

HAYATIN HAKKINI GÖZETMEK: GIORGIO AGAMBEN'İN SİYASET FELSEFESİ

UPHOLDING THE RIGHT TO LIFE: THE POLITICAL PHILOSOPHY OF GIORGIO AGAMBEN

DOI: 10.33404/anasay.1205220

Çalışma Türü: Araştırma Makalesi / Research Article¹

Salih AKKANAT*

ÖZ

Batı siyaset düşüncesinin tarihi açısından, 20.yüzyılın ilk çeyreği bir dönüm noktası oluşturmaktadır. Zira totalitarizm deneyimine bağlı olarak siyasal olduğu kadar felsefi de sayılması gereken bir kriz söz konudur. Bu nedenle mülteci sorunundan olağanüstü hal hukukuna kadar günümüzün temel siyasal sorunları ile totalitarizmi hazırlayan felsefi-politik perspektif arasında ilişki kurmak çoğu zaman kaçınılmaz görünmüştür. İtalyan düşünür Giorgio Agamben, bu bağı modernliğin siyasal paradigmasını oluşturmaya yönelik bir girişim çerçevesinde kurmakta ve Batı siyaset düşüncesinin geriye doğru bir okumasına yaparak, modernliğin paradigmasının Aristoteles'in siyaset tanımı ile ilişkisini ortaya koymaktadır. Batı siyaset düşüncesinin hayat üzerinde

1- Makale Geliş Tarihi: 15. 11. 2022 Makale Kabul Tarihi: 11. 12. 2022

Bu makale 2011 yılında Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsüne sunulan doktora tezinden üretilmiştir.

* Doç. Dr., Gümüşhane Üniversitesi, İİBF, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi/Gümüşhane-Merkez
e-mail: salih.akkanat@gmail.com; **ORCID ID**  <https://orcid.org/0000-0002-8766-9238>

uygulanan bir arındırma ve ayıklama faaliyeti olarak şekillendiğini öne sürmekte ve bu düşüncenin, Hobbes üzerinden günümüze, bir egemen iktidar paradigması olarak nasıl ulaştığını göstermektedir. Özünde hayvani yaşam ile siyasal yaşam ya da insan ve insan olmayan gibi ayrımlar üzerinden işleyen “antropolojik makinenin” modern siyaset düşüncesinin ufkunu belirlediğini savunmaktadır. Bu makale, Agamben’in siyaset felsefesinin temel kavramları üzerinden, günümüz demokrasileri ile hukuk sistemlerinin antropolojik makinenin mantığı ile yüzleşebildikleri ölçüde bir geleceklere olabileceğini öne sürmektedir.

Anahtar Kelimeler: Giorgio Agamben, Hayat, Siyaset, Egemenlik, Modernite

ABSTRACT

In terms of the history of Western political thought, the first quarter of the 20th century constitutes a turning point. Because, depending on the experience of totalitarianism, there is a crisis that should be considered as philosophical as well as political. For this reason, it has often seemed inevitable to establish a relationship between the basic political problems of today, from the refugee problem to the law of the state of emergency, and the philosophical-political perspective that prepared the totalitarianism. The Italian thinker Giorgio Agamben establishes this connection within the framework of an attempt to establish the political paradigm of modernity, and by making a backward reading of Western political thought, he reveals the relationship between the paradigm of modernity and Aristotle’s definition of politics. He argues that Western political thought is shaped as a purification and sorting activity applied on life, and shows that this thought has reached today as a dominant power paradigm through Hobbes. In essence, he argues that the “anthropological machine”, which operates on distinctions between animal life and political life, or human and non-human, determines the horizon of modern political thought. Based on the basic concepts of Agamben’s political philosophy, this article argues that today’s democracies and legal systems can have a future to the extent that they confront the logic of the anthropological machine.

Keywords: Giorgio Agamben, Life, Politics, Sovereignty, Modernity

Giriş

İtalyan düşünür Giorgio Agamben, eserlerinin ana eksenini egemenlik, iktidar ve şiddet kavramının oluşturduğu bir dizi modern düşünürün çalışmalarının bir sentezi olarak okunabileceği gibi bu bağlamda sunduğu kendine has müdahaleler nedeniyle özgün bir konumu hak eder (Mills, 2008a; Mesnard, 2004, s. 139-157; Duranteye,

2009). Eserlerinin ana izleğini oluşturan egemenlik kavramı açısından, Aristoteles ve Hobbes'u bir süreklilik ilişkisi içinde ele alırken; Walter Benjamin, Hannah Arendt ve Michel Foucault, egemenliğe dayanmayan bir siyaset alanının imkânlarını yokladığı başvuru kaynakları arasındadır. Eski Yunan'dan geç moderniteye kadar Batı siyaset düşüncesinin krizini; siyasi hayat (*Bios*) ile yalın yaşamın (*Zoē*) iç içe geçmesi veya çakışmasının bir sonucu olarak gördüğü için, egemenlik de her şeyden önce *hayat* üzerinde uygulanan bir şiddet pratiğidir.

Agamben'in bu hayli cüretkâr önermesi; devlet, hukuk ve demokrasi gibi uygarlık kurumları ile totalitarizm arasında, aralarındaki bütün farklılıklara rağmen, ampirik düzeyde olduğu kadar tarihsel ve felsefi düzeyde de ontolojik bir ilişki kurmasına yol açmaktadır (Calarco, 2007, s. 173). Aristoteles'ten başlayarak insan hayatı, siyasal-yasal bir düzene özümsemişi andan itibaren siyasal bir anlam kazandığı ölçüde Batı siyasetinin “antropolojik makinesi” işlemekte ve bu “düzenek”; siyaset, devlet, hukuk ve demokrasi kavramlarının işleyişini, deyim yerindeyse trajedisini şekillendirmektedir. Siyaseti veya hukuku totalitarizm deneyimiyle organik bir ilişkiye sürükleyen bu mantık, hukukun üstünlüğünün askıya alındığı istisnai hallerde veya yurttaşlık hukukunun egemen ulus namına iş gördüğü için işlemediği, hükümsüz kaldığı göçmen kamplarında görünür hale gelmektedir.

Bu nedenle, Agamben'in siyaset felsefesi, sadece Nazi toplama kamplarını ve nihai çözüm programını menziline alan bir siyaset eleştirisi değil; Batı siyaset düşüncesinin felsefi dayanaklarını hedef alan bir eleştiridir. Bu bağlamda, örneğin demokratik hukuk devleti, seçmenlerin katılımını öngören meşru bir yönetim biçiminden önce, yurttaşların biyolojik hayatının (yalın hayat) devletin siyasal hayatı ile kesiştiği; bu bakımdan totalitarizmle ünsiyet bağı taşıyan ve aynı siyasal ufuk içinde konumlanan siyasi bir form olarak görülmelidir (Button, 2007, s. 203): “modern demokrasinin, göz kamaştırıcı post-demokratik toplumlardaki çöküşü ve gittikçe devlete doğru kayışının (...) kökünde, pekâlâ, bu çıkmaz” bulunmaktadır (Agamben, 2001, s. 19-20). Modern demokrasi, hayatın kendiliğindenliğini veya yalın hayatı siyasi-hukuki bir düzen çerçevesinde konumlanmaya, sınıflanmaya veya tanımlanmaya maruz bırakan “antropolojik makine” üzerinden işlemeye devam ettiği sürece, hayatın, devletin denetimlerine veya müdahalelerine açık hale gelmesini önlemekte yetersiz kalacaktır.

Bu makale, çağımızın en önemli düşünürlerinden birinin, Giorgio Agamben'in siyaset felsefesinin konturlarını belirlemeye çalışmakta; İtalyan düşünürün sunduğu bu *arkitektonik* çerçevenin, olağanüstü hal hukukundan güvenlik devletine, mülteci soru-

nundan Covid-19 pandemisine ve elbette liberal demokrasilerin popülizme sürüklenişine değin günümüzün siyasal-hukuksal ontolojisini nasıl şekillendirebildiğine işaret etmekte; hayat ve demokrasi arasında egemenlik mimarisinin buyurgan mantığına savrulmaksızın geçerli bir bağın nasıl kurulabileceğini vurgulamaktadır. Zamanımızın siyaset ve demokrasi krizi üzerine düşünürken göz ardı edilmemesi gereken Agamben'in siyaset felsefesi, fazlasıyla ezoterik ve siyasal açıdan çıkışsız bulunsa da; argümanlarının sağlamlığı ve tutarlılığı, 21.yüzyıl siyaset düşüncesine musallat olan önceki yüzyıldan kalma kimi hayaletleri savuşturmaya yardımcı olabilir.

1. Doğa Hali Olarak Siyaset

Agamben'in siyasal düşüncesinin başlangıç noktası, Benjamin'den hareketle geliştirdiği, insanın "suçluluğu" kavramının soykütüğüne (*Genealogy*) temellenir. Suçluluk her siyasal-yasal topluluğun kurulumunun içkin bir sonucu olarak görülür; zira siyasi topluluklar bir "dışlama" eyleminin veya kararının üzerinde temellenmektedir. Bu nedenle, kadınlar, yabancılar, hayvanlar veya doğa gibi değişen öznellikler, Batı siyaset düşüncesinin başlangıcından itibaren, dışlanmak suretiyle siyasi topluluğun kuruluşuna aracılık etmektedir (Magnuson, 2008, s. 73). Agamben, kimlerin siyasi topluluğa ait olduğunun belirlenmesini egemenin kararıyla ilişkilendirirken, şiddetin kök biçimi veya temel görüngüsü (*Urphänomen*) olarak çıplak hayat (*Zoē*) ile siyasi hayat (*Bios*) ayrımının, egemenin kararına dayanak noktası oluşturduğuna dikkat çeker.

Egemenin kararıyla siyasal topluluğun dışına sürülen aslında hayatın kendisi yani "çıplak hayat"tır. Bu bakımdan, siyasi topluluğu kuran egemenin kararı, siyasi topluluk için uygun olan insan hayatı ile insanın diğer tüm canlı varlıklarla paylaştığı hayatın en temel biçimi olan "çıplak hayat" ayrımı üzerinde verilmiş bir karar olarak okunmalıdır. Böylece, insan hayatının siyasi topluluğa aitliği hakkında verilmiş hüküm veya karar, egemen iktidarın ilk kararıdır. Bu, aynı zamanda, hukukun ve ona eşlik eden "insanın suçluluğu" düşüncesinin de kökenidir. Dolayısıyla, hukukun kökeni, siyasi topluluğa ait olan insan hayatı ile çıplak hayat arasındaki ayrımın şiddetinde yatar. Hukuku şiddete bağlayan kurucu ilişki, çıplak hayatın yasaklanmasıdır. İnsanın suçluluğu da çıplak hayatın siyasi hayattan yasaklanmasının ürünü olarak görülmelidir.

Agamben'in çıplak hayat ve siyasal hayat ayrımı ile egemen iktidarı süreklilik ilişkisi içinde okuması, Batı düşüncesinde iki ayrı siyaset paradigmasının kurucusu sayılan Aristoteles ve Hobbes'u ortak bir temelde buluşturması anlamına gelir. Siyasetin, yalın insan hayatının siyasal toplulukta içlenerek dışlanması (Aristoteles) eylemine dayanması ile sivil veya siyasal toplumun, doğa halindeki kurt-insanın yasaklanma-

sına (Hobbes) bağılı olarak kurulması ortak bir temelden neşet eder. Aristoteles, “yalın hayatın ‘güzel gün’ü (evemēria) ile siyasal bios’un ‘büyük sıkıntısı’nı karşılaştırırken” (Agamben, 2001a, s. 19-20) Batı siyasetinin temelinde yatan bu sürekliliğin ilk adımını atmıştır Agamben’e göre. Batı siyaseti, Aristoteles’ten başlayarak, “kendisini gittikçe daha fazla bir biyosiyaset biçimine sokan bu metafizik görevi yerine getirirken, zoe ile bios ve ses ile dil arasında, kopukluk ve çatlakları iyileştirecek olan bir bağlantıyı inşa etmeye” (Agamben, 2001a, s. 19-20) çalışmaktadır.

Ancak asıl sorun ayırımın kendisindedir. Aristoteles’in siyaseti iyi ve erdemli bir hayat arayışının aracı kılması ve insanı siyasal bir hayvan olarak tanımlarken insanın canlılığı yerine dil sahibi bir varlık oluşuna vurgu yapması, çıplak hayatın siyasetin içinde ancak içlenerek dışlanan bir mevcudiyetinin olabileceği gibi bir sonuç doğurmaktadır. Siyaset alanının özel alandan bağımsız bir gerçekliğinin olması, dil ile siyasetin özdeşliğine yol açarken; yalın hayat, özel alanın dilsizliğine gönderme yapmaktadır. Bu nedenle, dil sahibi varlıkların yurttaş olarak siyaset sahnesindeki varoluşları, çıplak hayatın dilsizliğinin de olumsuzlanmasıdır. Böylece, Aristoteles’teki yalın hayat/canlılık, Hobbes’taki doğa halinin bir işlevi olarak anlam kazanırken; siyasetin kuruluşu, hayatın içlenerek dışlandığı bir mekanizma olarak işlemeye başlamaktadır. Aristoteles ve Hobbes, doğa halindeki hayatın kendiliğindenliği, canlılığı, güdüselliği veya dilsizliği varsayımına dayanarak siyaset haline geçişi mümkün gören bir epistemoloji ve antropolojiye bağılı kalmaktadır. Bunun sonucu olarak siyaset, bünyesinde doğa halinin bir istisna olarak işlediği huzursuz bir kendiliğe dönüşmektedir.

Bu bağlamda, Hobbes’tan Rousseau’ya modern şehrin ve siyasal alanın kuruluşunu bireyler arasında yapılan bir sözleşmeye bağlayan kurucu düşüncenin neden bir mitoloji olarak görülmesi gerektiği açıklık kazanır. Hobbes’un devlet kuramının özü, ilk hukuksal-siyasal ilişkinin sözleşme değil yasak(lama) ilişkisi olduğunu göstermektedir. Hobbes’un egemen iktidarı, yurttaşların özgür iradelerinden çok insanların doğal hayatına göndermede bulunduğu için vatandaşların hayatı, “siyaset kümesinin ilk elemanı, yani siyasetin *Urphanāmen*’i” (Agamben, 2001a, s. 146) olmaktadır. Egemenlik alanı, doğal durumdaki insan hayatının yasaklanmasının bir sonucu olduğu için doğa ile kültür, şiddet ile hukuk bir belirsizlik mıntıkasında kaynaşmaktadır (Agamben, 2001a, s. 146). Bu nedenle medeni-sivil hayatı, doğa halinin tehlikelerinden arınmış bir yer olarak düşünemeyiz; nomosun/yasanın hükmünün geçerli olduğu alan tam tersine, egemenin herkese her şeyi yapma hakkının geçerli olduğu bir alandır (Agamben, 2001a, s. 146). Doğa hali egemenin kişiliğinde ve devlet sınırlarının içinde yaşamaya

devam etmekte; öldürülebilir ama ceza gerektirmeyen bir hayat olarak *Homo Sacer*'in (*Kutsal İnsan*) kimliğinde cisimleşmektedir.

Doğa halinin egemenin hukuk olarak koyutladığı alanın sınırları içinde ortaya çıkması, siyaset düzeninin doğa halinin yerini aldığını değil tam tersine siyaset tarafından yaratıldığını gösterir. Hobbes'un düşüncesinde devlet, insanların ölümden yani doğa halinden kurtuluşunu simgelerken; Agamben'e göre bu, insanın ceza gerektirmeksizin ölüme mahkûm edilmesi anlamında doğa halinin yeniden üretilmesidir. İnsanların güvenlik içinde yaşayacakları bir siyasal topluluk kurma amacını ifade eden egemenliğin, paradoksal olarak doğa halini yeniden üretmesi, yirminci yüzyılın totalitarizm deneyimlerinde olduğu kadar günümüzün güvenlik devleti uygulamalarında ya da göçmen kamplarında karşımıza çıkmaktadır.

Bu düşünce biçimi Agamben'i, egemenlik karşıtı bir tutum olarak demokrasi, hukukun üstünlüğü, insan hakları gibi siyasal tasarıların gözden geçirilmesi veya mükemmelleştirilmesi çabalarından daha farklı bir siyaset pratiği üzerinde düşünmeye iter. Batı siyaset düşüncesinin temel işleyiş mantığını kuran antropolojik makineyle yüzleşmekteki isteksizlikleri nedeniyle insan haklarına dayalı bir siyaset ve etik, totalitarizm benzeri felaketlerle insanlığın yeniden karşılaşmasının önüne geçemeyecektir. Sürekli olarak yeni insani artıklar üreten antropolojik makinenin nasıl durdurulabileceği ve tekrar hayatın dışlanması üzerine kurulu bir mantık tarafından yönlendirilmeyen post-hümanist bir siyasetin mümkün olup olmadığı sorusu; Agamben'in siyaset felsefesinin özünü oluşturur. Siyaset ile hayat arasındaki ilişkiyi yasaklama ilişkisinin ötesinde düşünmek mümkün müdür? Siyasal topluluğun mevcudiyeti egemenlik ilişkilerinin ötesinde tasavvur edilebilir mi? Ya da hayattan daha iyi bir hayat yalıtmanın şiddetini ve bu mantığın ya da arayışın yol açacağı toplumsal-siyasal felaketleri aşma iddiasında olan bir siyaset biçiminin temel parametreleri neler olabilir? Agamben'in sözleriyle, “*zoē*'nin ‘doğal güzelliğini’ siyasallaştırmak’ nasıl mümkün olabilir? Her şeyden önce, acaba *zoē*'nin gerçekten siyasallaştırılması gerekiyor mu; ya da siyaset, zaten *zoē*'nin en önemli merkezinde bulunmuyor mu?” (Agamben, 2001a, s. 21).

2. Biyosiyasetin Kökeni: Yaşam (*Zoē*) versus Hayat (*Bios*)

Agamben'in egemenlik eleştirisinin çıkış noktası, Eski Yunan siyaset düşüncesinde çatışmanın “hayat” kavramının sınırları içinde konumlandırılmış olmasıdır. Efendi-köle, burjuvazi-proletarya veya özne-nesne çatışmalarından önce, siyasi tarihin akışını belirleyen temel çatışma, insan hayatının iki ayrı görünümü arasında gerçekleşir: *zoē* ve *bios*. (Dubreuil, 2006, s. 84). Hayatın birinci görünümü, Eski Yunan'da

“bütün canlı varlıkların (hayvanların, insanların ya da Tanrıların) ortak özelliği olan yalın yaşama/canlılık olgusunu” ifade ederken; ikincisi, “bir birey ya da grubun bir özelliği olan yaşam(a) biçimine (hayat tarzına)” (Agamben, 2001a, s. 9) karşılık gelmektedir. Bu bakımdan, klasik siyaset düşüncesinin iki kurucu ismi Platon ve Aristoteles’in, siyasal hayatı (*Bios Politikos*) tanımlarken *bios* terimini kullanmayı tercih etmiş olmaları, belirli bir yaşama biçiminden yani çerçevesi belli bir yaşamdan yalın doğal hayatı yalıtımak istemelerinden kaynaklanmaktadır. Böylece, yalın veya doğal hayat, sadece hayvanlara özgü üremeye dayalı bir hayat biçimi olarak özel alana (*Oikos*) özgü kılınmıştır. Agamben’in işaret ettiği gibi, Aristoteles, ideal siyasal toplumu, yalın yaşama olgusundan uzaklaşmış bir hayat biçimi olarak tanımlar. İnsan canlı bir varlıktır; ancak daima daha iyi bir hayat hedefiyle yaşar. İnsanın kendi biyolojik varlığını aşma çabasına aracılık eden bir faaliyet türü olarak siyaset, “hayatın kendi kendini iyi hayata dönüştürmesinin gerektiği ve siyasallaştırılması gereken şeyin daima zaten çıplak hayat olduğu” (Agamben, 2001a, s. 16) bir yer anlamına gelir.

Aristoteles, insanın siyasal bir hayvan oluşunun en belirleyici özelliği olarak dil yetisine işaret ederken (Aristoteles, 2002, s. 9-10); siyasetin amacını mutluluk olarak belirlemesi bu yetinin doğal bir sonucu olarak görülebilir (Agamben, 2007, s. 2). Bu nedenle, *Nikomakhos’a Etik*’in birinci kitabı, en yüksek iyi olarak mutluluğun araştırılmasını, siyaset bilgisinin nesnesi olarak tanımlayacaktır (Aristoteles, 2002, s. 1097b:s.17). Mutluluğun ne olduğu ise, insanın işi (*Ergon Antbropou*) sorununu inceleyerek bulunabilir. *Ergon* sözcüğünün Yunanca’da iş, çalışma anlamına geldiğine dikkat çeken Agamben, sözcüğün bu alıntıda geçen anlamının, Aristoteles’in temel kavramlarından biri olan etkinlik halinde olan yaşama (*Energeia*) yakın anlamda olmasının sözcüğü daha karışık hale getirdiğini belirtir (Agamben, 2007, s. 1-2). Bu alıntıda geçen insanın işi sözcüğü, genel olarak iş veya çalışma anlamında kullanılan sözcükten çok, Aristoteles tarafından potansiyel kavramıyla (*Dynamis*) işlevsel bir karşıtlığa işaret etmektedir. Başka bir deyişle, etkinlik halinde varlık olarak insanın işi, Aristoteles’in andığı somut toplumsal figürlerden bağımsız olarak insanı belirleyici kılan bir yaşama karşılık gelmektedir. Agamben, etkinlik halinde varlık olarak insanın, yapabilme kudretinde olan potansiyel sahibi saf bir varlık olarak insanın yadsınması olduğuna dikkat çeker. Daha sonra göreceğimiz gibi, Agamben’e göre kurucu siyaset düşüncesinin, ege-menliğe dayanmayan bir siyaset alanının imkânı bakımından başarısız olduğunu söylemek mümkünse, bunun en önemli nedeni, Aristoteles’in siyasal ontolojisinin etkisi altında, potansiyel olanı edimsel olandan bağımsız biçimde tasavvur eden bir potansiyel ontolojisi geliştirememiş olmasıdır.

İnsanın işi ne beslenme ve büyüme gibi bitkilerle ortak bir yaşama karşılık gelir ne de belirli duylara sahip olmak anlamında hayvanlarla ortak yaşamın bir özelliğidir. İnsanı diğer canlılardan farklı kılan, etkinlik halinde varlık olmasıdır. Etkinlik halinde varlık olarak insanın işi, «ruhun akla uygun ve akıldan yoksun olmayan etkinliği» (Aristoteles, 2009, s. 1098a: 18) olarak anlam kazanır. Böylece, Aristoteles en yüksek iyiyi, insanın işiyle, belirli bir faaliyet türüyle ya da etkinlik halinde varlıkla ilişkilendirmektedir. Aristoteles'e göre insanın işi, dile uygun olarak hareket eden bir yaşam biçimine karşılık gelir. Bu yaşam biçimi; insanın dilsel, rasyonel bir varlık olma potansiyelinin edimsellik kazanmasıdır (Agamben, 2007, s. 5). Başka bir deyişle, insanın işi etkinlik halinde varlık olarak insanın asli yapabilme potansiyelinin işlenmesidir. En yüksek iyi olarak mutluluk, insanın yapabilme potansiyelini akıl ve dil sahibi bir varlık olarak hayata geçirebilmesine bağlıdır. Bunun gibi mükemmel siyasal topluluk olarak *polis*'de, hayat ve iyi hayat arasındaki farklılık yoluyla kurulacaktır. İşte insanın işi nasıl ki, iyiye ve mutluluğa götüren bir etkinlik olarak potansiyelin bastırılması ise; en yüksek, mükemmel topluluk olarak *polis* hayatı da salt güdüsel (beslenme ve duyu gibi) özelliklerin bileşimi olarak çıplak hayatın dışlanmasıdır (Agamben, 2001a, s. 16).

Aristoteles'in mutluluğu tanımlamak yerine, ona götüren yol üzerinde durması; insanın etkinlik halinde varlık olma yönüne vurgu yapması, Agamben'e göre Batı siyasal düşüncesini işleten mantığın temelidir. Aristoteles'in insanın işi hakkındaki analizi ile onun siyaset felsefesi arasındaki ilişki böylece iki maddede özetlenir. Bir işle (*Ergon*) bağlantılı olarak tanımlandığı sürece siyaset, eylemsizlik veya potansiyellik değil edimsellik siyasetidir; ve bu iş (*Ergon*) öncelikli olarak, basit yaşama olgusunun, çıplak hayatın dışlanması bağlamında en yüksek iyi olarak belirli bir yaşama biçimine yöneliktir. İşte Aristoteles'in Batı siyaset düşüncesine bıraktığı miras budur. Ancak bu mirasın, yaşamın sürekliliğinde bir dizi kesinti, kopuş veya karşıtlığın sonucu olarak hayatı tanımladığı ölçüde, açmazları olan bir miras olduğunu eklemek gerekir. Bu bağlamda, Agamben'in kendi başına dil ile yalın hayat arasında kurduğu bağlantının daha sonra dilin kesintiye uğratılması olarak insan dili ile hayatın kesintiye uğratılması olarak hukuk kavramı arasında kurduğu bağlantı üzerinden yeniden karşımıza çıkacağını vurgulamak gerekir (Agamben, 2006; McLoughlin, 2009, s. 163). Aristoteles'e göre hayat, “belirlenemeyen ama tam da belirlenemediği için durmaksızın eklenip bölünmesi gereken bir şeymişçesine” (Agamben, 2009, s. 21) gelişmektedir.

Aristoteles'in *De anima* adlı eserinde olduğu gibi belli bir varlığa neden canlı dendiğini sormak, yaşamının bu varlığa ait oluşunu sağlayan temeli aramak demektir. Yaşamın belli bir varlığa atfedilebilmesini sağlayan ilke üzerinden, insan-hayvan, insa-

ni-insani olmayan gibi karşıtlıklar yoluyla insan üreten mantığı Agamben, “antropolojik makine” (Agamben, 2009, s. 22) olarak adlandırır. Antropolojik makine, “bir insani olanı hayvanlaştırarak, insandaki insani olmayı: *Homo alalus*’u ya da insan-maymunu yalıtarak çalışır” (Agamben, 2009, s. 42). Agamben’in Kojéve’in yaptığı Hegel okumasına dayanarak söylediği gibi, “insan biyolojik olarak verilmiş bir töz değildir: İnsan, daha ziyade, ‘antropofor’ (insana götüren) hayvanlıkla bu hayvanlıkta bedenleşen insanlığı her seferinde –hiç olmazsa fiilen- birbirinden ayıran, hep duraklarla kesilmiş diyalektik gerilim alanıdır. Tarihsel olarak, insan ancak bu gerilimde vardır: İnsan, kendisini destekleyen antropofor hayvanı aşması ve dönüştürmesi ölçüsünde insani olabilir ancak çünkü insan, sadece olumsuzlama eylemi aracılığıyla, kendi hayvanlığına hükmetme ve gerekirse, onu yok etme kapasitesine sahiptir” (Agamben, 2009, s. 19).

Fundamental Concepts of Metaphysics ve *Parmenides* derslerinin bir okumasına dayanarak, Heidegger’in *Dasein* olarak insanın hayatı ile hayvan hayatı arasında kurduğu farklılığı, antropolojik makinenin içerme-dışlama mantığının bir yansıması olarak görür Agamben. İnsanın dünyayla kurduğu ilişki ya da insanın dünyaya “açıklığı” ile hayvanın çevresine kapalılığı arasındaki farklılık, *Dasein*’i hayvan hayatından ayıran temel özelliktir. Hayvan, onu çevreleyen dış dünyanın uyarısında tutuklu kalmış bir varlıktır; bu nedenle hayvanın, dünyadan yoksun olduğu (*Weltharm*) söylenebilir. “Hayvan kendi uyarısında esas itibariyle tutulmuş ve tamamen içe alınmış halde olduğu için gerçek anlamda eyleyemez (*handeln*) ya da uyarısına yönelik bir tutumda bulunamaz (*sich verhalten*): yapabileceği sadece davranmaktır (*sich benechmen*)” (Agamben, 2009, s. 55).

İnsan ise, “dünyaya biçim verendir (*Weltbildend*)” (Agamben, 2009, s. 54). İnsan, hayvandan “özel uyarıların çemberiyle ilişkisini asılı tutmak ve atıl kılmak” (Agamben, 2009, s. 71) yoluyla farklılaşır ve bu sayede dünyaya biçim verme yetisine erişir. Bu nedenle, Agamben Heidegger’i, özellikle bir halk için kendi kaderini tayin etmenin mümkün olduğu yer anlamında *polis*’in hala gerçekleştirilebilir olduğuna inanan son filozof olarak niteler: “Bir başka deyişle o, antropolojik makinenin her defasında insan ile hayvanın, açık olan ile açık-olmayan arasındaki çatışmaya karar vererek ve onu yeniden kurarak, bir halk için hala bir tarih ve kader çizilebileceğine (...) inanan son kişi olmuştur” (Agamben, 2009, s. 78).

Buradan hareketle, örneğin, modern Avrupa dillerinde “halk” sözcüğünün genellikle hem üniter bir beden olarak vatandaş topluluğuna hem de siyasal alandan dış-

lanmış alt sınıf üyelerine işaret eden bir sözcük olması, insanın içindeki *antropofor* hayvanı aşma mücadelesinin bir dışavurumu olarak okunabilir. Siyasal alandan dışlanmış insanların çıplak hayatı olarak halk kitlesi ile siyasal alana meşruiyet kazandıran egemenliğin öznesi olarak yurttaş, temeldeki biyosiyasal bölünmenin halk sözcüğüne yansımadır (Agamben, 2001a, s. 231). Halk daima gerçekleştirilmesi gereken bir ideal olarak görüldüğü için, bütün kimliklerin kaynağı ve modern ideolojilerin dayanak noktası olarak daima yeniden tanımlanması gerekmiştir. “Dışlama, dil, kan ve toprak aracılığıyla” kendisinden arındırılan bir gerçekliği yansıtan “halk”, kendinden bazen sınıf kategorileri yoluyla, bazen egemenlik kategorileri bazen de kapitalist gelişme kategorileri yoluyla arındırılmıştır (Agamben, 2001a, s. 231). Ancak, yeniden dışlanmış hayatlar üretmek şeklinde bir sonuç ortaya çıkarmıştır bu durum. Halk teriminin yansıttığı insanın içindeki temel bölünmeyi aşma ve daha iyi, gerçek, bölünmemiş bir halk yaratma amacı yeni çıplak hayatlar üretmiştir. Nazizm’in nihai çözüm programı, sosyalizm deneyimi veya demokratik-kapitalist proje, antropolojik makinenin değişen amaçlar yönünde işlediği örneklerdir.

Bu durumda temel soru, “insan daima ardı arkası kesilmeyen bölünme ve kesinti yeri –ve aynı zamanda ürünü” ise ve modern siyasal ideolojiler insanı insandan ayıran temel biyosiyasal bölünmeyi yansıtan bir insan ve halk kavramı üzerinden işliyorsa; yeniden çıplak hayatlar üretmeyecek bir siyaset biçimi nasıl tasavvur edilebilir sorusudur. İnsan hakları ve onun evrensel değerleri adına konuşan egemen liberal demokratik siyasetin, gerçekte, insanın içindeki bölünme ve kesintileri esas aldığı; gücünü ve meşruiyetini insanın hayvansal olandan ontolojik ve epistemolojik üstünlüğü varsayımı üzerinden geliştirdiğini de düşündüğümüzde; alternatif bir siyasetin imkânları bakımından, Agamben’in sorusu daha da önem kazanmaktadır.

3. Modernliğin Yasası: Hayatı Hukuka İşlemek

Aristoteles bağlamında *zoē*'nin çıplak hayatına karşı *bios*'un siyasal hayatı ayrımında somutlaşan biyosiyasal bölünme, modernite bağlamında devlet biçimi ya da hukuk biçimi ile yaşam biçimi ayrımında karşımıza çıkmaktadır. Agamben yaşam biçimi kavramıyla, “biçiminden asla ayrılamayacak olan bir yaşamı, içinde çıplak yaşam gibi bir şeyi yalıtmanın asla mümkün olmadığı bir yaşamı” (Agamben, 2005, s. 24) kasteder. Yaşam biçimi kavramı, insanın yapabilme kudretine (*Potenza*) sahip bir varlık oluşuna işaret eder; insanın potansiyel sahibi bir varlık olarak kendi gücünün ötesindeki dışsal bir gücün dolayımına ihtiyaç duymaması anlamına gelir. Bu nedenle,

siyasal iktidar (*Potere*) her şeyden önce insanın gücünün veya potansiyelinin olumsuzlanması; başka bir deyişle, yaşam biçiminin inkârıdır.

Agamben'in savı, yaşamın içkin gücünün yerini siyasal iktidarın/egemenin dışsal gücünün almasını, çıplak hayatın üretilmesinin yani yaşam biçiminin kesintiye uğratılmasının bir sonucu olarak görebileceğimizdir. Egemen, kendini, çıplak hayatı/yaşam biçimini olumsuzlayarak üretir. Egemenin yaşam biçimini olumsuzlayarak kendi iktidarını üretmesi istisna hali paradigmasına hayat vermiştir. Hayatın hukuki bir anlam kazanarak hak öznesine dönüşmesi (ve böylece yurttaş kimliğinin oluşumu); egemenliğin kuruluşu için hayatın bir istisna olarak dışlanmasıdır aslında. Roma hukukunda hayatın *vita* sözcüğüyle karşılandığını hatırlatan Agamben, bu kavramın normal kullanımda basit yaşama olgusuna işaret ettiğini vurgular (Agamben, 2005, s. 321). Ancak, insanın hukuk ve siyaset alanındaki hayatı söz konusu olduğunda hayat kavramı teknik bir terime dönüşür. Hayat, yalın yaşama olgusundan farklı bir gerçekliği temsil etmeye başlar. Bu ikinci anlamda hayatı teknik bir terime dönüştüren, egemenin hayat üzerindeki hükümler hakkıdır. Bu durumda hayatın, egemenin öldürme hakkının bir ürünü olduğu söylenebilir.

Hobbes'un egemenlik kuramında hayat, her zaman ölüm tehdidine maruz kılınmış olması bakımından tanımlanır; doğa halindeki hayat, herkesin her şey üzerindeki egemenlik hakkını yansıtırken, siyasal toplumdaki hayat, egemenin herkesin hayatı üzerindeki karar verme hakkını yansıtır. Her iki durumda da hayat, bir egemenlik ilişkisinin nesnesi olarak görünür. Bu nedenle, üzerinde şiddet uygulanan, dışlanması gerekmeyen bir hayat olmaksızın devleti düşünmek mümkün değildir. Egemenliğin temeli, "hemen istisnaya dönüştürülmesi ve şehre içerilmesi gereken" (Agamben, 2005, s. 321) bir hayatın varlığına gereksinim duyar.

Egemenliği, Schmitt'in "istisna hali" kavramından hareketle tanımlayan Agamben, istisna olarak çıplak hayatın dışlanmasıyla canlılığın hukuk alanına sokulduğuna dikkat çeker. Egemen, kendini üretmek için çıplak hayatın dışlanmasına ihtiyaç duyduğu ölçüde, hayatı bir normlar çerçevesinde yapılaştırır. Böylece, hayat, hukuki bir terime dönüşür ve egemenin öldürme doğal hakkının kaynağını oluşturur. Bu nedenle, hukuk öncelikle, ihlalinin cezalandırma gerektirdiği emir ve yasaklar manzumesi olarak değil bir istisna olarak hayatın dışlanması anlamında şiddetin ilk biçimidir. Bu anlamda, "hukukun ilk hali istisnadır" (Agamben, 2001a, s. 40).

Modern devletin yükselişiyle hayatın hukuk alanına ve bununla eş zamanlı olarak da egemenlik alanına sokulması, modernitenin yeni toplumsal-siyasal düzeninin

ihtiyaç duyduğu insan tipinin üretilmesi adına bölünmesi, indirgenmesi, ayrılması ve kesilip atılması gereken hayatlar biçiminde karşımıza çıkar (Bauman, 2009, s. 161). Çıplak hayatın istisna olarak siyasal düzende içlenmesini öngören mantık, modernite bağlamında insan artığı üreten bir düzene dönüşmektedir. Modern devlet yurttaşlığa kabul koşullarını belirlerken yurttaş olmayanların sınır dışı edilmelerini ve iyi bir yurttaş olmanın gereklerini de tayin etmiş olur. Yurttaşlık normlarına uygun olmayan devletsizler veya endüstriyel modern topluma uyum sağlayamayan “yeteneksizler” “artık” olarak dışlanırlar; böylece, üzerlerinde herhangi bir yasanın veya ilahi hükmün geçerli olmadığı, yok edilmesi cezai yaptırım gerektirmeyen bir varlık olarak egemenin nihai hükmünü cisimleştirirler.

Agamben, bu nedenle, modern dünyanın *nomos*'u (yasası) olarak Foucault'nun analiz ettiği hapishaneleri değil kampları gösterir. Kamp, hayatın hukukla kesiştiği; hukukla hayatı ayırt etmenin imkânsız olduğu yerlerdir. Başka bir deyişle, hukuk kurallarının herhangi bir yaptırım gücünün bulunmadığı mekânlardır. Hapishaneler ise normal hukuk düzeninin sınırları içinde yer alan ve ceza hukuku normlarının geçerli olduğu alanlar olarak görülebilir. Kampı hapishaneden farklı kılan özelliği hukuk düzeninin istisna üzerine oturduğunu görünür kılmıştır. Bir bakıma hayat (*Vita*) hukuka sokulmasaydı; hukuk, hayatın dışlanması üzerine kurulu olmasaydı kamp da olmazdı denilebilir. Egemenin hangi hayatların yaşanmaya değer hayatlar olduğunu belirleme kararını yansıttığı için kamplar; hukukun, yurttaşlığın, egemenlik sınırlarının dışına sürülmüş yaşanmaya değmeyen hayatların tutulduğu mekânlar olarak anlam kazanır. Dolayısıyla, Auschwitz'de Yahudilerin toplu imhasını mümkün kılan koşulları anlayabilmek açısından hukukla hayat arasındaki ilişkinin incelenmesi gerekir (Agamben, 2010, s. 13).

Auschwitz, siyasi iktidarın hukuk normlarına uymadığı ya da hukuku araçsallaştırdığı koşulların değil tam tersine hukukun tesis ettiği egemenlik alanının bir ürünüdür. Bundan dolayı, pozitif hukuk anlamında hukuksuzluğa atıf yaparak kampı anlamak mümkün olmayacağı gibi hukuka dayanarak geliştirilecek siyasetler (insan hakları, hukuk devleti vb.) üzerinden kampı aşmaya çalışmakta, çözümü sorumlunun kendisinden beklemektir. Bu açıdan, kampı sorgulayan eleştirel yaklaşımların genellikle etik kategoriler ile hukuki kategorileri birbirine karıştırdığından bahseden Agamben, suçluluk, sorumluluk, masumiyet, yargı, bağışlama gibi “ahlaksal ve dinsel yargılarımızda başvurduğumuz kategorilerin neredeyse hepsi(nin), bir şekilde hukuk tarafından kirlenmiş” (Agamben, 2010, s. 13) olduğunu savunur. Etik ve siyasal bakış açılarımızın hukuk tarafından soğurulması, analiz ve çözümlerimizin hukukun ufkuyla sınırlı olması

sonucunu doğurmaktadır. Oysa “hukukun amacı, adaleti sağlamak değildir. Gerçeğin doğrulanması da değildir. Hukuk, gerçekten ve adaletten bağımsız olarak, sırf yargı peşindedir. Adil olmayan bir hükmün bile kendisinde barındırdığı yargı gücü, bunu hiçbir şüpheye yer bırakmayacak şekilde kanıtlamaktadır” (Agamben, 2010, s. 18).

Bu nedenle, öncelikle hukukun ardındaki egemenlik nosyonunu sorgulamak ve şiddet ve iktidar sorununu kategorik olarak devletin bakış açısından incelemeyi bırakmak gerekir; böylece, kampı üreten modern biyosiyaset düzenini daha iyi kavramak mümkün hale gelecektir. Bunun için “egemenliğin veya devletin meşruiyeti nedir?” gibi modern siyaset düşüncesini daha çok meşgul eden devlet ve hukuk merkezli sorunlarla hareket etmek yerine hayatın neden dışlanarak içlenen ve hukuk tarafından tesciline ihtiyaç duyulan bir şey olduğunun soruşturulması gerekir (Pan, 2009, s. 2).

İstisna hali paradigması, karar, hayat ve hukuk arasındaki ilişkilerin egemenlik kavramı aracılığıyla modern devletin merkezi düzenini oluşturduğunu anlatmaktadır. Hayatın dışlanmasına dayanan istisna halinin çağdaş siyasette egemen bir yönetim tekniğine geldiğini öne süren Agamben, egemen iktidarın gerekli gördüğü durumlarda hukuku askıya alarak veya hukuku araçsallaştırarak hayat üzerinde disiplin uygulamasını, hukukun üstünlüğü ilkesinin bir sapması olarak değil, hukukun ontolojik zorunluluğu olarak ele alır. (Agamben, 2010, s. 167). Bu bakımdan örneğin modern totalitarizm olgusu, hukukun temelindeki siyasal kertenin bir başka deyişle egemen kararın görünür olduğu tarihsel bir örnektir.

Modern devlet bağlamında, hayat üzerinde uygulanan iktidar düzeneğinin şifresini veren ve hukuku var eden istisna hali, iç savaş, ayaklanma, kuşatma veya direniş gibi olaylardan farklı bir olgudur. İstisna hali, hukuk veya anayasa metni üzerinde zaten öngörülmüş olan bu tür zorunluluk halleri ile karıştırılmamalıdır. Bu açıdan, “istisna halinin anayasada ya da yasa da öngörülmesinin uygun olduğunu savunanlar ile tanımlı gereği norma sokulamayacak bir şeyin yasa yoluyla düzenlenmesi iddiasını kesin olarak eleştirenler” (Agamben, 2006, s. 18). arasında bir ayırım yapılması gerekir. Agamben birinci grupta yer alanların bazısının, hukukun askıya alınmasına yol açan istisna halini, pozitif hukukun kaynaklarından biri olarak algıladığına bir kısmının da “devletin kendini korumasına yönelik öznel –doğal ya da anayasal- bir hak olarak” anladığına vurgu yapar (Agamben, 2006, s. 32-33).

Bu görüşlerin ikisi de istisna halini hukuk düzeni bağlamına oturtmaya çalışırlar. Hukuk alanı, istisna halini yargılamak için nesnel bir ölçüt olmayı sürdürür. İstisna hali ya hukuka aykırı bir eylemin cezalandırılmasının sonucu olarak başvuru bir yön-

temdir ya da hukuk tarafından öngörülmüş ve devletin varlığını korumaya yönelik bir ön tedbir olarak düşünülmüştür. Oysa Agamben'e göre, "istisna hali, hukuki düzenin ne dışında, ne de içindedir (...) istisna halinin tanımı sorunu, tam olarak, iç ile dışın birbirini dışlamadığı, tersine birbirini belirlediği bir eşik (...) bölgesi ile ilgilidir" (Agamben, 2006, s. 33). Agamben, hukukun askıya alınması anlamına gelen istisna halinin, hukuk düzeninin içinden kavranılamayacağını, hiçbir hukuk düzeninin hukuksuzluğa kendi bünyesi içinde yer vermesinin düşünülemediğini belirtir. Bu nedenle, hukukun temel kurucu dayanaklarından biri olan istisna halini hukuk düzeni içinden değil de siyasal alanda arayan Schmitt'in egemenlik kuramı önem kazanır.

Balibar'ın hatırlattığı gibi, Schmitt'in egemenlik kavramlaştırması, günümüzde, sadece "egemenci ya da ulusal cumhuriyetçi söylemlerin kaynaklarını anlamak için değil ama anayasa hukukunu yeniden inşaaya yönelik çalışmaları (Oliver Beaud), 'otoritenin mistik temellerini' (Derrida), 'kurucu iktidarın ütopyacı projelerini' (Negri), ya da -'kozmpolit hakkı' yürürlüğe koyma (Habermas) denemelerini aydınlatmak için de vazgeçilmez bir kaynaktır" (Balibar, 2008), s. 168). Schmitt, gerek hukukun temelini anlama çabalarına gerekse siyasal olanı başka bir deyişle kurucu siyaset uğrağını yeniden düşünme girişimlerine aracılık etmektedir. Agamben'in Schmitt okumasının her iki gündemi de içerdiğini söylemek mümkündür.

Schmitt, *Siyasal İlahiyat* (1922) isimli çalışmasında egemeni bir sınır kavramı olarak tanımlar (Schmitt, 2002, s. 13). Egemen, hukukun hem içinde hem de dışındadır. Bunun nedeni egemenin, hukuku, kendi kararıyla varetmesi ve bunu yaparken kendinden önceki verili herhangi bir norma dayanmamasıdır. Dolayısıyla, egemenin kararı, verili normlar çerçevesinde belirlenmiş bir kuralın ifasından çok, boşluktan yeni bir normlar manzumesi yaratmak olarak görülebilir. Egemen, hukuku askıya alarak yerleşik hukuk düzeni içinde bir boşluk açar. Egemenin hukuku askıya alması, Schmitt'in ünlü deyişiyle, neyin istisna olduğuna dair verdiği kararın doğrudan bir sonucudur. Bu nedenle, istisna hali hakkında verilen karar, "kelimenin tam anlamıyla 'karar'dır" (Schmitt, 2002, s. 13). Yürürlükteki bir kanunu ilga etme yetkisini, "egemenin alametifarikası" olarak gören Schmitt açısından, "kamu düzeni ve güvenliğinin ne olduğunu, ne zaman bozulduğunu vb. kesin olarak belirlemek" (Schmitt, 2002, s. 17) egemenin görevidir. Bu açıdan diğer tüm düzenler gibi hukuki düzende norma değil bir "karar"a dayanmaktadır ve istisna, egemenin ilk kararıdır.

Bu bağlamda "hukukun gücü" kavramı, ne yasama gücü ile ne de yürütmenin faaliyetleri ile ilişkilendirilebilir (Derrida, 2010, s. 79-127; Mills, 2008b). Hukukun gücü, istisna halinde olduğu gibi, ancak yasadaki soyutlanarak düşünülebilecek bir güce

gönderme yapar. İstisna hali, “yasadız bir yasa gücünün söz konusu olduğu (...) bir yasadızlık uzamı” (Agamben, 2006b, s. 50) olarak “yasanın gücü”nün siyasal anlamda geçerli olduğu bir duruma gönderme yapar. Başka bir deyişle, yasanın egemenin kararıyla bağlantılı olması, yasanın hem geçerli hem de geçersiz olabileceği durumların yaratılmasını olanaklı kılar. Bu nedenle, istisna hali, “bir yandan, normun yürürlükte olduğu, ama uygulanmadığı. . . öte yandan, yasa değeri olmayan kararların yasanın ‘güç’ünü edindikleri bir yasa halini tanımlar” (Agamben, 2006, s. 50). Egemenin kararıyla ilintili bu yasadız yasallık hali ya da yasalı yasadızlık hali, kamp gibi totaliter deneyim mekânlarını anlamının anahtarıdır.

4. Hukuk Biçimi: Anlamı Olmadan Yürürlükte Olma

Hukuk biçiminin temel yapısını yasaklama fiilinin oluşturduğunu söyleyen Agamben, yasaklı olmanın Latin kökenli dillerde, “-nin merhametine kalmak” ile “kendi iradesine bırakılmış, özgür olmak” (Agamben, 2001a, s. 43) anlamlarını birlikte içerdiğine dikkat çekerken, yasaklamanın hem dışlanmış olmaya hem de herkese açık, serbest olmaya işaret ettiğine vurgu yapar. Dolayısıyla, egemenin istisna halinde hukuku askıya almasıyla birlikte “*nomos* hayatı terk ederek onu yasak alanında” tutar. Bu durumda yasaklı kimse, “tam anlamıyla hukukun dışına atılan ve hukukla ilgisi koparılan birisi değil; hukuk tarafından terk edilen, yani hayat ile hukukun, dışarıdaki ile içeridekinin birbirinden ayırt edilemediği eşik alanda bırakılan ve burada tehdit edilen bir kişidir” (Agamben, 2001a, s. 43).

Agamben’e göre belirleyici özelliği anlamı olmadan yürürlükte olmak olan hukuk biçiminin en iyi ifadesi, Aristoteles’in potansiyel tanımında yer alır. Potansiyel, “edim kapasitesine bunu gerçekleştirmeyerek” sahip olan şeydir (Agamben, 2001a, s. 65; Colebrook, 2008, s. 107). Agamben’in Aristoteles’e dayanarak söylediği gibi, potansiyelin potansiyel olarak varlığını sürdürebilmesi ya da “hemen edimsele dönüşmemesi (...), edimsele geçmeme kabiliyetine sahip olması(na), (yapma)ma ya da (olma)ma potansiyeli olarak var olması(na)” (Agamben, 2001a, s. 64) bağlıdır. Potansiyel, edimsele dönüşmeme kabiliyetine sahip olmak dolayısıyla hükmünü geçerli kılan bir güçtür. Buradan hareketle Agamben, hukuk biçiminin doğasının bir dışavurumu olarak istisna üzerindeki geçerliliğini artık geçerli olmamak şartıyla sürdüren egemen yasaklama ile “edimsel bağlamında kendisini tam da sahip olduğu olmama kabiliyetiyle yaşatan” (Agamben, 2001a, s. 66) potansiyelin yapısı arasında yakınlık kurar. Hukukun biçimini kuran egemen yasaklamanın paradoksu, kendisini hayat üzerinde mutlak iktidar olarak gerçekleştirmek için kendisini askıya almak zorunda olmasıdır.

Agamben'in potansiyelin ontolojisi, istisna hali ve hukuk biçimi arasında kurduğu bağlantıyı örneklemek için Kafka'nın metinlerine gönderme yapması bu açıdan önemlidir. Kafka'nın eserlerinin (özellikle *Dava* ve *Şato*) sadece olağanüstü dönemlerle sınırlı tutulamayacak bir insanlık durumunu yansıttıkları düşünüldüğünde, Agamben'in hukuk biçiminin doğasını anlama isteği daha da açığa çıkar. Nitekim Agamben'in Benjamin'den hareketle modernite düzeninde istisnanın kural haline geldiğini hatırlatması, onun bakışının sadece hukukun askıya alındığı askeri ve siyasi kriz dönemleriyle sınırlı olmadığını gösterir. Bu açıdan istisna halinde yaşanan bir hayat, sadece “hukukun uç ve aşılmaz biçimini tanımaktan ibaret olan” (Agamben, 2001a, s. 83) bir girişime karşılık gelmektedir. İnsanın nedenini bile anlamadan *dava* edilebilmesi, mahkûm olması veya cezalandırılması, şatonun aşağısındaki köyde yaşanan hayatın hukukla iç içe geçmesinin sonucu olarak yorumlanmalıdır. Ona göre Kafka'nın betimlediği hayat, anlamı olmadan yürürlükte olan bir hukuk altında yaşanan bir hayatı betimler: “Burada hukuk, içerikten tamamen yoksun olmasının karşılığında hayatı her tarafından kuşatmıştır ve yanlışlıkla çalacağınız bir kapı sizi sonu gelmez mahkeme celselerine taşıyabilir” (Agamben, 1999, s. 71).

Sonuç Yerine: Herhangi Varlıkların Siyaseti

Agamben; çıplak hayat, egemenlik ve istisna hali tartışmaları yoluyla çağımızda siyasetin artık biyosiyasete dönüşmüş olduğundan bahseder ve görüldüğü gibi, kampı, modern siyasal gerçekliğin *nomos*'u veya paradigması olarak sunar. Siyasetin biyosiyasete indirgenmesi ve norm ile istisnanın, kural ile kurgunun iç içe geçmesi bağlamında Agamben'in düşüncesinde siyasal eylemin yeri ve statüsünün ne olduğu soruları önem kazanmaktadır. Agamben'in çalışmalarında siyasetin, kamp olgusu ve istisna hali çözümlenmelerinden bir “yaşam biçimi” düşüncesinin üretilmesine doğru genişlediği söylenebilir. Başka bir deyişle, Agamben'in, egemenliğin ve egemen yasaklamanın çözümlenmesinden hareketle, egemenlik siyaseti tarafından kurulmuş veya biçimlendirilmiş olmayan bir varoluş biçimi olarak özneliğin yeniden düşünülmesine yönelik bir çaba içinde olduğunu görmek mümkündür. Agamben'in öznellik düşüncesi, siyasetin iktidar pratikleri kadar öznellik süreçleri açısından da ele alınmasını gerektirir. İktidar biçimleri sadece baskıcı veya disiplinci değil aynı zamanda üretkendir; bu durum, egemen iktidar ve çıplak hayat arasındaki ilişkinin siyasal eylemin yeniden yapılandırılması doğrultusunda kullanılabileceği anlamına gelir (Agamben, 1999, s. 71).

İnsan-hayvan ayrımını Alman-Yahudi, yurttaş-mülteci ayrımına dönüştüren antropolojik makinenin işleyişini durdurmak ve kendi biçiminden yalıtılamayan bir varoluş olarak hayatı mümkün kılmak “gelmekte olan birlikteliği” (*Coming Community*)

hedefleyen bir öznellik ve siyasal eylem biçimini gerektirmektedir. Kendi varlığından başka herhangi bir aidiyet biçimine dayanmayan “herhangi tikelliklerin” (*Whatever Singularities*) birlikte varoluş tarzı anlamına gelen “gelmekte olan birliktelik,” Agamben’e göre, potansiyel ve edimsel ontolojilerinin yeniden düşünülmesini öngörür. Sadece bu tür bir siyaset biçimi, egemenliğin işlemek için gereksinim duyduğu yaşam biçimini bölen ayrımlara son verme potansiyeline sahiptir. (Passavant, 2007, s. 147; Borislavov, 2005, s. 174).

Agamben’e göre, “gelmekte olan varlık herhangi varlıktır” (*The coming being is whatever being*) (Agamben, 2001b, s. 1). Bu cümlede geçen iki terim de Agamben’in önerdiği siyaset kavramının iki temel ögesini oluşturur. Egemenliğe dayanmayan ve dışlayıcı olmayan; dolayısıyla ne varlığını şiddete borçlu olan ne de istikrarı için şiddete gereksinim duyan yegâne siyasal topluluk biçimi herhangi tikelliklerden oluşan “gelmekte olan birlikteliktir.” Bu cümledeki “herhangi” (*Whatever*) ifadesi, ne evrensel ne de bireysel bir varoluşa atıf yapar (Edkins, 2007, s. 73). Agamben’in deyişiyle, herhangi “tikellik bilgiyi, bireysel olanın tanımlanamazlığıyla evrensel olanın tasavvur edilemezliği arasında seçim yapmaya zorlayan hatalı ikilemden kurtulmuştur.” Herhangi tikellik, “kendi başına varlığa” (*such as it is*) işaret eder. Bu bağlamda, kendi başına varlık olarak herhangi tikellik, onu bir ulusa, toprağa, dine, kimliğe, sınıfa veya cinsiyete (kızıl, Fransız, Müslüman vb.) ait kılan tanımlayıcı özelliklerinden sıyrılmıştır. Böylece, herhangi birliktelik, ortak bir kimliği veya siyasal projeyi paylaşmayan varlıkların birlikte varoluşu anlamında (Jean-Luc Nancy’nin “-ile varoluş” kavramından farklı olarak) bir birlikte yaşama işaret eder (Nancy, 2010, s. 73).

Etik Beyan

“Hayatın Hakkını Gözetmek: Giorgio Agamben’in Siyaset Felsefesi” başlıklı çalışmanın yazım sürecinde bilimsel kurallara, etik ve alıntı kurallarına uyulmuş; toplanan veriler üzerinde herhangi bir tahrifat yapılmamış ve bu çalışma herhangi başka bir akademik yayın ortamına değerlendirme için gönderilmemiştir. Bu araştırma etik kurul kararı zorunluluğu taşımamaktadır. Makale, Etik Kuralları Yayın Etiği Komitesinin (Committee on Publication Ethics - COPE) yazar, hakem ve editörler için belirtilen kurallardan yararlanılarak oluşturulmuş olan Anasay dergisi etik kuralları çerçevesinde yazılmıştır.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir.

Mali Destek: Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author declares that they have no competing interest.

Financial Support: The author declared that this study has received no financial support.

KAYNAKÇA

Agamben, G. (1999). *Means Without Ends: Notes on Politics*. (G. Albert, Çev.) Stanford, CA: Stanford University Press.

Agamben, G. (2001a). *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*. (İ. Türkmen, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınevi.

Agamben, G. (2001b). *The Coming Community*. (M. Hardt, Çev.) Minneapolis: University of Minnesota.

Agamben, G. (2005). Yaşam biçimi. (S. Özer ve S. Göbelez, Çev.) İtalya'da Radikal Düşünce ve Kurucu Politika içinde İstanbul: Otonom Yayıncılık.

Agamben, G. (2006). *Language and Death: The Place of Negativity*, (K. E. Pinkus ve M. Hardt, Çev.) Minneapolis, Oxford: University of Minnesota Press.

Agamben, G. (2007). The Work of man. (M. Calarco ve S. DeCaroli, Der.) *Sovereignty and Life* içinde. California, Stanford: Stanford University Press. California, Stanford: Stanford University Press.

Agamben, G. (2009). *Açıklık: İnsan ve Hayvan*, (M. Çilingiroğlu, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Agamben, G. (2010). Olağanüstü hal. A. Çelebi (Der.) (F. B. Aydar, Çev.) Şiddetin Eleştirisi içinde. İstanbul: Metis Yayınları.

Aristoteles. (2009). *Nikomakhos'a Etik*. (S. Babür, Çev.) Ankara: Bilgesu Yayınevi.

Balibar, E. (2008). Egemenliğe önsöz. *Biz, Avrupa Halkı: Ulus-aşırı Yurttaşlık Üzerine Düşünceler* içinde (K. Tunca, Çev.) İzmir: Aralık Yayınları.

Button, P. (2007). Agamben and Foucault on Biopower and Biopolitics. (M. Calarco ve S. DeCaroli, Der.) *Sovereignty and Life* içinde. California, Stanford: Stanford University Press.

Borislavov, R. Agamben, ontology and constituent power". *Debatte*, v. 13, n. 2, August 2005.

Calarco, M. (2007). Jamming the Antropological Machine. (M. Calarco ve S. DeCaroli, Der.) *Sovereignty and Life* içinde. California, Stanford: Stanford University Press.

Clemens, J. Heron, N. ve Murray, A. (2008). *The Work of Giorgio Agamben: Law, Literature, Life*. Edinburg: Edinburg University Press.

Dubreuil, L. (2006). Leaving politics: *Bios, Zoē, life, Diacritics*. 36-2, Summer, 2006.

Durantaye, L. (2009). *Giorgio Agamben: A Critical Introduction*. Stanford, California: Stanford University Press.

Edkins, J. (2007). Whatever politics. *Sovereignty and Life* içinde (M. Calarco ve S. DeCaroli, Der.) (K. Attel, Çev.) California, Stanford: Stanford University Press.

Magnuson, R.(2008). Just Barely: Agamben's reading of bare life from Benjamin's *Critique of Violence*. *Strategies of Critique*. v. 1, n. 1, Spring.

McLoughlin, D. P. (2009).The politics of caesura: Giorgio Agamben on language and the law", *Law and Critique*, v. 20, n. 2.

Mesnard, P. (2004). The Political Philosophy of Giorgio Agamben: A critical evaluation, *Totalitarian Movements and Political Religions*. v. 5, n. 1, Summer, ss. 139-157.

Mills, C. (2008a). *The Philosophy of Agamben*. Montreal & Kingston: McGill-Queen's University Press.

Mills, C. (2008b). Playing with law: Agamben and Derrida on Postjuridical justice, *South Atlantic Quarterly*, v. 107, n. 1, Winter, ss. 15-36.

Nancy, J. L. İle-Olmak ve demokrasi, (A. Karakış, Çev.) *Demokrasinin Doğruluğu* içinde, İstanbul: Monokl, 2010, ss. 73-96.

Norris, A. (2005). *Politics, Metaphysics and Death: Essays on Giorgio Agamben's Homo Sacer*. Durham: Duke University Press.

Pan, D. (2009). Against biopolitics: Walter Benjamin, Carl Schmitt and Giorgio Agamben on political sovereignty and symbolic order. *The German Quarterly*, v. 82, n. 1, Winter, ss. 42-62.

Passavant, P. A. (2007).The contradictory state of Giorgio Agamben. *Political Theory*, v. 15, n. 2, April, ss. 147-174.

Schmitt, C. (2002). *Siyasal İlahiyat*. (E. Zeybekoğlu, Çev.) Ankara: Dost Yayınları.

