton, Macmillan, 1995.
- McLoughlin, Daniel: “Introduction: Agamben and Radical Politics”, **Agamben and Radical Politics**, ed. Daniel McLoughlin, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2016, s. 1-15.

- McLoughlin, Daniel: “Liturgical Labour: Agamben on the Post-Fordist Spectacle”, **Agamben and Radical Politics**, ed. Daniel McLoughlin, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2016, s. 91-115.
- Megill, Allan: **Aşırılığın Peygamberleri: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida**, çev. Tuncay Birkan, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 1998.
- Mills, C. Wright: **Sosyolojik Tahayyül**, çev. Ömer Küçük, İstanbul, Hil Yayınları, 2016.
- Mills, Catherine: Giorgio Agamben”, **Internet Encyclopedia of Philosophy (IEP)**, (Çevrimiçi) <https://iep.utm.edu/agamben/>, 2 Ocak 2021.
- Murray, Alex: **Giorgio Agamben**, çev. Abdurrahman Aydın, Phoenix, Ankara, 2013.
- Murray, Alex: **Giorgio Agamben**, Routledge, 2010.
- Murray, Alex ve Whyte, Jessica: **Agamben’s Dictionary**, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2011.
- Nancy, Jean-Luc: **Esersiz Ortaklık**, çev. Devrim Çetinkasap, MonoKL Yayınları, 2020.
- Negri, Antonio: “The sacred dilemma of inoperosity. On Giorgio Agamben’s Opus Dei”, **Critical Legal Thinking**, 25 Ekim 2012, (Çevrimiçi)

<https://criticallegalthinking.com/2012/09/25/the-sacred-dilemma-of-inoperosity-on-giorgio-agambens-opus-dei/>, 14 Nisan 2021.

- Nioche, Claire: “Sovereignty”, **Georges Bataille: Key Concepts**, ed. Mark Hewson, Marcus Coelen, London, Routledge, 2016, s. 125-136.
- Pasquino, Gianfranco: “Political Development”, **Italy Since 1945**, ed. Patrick McCarty, New York, Oxford University Press, 2000, pp. 69-95.
- Piasentier, Marco ve Tarizzo, Davide: “‘The Government of a Multitude’. Hobbes on political subjectification”, **The Routledge Handbook of Biopolitics**, ed. Sergei Prozov, Simona Rentea, New York, Routledge, 2017, pp. 36-50.
- Poggi, Gianfranco: “Lego Quia Inutile: Klâsikler için Alternatif Bir Gerekçe”, çev. Osman Baş, **Sosyal Teori ve Sosyoloji: Klasikler ve Ötesi**, ed. Stephen P. Turner, İstanbul, Küre Yayınları, 2008, s. 47-63.
- Pollard, John: **Catholicism in Italy Religion, Society and Politics since 1861**, London, Routledge, 2008.
- Primera, German Eduardo: **The Political Ontology of Giorgio Agamben: Signature of Life and Power**, Bloomberry, 2019.
- Prozorov, Sergei: **Agamben and Politics: A Critical Introduction**, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2014.

- Roberto Esposito: **A Philosophy for Europe: From Outside**, çev. Zakiya Hanafi, Cambridge, Polity Press, 2018.
- Ross, Alison: “Introduction”, **South Atlantic Quarterly**, C. 107, No: 1, 2008, s. 1-13.
- Sarup, Madan: **An Introduction Guide to Post-Structuralism and Postmodernism**, New York, Longman/Pearson, 1993.
- Schmitt, Carl: **Constitutional Theory**, çev. Jeffrey Seitzer, Duke University Press, 2008.
- Schmitt, Carl: **Partizan Teorisi: Siyasal Kavramı Üzerine Bir Arasöz**, çev. Sibel Bekiroğlu, Ankara, Nika Yayınevi, 2017.
- Schmitt, Carl: **Siyasal Kavramı**, çev. Ece Göztepe, İstanbul, Metis Yayınları, 2014.
- Schmitt, Carl: **Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm**, çev. A. Emre Zeybekoğlu, Ankara, Dost Kitabevi, 2016.
- Schmitt, Carl: **The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europeum**, çev. G. L. Ulmen, New York, Telos Press Publishing, 2006.
- Schmitt, Carl: **Dictatorship**, çev. Michael Hoelzl ve Graham Ward, Cambridge, Polity Press, 2014.
- Schmitt, Carl: **Parlamentar Demokrasinin Krizi**, çev. A. Emre Zeybekoğlu, Ankara, Dost Kitabevi, 2017.

- Schmitt, Carl: **Partizan Teorisi: Siyasal Kavramı Üzerine Bir Arasöz**, çev. Sibel Bekiroğlu, Ankara, Nika Yayınevi, 2017.
- Schneider, Nathan: “Commies for Christ”, **The New Inquiry**, 13 Dec 2013, (Çevrimiçi) <https://thenewinquiry.com/commies-for-christ/>, 17 Mart 2021.
- Siisiäinen, Lauri: “Hristiyanlık ve Biyopolitika Üzerine: Foucault’ya Dair Eleştirel Bir Tartışma”, **Biyopolitika: Platon’dan Arendt’e Biyopolitikanın Felsefi Kökenleri**, Ed. Onur Kartal, İstanbul, Notabene, 2017, s.
- Simmel, Georg: **Bireysellik ve Kültür**, çev. Tuncay Birkan, İstanbul, Metis Yayınları, 2014.
- Simmel, Georg: **Modern Kültürde Çatışma**, çev. Nazile Kalaycı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2015.
- Sofri, Adriano: “Intervista Agamben”, 1985, (Çevrimiçi) <https://ariemma.wordpress.com/2012/10/14/adriano-sofri-intervista-giorgio-agamben-1985/>, 8 Ocak 2021.
- Taylor, Charles: “Western Secularity,”, **Rethinking Secularism**, ed. Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer, ve Jonathan VanAntwerpen, New York: Oxford University Press, 2011.
- Temin, Peter ve Vines, David: **Keynes: Useful Economics for the World Economy**, Cambridge, The MIT Press, 2014.

- Toscano, Alberto “Divine Managment: Critical Remark on Giorgio Agamben’s The Kingdom and The Glory, **Journal of The Theoretical Humanities**, C. 16., No. 3, Eylül 3, 2011, s. 125-136.
- Toynbee, Arnold: **Tarih Bilinci**, çev. Murat Belge, İstanbul, Bateş Yayınları, 1978.
- Tönnies, Ferdinand: **Cemaat ve Cemiyet**, çev. Emre Güler, İstanbul, VakıfBank Kültür Yayınları, 2019.
- Tönnies, Ferdinand: **Community and Civil Society**, çev. Jose Harris, Margaret Hollis, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- Turner, Bryan S.: **Klasik Sosyoloji**, çev. İdil Çetin, İstanbul, İletişim Yayınları, 2015.
- Weber, Max: **Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu**, çev. Milay Köktürk, Ankara, BilgeSu Yayıncılık, 2013.
- Weber, Max: **Sosyoloji Yazıları**, çev. Taha Parla, İstanbul, Deniz Yayınları, 2014.
- Whyte, Jessica: **Catastrophe and Redemption: The Political Thought of Giorgio Agamben**, Albany, SUNY Press, 2013.
- Wolin, Richard: **Heidegger’in Çocukları: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas ve Herbert Marcuse**, çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul, Paradigma, 2012.

