

**ÖLÜM ve YAŞAM KAVRAMLARININ
BİYOPOLİTİKA ve NEKROPOLİTİKA
EKSENİNDE İNCELENMESİ**

**Pamukkale Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Yüksek Lisans Tezi
Sosyoloji Ana Bilim Dalı
Genel Sosyoloji ve Metodoloji Programı**

**Kemal Hayri MIZRAKLI
DANIŞMAN: Prof. Dr. Güney ÇEĞİN**

Temmuz 2024

DENİZLİ

Önsöz	5
1. Hayvanlık Durumu	8
1.1 Hayvan Kuramı	8
1.2 Etoloji Olarak “Hayvanlık”	10
1.3 Hayvan Oluş	14
2. Biyopolitika	29
2.1 İmparatorluk	35
2.2 Biyopolitik Üretim	36
2.3 Maddi Olmayan Emek	37
2.4 Çokluk.....	38
2.5 Yönetimsellik	41
2.6 Panoptikon	44
3. Nekropolitika	47
3.1 Modernitenin Nekropolitik Demosu	49
3.2 Köle Ya Da Öldürülebilir Özne	54
3.3 Sömürge Plantasyonları	56
Sonuç	62
Kaynakça	63

Ek-5. Etik Sayfası(sayfa ortalanarak yazılmalıdır)Bu tezin tasarımı, hazırlanması, yürütülmesi, araştırmalarının yapılması ve bulgularının analizlerinde bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini; bu çalışmanın doğrudan birincil ürünü olmayan bulguların, verilerin ve materyallerin bilimsel etiğe uygun olarak kaynak gösterildiğini ve alıntı yapılan çalışmalara atıfta bulunulduğunu beyan ederim.

İmza Öğrenci Adı Soyadı

ARAŞTIRMANIN KONUSU

Bu araştırmanın konusu; arkaik kavramsallaştırmaların öneminin altı çizmek, siyaset bilimi ve sosyolojisi ekseninde güncel tartışmalar ekseninde yaşam ve ölüm kavramlarının analizini ortaya koymaktır. Yapılacak analizlerde, ‘devletin’ ve dolayısıyla da ‘devlet aklı’ ile şekillenen hayatın, ‘Biyopolitik ve Nekropolitik’ analizini sunacaktır. Yaşam ve ölüm kavramları özelinde ‘devletin-egemenin’, kendisini nasıl meşrulaştırdığının, sosyolojik analizini ortaya koymaktır.

ARAŞTIRMANIN AMACI

Amacı; devlet aklı ve modernite olguları aracılığıyla, yaşam ve ölüm kavramlarını analiz etmek olan çalışma; yaşamın, biyopolitika ve nekropolitika mevhumları kapsamında irdelenerek, siyaset bilimi ve siyaset sosyolojisi ekseninde analizler ortaya koymaktır. Bu çalışma kapsamında, hayatın Biyopolitik ve Nekropolitik veçhelerini göstererek, insan yaşamının ‘*bios politikos*’ olarak nasıl kurgulandığını, böylece nasıl siyasallaşmış bir olgu haline getirilerek, anlaşılması güç kılınmış bir ‘şey’ haline geldiğini, gözler önüne sermek ve devlet olgusunu bu çerçevede yeniden düşünmektir.

GİRİŞ

Antik Yunanlar yaşam kavramını iki farklı açıklamaya karşılık gelecek biçimde, ilki anlambilimsel ikincisi ise yapıbilimsel olacak şekilde iki ayrı terim kullanarak açıklamaktadır. Bütün yaşayan varlıklar; hayvanlar, insanlar ve bitkilerin yanı sıra tanrıları da içeren, ortak basit bir yaşama olgusunu ifaden *Zoe* ve tek tek bireylere ya da guruba özgü yaşama biçimini belirten *Bios*. Her ikisi de hayat anlamına gelen bu kavramlar, gerçekte iki farklı hayat tanımını nitelendirdikleri gözlense de salt hayat olgusu ve siyasal

olarak inşa edilmiş hayat arasında yapılan ayrıma işaret eder. Bu çerçevede zoe yalnızca yaşamsal/biyolojik ihtiyaçların karşılandığı alan olarak görülen hanedeki hayatı ifade ederken bios, siyasal alana, yani polise dahil olmayı hak eden nitelikli insan hayatını anlatır. Tam da bu nedenle Eski Yunan'da siyasal yaşam, bios politikos olarak adlandırılmaktadır. İnsanın biyolojik varlığı ile ahlaki-siyasi varlığı arasında bios-zoe kavramları temelinde yapılan bu ayrım, kuşkusuz Eski Yunan siyasal düşüncesinin oikos(hane) ile polis arasında ayrım yapma eğiliminin bir uzantısıdır (Ecevitoglu, 2012, s.35).

Roma'da biosa, dolayısıyla siyasal yaşama katılım yurttaş statüsünde bulunan erkeklere özgülenmiştir. Öte yandan bir pater familias'a tabiiyet ve bu tabiiyetin uzantısı olan öldürülebilirdik, doğan her erkek yurttaş açısından geçerli bulunmaktadır. Bunun açık anlamı, pater familias'ın hükmü altında bulunan ve bu anlamda öldürülebilir olan erkek yurttaşların siyasal alana katılımının, hayatlarının pater familias tarafından bağışlanmasına bağlı olmasıdır. O halde burada karşı karşıya olduğumuz durum, baba-oğul ilişkisinden, bu anlamda da Zoe'nin alanını oluşturan haneden kaynaklanan öldürme yetkisinin, siyasal alanı üreten, kurucu bir nitelik taşımasıdır (Ecevitoglu,2012, s.40).

Ölüm olgusunun, devletin meşru hakkı haline geldiği durumlar üzerinde biyopolitik bir meseleye evrildiğini görülmekte. Foucault'un biyopolitika kavramını kullanış biçimi olarak tutarlı bulmayan Lemke, bu kullanımları üç ayrı kategori olarak tasnif eder. Biyopolitika ilk olarak, egemen gücün yeni bir ifadesiyle nitelenmiş olan politik düşünüş ve pratikteki tarihsel bir kopuş anlamına gelir. İkinci olarak, Foucault biyopolitika mekanizmalarına modern ırkçılığın yükselişinde merkezi bir rol verir. Kavramın üçüncü anlamı, tarihsel olarak bireyin kendisini yönetmesinin ve toplumsal düzenlemenin liberal biçimleriyle ortaya çıkan ayrıksı bir yönetim sanatına gönderme yapar (Lemke,2016, s54). Lemke'nin saptadığı üzere Foucault biyopolitika kavramını ilk olarak 1974 yılında verdiği bir derste kullanmıştır. Bununla birlikte, ilk defa 1976'da Collège de France'da verdiği derslerde ve Cinselliğin Tarihi kitabının birinci cildinde sistematik olarak kullanmıştır (Lemke,2016, s55). İnsanın yaşam ve ölüm üzerine temel düşünceleri, binlerce yıldır insanlık tarihinde merak edilmiş, tartışılmış ve çeşitli felsefi, dini ve bilimsel görüşlerle ele alınmıştır. Bu düşünceler, kişinin kültür, dini inanış ve dünya görüşüne göre değişebilmektedir. Antik düşünürler, yaşam ve ölüm kavramlarını ele alırken bu konulara felsefi, dini ve metafizik açılardan yaklaşmışlardır. İnsanın varoluşsal durumu ve yaşamın anlamı üzerine derin

düşünceler ortaya koymuşlardır. Bu düşünürler arasında Aristoteles için bir parantez açmak mümkündür. “*Zoon phronesis*” başka bir deyişle düşünen hayvan olarak kavramsallaştırdığı insan, onu bu alanda ilk fikir beyan eden düşünür olma konumuna getirmiştir. “*Aristoteles, insanı konuştuğu, düşündüğü ve toplum hayatı olduğu için başka hayvanlardan ayırıyor ve yukarıdaki tanıma “toplum kuran canlı” (zoon politicon) tanımını katıyor*” (Ülken, 2022:248). Onun felsefesinde yaşam ve ölüm, insanın iyi bir hayat yaşamasıyla yakından ilişkilidir. Yaşamı yüksek iyiye ulaşmak dediği bir mevhumla ütöpik bir boyuta taşıyan düşünür, bugün sosyal bilimler alanında devleti ve toplumu değerlendirme yollarının ana hatlarını atarak, antik bir köşe taşı olmayı başarmıştır.

Biyopolitika ve Nekropolitika’nın alanına referans alınacak olan nokta; öldürme hakkının devlete bahşedilmesi meselesi etrafında değerlendirilecektir. Ekseriyetle tıp hijyen ve koruma çerçevesinde anlam kazanan modern hayat, insan yavrusunun, doğumla birlikte kayıt altına alınması yoluyla, devletin kontrolüne girdiğini vurgulamaktadır. Modern devletin, insan ve yaşam arasında kurduğu bu ilişki, insan aklı ve yetenekleri dolayısıyla kurgulamış, tümenden bir kuşatma, kontrol ve baskısı altına alınma durumunu incelenmektedir. Doğumdan ölüme bir ‘kapatılma’ olan insan hayatı, yaşamı kurgulayan bir aygıt olarak devlet mefhumunun ölümle nasıl bağlar kurduğunun açık bir göstergesidir. Neyin öldürülebilir olduğunu tesis ederek, insan yaşamını ve ölümünü nasıl kontrol altına aldığına altını çizmek ve bu kontrol teknolojilerinin, nasıl işlediğine işaret ederek, modernitenin görünür kıldığı yaşam ve ölüm kavramlarının, şeffaflığı analiz edilecektir.

Devletin ölüm ile temaslarını somutlaştırarak, ölüm ile kurduğu ilişkiyi açığa çıkartmak suretiyle merceğe alınacak ilk uğrak, hayvan kuramı olacaktır. Hayvan kuramcılarının incelikle sadeleştirdikleri, özellikle insan olmayan hayvanlar söz konusu olduğunda, çok bariz bir biçimde insanın ve inşa ettiği kurumların, ölümle ne kadar iç içe olduğunu anlamak açısından, bir köşe taşı sayılacaktır. Bu çalışma boyunca, sabit üniter bir ulus devleti merceğe almadan, devlet mefhumunun, olgusal boyutları ile ele almak hedeflenmektedir. Modern devletin ve dolayısıyla modernite fikrinin, Nekropolitika ve biyopolitika ile ilişkileri üzerine durulacaktır.

Hükmü altında bulunan tüm kişiler ve eylemler üzerinde meşru zor tekeli olarak tanımlanan egemen iktidarın, gelişimini, öldürülebilir hayatı, dolayısıyla da yaşam ve ölüm üzerinde sürekli ve mutlak iktidarı ele geçirme mücadelesi olarak okumak çalışmanın güçlü

yanlarını ortaya koymak açısından önemlidir. Egemen iktidarın biçimsel kaynağı olarak görülen “*patria potestas*” kurumu, hem bu çabayı temellendirmesi hem de egemenle öldürülebilir hayat arasındaki ilişkinin niteliğini açık etmesi bakımından önemlidir. Mbembe nekropolitika kavramıyla, kimin yaşayabilir olduğunu ve kimin ölmesi gerektiğini belirleme gücü ve yetisine dayandığını varsayılmaktadır. Böylece öldürülebilir olan ile yaşayacak olanların egemenliğin sınırında, temel bir nitelikleri olur. Ölüm üzerindeki denetim, hayatı iktidarın nasıl dağıldığına ve biçimlendiğine göre dışsal bir konuma indirger. İçkin olarak yaşamı bir “*bios politikos*” haline getiren modern devlet, üzerinde yaşamasına izin verdiği insanların yaşamları ve ölümlerini kontrol eden bir egemen haline gelmiş durumdadır. Antik aile kavramına ve ailenin reisi olarak, babanın konumuna değinilerek, öldürme erkin kime ait olduğuna, neyin öldürülebilir olduğuna kimin karar verdiğini irdelemek ve modern devlet ile arasındaki ilişkiye işaret etmek hedeflenmektedir. Öncesinde hayvan kuramcılarının, çalışmalarında değindiği bazı önemli temalara, insan olmayan hayvanların, ölüm ile ilişkisini kurarak, çalışmanın temasını somutlaştırmak önceliklidir. “*Hayvan olmayı*” farklı yönleri ile irdeleyen, “*İnsan olmayan hayvanlar*” şeklinde kavramsallaştırılan ve bu çalışma boyunca önemli olacağını düşünülen, düşünsel ayrımı işaret eden hayvan kuramı, çalışmayı zengin bir temele oturtmaktadır.

1.HAYVANLIK DURUMU

1.1 Hayvan Kuramı

“*Batı felsefe tarihi, hayvanların kapasitelerinin ne olduğu, onlara nasıl muamelede bulunabileceği ve genel olarak insandan (ya da daha açık olmak gerekirse “erkek”ten) daha aşağıda varsayılan konumlarına dair düşünüşte başat bir etkide bulunmuş olan antroposantrik (insan-merkezli) düşünme biçiminde hayvanların esaretine dair çok sayıda örnek sunar*” (Ryan, 2019:17). Burada ilgi çekici olan husus, bu tez açısından hayvanlık durumunu anlayabilmek ve onun felsefesine, antroposantrik bir yorum getirmekten ileriye gidilemeyeceğini vurgulamaktadır. Yeryüzünde milyonlarca yıl süre gelen canlılık serüvenini semantik ve morfolojik açıdan iletişim nesnesi haline getirebilen türün insan olması, ya da öte yandan henüz bu bilinç seviyesinde başka canlıların felsefe aracılığıyla dünyayı anlamaya çalışmalarının sırrının çözilememesi, kişiyi antroposantrik bir kısırlığa itmektedir.

Aristoteles, “erkeğin doğası” çerçevesinde değerlendirildiği ve bu vasfıyla diğerlerinden üstün bir konuma taşındığı, “doğası gereği politik bir hayvan” olduğu gerekçesiyle, erkeğin diğer canlılardan ayrıldığını tespit ederek; dil, mantık ve ahlaki usamlama kapasitesiyle Zoe’den ayrıldığını, “şehir devleti”nde doğal gelişimine kavuştuğudur. Ryan’ın tespitine göre; “Arılar ya da diğer sosyal hayvanlardan daha üstün bir derecededir ... hayvanlardan sadece erkek dil ayrıcalığıyla donatılmıştır. Sadece ses çıkartmak haz ve acıyı ifade etmeye yarar, dolayısıyla genel olarak bütün hayvanlara ait bir yetenektir: Doğaları haz ve acı algısına sahip olabilecekleri ve bu algıyı birbirlerine belli edebilecekleri bir noktaya kavuşmalarını mümkün kılar. Fakat dildir ki neyin üstün neyin tam tersi olduğunu beyan etmeye yarar ve bu, diğer hayvanlarla karşılaştırıldığında erkeğin ayırt edici özelliğidir: Sadece o iyi-kötü, adil-adil olmayan ve benzer başka niteliklere dair bir algıya sahiptir. Erkek bu niteliklerde birleşerek bir aile ve bir şehir kurar” (Aristoteles, 1995’ten akt., Ryan, 2019:18). Buradan hareketle, erkek ve hayvan arasında, zekanın bedensel kapasitelerden daha önemli olduğu, sakıncalı bir ayrıma işaret edilmektedir. Yöneten öge ile yönetilen öge arasında düzenin tesis edilmesi ve sürdürülebilirliği için zorunlu olarak bir birlik olmalıdır. Bedensel kapasiteleri ile fiziksel işleri görme yeteneğine sahip unsurlar, yönetilen konumundadırlar. Bu kategori hayvanların koşullarıyla uygunluk göstermektedir. Bütün bu hayvanlar, erkek iktidarı kapsamına dahil olurlar. Bu koşullarda hayvan ve yönetilen insanların ortak bir payda da korunma paydasında buluşmaları menfaatlerine olacağı yönünde kurgulanmış bir erkek teorisi ile karşılaşırız. En tepede erkeğin olduğu ve erkek olmayanların işlevleri bakımından onun, altında sıralandığı hiyerarşik durumu açıklarken bitkileri hayvanların altında, hayvanları da kadınların altında olacak biçimde tasarlayan bir doğal koşullar hiyerarşisi ile karşılaşırız. Analizini doğa koşullarındaki besin zincirine benzer biçimde yukarıdan aşağıya doğru hiyerarşik bir belirlenime uygun tasarlamaktadır. “Öyle görünüyor ki antikitede ya erkek olmalı ya da başkasının faydası için var olmalısınız” (Ryan, 2019:18-19). Burada görülmesi gereken ataerkil bir toplumsal yapının başat unsuru olan erkeğin, kendisini bir özne olarak nasıl inşa ettiği ve antikitede toplumsallığı nasıl biçimlendirdiğidir. Tezin konusu gereği bu çalışmaya asıl fayda sağlayacak olan unsur, ailenin ve devletin kurucusu olan “Erkek” ile modern devletin ilişkisini görünür kılmaktır. Birçok otoriteye göre, modern felsefenin başlangıcı olarak görülen Descartes’ın akıl ile beden arasında yaptığı ayrım, hayvan ile insan arasında bir fark olduğu tartışmalarına, başka bir boyut kazandırmıştır. Derek Ryan’ın aktardığı üzere;

“Descartes tüm hayvanları akli ehliyeti olmayan insanlardan bile daha aşağı seviyede değerlendirir. İnsanı toplum içindeki geniş kapsamlı rolü vasıtasıyla serpilen politik hayvan olarak gören bakış açısını çağrıştıracak şekilde kartezyen insan birçok şeyi öğrenmeye ve aralarında bağlantı kurmaya yetecek kadar zekidir” (Ryan, 2019:19-20). Çıkardıkları sesleri anlamlı bir motif halinde, bir iletişim aracı olarak kuramadıklarını açıklarken, insan türünde bunun olmadığını vurgulamak ister, ahmaklar, embesiller dahi bu yetiden mahrum değildir diyerek, bedensel kapasiteleri her ne kadar mükemmel olsa da dil becerisinden yoksun olmayı insan ile hayvan arasındaki bir bariyer olarak sunar. Düşünre göre insan ile hayvan arasındaki en ayırt edici bariyer ise akıldır. O, hayvanları direkt akılsız oldukları dolayısıyla değerlendirir (Ryan, 2019:20). İnsan toplumlarının oluşturduğu kültürel, politik sosyal, birikimin antroposantrik (insan-merkezli) bir çerçevede değerlendirilmesinin yanı sıra, burada görüleceği üzere Aristoteles ve Descartes örneklerinde belirgin bir biçimde insan merkezlilikten ziyade, erkek-merkezlilik (androsantrizm) meselesi, olayın düğüm noktalarından birini göstermektedir. İnsan olmayan hayvanlar ile insanlar, özellikle de “erkek” arasında bir hiyerarşi kurmakta ve kolektif bir etki yaratmaktadır. Burada oluşan kanı, insan ve doğaya ait unsurlar arasında bir ayrımı ve böylece insan dışındaki yaşamın değersizleştirilmesinin, önemsiz olduğu meselesidir. Bu çalışmanın kapsamında, egemen olanın eline geçen yaptırım gücünün, öldürme ve yaşatma kudretini nasıl kullanabileceğini belirginleştirmek bakımından “hayvan kuramı” çok önemli bir köşe taşı olduğunun altını çizmektir. Öldürmek denildiğinde, akla neredeyse gelmeyecek denli önemsizleştirilmiş olan hayvan ölümü, burada nasıl olup da zoe ile bios arasında aynı şeyi gösterirken farklı anlamlara intikal edebiliyor olduğunun imgesi olmak durumundadır. Birçok kez önümüze gelen etin bir ölüm olduğunu düşünmeyişimiz buna kanlı/cansız bir örnektir.

1.2 Etoloji Olarak “Hayvanlık”

Kafka’nın 1915’te yayımlanan “Dönüşüm”ü, meşhur bir eser olmakla birlikte, bir böceğe dönüşerek insanın algı sınırlarında gezinmesi, eseri daha farklı ufuklara taşıyor. Gündelik hayat içerisinde çoğumuzun tiksintiyle bakıp öldürmekten erinmeyeceğimiz bir tür olan hamam böceğinin tercih edilmesi, insan bedeni ve hayvan arasında düşünülebilecek bütün çelişkileri ve gerilimi aktarabilmek adına epey niş bir tercih. Eserin yazıldığı dönemde yaşanan toplumsal ve global dönüşümler de göz önünde bulundurulacak olursa, insan merkezci anlayışın eleştirilmeye en azından irdelenmeye başlandığını söyleyebiliriz. Metaforik bir etki için bu “tiksinç” hayvanı seçen yazar, daha ilk sayfadan itibaren, bizi bir

böcek olmanın nasıl bir şey olduğunu hayal etmeye zorluyor. Neredeyse aynı sıralarda, Alman biyolog Jacob von Uexküll hayvanların bakış açısına dikkat çekmiş ve buna *Umwelt* adını vermiştir. “Çevreleyen dünya” şeklinde çevrilebilecek bu kavramı aydınlatmak için, her ne kadar gezegen olarak aynı küreyi paylaşıyor olursak olalım, bu küre içerisinde bütün canlı çeşitliliğinin kendine uygun bir dünyası olduğunun altını çizen Uexküll’e göre, “*her organizma, çevreyi kendi yöntemine göre duyumsar*” (De Waal, 2017:17). Bir bakıma insan hayatı için çok gündelik bir fenomen olan -en azından modern insan için- iki öğün arasında geçen süre ya da yeme alışkanlığı, sınırları belirli bir durumu işaret ederken Uexküll’ün verdiği şu örnek çok çarpıcı olduğu kadar, düşünme kolaylığı da sağlamaktadır. De Waal’ın aktardığına göre, “*gözsüz kene çimlere tırmanıp, memelilerin derisinden yayılan bütürik asit kokusunu bekler. Deneyler bu örümceksinin hiç beslenmeden on sekiz yıl dayanabildiğini gösteriyor, dolayısıyla kenenin memeliyi beklemek, üzerine atlamak, sıcak kanla kendisine ziyafet çekmek için bolca zamanı vardır. Sonrasında yumurtalarını bırakıp ölmeye hazırdır. Kenenin Umwelt’ini anlayabilir miyiz?*” (De Waal, 2017:17-18). Bu soru Uexküll’ün ortaya koyduğu “*Umwelt*” kavramını bilginin evrenselliği ilkesine uyumlu kıldığı, bir tartışma konusu olarak ortaya koyduğu retorik bir sorudur. İnsan le hayvan arasında fark koymak bedensel ya da zihinsel bir kategori gibi kısır bir tartışmaya götürmekten başka neye yarayabilir? Bu çalışma kapsamında, hayatı paylaştığımız diğer canlıların dünya üzerinde konumlanışları ve yaşam biçimleri her ne olursa olsun, herhangi bir iktidar aracılığıyla öldürülemeyeceği ya da daha geniş bir anlamda hayat tarzlarına ve yaşama yöntemlerine müdahale edilemeyeceği savını şiar etmiş bulunmaktadır. Bu açıdan bakıldığında bir katkı olarak Foer’in söyledikleri de ilgi çekici; “*Gezegemizde pek çok yiyecek var ve bizler, oldukça sınırlı çeşitle besleniyoruz; buna dair bir şeyler söylemek gerek. Tabağa neden dekorasyon amaçlı maydanoz doğrandığını, neden kahvaltıda makarna yenmediğini, neden kanat yiyip göz yemediğimizi, neden inek yiyip köpek yemediğimizi anlatmak gerek. Öyküler anlatıyı belirliyor ve kuralları koyuyor*” (Foer,2012:18). Öykülerin anlatıları belirlemeye devam ettiği bir çok örnek vermek mümkün bu hususta gerek doğal hayatın ve öznel olarak da insan olmayan hayvanların yaşam alanları ve bilhassa kendi bedenleri üzerindeki insan tahribatını anlamak ve hayvanların insan yaşamı dahilinde nasıl eşyalaştırıldığını görmek, bahsi geçen insan merkezci davranışın nasıl diğer türler üzerinde etkiler bıraktığını ve böylelikle öldürülebilir olmanın ne menem bir şey olduğunu ilk etapta insan olmayan hayvanlar üzerinde görülebilir kılmak bu tezin gizil amaçlarından biridir. “*Afrika'daki yaban*

hayatının yağmalanışı, boğa güreşleri, ibadet ve festival adı altında hayvanların katlanmak zorunda kaldıkları bir yığın eziyet. Burada atladığımız konulardan kolaylıkla uzun bir liste çıkarabiliriz” (Regan, 2007:19). İnsan türünün, insan olmayan hayvanlar ile temaslarını değerlendirirken ele alabileceğimiz birçok örnek olmasıyla birlikte, burada değinmek ve anlamaya çabalamak istediğimiz husus, insan türünün zorbalık düzeyine ulaşan bazı davranış örüntülerini, kültürel bir motif olarak sunmaları değildir. Bu çalışmanın kapsamı ve amaç edindiği esaslar üzerine insan olmayan hayvanların yaşam ile kurdukları ilişkiyi açık bir şekilde insan icadı “*Bios politikos*” olarak bahsettiğimiz hayat ile nasıl biçimlendiğini ve olumsuz etkilendiğini görünür kılmaktır. Bu noktada bir etolog yahut biyolog titizliği ile olmasa da ele almaya çalıştığımız, hayvanların yaşantısı ve yaşam ile kurdukları temasları bir nebze görünür kılmak ve insanların toplumsallık çerçevesinde kurdukları politik yaşamı nasıl irdeleyebileceğimizi açıklamaktır. Waal’in (2017:18) aktardığına göre;

“Uexküll diğer örnekleri de değerlendirerek, tekil bir çevrenin her tür için yüzlerce farklı gerçeklik sunduğunu gösterir. Umwelt, bir organizmanın hayatta kalmak için ihtiyacı olan habitatı tanımlayan bir “ekolojik niş” kavramından oldukça farklıdır. Umwelt, bir organizmanın tüm erişilebilir dünyaların küçük bir kısmını temsil eden, ben-merkezli, öznel dünyasıyla ilgilidir. Uexküll’e göre, çeşitli kısımlar onları oluşturan tüm türler tarafından “ne kavranabilir ne de asla fark edilebilir”. Örneğin bazı hayvanlar morötesi ışınları algılayabilirken, diğerleri kokular dünyasında yaşar veya yıldız-burunlu köstebek gibi yer altında yollarını hissederek bulur. Bazıları bir meşenin dallarında otururken, diğerleri aynı meşenin kabuklarının altında yaşar, bir tilki ailesi ise kökleri arasında yuva kazar. Her biri aynı ağacı farklı şekilde algılar”.

Frans De Waal (2008) çok etkili hususları vurgulamak maksadıyla, iki örnek verir, bunlardan ilki, “*Kuni*” bonobo maymununun davranışlarını aktardığı örnekte, türün genelinde mevcut olmayan, fakat kendi içinde hayvan davranışlarının, onları öğrenebildiğimiz boyutları ile sınırlı olmadığını ortaya koyan bir örnektir. Bu örnekte, “*Büyük Britanya’da Twycross Hayvanat Bahçesi’nde*” yaşadığı bölmeye düşen yaralı bir kuşa yardım etmesini anlatır. Bonobonun hayvanat bahçesinde sınırlandırılmış bir hayat sürmek zorunda bırakılması, sözün açık manasıyla “*kapatılması*”, doğrudan tezin konusu ile ilişkili olarak, insan türünün kapatılması, alıkonması politikasına benzerliği, bu çalışmanın kapsamında ilişkilendirilebilir. Bu aşamada hayvanların kapatılması yahut alıkonmaları, kendi başına başka bir çalışmanın konusu olabileceği için bu örneğin verili koşullarını betimlemek ile yetinilecektir. Kuni’nin alanına düşen yaralı kuşa özen göstermesi, onu diğer

boonobolardan koruması ve kuşun uçuşu için farklı yöntemler denemesi bizim herhangi bir bonobo hakkında bildiklerimiz ve bu bağlamda onların davranışlarına dair kısıtlı fikrîsel şablonu delen bir örnek olması hasebiyle, önemlidir. Kısaca özetlemek gerekirse; uçuşu için onu havaya fırlatması, kuş uçamayınca en yüksek ağacın tepesine çıkararak, kuşun kanatlarını açıp uçuşuna yardım etmeye çalışmış olması ve kanatlarının uçlarından tutup açarak bölmesindeki camların üzerinden dışarı göndermesi gibi her açıdan düşündürücü davranışlar sergilemiştir. Waal bu durumu “*Katı sınırlarla belirlenmiş bir davranış şablonunu takip etmek yerine yardım türünü kendinden çok farklı bir hayvanın özel durumuna göre ayarlayabilmiş. Alanın üzerinden geçen kuşlardan, ne tür bir yardım gerektiğine dair bir fikir edinmiş olmalı. Empatinin bu türüsü “hayvanlarda” pek duyulmuş şey değildir, çünkü başkasının koşullarını tahmin etme becerisine dayalıdır*” şeklinde yorumlamaktadır (Waal, 2008:14). Yukarıdaki alıntının asıl düşündürücü yanı, hayvanlar söz konusu olduğunda insan aklının kendisini hayvan olandan soyutlama girişimi ve kendi düşünsel durumu ile hayvan arasında kurduğu basit, şematik şablonların kırılması ve böylece hayvan akli meselesinin somut bir örneği olmasıdır. İlk örnekte iki farklı “*insan olmayan hayvan türünün*” arasında geçen durumu anlatmış olan Waal, ikinci örneğinde üç yaşındaki bir çocuğun Chicago Brookfield Hayvanat Bahçesi’nde yaşayan, Binti adında sekiz yaşındaki bir dişi gorilin bölmesine düşmesine verdiği tepkiyi anlatıyor.

Bu örnekte bir goril ile insan yavrusunun içine girdikleri durumda verdikleri tepkileri ele alan Waal, Binti adındaki gorilin, primatlar arasında daha önce kendi türlerine yönelik davranışlara benzer davranması ve bu davranışı bir insan yavrusu için kullanmasını ele alır. Gorilin alanına düşen çocuğu fark eden Binti durumu kontrol altına alarak çocuğu emniyetli bir yere götürmüştür. Bekleyen hayvanat bahçesi görevlilerine götürmeden önce usulca bir-iki kere sırtına vurmuştur. “*Nihayetinde görevlilere teslim edilen çocuğun görüntüleri kaydedilip bütün dünyada gösterildi, pek çok kişinin gönlünü fetheden bu basit duygudaşlık deneyimi, Binti’nin kahraman ilan edilmesine yol açmıştır. “ABD tarihinde ilk olarak bir maymun siyasi liderin konuşmalarında yer aldı ve bir şefkat modeli olarak gösterildi”*” (Waal,2008:15). Hayvanların siyasi bir söylemde resmi olarak dillendirilmesi açısından önemli bir durumu işaret etmektedir. Bu noktada ikinci örneğin insan merkezli bakış açısından uzak bir şekilde ele alınması durumunda, hayvanların bakış açısından, insanların bir hayvan olmak dışında başka bir vasıflarının olmadığı açıkça anlaşılabilir. Bu iki örnek insan merkezli dünyaya bir başkaldırı niteliği taşıması hasebiyle önemli bulunmuştur.

Waal'in örneklerinin çarpıcı tarafı bu tezin örtük amaçlarından biri olan egemen olanın nasıl inşa edildiğini göstermek ve aynı zaman da egemen olanın kendisini nasıl ayrı kıldığının altını çizmektir. Bu çalışmanın dayandığı düşünsel perspektif açısından, egemen olanın nasıl bir haleti ruhiye ile var olageldiğini çözmek; devleti, erkeği ya da daha geniş bir perspektiften düşünüldüğünde, doğanın diğer unsurlarına karşı insanı anlamaya kolaylık sağlayacak, böylece tezin birincil amacı olan öldürme ve yaşatma erkinin egemen ile ilişkisinin şifrelerini açığa çıkarmamıza bir çözüm yolu sunabilecektir.

1.3 Hayvan Oluş

İnsanlık bütün şöhretini insan olmayan hayvan ile arasına koyduğu farktan elde etmektedir. Özellikle modern insan, doğaya ve unsurlarına, kendisi ile arasındaki farkı belirginleştirerek modern dünyayı inşa etmektedir. “*İnsanın içinde bulunduğu ortama oranla aşkın olması; süreye tabi olması (ki bu onu aynı zamanda şimdiden de ayırır) ve dolayısıyla doğadan ayrılmış olması; ölüm bilincine sahip olması ve dolayısıyla cinselliğinin de anında ölümle ilişkilenmesi itibarıyla, erotik olmasıdır*” (Bataille, 1971'den Akt., Yalım, 2015:53). Bu düşünsel perspektif, akıl beden ayırımından, insan doğa ayırımına ulaşan geniş bir yelpazede anlam bulmaktadır. İnsanın içinde bulunduğu ortama aşkın olması ideası, bilinç bakımından diğer canlı organizmalar ile arasında bulunan düşünsel bariyeri imlemektedir. Bu imgelem insanın düşünce yoluyla doğaya aşkın bir pratik üretmesi ve böylece insan doğa ikiliği adını verdiğimiz ayırımın temel argümantasyonlarının sınırlarını belirginleştirmektedir. Başka bir açıdan ele alınacak olursa söz konusu insan olgusunun kendi içerisinde bir ve tek kendine özgü bir anlamının olmayacağını göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Bu açıdan José Ortega y Gasset'in “*Selam Üzerine Düşünceler*” başlıklı yazısında, insanların selamlaşma biçimlerinin, kültürel farklılıklarına göre değişim gösterdiğini betimleyen Gasset, gelenek ve görenekleri Sosyal Bilimlerin üzerine çok eğilmediği bir alan olarak gün yüzüne çıkarırken, farklı coğrafyalarda yaşayan kültürlerin, farklı göreneklere sahip olduğunu ve bununla birlikte, selamlaşma biçimleri arasında farklı parametrelerinin olduğunu vurgular. İnsanı şöyle tanımlar, “*başlangıçta bir vahşi hayvandı, öyle olmayı az çok sürdürüyor aslında*” (Gasset, 2007:186). İnsan oluşu vahşi hayvanda kökleştirme, alışılmış bir kavrayış çabasıdır. Bu bakımdan vahşilik ile hayvan arasında kurulan doğrudan ilişki ilgi çekicidir. İnsan akli ve insan merkezci düşüncenin aklanması girişimlerinin bir başka versiyonu olan bu dogmatik düşünce, insanın bir hayvan olduğunun inkârı yahut artık hayvan olmadığı ve böylece başka bir şey olduğunun ispatı çabalarının,

insan türünün, diğer türlerden farklı bir yerde olduğuna dair bir alan açma ve bu alanı, insanın doğa üzerinde hakimiyet kuran düşünsellik içerisinde, kaybolmuş bir şeye dönüştürmesidir. İnsan'ın ne olduğu ya da ne olmadığı tartışmaları, pek çok düşünce akımının ilgisini çekmiş olmakla birlikte, bu düşüncelerden, gözden kaçırılmaması gereken bir diğer uğrak, Marx ve Spinoza arasında cereyan eden etkileşimden süzülen, insan doğa arasındaki tartışmalardan geçmektedir. Fischbach'ın kaleme aldığı “*Pars Naturae*” adlı yazısında Marx'ın, Spinoza'dan etkilendiğini düşündüğü “*El Yazmaları*” çalışmalarında insan mefhumunun tanımlanışını irdelemektedir. Fischbach'ın(2013:291) aktardığına göre; “*El Yazmaların*” birincisinde “*insan doğa sayesinde yaşar*”, “*insan doğanın bir parçasıdır*” diye belirtirken insanın doğa ile olan ilişkisi üzerine daha kesin tavırlar takındığı yazısının Marx'ın üçüncü El Yazması olduğunu söyleyen düşünür; “*İnsanın nesneler yaratmasının, nesneler ortaya koymasının nedeni, yalnızca insanın kendisinin nesneler tarafından ortaya konulmuş olması, başlangıcında insanın doğa olmasıdır*”, da ha net bir biçimde “*insan doğrudan doğanın varlığıdır*” şeklinde yaptığı tanımlamanın, Marx'ın insanı ‘*Naturwesen*’ yani doğa varlığı olarak tanımlamasının Feuerbach etkisinde olarak yazılmış olduğunun düşünülebileneceğini söyleyen düşünür, insanı ‘*Pars Naturae*’ yani, doğanın parçası olarak tanımlamasının ardında Sipinozacı bir etkinin olduğunu vurgulamaktadır. “*Kendimizi düşünen varlık olarak bulmamız, bedenimizin doğanın diğer etkilendiğini hissetme olgusuna eşlik eder*” (Fischbach, 2013:292). Fischbach ilerleyen satırlarda ortaya attığı bu etkilenme biçimini destekleyen bir biçimde Sipinozadan şu alıntıyla devam etmiştir; “*İnsan zihnini oluşturan fikrin nesnesinde (yani bedende) olup biten her şey hakkında zihinde muhakkak bir fikir olacaktır*” (Spinoza,1999’dan akt., Fischbach, 2013:292). Böylece anlaşılması gereken en etkili hususlardan biri de şu olacaktır; bedenin etkisi altında olan hiçbir şey düşünceyi kendinden bağımsız bir unsur olarak düşünülemeyecek bir konuma itmektedir. Bu ikililik içerisinde biri doğaya ait bir unsur ise diğeri de doğadan bağımsız bir unsur olmak zorunluluğunu beraberinde taşımaktadır. “*Düşünce doğa-dışı bir özellik anlamında, insanın olağandışı hiçbir özelliğinin kurucusu olamaz*” (Fischbach, 2013:292-293).

Doğaya ait olan unsurlar içerisinde hayvan olarak nitelendirilen canlıların, felsefi söylem içerisinde doğaya tabiiyetinin sade bir biçimde söylemleştirilmesinin, konumuz gereği insan ile insan olmayan hayvanlar arasında kurulan düşünsel bariyerlerin teorik bir perspektif, bir düşünsel önerme olması, insan-merkezciliğin yeni ve en sade biçimde düşünülmesinin yollarını açmaktadır. Burcu Yalım'ın “*Bataille'in Hayvanı*” adlı

makalesinde Bataille’den aktardığı üzere; *“hayvan dünyada suyun su içinde bulunduğu gibi bulunur”* (Bataille 1973’ten akt. Yalım:52). O halde insanı hayvandan ayıran temel noktalar, insanın içinde bulunduğu ortama oranla aşkın olması; süreye tabi olması (ki bu onu aynı zamanda şimdiden de ayırır) ve dolayısıyla doğadan ayrılmış olması; ölüm bilincine sahip olması ve dolayısıyla cinselliğinin de anında ölümle ilişkileneceği itibarıyla, erotik olmasıdır. *“Bataille bütün düşüncesini esasında köleliğin ve tabiiyetin koşulu olduğunu söylediği bu insanlık halinden kurtulma çabası olarak okumak mümkündür ama bu insanlık hali aynı zamanda ‘hükümlerlik’ dediği şeye ulaşabilmenin yegâne koşuludur. İnsanlık hali, insanın hayvan olmadığı veya artık hayvan olmadığı gerçeğiyle tanımlanır. Hayvanlığı karakterize eden ise şudur: Öncelikle, hayvanlık dolaysızlıktır veya Bataille’in ‘içkinlik’ dediği şeydir. Buna göre hayvanlar aleminde süre diye bir şey yoktur, yalnızca şimdi vardır”* (Yalım, 2015: 52). İnsan ve hayvan arasındaki bu ayrım en dolaysız haliyle yeme eyleminde kendini gösterir (Yalım,2015:53). Yiyen hayvan ile yenen arasında fizik/biyolojik bir ilişkinin yanı sıra, aralarında hiçbir fark olmadığını söyleyemeyiz der. *“Öyle ki yenen hayvan, yiyen hayvan için bir nesne olarak verili değildir ve yediği zaman da geriye hiçbir şey kalmaksızın ortadan kaybolur yahut hayvanlar aleminde yemek, yediğini köleleştirmek, onun efendisi olmak, egemen veya tabi olmak anlamına gelmez”*. Diğer yandan insan düşünüldüğünde nesne zamanda mevcuttur ve süresi kavranabilir. O halde insan, nesne olarak konumlandırılmış bir dünyaya ilişkin olarak özne konumundadır ve bu suretle egemen ve buyurgandır. *“İnsan, yediği zaman, nesne konumuna tabi kıldığı şeyi yer; nesneye ilişkin olarak bir tabiiyet ilişkisi, özerklik ve bağımlılık ilişkileri tesis eder”*. Kelimenin başka bir anlamıyla, insan yediği zaman, bir anlam da üretir, yediği şeyi niteler ve bu niteleme bir fark oluşturur. Hayvanlar için yemek nicel bir düsturdur, hayvan, sadece yer ve arda kalan hiçtir. Bununla beraber, insan, dünyanın nesneleşme sürecinde kendini de nesne konumuna indirgediğinden, nihayetinde insanın varlığı da kölelik ilişkileriyle belirlenir hale gelir. Bataille’in *“içkinlik ve aşkınlık arasında yaptığı bu ayrım elbette metafiziğin “rasyonel hayvan” olarak insan tanımına dayanır fakat ondan farkı, bunun ilk etapta insana talihli bir üstünlük vesilesi teşkil etmekten çok, köleleşmenin tarihini başlatmasıdır”*.

Bataille’ a göre en temel anlamda, *“rasyonel hayvan olarak insanı belirleyen şey bilincidir. İnsan dünyasını belirleyen, kölelik ve fayda ilişkilerinin yanı sıra aynı sisteme dahil olan temsil ve anlamlı söylemdir”* (55). Bu bilinç alelade bir bilinç değil, aynı zamanda, kurgu üreten ve bu kurgusalılık içinde de anlam üreten bir bilinçtir. Böylece, *“hayvan*

eyleminin”, sebeplerinin kavranışı, insana tamamen uzaktır. Zira bilinç, insanı, dünyayı hayvanın gözleriyle görmekten alı koyar. Böylece nesneleşme sürecinde kendisini de nesne konumuna getiren İnsan, evreni kendine insansız olarak temsil etmekten acizdir. Bunu yapmaya çalıştığında görüp görebileceği yegâne şey hiçtir. Bu demektir ki; “insanın görüşü ancak ve ancak, dünyadaki her bir şeye kendi anlamını yüklediği anlam dolu bir dünya ile hiçbir şeyin hiçbir anlamı olmadığı bir dünya arasında gidip gelebilir” (Yalım,2015:55-56) [Cogito]. Hiçbir şey hayvana kurmacadan daha uzak değildir. Öyle ki Bataille, antroposantrizmin sınırlarında dolaşmadan hayvan dünyası içinde yaşadığımız dünya hakkında konuşabilmenin tek yolu şiirdir der. İnsan, evreni kurmaca yoluyla kurgulayabildiği ölçüde, şiir de hayvan oluşun bilinmezliğinin keşfedilmeye açılmasını ve derinliğin açığa çıkmasını sağlamanın yolunu açar. Başka bir söyleyiş ile ‘hayvanlığın ta kendisi olan bu derinlik’, bir yandan hiçbir kavrayışa gelmezken, aynı zamanda, şiir yoluyla, insanı en mahrem iletişime sokandır. Bu bağlamda insana en yakın ve en uzak olan şey olarak ‘hayvanlığı’ koyar. Öyle ki, insan egemen olmak adına aşkınlık dünyasından kendini ayırmalı ve bu içkinliği yahut mahremiyeti tekrar keşfetmelidir. Burada anlaşılması gereken, fark edileceği üzere, Bataille’in kurmaca ve şiir arasında nasıl bir ilişki kurduğudur. Böylece anlamlı hale gelen şiir, “hayvan”ın tecrübe edemeyeceği ve insan ile hayvan arasında kurulacak olan fark ilişkisini açığa çıkaracak olan bir kurgusalılığa sahip olmasında gizlidir. Bataille’nin şiiri antroposantrizm ile ilişkili bir sınırlılığa ilişkin bir açıklamaya ihtiyaç duyar. Burada anlaşılacağı üzere hayvan ile ilişkili bir biçimde ele alınan şiir, insanın kurgu üreten canlı olduğu ve bu kurgunun sadece insan tarafından anlamlı kılınabileceği üzerinden inşa edilmiş bir kurgudan ibarettir.

Felsefede uzun zamandır tartışıl原因 bir mesele olan sorunlardan biri “insan ve hayvan” söz konusu olduğunda, bunlar arasında bir ayırım yapılabilir mi, yapılabilir ise, neye göre ayrılacakları gibi başat sorular etrafında dönüp duran uzun tartışmalar ile karşılaşırız. Hepsinin de arkasında yatan ‘insan olma durumu’ bu tartışmaların büyük bir kısmını etkilemiş, insan-merkezcilik ile ilişkili bir takım farklı söylemler üretmeye zorlamıştır. Uexküll’ün çığır açan kavramı Umwelt ile bu tartışmalar bir nebze bir yola girmiş görünmekte. Burada kritik bir ayırma işaret eden Umwelt kavramını açık bir şekilde nasıl işe yaradığını görmek için De Waal’in örnekleri zihin açıcı görünmektedir.

Şempanze, bonobo ve benzeri diğer primatlar ile çalıştığım için, insanlar genellikle üstüme gelmezler, der. De Waal, “Nede olsa insanlarda primattır ve çevremizi benzer şekilde

işleriz. Stereoskopik görüşümüz, kavrayıcı ellerimiz, tırmanma ve sıçrama yeteneğimiz ve yüz kaslarıyla duygularımızı iletebilmemizle diğer primatlarla aynı Umwelt'i paylaşıyoruz. Aynı zamanda primatlar bize tehditkâr görünür. Filmlerdeki ve komedi dizilerindeki maymunlara kahkaha ile güleriz; bunun nedeni onların komik olmaları değil -zürafalar ve deve kuşları gibi görünüşleri çok daha komik olan hayvanlar vardır- daha ziyade primat dostlarımızla aramıza mesafe koymak istememizdir. Komşu ülkelerde yaşayan ve birbirilerine çok benzeyen insanların birbirileri hakkında espriler yapmasına benzer bu. Hollandalılar Çinlilerde ve Brezilyalılarda gülecek pek bir şey bulamazlar, ama Belçikalılar hakkında iyi bir espriye bayılırlar" (De Waal,2017:21). De Waal'in söyledikleri şu sebep ile önemli; bize en yakın türler ile bile aramıza bir fark ya da mesafe koymamız bizi insan-merkezci tavra ait kurgulanmış modern hayatı yaşamamıza sevk edecektir. Bu sebeple yapılan araştırmalarda bile bu insan merkezci tavrı gizli tutar ve hayvanlar da bilinç nasıl işler teması olan araştırmalar hep insan Umwelt'i ile kurgulanmıştır ve bu sebeple insan olmayan hayvanların bilme becerisinin olmadığı sonucu onanmış ve bu ön kabul haline gelmiştir. De Waal bu söylediklerini deneyler ile desteklemekte, öyle ki; "Bir zamanlar geri kalmış primatlar olarak görülen Gibonlar bu duruma iyi bir örnek. Bir deneyde gibonlara çeşitli kupalar, ipler ve sopalar arasında seçim yapmalarını gerektiren sorunlar sunuldu. Pek çok testin ardından, bu primatların diğer türlere kıyasla epey başarısız oldukları görüldü. Örneğin alet kullanımını sınamak için kafeslerin dışına bir muz koyuldu, gibonların yakınlarındaysa bir sopa yerleştirildi. Muza ulaşmak için tek yapmaları gereken, sopayı kullanıp muzı kafese yaklaştırmaktı. Şempanzeler tıpkı diğer alet kullanabilen maymunlar gibi, bunu tereddütsüz yapıyordu. Ama gibonlar bu yeterliliğe sahip görünmüyorlardı. Gibonlar (küçük kuyuksuz maymunlar olarak da bilinirler) insanlar ve diğer kuyuksuz maymunları da içeren büyük beyinli familyaya ait oldukları için bu durum epey garipti". De Waal devam ederek 1960'larda Amerikalı antropolog Benjamin Beck yeni bir yöntem denedi diye devam ettiriyor; "gibonlar sadece ağaçlarda yaşarlar. *Brachiator* olarak bilinen bu tür, elleri ve kollarıyla sallanarak ağaçlar arasında yol alır. Küçük başparmaklara ve uzun parmaklara sahip olan elleri bu şekilde hareket edebilmek için özelleşmiştir; diğer primatların çoğunda çok-işlevli tutma ve dokunma organı olan ellerin aksine gibon elleri daha çok kanca gibi iş görür. Gibonun Umwelt'inin yer seviyesini neredeyse hiç içermediğini ve ellerinin düz yüzeyden bir cismi almalarını olanaksız kıldığını fark eden Beck geleneksel ip-çekme yöntemini yeniden tasarladı. Daha önce yapıldığı gibi ipleri yere koymak yerine hayvanın

omuz seviyesine yükselterek kavramalarını kolaylaştırdı. Ayrıntıları es geçerse, görev hayvanın, yiyeceklerin ipe nasıl bağlandığına dikkatlice bakmasını gerektiriyordu gibonlar tüm problemleri hızlı bir biçimde çözerek diğer kusursuz maymunlar kadar zeki olduklarını gösterdiler” diyerek testi anlatmayı bitiren De Waal daha önceki düşük performansları, zihinsel güçlerinden çok teste tabiiyet biçimiyle ilgiliydi diyerek Umwelt’in öneminin altını bir kere daha çizmiş bulunuyor. Antropoloji ve etoloji ile ilişkin bu örneğin esas sosyoloji ile ilgili olduğunu görmek kişiyi, burada kritik bir ayrımın eşiğine getirebilir. Bu örneğin etoloji ya da antropoloji biliminin alanına uygun örnekler olduğunu düşünmek bile ne kadar insan merkezli bir çerçeveden bakıldığının göstergesi sayılabilir. Esas olan hangi disiplinin ne iş yaptığına karışmak değildir, altı çizilmesi gereken, görünür kılınacak olan ibare şudur; insan ve insan olmayan hayvanlar arasındaki fark düşünmek değil düşünme biçimidir. Antroposentrik bakış her zaman kendisini diğer her şeyin insanın faydası için olduğunu ve onun kullanımına sunulduğu görüşünü paylaşır. Umwelt kavramı sadece etoloji, biyoloji, antropoloji için değil sosyoloji için de kritik bir kavramdır.

Bataille’in tüm bu argümanları, bizi bazı felsefi düşünelere götürse de gözden kaçırılmış bir nokta söz konusu, Uexküll’ün Umwelt dediği nokta burada da belirleyici bir rol alıyor. Hayvan yaşantısını gözlemleyecek ya da ona dair bir çıkarım yapacak isek işe onların nasıl yaşadıklarını merkeze alarak başlamak gerekir. Bu noktada, bir primatın kendi umweltini görmezden gelerek sunulan bir problemi çözmelerini beklemek hem yanlış olacak hem de bizi yolumuzdan alı koyacaktır. Bilginin kaçınılmaz iktidarının başka bir örneğini uygulayan bilimciler için iktidar burada ne amaca hizmet ettiği örtük bir biçimde, gizil olarak devrededir. Bunun yanı sıra, insan olmayan primatlar arasında da iktidar ilişkileri söz konusudur. Bunların anlaşılması için pozitivist bilimlerden uzaklaşarak sosyal bilimlerin alanına dahil olmak gerekir. De Waal da öyle yapmış olmalı ki Niccolo Machiavelli’ye başvurur, “*Prens adada gördüklerimi yorumlamak için doğru zihniyet çerçevesini bana sundu*” (De Waal,2008:60).

“Şempanzeler arasında hiyerarşi her yere sızmıştır. Aynı gruba dahil iki dişi şempanze seçilip deneyin yapılacağı mekâna getirildiğinde iki dişi arasındaki hiyerarşik bir ast üst ilişkisi olduğunu görmezden gelerek deneyi devam ettirmek sonuçları okurken bizi şaşırtacaktır. İkincil dişi ödülleri almaya nadiren cüret eder, deney için kullandığımız şeylere hiç elini sürmez. Diğer maymun kadar istekli olsa bile ‘üstüne’ hürmet eder. Bu şempanzelerin doğal durumda kendi yaşantılarında kurdukları grup dinamikleri ile ilişkili

olarak doğallaşır. Aralarında gerilim ya da düşmanlık yoktur, dışarıda grup içinde de birbirlerinin en iyi arkadaşı olabilirler. Sadece bir dişi diğeri üzerinde hakimiyet kurmuştur” (De Waal,2008:60). Primatlar arasındaki bu hiyerarşi dişilerde ve erkeklerde farklı biçimde işler erkek primatlar da görülen hiyerarşi iktidarın bölünmesine ya da paylaşılmasına müsamaha göstermez iken, dişilerde, bütün diğeri dişilerin kendisine tabi olduğu bir boyun eğiş söz konusudur. Erkek primatların ellerinde bulundurdıkları iktidarı yahut daha doğru bir deyişle, hükmetme merakını görmezden gelmek yapılacak deneylerin hem niteliğini hem de deney sonucunda ortaya konulacak sonuçların değerini etkileyecektir. Dişi şempanzelerde yatay bir iktidar söz konusudur. Öteki üyeler lider dişiye sadece lider gördüğü için zirveye çıkar, bu da üzerine kavga edecek pek bir şey olmadığı anlamına gelir.” (De Waal 2008:61). “Erkek primatlar için çok çarpıcı ve adeta insan toplumlarında yerleşmiş iktidar ilişkilerini andıran şu çarpıcı cümleyi kurar; “erkekler arasında iktidar, daima kapanın elinde kalır” (De Waal, 2008:61). Erkeklerin koalisyon kurlmalarının sebebi birbirlerine ihtiyaç duymalarıdır. Erkek şempanzelerde ittifaklar kurmak yaygın bir davranıştır. Grup içinde kimin sözünün geçeceği tartışmasız bedensel bir rekabet ve doğru üyeler ile kurulan ittifaklara dayalıdır. Öte yandan guruplar arası çatışmalarda ise iktidarı elinde bulunduran lider etrafında bir gurup halinde çatışırlar. Mevkiyi, sadece bireysel olarak değil, grupça kimin kimi yendiği belirler. Bir erkeğin rakibini fiziksel olarak yenmesi tek başına anlam ifade etmez, doğru ittifaklar kurup kendi iktidarını resmi bir biçimde bir zemine oturtmak için grubun onayını da alması gerekir, öyle ki; bazı koşullarda rakibini yenen erkek doğru ittifaklar kurmadığı durumlarda gurubun geri kalan üyeleri tarafından sert bir şekilde dövülür ve bazen ölüm ile sonuçlanan durumlar da görülmektedir. “Yönetmek için bir erkeğin hem fiziksel güce hem de kavga kızıştığında yardım edecek arkadaşlara ihtiyacı vardır” (De Waal,2008:61). İktidar kavramı ya da herhangi bir başka insan icadı kavramı insan olmayan bir canlı formasyona yönlendirdiğimizde, karşımıza bir şekilde antroposantrik sonuçlar çıkacaktır. Bu örnekte iktidarı ele alalım, yazarın yapmaya çalıştığı şey insan bilinci sınırlılığında ve ilginç içeriğe sahip olsa da görülmesi gereken şey şu ki antroposantrik ya da antropomorfik olmanın önüne geçememektedir. Aşar’ın (2018) çalışmasına göre; Goralnik ve Nilson, İnsan-merkezcilik açısından bakıldığında insanlar doğrudan ahlaki statüye sahiplerdir, çünkü “insanlığın kendi sonu, diğeri şeylerin, yani bireysel varlıklar ve eko sistemin de sonu anlamına gelmektedir der.

İnsanı hayvan olarak irdelemek, insan olmayı, hayvan olmanın çoğunlukla üzerinde, ast-üst ilişkisi içerisinde ele alırız, aynı zamanda da birbirini tamamlayıcı bir düzenleme ile ayırt ederiz. Kelimenin başka bir manasıyla; insan hayvan olacak ise de hayvanlığın en yüksek mertebesinde görürüz. Yeryüzünde yaşamı fethetmek algısında olup, buna bu kadar bel bağlayacak çok az canlı bulunmaktadır. Matrix isimli bir sinema filminde bahsi geçen durum ile ilgili; insanların memeliler gibi davranmadığı, aksine virüs gibi tavır takındıklarını hatırlatmak yerinde olacaktır. İmmanuel Kant (1797) *Ahlakın Metafiziğinde* (insan oluşun hayvan oluş temelleri üzerine inşa edildiğini vurgular ve insanın mantık aracıyla donatılmış bir hayvan olduğu tezini ileri sürer. Bu sayede amaca güdümlü bir insanı hayvandan amaca güdümlü eylem yapmak fikriyatı ile ayırır. Kant, hayvanlığın insanlığın aşağı seviyesi olduğunu, insanın ancak hayvanlığın üzerinde yükselip gerçekten insan haline gelebileceğini söyler (Ryan, 2019: 81).

Derrida'nın erken dönemlerinde ele almış olduğu konular arasında insan-hayvan ikiliği de yer alır. Derrida insana bahşedilen ve hayvanların mahrum bırakıldığı varsayılan özellikler üzerine durarak bunları felsefi bir problematik haline getirir. İnsan-merkezciliğe ve beşerin hudutlarına doğrulttuğu birtakım sorular ile hayvan meselesinin müdahili olur. Derrida, *“logosentrizm (söz-merkezcilik) her şeyden önce hayvan hakkında, logos'tan mahrum, logos'a sahip olabilmekten mahrum hayvan hakkında bir tezdır: Aristoteles'ten Heidegger'e, Descartes'ten Kant'a, Levinas ve Lacan'a kadar muhafaza edilen bir tez, pozisyon ya da varsayımdır”* (Derrida, 2006'dan akt., Ertuğrul, 2015: 175). Ertuğrul'un (2015) tespitine göre; Derrida *logosentrizm* terimi ile Batı felsefe geleneğine *yazı* (écriture) karşısında logos'a ayrıcalık tanıyan, *logos'u* kendine mevcudiyetin/özdeşliğin (*présence a soi*) imkânı olarak tanımlayan başat bir tutuma işaret eder, bu tutum için de yazı ölü, mekanik ve na-mevcut olanın kutbunu oluştururken, logos canlı, organik, mevcut olanın kutbunu tanımlar. Bir yandan kendi bilincine sahip ile logos'un bileşkesi, diğer tarafta da bilinçten canlı olsa da kendi bilincinden yoksun hayvan ve yazı birlikteliği karşılıklı olarak konumlandırılır. İnsan-hayvan ikiliği insanın, insan olmayan hayvanlar ve diğer her şeyi de katabileceğimiz bir, çokluğu işaret eden mutlak ötekileriyle arasına çektiği aşılabilir hatları belirleyen bir tanımlama çabasının sonucudur. Ertuğrul'un (2015) tespitine göre; Derrida, *“insan kendi ötekileriyle arasındaki sınırların birbirine eklemlenmesinin bir ürünüdür, bu eklemlenme, insanın tarihidir ve bu tarih ayrımın [différance] oyunu ve eklentiselliğin grafiğine tabidir”*. Derrida'nın düşüncesinde insan olmak, aynı zamanda sınırlar kurmanın

kendine özgü bir tarihinin yazımı ile ilişkilidir. Burada dikkat etmek gereken Derrida'nın tarih kavramını nasıl ele aldığıdır. Ona göre tarih özgül olarak öz arayışında bulunan bir ontolojik bir çaba ile irdelenmesi ve içerisine hayat kavramını kurgulamayı katan, sınırlarını içlenmek ve dışlanmak üzerinden belirginleştiği bir düşünsel pratik ihtiyacına tabidir. Antik Yunanlıların insanın siyaseten biçimlendirdikleri hayata yani bios'a benzer bir sınırlar içine kapatma ve bu sınırların altını çizmeye yönelik bir tarihselliktir. İnsanın hayvanı tanımlama isteğinin özünde, kendi sınırlarının altını çizmek ve insanın ne olmadığı sonucundan, kendi bilgisine ulaşmak yatar. *“İnsan-hayvan karşıtlığı kendisine insan diyen ve insan denilen insanın kendisini güvenli ve keskin sınırlardan itibaren tanımlama gayretine tanıklık eder”* (Ertuğrul, 2015:177). Batı felsefe geleneğinin artık aşınmaya yüz tutmuş bu özelliği, diğeri üzerinden kendi tanımına ulaşma durumu, insanın insan olmak için ne olmaması gerektiği noktasında da kendisini gösteriyor.

İnsan-hayvan ikiliğinin taraflarından biri olan ‘hayvan’ adını her şeyden önce bir insan aklı çerçevesinde koymuş olmanın bir otorite ilişkisi kurduğu görmek gerekmektedir. *“Karşıtlıklar: İnsan-hayvan, kaos-kozmos, physis-logos, ruh-beden, madde-form, akıl-duygulanım, birlik-çokluk ... Temel güçlük, birbirinin karşıtı olarak görülen bu kavramları bir birlik içerisinde düşünmektir”* (Batukan, 2015 :79). Birbirinin karşıtı olarak ele alınan insan ve hayvan kavramlarının birlikte ele alınması düşünsel bir kolaylık sağlar. İnsanın doğa ile kurduğu ilişkilendirmeleri ve akıl beden ayrımının oluşturduğu düşünsel hasarı telafi edecek yaklaşımın insan ile ilgili düşüncelerin insan merkeziliğinin aşılmasının ilk adımlarından biridir. *“Hayvan ne sözcük ama! Hayvan, bir sözcüktür, insanların oluşturduğu bir adlandırmadır, başka bir canlıya verme hakkı ve otoritesini kendilerine bahsettikleri bir isimdir”* (Ertuğrul, 2015:177).

Derrida bu durumu kendi düşünsel ayrıcalığı ile yorumlarken, bize farklı hayvan sözcüğünün yerini dolduracak ve insan karşıtı olan hayvan genellemesini ortadan kaldıracak bir öneride bulunur. Bu önerinin sebebi bir tek hayvan kelimesi -ya da adlandırması da denebilir-, kullanım bakımından insan-olmayan hayvanları köleleştiren, onları hapseden, belki bir bakıma hiçleştiren bir anlamı taşımaktadır. Bunun yerine Animal (hayvan) sözcüğü yerine Animaux (hayvanlar) ile aynı şekilde telaffuz edilen fakat “Animot” biçiminde yazılan bu kelimeyi önerir. Ertuğrul’un tespitine göre, Derrida; *“hayvanlar çoğulunun [yani bir çoğul isim olarak hayvanlar isminin] tekil halde [yani tekil isim kipinde] iştirilmesini sağlamak istiyorum: insandan bir tek sınırlara ayrılmış olan tekil topluluk ismi halinde bir*

hayvan yoktur. Düşünmemiz gereken şey canlıların var olduğudur ve onların çoğulluklarının basitçe insanla karşılaştırılmış tek bir hayvanlık figürü içinde toplanmasına izin veremeyiz” (Derrida, 2006’dan akt., Ertuğrul, 2015:178). Burada mesele, tüm canlıların içerisine dahil edildiği bir homojen canlılar kümesinin tanımlaması değil, tüm canlı türler arasında sınırların belirgin bir biçimde belirlendiği ve oldukları halleriyle bir pota içerisinde eritilmeden tanınmalarını içeren bir süreci işaret etmektedir. Hayvan, diyerek bütün türleri içine alan tek tipleştiren, farklılıkları ortadan kaldıran bir anlamdan, hayvanlar üzerinde tahakküm kurulmayacak ya da insan-hayvan arasında hiyerarşik bir ikilik oluşturmayacak yeni bir tanım hedeflenmektedir. *“Yalnızca türleri birbirlerinden ayıran çok katlı ve parçalı yerel farklılıklardan bahsedilebileceğini savunur”* (Koyuncu, 2020:2). Derrida’ya göre *“insan olmayan tüm hayvanları hayvan adı altında toplamak, hayvanlara karşı işlenmiş ilk suçtur. “Hayvan yoktur. Hayvanlar vardır”* (Derrida, 2006’dan akt., Ertuğrul, 2015:178). Mesele insan denilen şeyin tekilliğini göz ardı etmeden, diğer hayvanların da tekil olduklarını hatırlayabilmektedir: *hayvanlar arasında farklılıklar vardır ancak sınır tek ve bölünmez değil, çok ve geçirimlidir”* (Ertuğrul,2015:178).

İnsan ve hayvan konusu ele alındığında bu kavramların sınırlarını, işaret ettikleri alanı görmek gerekir. Hayvan denildiği zaman ne kastedilir ne işaret edilir, neye tekabül eder bu ve benzeri sorular bizim herhangi bir kavramı ele alırken onun sınırlılıklarını ve sınırlarını tespit edebileceğimiz birtakım yönergeler haline gelir. Bir şeye bir ad vermek ona bir anlam vermenin yanı sıra onun sınırlarını da belirlemek manasına da gelmektedir. Yapısöküm üzerinden hayvana bakacak olursak, hayvanlar ile insan arasında genel olarak hayvanlar arasında bir ayrımsız aynılık iddiasına varılamaz. Her şeyden evvel ulaşılacak nokta şu, *“Unutmayalım burada sınırlar geçirgen ve kırılğan. Burada meselenin sınırlarını silmekten ziyade çoğaltmak olduğu açıkça vurgulanıyor: söyleyeceğim şeyler kuşkusuz sınırı silmekten değil fakat tam olarak çizgiyi büyütmek ve çoğaltmak suretiyle çizgiyi karmaşıklaştırmaktan, kalınlaştırmaktan, doğrusallığını kırmaktan, katlamaktan, bölmekten ibaret olacaktır”* (Derrida, 2006’dan akt. Ertuğrul, 2015:179). Ona göre hayvan insan ikiliğini kırmak gerekiyor bu noktada “Animot” devreye girecektir ve geçmişe ait hayvan sözcüğünün yüklerini atmaya başlayacaktır.

Bu açıdan bakıldığında artık hayvanlar ya da Animot diye seslendirebileceğimiz insan olmayan hayvanlar ile temaslar, onların yaşantıları ya da dünyayı nasıl deneyimledikleri üzerine düşünebilir miyiz? Ryan’ın (2019) tespitine göre, Irigaray; onlar

hakkında nasıl konuşabiliriz? Onlarla nasıl konuşabiliriz? Varoluşumuzun bu yakın dostları bir başka dünyada yaşarlar, benim bilmediğim bir dünya. Bazen onun içinde bir şeyi gözlemlerim, ama o dünyayı içeriden yaşayamam, bana yabancı kalır. Görünen nesnel işaretler onlar için olan anlamın, onlar arasındaki anlamın anahtarını bana sunmaz. İnsan imgelemimi onlara yansıtmadığım sürece gerçekten olmaz. Onları bir çalışmanın basit nesneleri haline getirmek, paylaştıkları bir evrenin ortakları yapmaktan daha uygun değildir. Irigaray burada hayvanlar ve insanlar arasında bir yarılma tespit eder. Öyle ki bu yarıktan ancak, Irigaray'ın, "insan imgelemi" dediği şeyin yansıtılması vasıtasıyla geçilebilir. "*Hayvanların deneyimlerine hiçbir zaman nüfuz edemeyeceğimiz sonucuna varmak ne denli doğru?*" (Ryan, 2019:61). Thomas Nagel'in "yarasa olmak nasıl bir şeydir?" adlı bilindik makalesinde şöyle bir soru ele alınmaktadır. Ryan'ın tespitine göre Nagel, "insanların öznel deneyimlerinin diğer hayvanların öznel deneyimlerine erişebilecek bir yöntem bulmaya elverişli olmadığını öne sürer: bizim kendi deneyimimiz, kendi imgelemimiz için gerekli unsurları sağlar, dolayısıyla kapsamı sınırlıdır der. Bir canlıyı taklit etmek onun dünya deneyim farkının ayırdına varmaya yetmez. Derrida gibi Nagel de hayvan kelimesinin işaret ettiği şeyin değişken bir çokluğu işaret ettiğine vurgu yapar: "Eğer özel bir kavramsal sistemimiz ve insana münhasır bir dilimiz varsa, bir yarasa olmanın hatta herhangi başka bir hayvan olmanın ne demek olduğunu bilemeyecek olduğumuz muhtemeldir. Çalışmasında mutlaklığın peşine düşmeyen Nagel, hayvan deneyimlerine dair olarak hiçbir şey bilinemez gibi bir tavra sahip değildir, fakat hayvanın değişmesi meselesine odaklanır ve bu hayvanın hangi hayvan olacağına göre tutumların ve deneyimlerin de değişeceğini söyler. Öyle ki *hayvan homojen bir paket değildir*" der (Ryan, 2019: 63-64).

Hayvan olmayı ontolojik açıdan ele alan diğer bir düşünür de Gilles Deleuze ve Félix Guattaridir. İnsanı hayvanın karşısına koymak, onu hayvan ile zıt bir konuma getirmek, hayvanın değil'i durumuna getirmek gibi gizil bir anlam da taşımaktadır. Bu basit "*mantık hatası*", bir biçimde Deleuze'un da dikkatini de çeker. Deleuze, "*diyalektik yanlış bir harekettir*" (Deleuze,1991'den akt., Ryan,2019:93) der. Bu söylem çok çarpıcı ve etkileyicidir. Zira çelişkiyi başlangıç noktası olarak alır: "*Bir kavramın yetersizliğini zıddının yetersizliğiyle, birleştirmek suretiyle bütünleşmeye asla erişilemeyecektir. Bir genelliği bir diğer genellik ile düzeltmek suretiyle tekilliğe asla varılamayacaktır*" der (Deleuze,1991'den akt., Ryan,2019:93). Bu diyalektik eleştirisi, insan-hayvan genelleştirmesi için de çok kullanışlı ve anlamlı bir kapı aralamaktadır. Deleuze ve Guattari hayvanların ayırt

edilebilmesi adına üç farklı kategori sunar. “Bunlardan ilki, ödipal olarak ele aldıkları, adına da ödipal hayvan dedikleri kategoridir. Benim kedim. Benim köpeğim. Gibi imlenen ve şahsiyet yüklenen hayvanlardır. Evcilleştirilmiş bir kedi artık ailenin unsuru-çocuğu yerine-bireydir. Diğer bir hayvan kategorisi de “*sınıflandırma ya da devlet hayvanlar*”dır. Bu tür kategori için arşetip, model ya da ilahi mitler içerisine yerleşmiş özellikler veya niteliklere sahip hayvanları sayar. Dini semboller, ulusal bir kimliği simgeleyen türden mitik, efsanevi, esrareniz hayvanları içerir” (Deleuze ve Guattari, 2004’ten akt., Ryan, 2019:94). Bu iki kategori için Ryan, kritik olan, “*görünüşe göre ziyadesiyle yüksek olan insani kaygıların temsilcileri olarak görülmeleridir; antropomorfikleştirilmiş, yaratıklardır ve antroposantrik amaçlara hizmet ederler*” (Ryan, 2019, s.94). Deleuze ve Guattari’nin üçüncü hayvan kategorisi ise bir çeşitlilik bir oluş barındıran grup hayvanları ya da etki eden hayvanlar olarak kategorize eder. “*İnsan öznesi gibi durağan bir kategori yerinden oynadığında, insanın hayvanlığı olumlandığında ve insan hayvanla bir tanışıklık tesis ettiğinde karşılaştığımız, bu etki eden hayvanlardır*” (Deleuze ve Guattari, 2004’ten akt., Ryan, 2019:95). Etki eden hayvan ile anlatılmaya çalışılan şey, bir klan halinde hayvanın bir arada yaşamaları değildir. Vurgulanmaya çalışılan mesele her hayvan türünün kendi başına bir çete, bir grup oluşudur. Ryan’ın tespitine göre Deleuze ve Guattari’de “oluş felsefesi; evrimleşmedense içermeyle, zürriyet / soydaşıktansa ittifak ve çapraz kesen iletişimlerle ilgilidir” (Deleuze ve Guattari, 2004’ten akt., Ryan, 2019:95). Bu noktada oluş felsefesinin hayvan kuramı ile ilişkisi, bu bakış açısının hayvan kuramına yatay bir bakış açısı getirmesidir. Hayvan-oluş mefhumu insan ile insan olmayan arasında bir takım karşı karşıya gelişleri içerir. Hayvan oluş hayvan olmak değildir, taklit değildir. Öyle ki, “hayvan oluş ne hayaller ne de fantezilerdir, oluş daha ziyade maddi gerçekliğe dair kavrayışımızı yeniden şekillendirmeye dairdir; zira oluşlar, her şeyden önce kusursuz bir biçimde gerçektir” (Deleuze ve Guattari, 2004’ten akt., Ryan, 2019:96).

Deleuze ve Guattari’nin “içkinlik düzlemi” adını verdikleri bir doğa düzlemi söz konusudur. Batukan’ın (2015) tespitine göre Deleuze’un Spinozası insan ruhu ile hayvan ruhu ayırım yapmaz, zira o da tıpkı Uexküll gibi bir etologdur: “arzulayan makine”leri anlamının yolu olarak efektler bilimi, tonsallık ya da duygulanımın yaşamsallığın temeli olduğu bir analiz. Böylece anlam üretimi ya da yaratıcılık Doğanın tümüne ait bir biçimde açıklanmış olur. Bu koşullar dahilinde mekanizme karşı bir natüralizm ve panteizmin içerisine soğurulduğumuz idrak edilebilir. Deleuze doğal ile yapay arasında bir ayırım

yapmamakla birlikte hayvan oluşu fiilen insanların hayvana dönüşmesi olarak da görmemektedir. On göre makine kötü bir şey de değildir. Dahası, Deleuze bunu insanın yüklerinden kurtulması yükünden sıyrılması olarak tanımlar. “Yüzün silinmesi” metaforu anlamlıdır bu bağlamda, “et insan ile hayvanın ortak bölgesi, ayırt edilemezlik bölgesidir” diyerek Bacon’un bu aforizmasını hatırlatır. Deleuze kurtuluş buradan olacaktır organsız bir bedene gidişin biçimsizleştirmenin anahtarı budur” (Batukan, 2015:83). Francis Bacon: Duyumsamanın Mantığı adlı eserinde Deleuze şöyle anlatır; “et ölü beden değildir; yaşayan beden bütünü ıstıraplarını taşır ve bütün renklerini üstlenir. Kasılan acı ve kırılmanın yanı sıra, pek hoş hususiyeti, rengi ve beden hareketlerini de dışa vurur. Bacon “yaratıklara acıyı” demez, daha ziyade ıstırap çeken her insanın bir et parçası olduğunu söyler. Et insan ve hayvanın ortak bölgesidir, her ikisinin ayırt edilmez ilk bölgesi” der (Ryan, 2019:101). Deleuze’ e göre et insan ve hayvana dair canlı bir şey ise, insan ve hayvan arasındaki ya da başka türden hayvanlar arasındaki farklılıkların da çoğaltılmasını vurgularken ‘benzer’ ve ‘farklı’ gibi kategorileri oluşturmaktansa bu kategorileri fesheden bir tutuma yol verir. “Kafka’nın edebiyatı gibi Bacon’ın tabloları da insan ve hayvanı inşa eden malzemenin, bütün farklılıkların içinde paylaşıldığı belli belirsiz bir ontolojik gerçekliği ifade eder” (Ryan, 2019:101-102).

Derek Ryan’ın tespitine göre Haraway’ın ‘birlikte oluş’u “ev, laboratuvar, saha, hayvanat bahçesi, park, iş yeri, hapishane, okyanus, stadyum, ahır ya da fabrikada” kendine yer bulan “sıradan çok türlilikler”in, oluşun “doğalkültürel” çerçevesinin bir parçasını nasıl oluşturduğunu ayrıntılı olarak inceler. Bruno Latour etkisinde kalmış olan Haraway Latour’un doğa ve toplumu iki ayrı kategori olarak birbirinin karşısına dikmenin hatalı bir bakış açısı olduğunu, toplum ve doğanın birbirinin ardılı olan şemalar olduğunu bir arada ele alınması gereken kavramlar olarak ele alınması gerektiğini vurgular. Haraway, (2008) çalışmasında insan ile insan olmayan doğa ile kültür arasındaki hiyerarşik ve zıtlıkçı olmayan ilişkileri vurgular: doğa ve kültürü ya kutuplu karşıtlar ya da evrensel kategoriler olarak kavramak aptalcadır... Karşıtlar yerine, ilişkiselliği çizebilmek için modern geometricinin hararetli beyninin çizim taslaklarını elde ederiz (Ryan, 2019: 104). Konu Haraway ve hayvan meselesine gelince akla ilk gelen kavram “yoldaş türler” oluyor. Kavramın ortaya çıkışı Amerika da 1970’lerde veteriner okullarında ve benzeri yerlerde yapılan adına yolda hayvan dedikleri, tıbbi ve psiko/sosyolojik çalışmayla ilişkilidir. Köpek, kedi, hamster ve benzeri

hayvanların bakımları ile ilgili olan bu çalışma bir takım insan sağığı durumlarında iyileştirmelere neden olduğunu söyleyen bir çalışmadır.

İnsan erkeğinin (ki bu daha sonrasında farklı politik kurgulanmalarda sağıklı insan erkeğı olarak daha da derinleşen bir türçü egemenlik halinde kendini açıklayacak.) dışında kalanları tanımlamak, kategorize etmek, ötekileştirilene işlev kazandırmak sürecine sokmak, bunu yapabiliyor olmanın üzerine bina olan egemenliğı tekrar tekrar kuracak olan niceliğı elde etmek, iktidarın akıl yoluyla sağılanması bir biçimdir. Modern iktidarı kurmak için üretilen bilimsel söylem, modernitenin düzenlilik ve medeniyet vaadine odaklanır. Kurduğı bu iktidarda yöntem üretebiliyor ve moderniteyi kurgulayacak verileri üretmek için harekete geçiyor, ele geçirdiğı bilginin bu şekilde gücünü kuruyor, bu gücün “doğaya rağmen” olması bakımından, doğayı karşısına almak cesaretini, iktidarı kuracak olanlara veriyor. Böylelikle iktidarını bu sarsılmaz “niceliklendirme” kudretinden elde eder.

“Tutsak hayvanların sınırlı yaşam süresi beklentisi, yüksek ölüm oranları, koşullanan hayvanların davranışlarında değışiklik yarattığı fikri ve tekil hayvanları çalışmanın bütün bir türü doğru biçimde temsil edemeyeceğı düşüncesi, bu mekânlara dönük bilimsel hevesi yavaş yavaş kırdı. Buraların, soy tükenmesi tehdidi altında olan türlerin korunmasına destek sağılayacağı ve hayvanların yeniden ait oldukları yaşam alanlarına döndürülecekleri fikri de genel olarak düşünülenden çok daha düşük bir başarı düzeyini yakaladı.” (Jamieson, 2006’dan, akt., Ryan, 2019:13).

Doğaya rağmen iddiasıyla yola çıkılmış bir kurtarıcılık misyonunda, doğru metot olarak tutsak etmek, alıkoymak fikri yadsınır. Yadsınan bu eylem biçimi ile “kurtarılmayı bekleyen” e dair bilginin kendisini, onun neslinin yok olma tehlikesini önleme, hayatta tutmaya yönelik ihtiyacı karşılama gibi amaçlarla kullanılmasının önünü açar. Yönteme dair etik perspektifi bir kenara bırakarak, meselenin kendisine ‘doğaya rağmen koruyan’ perspektifinden bakarak, yaşam ve ölüm hakkında iktidarı ele geçirir. Onu Derrida’nın deyişiyile “Otopsik” bir hale sokar, bilimsel bilgiyi üretmek uğruna, ölümünü meşru kılar.

Nitekim bunu piyasalaştırmaya kadar varan işleyişiyile, iktidarın yeniden kurulması için, elde ettiğı verili alanı eğip bükerek, buna dair söylem üretmek, çıkarımda bulunmak ve rasyonel bir ölüm rehberi çizmek suretiyle kendisini sarsılmazlaştırır. Kurtarılmayı bekleyen olduğı varsayılan ötekinin geldiğı pozisyon artık kolayca sarf edilebilendir. Onu kayıp

gönderge halinde servis eder, “Özel koleksiyonlardan”; hayvanat bahçelerine, (Ryan, 2019: 14-15, spesiial menülerden, mezbahanelere kadar sürükler. Böylece yaşam hakkını gasp etmek üzere kurduğu iktidarı, farklı tahakküm biçimlerine dönüştürebilir ve hayatın her yerinde kullanabilir bir biçime dönüştürür.

“Zira "bu hayvanlara nasıl bakıyor olursanız olun, hayvan ister parmaklıkların tam karşısında dursun ister sizden bir adımdan daha az mesafede olsun, isterse insanların olduğu yere, dışarı doğru bakıyor olsun, mutlak olarak marjinal kılınmış bir şeye bakıyorsunuzdur ve ne kadar yoğunlaşırsanız, bu onu merkezileştirmeye asla yetmeyecektir" (Berger, 2009'dan, akt., Ryan, 2019: 14).

2. BİYOPOLİTİKA

Biyopolitika kavramının siyasal ve felsefi anlamda derinleşmesini sağlayan yahut en açık anlatımıyla sosyal bilimler alanına getiren kişi, *Michel Foucault*'dur. Özellikle pek çok atıfta da belirtildiği gibi düşünürün *Cinselliğin Tarihi* adlı çalışmasının ilk kitabında, *Ölüm üzerine hak ve yaşam üzerine iktidar* başlığı altında topladığı düşüncelerinin bu alana ışık tutması ve ardıllarının da siyaset felsefesi ve bilimlerinde çokça irdelenmeye başlanmasıyla popülerliği artan biyopolitika kavramı, ölüm ve yaşam arasında, siyaseten iktidarın nasıl bir yerde durduğunu anlamamız ve tezin kapsamı gereği çalışmayı derinleştirecek anahtar bir kavram ve aynı zamanda köşe taşı olmayı sürdürmektedir. “*Egemen iktidarın ayırıcı özelliklerini oluşturan ayrıcalıklardan biri yaşam ve ölüm üzerindeki haktır. Ve bu, biçimsel olarak, Romalı aile reisine çocuklarının ve kölelerinin yaşamını “kullanabilme” hakkını veren eski patria potestas'tan türemiştir; baba onlara yaşamlarını “vermiştir”, geri alabilir*” (Foucault, 2007 :99). Giorgio Agamben de benzer bir biçimde, patria potestas kurumunun egemen iktidarın ‘mitsel soy kütüğü’ olduğunu ileri sürmüştür. “*Her iki yazarın da patria potestas kurumu ile egemen iktidar arasında bir ilişki kurmalarının temel dayanağı, Roma'da yetkileri patria potestas kurumu çerçevesinde ifadesini bulan aile babasının (pater familias), çocuklarını herhangi bir cezalandırmaya maruz kalmaksızın öldürebilme yetkisidir, varlığı ve sonuçlarıyla bu yetki hem siyasal alanın hem de egemen iktidarın kuruluşuna dair önemli ipuçları sunmaktadır*” (Ecevitoglu, 2012:148-149). Burada bahsi edilen öldürebilme yetkisini elinde bulunduran iktidar, bu yetkiyi öldürmek için kullanabilmesi dışında yaşam üzerindeki iktidarını pekiştirmek için unsurlarını yaşatmaya yönelik bazı teknikler ve teknolojiler için dönüştürmek durumundadır. “*İktidar, öldürebildiği*

için değil, aksine öldürme hakkını elinde tutarken yaşattığı için yeni bir düzey olarak 'yaşam'a odaklanır" (Özmkas, 2018:122). "Ancak biyopolitikanın içeriğini, belirlenimini ve gücünü, Michel Foucault'nun 1970'lerin sonlarından 1980'lerin başlarına uzanan bir dönemde yürüttüğü çalışmalardan, verdiği seminerlerden aldığı da herkesin bildiği bir gerçek" (Kartal, 2016:7). Foucault'un araştırdığı konuların toplumsal alanın farklı veçhelerini irdelemesi ve hepsinin de adeta birbiri ile ilişkilendirilebilecek bir epistemolojiye sahip olması, biyopolitika konusunda yapılan gerek felsefi gerek sosyopolitik birçok araştırmayı beraberinde getiren bir yükümlülük bırakmıştır. "Biyolojik olanın siyasal olana dahlini, siyasal iktidarın biyolojik yaşamı ana gayesi haline getirişini kılcal damarlarına kadar gözler önüne seren bir yapıyla karşı karşıyayız" (Kartal,2016:8). Küresel ölçekte her koşulda birleşmiş ve yek pare bir "insan nedir?" sorusuna verile bilecek evrensel bir cevabımızın olmaması ile, Butler (2005:35); birisini yitirmekten, kaybetmekten oluşan yası açıklarken bir biz etrafında birleşebiliyor olduğumuzu göz önünde bulundurduğu, yeniden bir cemaat tasavvurunun temelini atıyor. Burada yitlik olanın niteliğini neyin belirlediğini anlamak ve açıklayabilmek pahasına -ki kendisi yitlik yerine kayıp terimini kullanır- bazı temel sorular sorar. "Kim insan sayılır? Kimin yaşamı yaşam sayılır? Son olarak da bir yaşamı yası tutulabilir kılan nedir?" (Butler, 2005:35). Düşünöre göre, kayıp sadece yitip giden değil, aynı zamanda kalanların bir arada cemaatleşmesini de etkileyen, yeni nesil bir biz algısını da tetiklemektedir. "Kayıp bizleri gevşek bir "biz"de birleştirdi. Eğer kaybettiysek, demek ki sahiptik, arzulamış ve sevmiştik, arzumuzun koşullarını bulmak için mücadele etmiştik" (Butler, 2005:36). Her ne kadar bu açıdan bakıldığında bir biz vurgusu yapılsa da aslında benlerden teşkil olduğunu düşünebileceğimiz bu biz Butler'de aslında bedenler ile ben arasında kurulu olan farklı bir ontolojik yapı ile ortaya çıkmaktadır. "Beden ölümlülük, yaralanabilirlik, faillik belirtir: Tenimiz ve etimiz bizi başkalarının bakışına olduğu gibi dokunuşuna ve şiddetine de maruz bırakır; bedenlerimiz ise bizi bütün bunların faili ve aracı olma tehlikesine sokar. Kendi bedenlerimiz üzerinde hak sahibi olmak için mücadele etsek de uğrunda mücadele ettiğimiz bedenler hiçbir zaman tam anlamıyla sadece bize ait değildir" (Butler, 2005:41). Düşünürün bu anlattıkları ile ortaya koymaya çalıştığı esas şudur; bir insanın tikel bedeninin biyolojik vasıfları göz önüne alındığında, herhangi bir canlıdan ayırt edemeyeceğimiz bir nesnellik ortaya çıkmaktadır. Tikel olarak insanların biyolojik bedenlerinin bir araya gelerek oluşturdukları toplam, politik bir biz e dönüşerek, biyolojinin alanından çıkıp, siyasallaşmış bir kolektiviteye dönüşmüştür. Bu dönüşümü

Butler, bir arada yaşayan ve bizin oluşmasının ilk öncülü olan beraber yaşama durumumuzu ele alırken, içinde olduğumuz durumu şöyle özetler; *“Hem pek çok alanda özerklik için mücadele edip hem de tanımları gereği birbirlerine fiziksel anlamda bağımlı olan, birbirleri tarafından fiziksel anlamda yaralanabilir varlıkların dünyasında”* yaşamının bize dayattığı talepleri göz önünde bulundurmamızın bir yolu var mıdır (Butler, 2005:42)? Bu açıdan bakıldığında düşünürün sorduğu soru bizi, “biz” içerisinde tek tek bedenlerin gerçek sahipleri olan bireylerin yaşadıkları dünyada, yaşam alanlarının keşfedilmesi ve böylece içerisinde olduğumuz politik düzeyin farkına varılmasına davet ediyor. *“Modern devletin on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllardaki “ulusal” ve biyosiyasal gelişimini ve bu bağlamda oynadığı rolü anlayabilmemiz için şu gerçeği hiç unutmamamız gerekiyor: Bu [devlet]in temelinde yatan şey, özgür ve bilinçli bir siyasal özne olarak insan değil; bunun yerine ve her şeyden önce, insanların çıplak hayatı, yani tebaadan vatandaşa geçişte egemenlik ilkesiyle donatılan yalın doğum [olgusu]dur”* (Agamben, 2013:155). Kendi kavramsal jargonu ile ifadesini biyosiyaset olarak bulan Agamben, birinci dünya savaşında Nasyonal Sosyalist ideolojisinin ortaya koyduğu siyaset ile entegre olmuş tıp biliminin ve bunlara daha sonradan eklenecek olan polis biliminin bir alaşımı olarak addedebileceğimiz yeni bir siyaset etme mantalitesinin geliştiğini ve bu yeni siyasete biyosiyaset denildiğini görüyoruz. *“Nasyonal Sosyalist dünya görüşü”* diyordu Rosenberg, *“şu inanca dayanıyor: Almanlığın esaslarını oluşturan şey(ler) kan ve topraktır; dolayısıyla da kültür ve devlet siyasetinin bu iki bağımsız değişkene göre yönlendirilmesi gerekiyor”* (Rosenberg, 1936’dan akt., Agamben, 2013:155). *“Ancien régime”* olarak aktarıla gelen, eski toplum diye Türkçeleştirilen kavram, hükümdarın iktidarının meşru olduğu bir toplumsal yapıyı içeren, aynı zamanda kendisine göre bir yaşam pratiği sunan anlayışın delindiği, tebaadan vatandaşa geçiş sürecini anlatan bir dizi dönüşümü ele almadan çıplak hayatın ne olduğunun farkına varmak pek de mümkün görünmüyor. Kral’ın egemenliğinden, ulusun egemenliğine geçiş süreci yani tebaadan, vatandaşlık konumuna geçiş, Kralın bertaraf edilişinin ortaya çıkaracağı yönetsel boşluğu, ilk etapta çoğunluğu modifiye ederek aşmaya çalışır. Şöyle ki; vatandaş olmak belli bir toprak parçasında ve yine vatandaş ebeveynlerden dünyaya gelmekle raptiyelendirilmiş bir kavramdır. Vatandaşlık belli yükümlülükler ve sınırlılıkları kabulün en bariz sınırır. Tebaadan vatandaşa dönüşümün anlamını; *“burada doğum -yani çıplak doğal hayatın ta kendisi- (biyosiyasal sonuçlarını bugün ancak kavramaya başladığımız bir dönüşüm sayesinde) egemenliğin doğrudan taşıyıcısı haline geliyor”* (Agamben,2013:154-155).

Vatandaşlığın esaslarından olan, vatandaş ebeveynlerden doğmak durumunu da gözeterek buradaki vurguyu anlamak kolaylaşacaktır. “*Mükemmel bir insanın farazi varoluşu üzerine bina edilen insan hakları anlayışı*”, diyor Arendt, “*buna inanan insanların, gerçekten de - hâlâ insan olmaları haricinde- bütün öteki niteliklerini ve özel ilişkilerini yitirmiş olan insanlarla karşı karşıya geldikleri ilk anda yıkıldı*” (Arendt,1979’dan akt., Agamben, 2013:153). Burada da açık bir biçimde belli olduğu üzere Agamben biyosiyaset nosyonunu Arendt’in düşünsel patikası üzerinde temellendirmektedir. Öyle ki, Haklar bildirgesinin geçirmiş olduğu dönüşümleri irdeleyerek, bu bildirgenin tarihsel işlevi üzerinde durur. Irkçılık (modern, devletsel, biyolojikleştirici biçimiyle ırkçılık) bu noktada oluşur:

“*Bütün bir nüfus, aile, evlilik, eğitim, toplumsal hiyerarşi ve mülkiyet politikasıyla bedenler, davranışlar, sağlık ve gündelik yaşam -düzeyindeki bir dizi sürekli müdahale, renklerini ve gerekçelendirilmelerini kanın saflığını koruma ve ırkı zafere ulaştırmanın destansı kaygısından yola çıkarak kazandılar. Nazizm, kan düşlemleriyle [fantazm] disipline dayanan bir iktidarın son örneklerinin en naif ve en kurnaz -ve kurnaz olduğu için naif- birleşimini oluşturdu. Toplumun öjenik biçimde bir düzene sokulmasına ve bunun gerektirdiği şekilde sınırsız bir devletleştirme örtüsü altında mikro-iktidarların yayılıp güçlenmesine, üstün bir kanın düşsel heyecanı eşlik ediyordu*” (Foucault, 2007:110).

Yukarıda da belirttiğimiz üzere Almanlığın esaslarını kan ve toprak ile belirleyen Rosenberg’in nasyonal sosyalizmin dayandığı yeri belirtiyordu. Agamben’ in düşünsel evreninde, bu kavramsallaştırma çoğu kez siyasal olduğu sanılsa da Roma hukukunda mevcut olan hukuksal bir kökten türemektedir. Agamben bu durumu “*hayatın devlet üzerine kazanması*” (Agamben, 2013:15) olarak nitelendirmektedir. Eski Toplum ’da alelade bir itaat ilişkisi dışında pek de anlam bulmayan “*ius soli*” (belli bir toprak parçasında doğma) ve “*ius sanguinis*” (vatandaş ebeveyninden doğma) olguları özellikle Fransız Devrimiyle gerçek anlamlarını daha doğrusu bugünün toplumsallığı içerisindeki yerini belirginleştirmişti (Agamben, 2013:156). Bu örnekte, Rosenberg’in Almanya için kullandığı haliyle bu iki kavram bize şematik bir analiz ile kimlerin vatandaş olup, kimlerin olamayacağını görmeye davet etmektedir. Sözgelimi Rosenberg bunu Alman devleti için söylerken, döneminde değerlendirilebilecek ise Alman vatandaşlığının kan ilkesine dayalı bir vatandaşlık tipi olduğu da unutulmamalıdır. Biyopolitikanın fikir babası olarak bilinen Foucault, “bu büyük iktidar biçimleri, çoğul ve korkusuz güçler karşısında ve türdeş olmayan hukuklar üzerinde bir hukuk ilkesi olarak var oldular. Bu ilkenin üç özelliği vardı: Üniter bir bütün olarak

yapılanmak, istencini yasayla özdeşleştirmek bir de yasaklama ve yaptırım mekanizmaları yoluyla hareket etmek. Orta çağdan bu yana Batı toplumlarında iktidarın kullanımı hep hukuk çerçevesinde ifade edilmiştir” (Foucault, 2007:68). “Nasyonal Sosyalizm için, “Alman kimdir ve Almanlık nedir?” sorusunu (ve tabii bir de “Kim Alman değildir ve Almanlık Ne değildir?” sorusunu) yanıtlamak, doğrudan doğruya en öncelikli siyasal görev oluyordu.bu kökten reddeden vatandaşlık algısı Nazi Almanyası’nda mevcut bulunan ideolojilerin, Faşizm ve Nazizm gibi doktrinlerin, her şeyden önce, insan ile vatandaş arasındaki ilişkinin yeniden tanımlanmasıydı" Agamben, Her ne kadar garip görünse de ulusal egemenlik ve insan hakları bildirgesiyle aynı zamanda meydana gelen bu tarihi durumu, biyosiyasal bağlamda değerlendirmek gerektiğini söylemektedir (Agamben,2013:156-157).

Biyopolitikayı olumlayan bir bakış açısının çağdaş felsefede örneklerini görmek mümkündür. İçerisine Arendt’i de katabileceğimiz haliyle özellikle fikrin kurucusu olan Michel Foucault ve Giorgio Agamben gibi düşünürlerin oluşturduğu düşünsel hat, belli başlı toplumsal dönüşümler içerisinde gelişmekte olan yeni tür bir iktidar algısı ile ilişkilendirmeleri hasebiyle, kavramın olumsuz koşullarda meydana gelen bir yönetsellik ile bağdaşık olduğu kanısından var ederler düşüncelerini. Öte yandan kavramı olumlayan bir nitelendirmeye tabi tutan Esposito, Hardt ve Negri, gibi düşünürler biyopolitika kavramını yeniden ele almamızı sağlamakla kalmayıp, gösterdikleri düşünsel patikalar ile bu mecrayı aralamakta ve yeni bir yorum getirmektedirler. Kavramın en başta ortaya çıkış koşullarını çağrıştıracak biçimde politikayı biyoloji bilimi ile bir entegrasyon içerisine koyan Esposito, bu entegrasyonu, bağışıklık kavramı üzerinden devam ettirerek, kavramı kendi biyopolitika kavramsallaştırmasının anahtarı mahiyetine taşımaktadır. Bağışıklık, bilinen biyolojik yahut daha doğru bir anlatımla tıp bilimi açısından ele alındığında sağlıklı bedenlerin, ortaya çıkacak olası patolojik bir risk yahut tehdit altında devreye giren bedensel koruma mekanizmasını imlerken, düşünür kavramı politik açıdan ele alarak, yeni bir boyut ve belki de saf bir ifadeyle kendi biyopolitika kavramsallaştırmasının merkezi konumunda belirecek şekilde bir dönüşüme uğratır. En özet haliyle, vatandaşlığın özünü oluşturan temel iki öncüle, yükümlülükler ve sorumluluklara verilen refleks olarak tanımlayabileceğimiz bir boyutta ele almaktadır (Esposito, 2008: 45). Tıp biliminin Nazi uygulamalarında ortaya çıkan ve hiç şüphesiz insanlık dışı sonuçlara ulaşan kararlarını göz önünde bulundurarak, ortaya koyduğu fikir şudur; kimin yaşayıp kimin yaşamayacağını kararını hekimlerin vermesi, ötenazi, savaş esirlerinin öldürülmesi ve benzeri kararlar hekimlerin onaylamaları ile “meşru” bir

hüviyet kazanmış politik kararlardır (Esposito, 2008: 114). Nasyonal sosyalist ideolojinin, öjeni olgusuyla ilişkilendirilmesinin sebebi, kendi saf kan, sağlıklı bedenlerden müteşekkil, üstün ırk idealine ulaşmak ve böylece bu süreçte önlerine gelebilecek her türlü olumsuzluktan biyolojik bir determinizm ile ideallerinin net bir ifadesini bulma istencidir. Esposito gibi Agamben de bu biyolojik belirlenimciliği çalışmalarının merkezine almış ve değerlendirmelerini bu şekilde biçimlendirmişlerdir. Nasyonal sosyalizmin temel mantığı, Bios’ un, Zoe’yi yuttuğu bir düşünsel tasavvurun ardında var olabilen, bir arzu mekanığını içsel olarak barındırır. *Antik Yunan’da zoe ve bios* olarak karşılık bulan hayat kavramında zoe bir bütün yaşamsal olan herşeyi ve bunun yanı sıra tanrısal bir yaşamı da kapsayan bir tanımlama olduğunu öğrenmiştik. Bunun yanı sıra elimizde Bios denen bir yaşam algısı olarak mevcut bulunan, açıklamasını insanların siyaseten kurguladıkları hayata tekabül edişi olarak bulan bir olgu var. Bu durumda modern dünyayı ve yeni anlamıyla ulus devletler ölçeğinde ifadesini bulan yeni toplumsallık, bios politikos ’tan başka bir şey değildir. Modern ulus devleti ele alan bir diğer düşünce ise ki aslında bu örnekte tek bir kişiden söz etmek yanlış olacaktır, Negri ve Hardt’ tır. Hardt ve Negri için biyopolitika, üretim ile yeniden üretim, ekonomi ile politika arasındaki sınırların yok oluşuyla karakterize edilen kapitalizmin yeni bir aşamasıdır. Hardt ve Negri’nin savları İtalyan otonomist işçi hareketi, politika ve hukuk kuramındaki düşünceler, kimlik ile özneye dair post-yapısalcı eleştiriler ve Marksist gelenekle bağlantılıdır. Antonio Negri İtalyan otonomist hareketin en önemli kurucularından biri; Michael Hardt ise edebiyatçı ve bu hareketin metinlerini İngilizceye çeviren/tanınmasını sağlayan önemli bir entelektüeldir. Otonomist hareket temelde “proletaryayı, kendi çıkarlarına sahip özerk bir öznellik olarak hem pratikte hem de kuramsal düzeyde yeniden kurmayı” hedefleyen politik bir harekettir (Özmkas, 2016, s. 168). Bu hareket toplumsal değişimi yukarıdan, hiyerarşik bir biçimde değil; işçiler, kadınlar, öğrenciler gibi farklı toplumsal öznelerin aşağıdan örgütlendiği, ortak hareket edebilme olanaklarının geliştiği, politik hareketin yaratılması olarak görmektedir. Dolayısıyla Negri ve Hardt’ın metinlerinde otonomist hareketin stratejileri, direniş ve iktidara ilişkin çözümlemelerini görmek mümkündür (Aykutalp & Çelik, 2018, s. 404). Ve bunların hepsi de politik direniş olanaklarına dair kapsamlı bir açıklama yapmak için bir araya gelmektedir. Yazarların biyopolitika ve biyo-iktidar analizlerini anlamak için “imparatorluk”, “çokluk”, “ortak” ve “mutlak demokrasi” gibi kavramlar çerçevesi önemlidir. İmparatorluk adlı çalışmalarında “*Modern egemenlik genelde (hayali ya da gerçek) bir toprak parçası ve toprağın dışarısıyla*

ilişkinine göre belirlenir.” (Hardt ve Negri, 2003: 201-202). “Yeni milenyumun ilk büyük teorik sentezi (Jameson)” ya da “yeni çağın komünist manifestosu (Zizek)” olarak da adlandırılan İmparatorluk ilgi odağını ulus devlet egemenliğindeki gerileme, emperyalizmin sonu ve biyopolitik üretim gibi çağdaş dünyadaki gelişmelerden almaktadır (Aykutalp & Çelik, 2018, s. 406).

İmparatorluk, “iletişim ağlarından oluşan ve insan, para ve fikirlerin küresel bir akış içerisinde olduğu yenedünyada, politik gücün doğasının radikal” bir değişimini simgelemekte ve toplumsal, siyasal değişimin izlerini sürmeyi hedeflemektedir (Gilbert, 2012, s. 227). Yazarlara göre “yeni egemenlik biçimi tek bir hükmetme mantığı altında birleşmiş bir dizi ulusal ve ulus-üstü organdan oluşmuştur”.

2.1. İmparatorluk

İmparatorluk ile ulus devletlerin üzerinde yükseldiği modern egemenlik ve emperyalist uygulamalar yerini egemenliğin küresel ölçekte yayıldığı, endüstriyel üretimin yerini biopolitik üretime, emperyalizmin yerini emperyal egemenliğe bıraktığı görülmektedir (Negri 2005, s. 19). Bu değişimlere paralel olarak iktidar merkezleşmektedir ve imparatorluk bu merkeziz mimaride bir dizi süreç sonucunda oluşmaktadır (Negri 2005, s.11). Bu süreçlerden ilki küreselleşme, ikincisi ulus devlet egemenliğindeki azalma, üçüncüsü biopolitik üretimdir. Özetle, İmparatorluk, sınırların anlamını yitirdiği yeni bir merkeziz yönetim biçimi olarak küresel dünyayı biçimlendiren aygıttır.

Ulus-devletler, modern egemenlik mantığının hâkim olduğu önemli bir mekan olarak, egemenliğin otonom biçimde ayrıldığı, dışarı ve içerisi arasında belirli sınırlar çizildiği örgütlenme biçimidir (Özmkas, 2016, s. 171). Ancak bu durum küresel ölçekte emek, sermaye, simge, sembol, iletişim ve enformasyonun dolaşımındaki hızlanma nedeniyle zaman-mekân üzerindeki denetim ve kontrol olanaklarını kaybetmektedir. Böylelikle Foucault un da çözümlemesine referansla imparatorlukta “iktidar her yerde hazır ve nazırdır: İktidar her yerdedir; her şeyi kapsadığından değil, her yerden geldiğinden dolayı her yerdedir” (2010, s. 72).

Hardt ve Negri'ye göre “Orta Çağ’dan bu yana yeryüzünde temel olarak üç ekonomik paradigma gözlenmiştir. Birincisinde tarım ve hammadde çıkarılması; ikincisinde endüstri ve dayanaklı malların üretimi ve süregiden üçüncüsünde ise hizmet sağlama ve

enformasyonun manipölasyonu, ekonominin en baskın unsurlarıdır. Ekonomik modernleşmeden ekonomik post modernleşmeye geçiş sürecini anlatmak için bu tarihselliği ortaya koyan düşünürler, *Ekonomik post modernleşme sürecinin önceki süreçlerden en önemli farkı, artık toplumun bir fabrika haline gelmesidir*” (Hardt ve Negri 2002’den akt., Özmakas, 2019:278). Düşünürlerin burada toplumun fabrika haline gelmesi ile açıklamak istedikleri temel düşünce emeğin niteliğinin ve doğasının geçirmiş olduğu dönüşümlerin niteliğidir. Emeğin geçirdiği dönüşümü toplumsal iş bölümünün de niteliğini dönüştürecektir. Bu koşullarda ortaya çıkan hizmet sektörü ve buna bağlı olarak gelişecek olan enformasyon üretimin asli unsurları haline gelmektedir. Toplumun bir fabrika haline gelmesi ifadesini tam olarak bu esas üzerine kuran düşünürler, bu koşullarda ortaya konulan emeği, maddi olmayan emek olarak tanımlamaktadırlar. “Denetim toplumu” ve “biyoiktidar” kavramsallaştırmaları imparatorluk kavramının temel özelliklerini resmetmektedir. Negri ve Hardt’ a göre denetleme mekanizmaları artık belli kurumlar ya da işlevlerle sınırlı değildir; toplumun tamamına yayılmıştır. İktidar artık bireyleri yaşama duygusundan ve yaratma arzusundan otonom bir yabancılaşma durumuna getirerek örgütleyen mekanizmayla çalışmaktadır.

2.2. “Biyopolitik Üretim”

Hardt ve Negri biyopolitikayı zaman boyunca görülen bütün toplumsal ilişkilerin yanı sıra insanların bilincine ve bedenine derinlemesine işleyen bir denetim olarak kavrarlar. Bütün toplumsal hayata yönelmekle beraber bireylerin gündelik hayatının en mahrem detaylarını da kapsar. “Biyopolitik alanda hayat, üretim için çalışmak üretim de hayat için çalışmak haline getirilmiştir. Hardt ve Negri’nin “biyopolitik üretim” çerçevesinde ele aldığı başka bir önemli mesele de maddi olmayan emeğin gücüyle de bağlantılı olarak düşünülmesi gereken iletişim ağlarıdır. İletişim teknolojileri, bir yandan işin merkezsizleşmesine ve üretim sürecinin yapısının değişmesine yol açarken, diğer yandan direnişin örgütlenme imkânlarının genişlemesini de sağlamaktadır (Aykutalp & Çelik, 2018, s. 424-425).

Denetimin tamamlayıcı unsuru ise biyopolitik üretimdir. Burada temel odak nokta ise üretici emeğin geçirdiği dönüşümdür. En dikkat çekici nokta “artık-değer üretiminde önceleri kitlesel fabrika işçilerinin maddi emeğinin oynadığı merkezi rolü bugün giderek daha fazla entelektüel, maddi olmayan ve iletişimsel emek gücünün oynaması”dır. Dolayısıyla, yazarlara göre artık geleneksel iş ve işçi figürleri üzerinden anlaşılamayacak bir

dönüşüm vardır. Bu nedenle ikili biyopolitika anlayışlarının merkezine “maddi olmayan emek” kavramını koyar.

2.3. Maddi Olmayan Emek

Hardt ve Negri, maddi olmayan emek ile daha çok enformasyon ve iletişim teknolojileri alanında görülen, ortaya maddi bir ürün çıkarmayan bir süreci kastederek. Yani maddi olmayan emek, fikirler, semboller, kodlar, metinler, dilsel figürler, imajlar gibi ürünler üretir. Burada başat rolü, bilişim teknolojilerinin gelişmesiyle üretim sürecinin parçalı hale gelmesi ve buna bağlı olarak işin ortaya çıkması için fabrika benzeri herhangi bir mekânın varlığının gereksizleşmesi oynar. Başka bir boyutu da daha önce iş kabul edilemeyen etkinliklerin de işe dâhil olmasıdır. Bu durumun en iyi örneklerinden birini hizmet sektörü oluşturmaktadır. Örneğin, Sağlık hizmetlerinde verilen bakım işin ana gövdesini oluştururken, şefkat/ ilgi gibi duygulanımsal pratikleri de içermek zorundadır. Ancak maddi olmayan emeğin geleneksel endüstriyel üretimden tamamen yalıtılmış olduğu düşünülmemelidir (Koşar, 2017, s. 82-85). Burada daha çok nihai çıktının maddi ürünler olmaktan çok imgeler, simgeler, dilsel figürler vb. olduğu bir süreçten bahsedilmektedir. Son olarak maddi olmayan emeğin doğrudan bir toplumsal etkileşim gerektirmesinden ötürü kendiliğinden olumlu ve üretici bir boyutu olduğunu da düşünmektedirler. Hardt ve Negri, maddi olmayan emeğin açtığı zeminin bir ortaklığa müsaade ettiğini ve kendiliğinden çekirdek bir komünizm imkanına kapı araladığını ileri sürerler. “*Hizmet üretimi sonuçta ortaya maddi ve kalıcı bir mal çıkarmadığından, bu üretimle ilgili emeği maddi-olmayan emek olarak adlandırıyoruz; yani bir hizmet, bir kültürel ürün, bilgi ya da iletişim gibi maddi-olmayan mallar üreten emek*” (Hardt ve Negri, 2002’den akt., Özmakas, 2019:278). Hardt ve Negri’ye göre “maddi olmayan emek, fikirler, semboller, kodlar, metinler, dilsel figürler, imajlar gibi ürünler üretir”. Ne var ki bu üretim, maddi bir boyutla iç içedir; ondan ayrı olarak düşünülemez. Emek maddi olmasa da ürünü maddidir. Bu açıdan terimin kısmen muğlak olduğunu kabul eden düşünürler, bu emeğe “biyopolitik emek” demişlerdir (Hardt ve Negri, 2004’ten akt., Özmakas, 2019:280). Toplumsal yaşama etki etmesi yönüyle biyopolitik olarak addedilen bu emek türü, üretim ilişkilerindeki dönüşümleri de gözetenek yani daha duru bir ifade ile fordist üretim modelinden post fordist üretime geçişin, beraberinde getirdiği yeni toplumsal iş bölümü ve bu iş bölümüne bağlı olarak şekillenecek ve dönüşecek olan yaşıntının bireyler başta olmak üzere bireyden topluma doğru yayılan bir dalga biçiminin de yapıyı dönüştürmesi ile ilişkilidir. “*Söz konusu emek, yalnızca çalışma*

biçimlerini ya da emekçinin tanımını değiştirmekle kalmaz; aynı zamanda emekçinin zihin ve beden yapısında da dönüşümlere yol açarak öznellik biçimlerinin ve deneyimlerinin değişmesine neden olur” (Özmkas, 2019:281). Yukarıda Özmkas’ın da aktarımında görüldüğü üzere; zenginleşen düşünce Hardt ve Negri’nin biyopolitika kavramını ele alırken nasıl bir yerde konumlandıklarını açıklamak için önemlidir. Düşünürler bu kavramı politik açıdan özellikle toplumsal değişimleri anlamak için kullanmaktadırlar. “İmparatorluk” ve “Çokluk” adında kaleme aldıkları eserlerinde derinlemesine ele aldıkları esas kavram biyopolitika nosyonun yeni toplumsal anlayışı nasıl sarmaladığı ile ilişkilidir. Hayatın tüm alanlarını kontrol edip düzenleyen bu nosyon yalnızca devlet unsurunu değil toplumsal yapıları da dönüşüme uğratmaktadır. Biyopolitika başta bireyin yaşam alanını biçimlendiren bedenleri toplumsal ilişkiler uyarınca disipline eden bir kontrol mekanizması olarak karşımıza çıkar. Yeni dünya düzeni tanımlamak için kullandıkları kavram imparatorluk olan düşünürlerin, imparatorluğu biyopolitika gereğince inşa edildiği bir tasarımı içerir. Ulus devletlerin sınırlarının aşıldığı global ekonominin, medya ve iletişim ağlarının sarmaladığı yönetimselliğin bu envanterler gereğince işlediği yapıya işaret eder. Homojen olmayan fakat belli başlı hususlarda birlikte hareket kabiliyetine dayalı ortak hedefler doğrultusunda örgütlenen topluluğa verdikleri ad çokluktur.

2.4. Çokluk

Oluşumunu “küreselleşmiş bir biyopolitik makine” içindeki üretimin yeni koşullarına borçlu olan çokluk kavramı tartışmaya açılmaktadır. Hardt ve Negri için bu kavramsallaştırma, imparatorluk egemenliğine karşı örgütlenen tekilliklerin yatay bir hiyerarşiye dayanmayan demokratik örgütlenmesi olarak görülmektedir (Özmkas, 2016, s. 180-181). Buna göre imparatorluğa karşı ortaya konan öteki politik adların ve biçimler artık çeşitli bakımlardan yetersizdir. Bunlar çokluğun içinde yere alabilirler ama ona denk değildir.

Çokluk, daima kendisini oluşturan bileşenlerden fazlasını işaret eder; çünkü daha öncekilerin barındırmadığı potansiyeli barındırmaktadır. Maddi olmayan emek bütün toplumun üretimine ve yaşamın her hareketini ele geçirmeye yöneldiği için biyopolitik bir niteliğe sahiptir. Çünkü ona karşı harekete geçen güç de toplumda yeni öznelliklerin üretilmesi imkanını barındırmaktadır (Koşar, 2017). Benzer şekilde, maddi olmayan emek, iletişim ağlarının kullanıldığı için biyoiktidara karşı harekete geçen çokluk da aynı kanalları

kullanarak bağımsız iş birliğini ve dayanışma ağlarını örebilir. Nihai olarak Negri ve Hardt düşüncesinde merkezi bir yere sahip olan İmparatorluk, Çokluk ve biopolitik üretim kavramları çağdaş kapitalizmde meydana gelen değişimleri anlama ve değişime uygun siyasal bir teori oluşturma çabası olarak okunabilir. Çağdaş kapitalizmin imparatorluk biçiminde örgütlemesine neden olan süreçlerin ve değişmekte olan siyasal egemenlik yapılarının bir tür yeni ekonomik düzene içkin olduğunu söylemek yanlış olmaz. Bu ekonomik düzen zenginliğin üretimini maddi olmayan malların üretimi biçiminde örgütlediği ölçüde -biopolitik bir hal aldıkça- iktidarda yaşam üzerindeki iktidar olmaktan daha çok yaşamın kendisini üreten bir yapıya bürünmektedir (Koşar, 2017). Çokluk fikri bu yönüyle yeni iktidar yapılarına karşı örgütlenen bir öznellik biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Çokluk kavramı, halk, kitle, avam ve işçi sınıfı gibi tek bir kimliğe ve özne anlayışına dayanmayan, buna karşın ortak paydanın üretimini merkeze alan tekilliklerin demokratik birlikteliğidir (Özmkas, 2016, s. 180). İlk olarak, birçok farklı siyasal projenin öznesi olarak görülen halk kavramı, içsel farklılıkların tek bir siyasal kimlik etrafında örgütlendiği ve tek bir potada eritildiği bütüncül bir kimlik olarak tanımlanmalıdır. Kitle veya avam kavramları ise kolayca manipüle edilebilme ve farksızlıkla betimlenmektedir. İşçi sınıfı ise kapitalizmi yok edecek özne olarak sadece endüstriyel emeği merkeze alan özcü ve indirgemeci bir kavramdır. Buna karşın çokluk, temsilin reddi, ölçülemez çeşitlilik olarak görülür (Negri 2010, s. 17).

Negri ve Hardt'ın da belirttiği gibi “siyaset felsefesinin sürekli tekrar edilen doğrularından biri sadece ‘bir’in yönetebileceğidir. Bu bir monark, parti, halk ya da birey olabilir. Üniter olmayan ve çoğul kalan toplumsal öznelerse yönetemez, onların yönetilmeleri gerekir. Buna karşın çokluk tekilliklerin demokratik birliği olarak tanımlanır. Negri ve Hardt’a göre (2004, s. 117) çokluk aynı zamanda bir sınıf kavramıdır. Çokluk, biopolitik üretim çağında, küresel komuta ve denetim rejimine direniş gösteren ve bu yönüyle ortak paydanın üretimini gerçekleştiren öznedir. Çağdaş kapitalizmde ise değer üretimi toplumsal bünyenin tamamına yayılmış, biopolitik bir hal almıştır. Üretim sadece ekonomik değer üretimi değil kültürel ve toplumsal bünyenin bir bütün olarak üretimi haline gelmiştir (Özmkas, 2016, s. 182). Biopolitik üretimde, üretim mantığı daha fazla iletişimsel, duygulanımsal, simgesel ve enformasyonel hale geldiğinden, üretim ortak paydanın ve müştereklerin üretimi haline gelmektedir. Bu öznelerin birliği ve ortak alanda hareket etmesi çokluk için önemlidir.

Negri ve Hardt’a göre biopolitik üretim hâkim olduğu günümüzde üretim iletişimsel, enformasyonel, duygulanımsal emek biçimleri tarafından tanımlanmaktadır. Küresel ölçekte maddi olmayan emek tarımsal ve endüstriyel emek içerisindeki niteliksel yoğunluğunu arttırmaktadır. Biopolitik üretim bu açıdan bir emek biçiminin diğer emek biçimleri üzerindeki baskın olma biçimini olanaksız kılmıştır. Çokluk da biopolitik üretimin öznesi olarak farklı sınıfları, kimlikleri, etnik ve kültürel hareketleri ortak bir siyasal organizasyon içinde örgütlemektedir. Çokluk, bu haliyle küresel komuta ve kontrol yapılarını reddeden, iş birliğini ve ortak olanın kurumlarını inşa edecek tekillikleri bünyesinde barındıran karşı-iktidardır.

“Bu nedenle düşünürler "sınıf" kavramının çeperlerini bir hayli genişletirler. Üretim araçlarına sahip olmayanların, yani proletaryanın yanına "yeni proletarya", "yoksul" ve bunların tümünü kapsayıcı bir kavram olarak "Çokluk" un adını yazarlar. Aslında Hardt ve Negri, en başta "Çokluk" kavramını kullanır; ancak zaman içerisinde onu ikame edebilecek yeni kavramları da sahaya sürerler” (Özmkas,2019:292). Düşünürlerin ortaya koyma çalıştıkları husus, biyopolitik iktidara karşı geliştirilecek direniş noktalarının ve yeni toplumsal düzende ortaya gelecek olan demokrasi ve özgürlüğün içeriğini barındırmaktadır. *“İkiliye göre Çokluk, "yeni bir proletaryadır, yeni bir endüstriyel işçi sınıfı değil". Bu nedenle yeni proletaryanın esas düşmanı, "köleliğin rönesansıdır”* (Hardt ve Negri, 2002’den akt., Özmkas, 2019:295). *“Biyopolitik emek, çalışmayı aşarak yaşamın içine uzanır ve onu ele geçirir. Hardt ve Negri'nin ekonominin post modernleşmesiyle birlikte ortaya çıkan durumu "biyoiktidar" kavramıyla ele almalarının nedeni burada yatar; çünkü ekonomi hareket etme biçimleri artık politik kararlara bir model oluşturmakta ve bu modele göre yaşamın bütün kapasiteleri ekonomikleşmiştir”* (Özmkas, 2019:286). Hem iktidarın hem de direnişin merkezinde biyopolitika vardır.

2.5. Yönetimsellik

Belli yönetim ilişkilerinin ortaya konulması olarak değerlendirilen modern devlet, Foucault’un epistemesinde doğrudan ele aldığı bir çalışma alanı olmamakla birlikte, yaptığı araştırmaların çoğunda bütünlüklü olmasa da işaret ettiği unsur haline gelmiştir. Adeta okuyucusunu eksik puzzle parçasını tamamlamaya yönelten bir tarzda işlediği konuların neredeyse tamamı modern devletin ya da daha kapsamlı bir biçimde devlet kurumunun altını

oymaktadır. 1979 derslerinde belirttiği üzere biyopolitika mevhumunun kökeninde bir yönetimsellik ilişkisi bulunmaktadır. Açık bir şekilde ifadesini kendi ağzından dökülen şu açıklamada bulunmuştur,

“Ama bana öyle geliyor ki biyopolitikanın analizini ancak size bahsettiğim bu yönetimsel akıl sistemini, başta yönetimsel aklın içinde bulunan ekonomik hakikat olmak üzere, hakikat sorunu diyebileceğimiz bu genel rejimi kavradıktan sonra yapabiliriz. Bu nedenle öncelikle, devlet aklına karşı gelen -ya da temel ilkelerine dokunmasa bile onu kökten bir değişikliğe uğratan- liberalizm sisteminin esaslarını anlamak gerekli. Ancak ondan sonra biyopolitikanın ne olduğunu kavrayabiliriz” (Foucault, 2015: 23). 18. Yüzyılın ortalarında ortaya çıktığını düşündüğü yeni bir yönetim algısından bahsederken, *“Bu yeni yönetim sanatı esas olarak çok sayıda içsel ve karışık mekanizmanın bir araya gelmesiyle tanımlanıyor”* (Foucault, 2015: 25). Yeni devlet aklı ve çalışma prensibini Devletin ihtişamını yüceltmek, onu ele avuca sığmaz bir yüceliğe ulaştırmak değil, aksine eski usul yönetim erkinin içini boşaltmak ve icrasının kısıtlanmaları üzerinden oluştuğunun altını çizerek. Bu yeni yönetim kendi içerisinde bazı yenilikleri ve değişiklikleri içermekle birlikte, yeni yönetim sanatını, asgari bir yönetimsellik sağlayan devlet aklının gelişmesine ve böylece daha güçlü hale gelmesine sebebiyet verir. Devlet aklını olumsuzlayan bir algılayışla birlikte, bu aklın gelişiminin nirengi noktalarından biri haline geldiği yönünde değerlendirilmektedir. Devlet aklından devletin azaltılması eksiltilmesi yani kendi tabiriyle; *“devlet aklının düzenlenmesinde daha az yönetim ilkesi”* (Foucault, 2015: 25), şeklinde özetlemektedir.

Tutumlu bir yönetim anlayışı olması hasebiyle, ortaya çıkan bir görüşü pek de tutumlu devam ettiremeyen bir sürecin eşliğinde deneyimlenen bazı politik dönüşümleri vurgulayan düşünür, iddia edilene göre, tutumluluğuna rağmen yönetimselliğin arttırıldığı bir tavır alışa dönüştüğünü tespit etmekten geri kalmamıştır. İçerisinde olduğumuz dönemi aşırılıkların artması olarak tanımlamaktadır. *“Monarşi, aristokrasi, demokrasi, bütün bu sorunlar ortadan kaybolmuyor tabii ki. Ama 17. ve 18. yüzyılın en temel, merkezi sorunları bu konularken, 18. yüzyılın sonundan itibaren, 19. yüzyıl boyunca ve en çok da günümüzde, en temel sorun devletlerin kuruluşu olmaktan çıkıp yönetimin tutumluluğu etrafında döner oldu. Yönetimin tutumluluğu sorunu, liberalizm sorunu demek”* (Foucault, 2015: 26). Biyopolitikayı anlamının Foucault’ a göre reçetesi neoliberalizm ve Alman tarzı neoliberalizmde yatmaktadır. *“İktidar kendi başına ne bir ilke ne de ilk baştan itibaren işleyen açıklayıcı bir değer olarak ele alınabilir. Bu terimin kendisi de ancak henüz*

incelenmemiş belli bir ilişkiler zeminine işaret eder. İnsanların davranışlarının yönetiliş şekline tekabül eden, yönetimsellik adını verdiğim kavram ise bu iktidar ilişkilerine dair bir analiz çerçevesi yalnızca” (Foucault, 2015: 155). Düşünün, Alman tarzı neoliberalizm olarak tanımladığı nokta, tam olarak biyopolitikanın gerçekleşebilmesi için gerekli koşulların, elverişli bir iklimini işaret etmektedir. Daha açık bir ifadeyle biyoloji biliminin devlet aklı ile ilişkisinin bileşimi olan bir polis devleti olarak ele alabileceğimiz biyopolitika mevhumu neoliberalizmin, koşullarında kendisini ortaya çıkarabilecek bazı ön koşullar bulur. Biyopolitikayı bütünlüklü bir siyaset teorisi haline getirmeyi çalışan bir diğer düşünür bu koşulların yönetimsellikle olan köklerini şöyle özetlemektedir. *“Yönetim kavramı, tarihsel olarak devlet olma durumu [statehood] içerisinde konumlanmıştır ve devletin varlık koşulları ile dönüşüm kurallarını yansıtır”* (Lemke, 2015:46). Foucault *Yönetimsellik ve Devlet* adlı çalışmasında Thomas Lemke; Foucault’un neredeyse bütün çalışmalarını irdeleyerek Foucault’un devlet üzerine düşüncelerini ve özellikle de yönetimsellik kavramı ekseninde durarak bütünlüklü bir açıklamaya ulaşmaya çalışmıştır. *“Tarihsel olarak devlet kuramlarının ortaya çıkışı ve istikrarı bilginin kesintisiz üretimine, dolaşımına, depolanmasına ve bastırılmasına derinlemesine bağlıdır. Modern devletin oluşumu, insan bilimlerinin ortaya çıkışıyla, nüfus ile bireyler hakkında bilgi üretimiyle çok yakından ilişkilidir”* (Lemke, 2015:48). Devlet bilgiyi elinde bulundurması hasebiyle uyruklarına iktidar etme yetkisini elinde tutar. Modern devletler bu alanda bilgi ile işleyen enformatik organizasyonlardır. Devletin bilgiye erişimi ve onu elinde barındırması çift taraflı bir ilişkisellikte icra bulur. Devlet açısından bilginin ilk işlevi yukarıda bahsettiğimiz üzere, uyrukların kontrolünü ve saygısını elde etmek ve böylece kendi meşru iktidarını tecelli etmektir. Bunu gerek hukuk gerek tıp gerek nüfus ve istatistik gibi bilimler aracılığı ile yapar. İçerde bir işleyiş modelini bilimsel veriler ile modifikasyona uğratan iktidar ikincil olarak da bilgiyi kendi sınırları dışında olan bitenlerden haberdar olma ve gizli bilgilere yabancı devletlerin yetkin veya aksak yönlerinden haberdar olmak gibi diplomatik işlevine işaret eder. *“Sistematik terimler içinde bakıldığında politik bilgi modern devletlerin oluşumunda ikili bir rol oynar. Bir yandan politik ussalıklar, doğası gereği hakikatle ilişkili olan yönetim alanlarını ortaya çıkaran normatif ve bilişsel haritalar sağlar”* (Lemke, 2015:49). Foucault devlet aklının yönetimsellik ilkesini devreye koyabilmek için bazı teknolojilerden söz eder, bu noktada düşünürün teknolojiden anladığı olgunun terim anlamıyla ilişkilendirilebilir olsa

da o teknoloji derken yönetimsellik ve devlet arasında devletin unsurlarına yönelttiği bazı kontrol baskı mekanizmalarının işleyiş prensiplerini işaret eder.

“Yönetimsel teknolojiler -yetkililerin belli amaçlara ulaşmak için bireylerin ve toplulukların kararları ile tutumlarına rehberlik edip şekillendirme çabaları vasıtasıyla- pratik mekanizmaların, prosedürlerin, araçların ve hesaplamaların bir araya gelmesini ifade eder. Söz konusu teknolojiler şunları içerir: “inceleme ve değerlendirme yöntemleri; işaretlerle gösterme, numaralama ve hesaplama teknikleri; muhasebe usulleri; belirli yerlerdeki etkinliklerin zamanlama ve aralıklandırma rutinleri; tablo ve grafik gibi sunum biçimleri; çalışma hayatının düzenlenmesi için reçeteler; alışkanlıkların öğretilip yerleştirilmesi için standartlaştırılmış taktikler; yeniden düzenlemeye ve iyileştirmeye yönelik pedagojik, sağaltımsal ve cezalandırıcı teknikler; müdahalelerin gerçekleşeceği mimari biçimler (örneğin, sınıflar ve hapishaneler); ve mesleklere özgü söz dağarları” (Inda, 2005’den akt., Lemke, 2015:53).

Michel Foucault’da yönetimsellik, iktidarın işleyişi, bireyin ve tabi ki toplumun yönetiminin biçimlenmesinde önemli bir husustur. Düşünüre göre iktidar sadece bir disiplin aracı baskı ve zora dayalı mekanizmalardan teşkil değildir. Sadece devletin doğrudan kontrolü ile değil toplumun farklı kesimlerince de işleyen bir mantığa sahiptir. Yönetimsellik toplumun işleyiş prensiplerinin iktidar ilişkileri kapsamında örgütlenmesi ve uyumlu bir konfigürasyon oluşturması ile mümkündür. Bunu okullar hastaneler hapishaneler ve benzeri total kurumlar aracılığı ile geliştirir. En acizane tabirle yönetimsellik bir stratejidir. Biyopolitika yönetimselliğin içerisinde bir bileşen halini alır. Burada da vurgulandığı üzere yönetimsellik denildiği zaman, akla bir üst küme gelebilir, lakin Foucault, şematik bir iktidar algısından bahsetmez, ona göre yönetimsellik, bireylerin ve kolektif unsurların devlet aklı nosyonuna uygun bir biçimde hareketlenmesi ve ivmelenen iktidar ilişkilerinde görülmektedir.

“Tarihsel süreklilik ve diyalektik anlayış yerine tarihsel dönemlerin eşik yoluyla birbirinden ayrıştırılması gerektiğini, bunun da tarihsel apriori ile anlaşılabilirliğini ileri süren Foucault, “modern biyolojik eşik” ile işaret ettiği yeni tarz politikayla, biyopolitikanın modern siyaset ve etik felsefesi içerisindeki izlerinin veya nüvelerinin yolunu gösterir. Bu hâliyle “polis”, “politeia”, “politika” kavramlarının metaforik olarak modern yoğunlaşma istasyonu, biyopolitika dolayımında düşünülebilir ki bu, politikanın son istasyonu da olabilir.

Bunu göstermek için modern siyaset felsefesinin kurucu unsurları olan “sözleşme”, “doğal durum”, “mülkiyet”, “güvenlik”, “hak”, “eşitlik” gibi kavramların dayandığı egemenlik fikri yerine kendini yönetme problemi üzerinde durulabilir. Foucault buna “yönetimsellik [gouvernementalité]” (2007, s. 88) adını koyar” (Yıldırım vd., 2016:252).

Kitlenin, egemenliği konsensus ile örtüşecek biçimde, toplumsal ya da politik bedenle ilişkilidir. Öte yandan biyopolitika temel dayanak olarak, kişilerin verili biyolojisini ele alır. Yani hedefinde, bireyin gerçekten de tek sahibi olduğu şeyi, yani bedeni vardır.

2.6. Panoptikon

Bir üst başlıkta tartışmaya çalıştığımız yönetimsellik kavramının somutlaşması adına, bir başka önemli kavram ile yine biyopolitika kavramının siyasal ve felsefi mucidi olarak gördüğümüz Michel Foucault’un ele almış olduğu, Panoptikon ile devam edecek bir izlek sunulmaktadır. Yönetimsellik mevhmunun zihinlerde nasıl bir yer aldığının gözle görünür bir karşılığı olduğunu düşündüğümüz bu kavram, Jeremy Bentham’dan ödünç almış olsa da bizi bu konuya ilişkin kullanımlara yönelten kişi ve kavramın anlamsal bütünlüğünü ve derinliğini kavramamızı sağlayan düşünür Foucault’dur. Tezin mahiyetini belirlemekte önemli bir nirengi noktası olan panoptikon mevhmunun özgül bir biçimde şöyle ortaya konulabilir. Bedene ilişkin tartışmaların, yeni türde bir sorunsallaştırma eğiliminde olduğu, bu eğilimin bir mekânsallık üzerinden değerlendirildiğidir. Bir nesneleştirme hamlesiyle, beden klinik bir done gibi mekânın içerisinden bir analize tabi tutulmuştur. Bu analiz, panoptikonu total kurumlarda olduğu gibi baskılayıcı hamlelerle sınırlı bırakmaz. Panoptikonun amacı bedenin daha derinlemesine bir deşifresini ortaya koymaktır. Bu deşifreleme girişimi onu birtakım verilere, kodlara dönüştürerek bilinebilir bir hale getirmeye çalışır. Bu işlemler dahilinde panoptikon bedeni normal daha açık bir ifade ile norma uygun bir pozisyonda karşımıza çıkarmaktadır. Foucault’nun temel eserlerine odaklandığımızda sadece eserlerin isimleri dahi bu noktada bize bazı ipuçları vermeye yetecektir. Delilik, cinsellik, hapisane, klinik gibi kavramlar panoptikonun kendisini yerleştirdiği bazı ussal ve mekânsal konumlardır. Bu kavramların birçoğu uygunluk ve anormallik bağlamı üzerine düşünen herkesin neredeyse uğrak alanı halini almıştır. Norma uygunluk ve anormalliğin ele alınacağı iki temel kavram hapisane ve klinik kavramlarına göz attığımızda bu iki kavramın totalde birbirilerinden pek de farkı olmadığını görürüz. Bu benzerliğin temel sebebi işleyiş prensiplerinin rasyonel birtakım prensipler olmasından ileri gelmektedir.

Mekânsal olarak kurulan dışsal bir mimarının ideası dolayısıyla içselleştirilmesi pratiklerini içeren panoptikon, iktidarı içselleştirmenin mekânsal bir ögesi ve aynı zamanda imgesidir. Baskı uygulamanın bir disipline etme pratiğini öncüleyen panoptikon, bu baskının aynı zamanda hem mekanın hem de özünü belirlemekle farklı bir yer edinmektedir. İktidara boyut atlattıran bir mekanizmayla, iktidarı hem mekânsal olarak kurarken hem de bir bireylerin içsel dünyalarında birer imge haline getirdiği, gözetim prosedürleri dolayısıyla baskıya maruz kalanları bu baskıya itaat etmeye yönlendirmektedir. Bentham’a göre (2008:12) panoptikonu sadece bir hapishane olarak görmek eksik kalmış bir projeye tekabül edecektir. *“Bina, endüstrinin her alanındaki iş kollarındaki ıslah edilemeyenlerin cezalandırılması, delilerin denetim altında tutulması, ahlaksızların ıslah edilmesi, şüphelilerin hapsedilmesi, tembellerin çalıştırılması, acizlerin bakılması, hastaların tedavi edilmesi, gönüllülerin yönlendirilmesi, ya da eğitim alanında yeni neslin eğitilmesinde olsun: tek kelimeyle, ölüm odalarında hükümlülerin kaldığı cezaevlerinin ya da yargılanma öncesi sanıkların tutulduğu nezarethanelerin ya da azılı suçluların kaldığı hapishanelerin, ya da ıslahevlerinin ya da düşkünlerevinin, ya da imalathanelerin, ya da akıl hastanesinin, ya da hastanelerin, ya da okulların amaçlarına uygulanabilir”* (Bentham,2016:12). Bu bahsi geçen meşhur alıntının önemi Bentham’ın panoptikon tasarısının sırnı ve işlevlerini belirlemesi hasebiyle mühimdir. Tam teşekküllü bir gözetimin, kişiyi ancak bir suç işlediği halde hapsetmek ve onu görünür kılmak ya da başka bir terimle kapatmaktan mütevellit olmadığıdır. Yukarıda geçen alıntıdan da anlaşılacağı üzere; toplumun içerisinde gizlenmiş ve her toplum içerisinde sinikleşmiş birtakım atıl figürleri görünür kılmak ve bu kişilerin toplumsal menfaatler dolayısıyla rehabilite edilmelerini önceleyerek, işlevsellik kazandırmak amacındadır. Bu minvalde Foucault’un biyo iktidar ve yönetsellik kavramları dahilinde bir kod şeması oluşturulmuş birey tasavvuru ve bu kodların işlendiği bir iktidar ile gerçekleşme alanı bulacaktır.

Panoptikon fikrinin temelinde, bir kişinin suça meyledeceği bütün olasılıkların bertaraf edildiği bir senaryo planlanmaktadır. 18.yüzyılda, olagelen rasyonellik versiyonu, suçu cezadan öncüleyen ve bu öncüllük ilişkisinde suçu ortadan kaldırmaya yönelik bir ideayı temsil eder. *“Ceza politikasının düzenleyici ilkesi, sadece karşılaşılan suç arzına göre suç piyasasına müdahale edilmesidir. Bu müdahale suç arzını azaltacaktır ve bunu yalnızca maliyeti, arzının kısıtlanması gereken suçların maliyetini aşmayacak bir negatif taleple yapacaktır”* (Foucault, 2015:212). Bentham’ın oluşturmaya çalıştığı panoptikon tasarımı

toplumsal kurumların birçoğunu modifiye etmeyi amaçlamaktadır. Bu mekânın farklı toplumsal kuruluşları benzer bir biçimde tasarlamasına gerekli alt yapının altında yatan benzer iktidar ilişkileri bulunmaktadır. *“Gözetim-evi tasarımının oluşmasını sağlayanlar şunlardır: nezaret altında tutma, hapis, tecrit, zorla çalıştırma ve eğitim”, bunların tümü de göz önünde bulundurulacak olan, amaçlardır. Bu amaçların hepsi birlikte gerçekleştirilebilir, elbette bunlardan biri ya da birkaçı da en azından aynı kesinlik ve kolaylıkla gerçekleştirilebilir”* (Bentham, 2016:13). Burada dikkat edilmesi gereken hususun bu kavram setlerinin her biri için uygun olan, görünmeyen fakat orada olduğu bilinen bir görünmez iktidar prensibidir. Yine ilginç ve önceki durumdan ayrı olan husus iktidar etme biçiminde gizlidir. Bu giz iktidarın kendi niteliğini de dönüştüren ve iktidarın yöneldiği kişilerin, bu iktidarı kesin bir biçimde içselleştirmelerine sebebiyet vermesi hasebiyle önemlidir. Panoptik bir kapatılma durumuna maruz kalan bireylerin yanı sıra, bu tasarlanmış mekân içerisinde kalan insanların kapatılma durumları ortadan kalktığında da iktidarın bu işlevinin süreğenliğinin yahut sürdürülebilirliğinin peşine düşmüştür. Panoptik mekânın en temel işlevi bireyi dönüştürmektir. Bu dönüşüm yeni tarzda bir iktidar rejimini daha doğru bir söylemle, teknolojisini de beraberinde bir set halinde ortaya koyar. Burada devrede olan bir başka husus, tıpkı Nasyonal Sosyalist rejimin kullandığı araçsal aklın bir başka tezahürüne dayanmaktadır. Bu tezahür bireyin disipline edilmesinin bir anlamda daimî kılınması sonucuna götürür. Gözetlenme duygusu bir şekilde bireylere dayatılan ve onların bu duygudan kaynaklı davranışlara sevk edildiği yeni iktidar algısının belirgin özelliğidir. Michel Foucault’un biyoiktidar kavramsallaştırması, görünmeden görme biçimindeki iktidarın toplumu kuşatmasına dayanmaktadır.

3. NEKROPOLİTİKA

Nihai ifadesini büyük ölçekte güç mevhumunda ve bu gücü kimin yaşayacağına veya ölmesi gerektiğinde karar kılmakta bulduğunu hatırlatan Foucault’un temel saptamasına atıf ile başlayan Nekropolitika kavramsallaştırması, *“öldürmek veya yaşama iznini vermek, egemenliğin sınırlarını, temel özelliklerini oluşturuyor”* (Mbembe,2020:91). Bu temellendirme hakkında birkaç soru soran Mbembe biyopolitik iktidar algısının modern dünyayı sarmalayan iktidar algısının esaslarını tartışmaya açmak ve buradan kendisinin ortaya koyduğu nekropolitika kavramsallaştırmasına temeller aramaya çalışmaktadır. Foucault’un egemen iktidar ve öldürülebilir hayatın ne’liğini sınamaya çalıştığı sorular şöyle; *“öldürme, yaşamaya izin verme veya ölüme maruz bırakma hakkı hangi pratik koşullarda*

uygulanmaktadır? Bu hakkın öznesi kimdir? Böyle bir hakkın kullanılması, bu şekilde öldürülen kişi veya bu kişiyi katiliyle karşı karşıya getiren düşmanlık ilişkisi hakkında bize ne söyler? Biyoiktidar kavramı, politikanın savaş, direniş veya teröre karşı mücadele görünüşü altında düşmanın öldürülmesini ilk ve mutlak hedef haline getirdiği çağdaş uygulamaları açıklamaya yeter mi? Savaş sonuçta öldürme hakkını kullanmak kadar egemenliği sağlama yöntemidir. Politikayı bir savaş biçimi olarak hayal edersek şunu sormalıyız: Hayata, ölüme ve insan bedenine (özellikle yaralanmış veya kesilmiş bedene) verilen yer nedir? bunlar iktidar düzeninde nasıl yer alırlar?” (Mbembe, 2020:92). Bu soruların cevaplandırılması için başvuru referans noktası olarak biyoiktidar kavramını seçen Mbembe, kavramın egemenlik ve istisna hali mevhumlarıyla ilişkisini analiz etmektedir. İstisna hali Totalitarizm, toplama kampları çerçevesinde sıklıkla tartışılan bir mevhumdur. Öyle ki Arendt 'in şiddetin mutlak temsiliyeti olarak sıfatlandığı bir noktaya işaret etmektedir. Mbembe'nin Arendt 'den aktardığına göre; “*Toplama kamplarındaki hayatla paralellik kurulacak hiçbir şey yoktur. Kamplardaki dehşet, tam da yaşamın ve ölümün dışında durduğu için hayal gücü tarafından tam olarak kavranamaz*” (Arendt,1997'den akt., Mbembe, 2020:92-93). Arendt 'in aktardığından şunu anlaşılmalıdır, kamp sakinleri politikadan yoksun bırakılmış ve çıplak hayata indirgenmiş bir topluluğa işaret etmektedir. “*Çıplak hayatın yeniden tedavüle sokulması, burjuva demokrasisinde özelin kamusal üzerindeki ve bireysel özgürlüklerin kolektif yükümlülükler üzerindeki önceliğine yol açarken totaliter devletlerde belirleyici siyasal kriter ve egemen kararların örnek alanı haline geldi. Nitekim, yirminci yüzyıl, parlamenter demokrasilerinin ne kadar çabuk totaliter devletlere dönüşebildiğini ve bu yüzyıldaki totaliter devletlerin de yine ne kadar çabuk parlamenter demokrasilere dönüşebildiklerini anlayabilmemizi mümkün kılan tek şey biyolojik hayatın ve gereksinimlerinin siyasal alanın belirleyici olgusu haline gelmesidir*” (Agamben,2013:146). Hayatın salt kendi olgusallığından kopartılarak bios eksenine indirgenmesi modern devletler başta olmak üzere devlet fikrinin, hayatı sınırlı bir anlam dağarcığına indirdiği fikri yadsınamaz derecede kendini göstermiştir. Modern devletin kuruluş aşamasının denk geldiği süreçlerden, modernite fikri etrafında özellikle yirminci yüzyılın başlarında ortaya çıkan biyopolitik iktidar algısı devlet ve yaşam arasında, bir dizi dönüşümler ve etkileşimlerin olagelmesine sebebiyet vermiştir. Yirminci yüzyılda yaşanan bu hızlı değişim ve dönüşümler iktidarın bir bakıma insanların hayatları üzerinde ne derece etki edebildiğini göstermektedir. Özellikle Agamben' in üzerinde durduğu kamp durumu için

yapılacak betimlemelerden biri de şu; kampın siyasi ve hukuki bileşenler dolayımında olmaması, bu alanda, olağan üstü bir hukuk ve siyaset gerçekleştirmeye olanak sunmaktadır. Hukuk devleti nosyonunu devre dışı bırakan kamp sürekli normal dışı mekânlaşmanın kalıcı etkilerine sebebiyet vermektedir. Nekropolitika ve biyopolitika alanlarında yapılmaya devam eden yeni akademik araştırmalar, savaşların vahametine ve yaşamın idaresi ve sevkine değil farklı biçimlerde ölümü hedefe alan şiddet unsurlarına da yer veriyor. Braidotti'nin (2014:136) Achile Mbembe'den (2003) aktardığı haliyle; *“biyoiktidar ve nekro-politika aynı madalyonun iki yüzü. Yani bizzat yaşamsal siyasete karşı beslenen söylemsel ilgi patlaması, aynı zamanda ölüm ve öldürmenin jeopolitik boyutunu da etkiliyor”*. Hayatın biyopolitika ile ilişkilerini ölmek veya hayatta kalmak durumlarını ele aldığı çalışmasında bu durumu özetlemek ve bütünlüklü bir kavramsallaştırmaya uğratarak, adına nekro politika demektedir. Foucault' da hayatın temellendirilmesi ve biçimlendirilmesine yönelik olan siyasal hayatın argümantasyonu, Mbembe de ise *“bilhassa ölümün idaresi olarak tanımlanmaktadır”* (Braidotti, 2014:137). Bu değerlendirmesiyle, iki kavramın farklı kavrayışlar dolayımıyla benzerlikleri ve farklılıklarını ortaya koymuş bulunan Braidotti, aynı zaman da bu iki düşünürün siyasal konfigürasyonlarının da ne derece farklı olduğunu vurgulayarak, bizlere siyaset felsefesinin, ölüm ve yaşam arasında konumlandırılmış iki uğrağı hakkında, sağlıklı bir analiz yapma fırsatı tanımaktadır. Çalışma açısından önemli bir husus olarak ele alınan, bu iki kavramın birbirinden ayrıştığı nokta, tam da Braidotti'nin işaret ettiği hususla ilişkilidir. Biyopolitika mevhumu, yaşamı biçimlendirmekle ilişkiliyken, nekropolitika ise ölümün nasıl tesis edildiği üzerine eğilmiştir.

3.1. Modernitenin Nekropolitik Demos'u

Bu argümantasyonun merkezinde insan bedeni yer alır, araçsallaştırılmış bedenlerinin insan varoluşunun kendi konumuna ikame edilişi, onun nesneleştirilmesi ile ilerleyen bir süreçte, öldürülmesinin önünde herhangi bir engel konulamaz hale getirmiştir. Bahsi geçen araçsallaştırma nosyonunu müteakiben, nüfusların maddi yıkımları gerçekleşmektedir. Buradan hareketle, Yahudi soykırımını merkeze aldığı bir değerlendirmede bulunan Mbembe, modernite çoklu egemenlik kavramının kökeninde yer alan bir durumdur, bu bağlamda, dolaylı olarak biyopolitika ile ilişkili olarak aynı şeyi söylemektedir. Geç modern siyasi eleştirinin normatif demokrasi teorilerine bir ayrıcalık tanıdığı üzerinde durarak, onu akıl kavramıyla örtük bir biçimde değerlendirmeye kalkmıştır. Düşünüre göre egemenliğin nirengi noktalarından biri *“demos”* kavramının ne olduğunda yatmaktadır. Özgür ve eşit

yurttaşlık temelinde inşa edilen bir beden algısından bahsetmek gerekir. Bu bahsi geçen özgür ve eşit haklara sahip olmak belli başlı sorumluluklar ve haklar temeline dayanan bir normatiflikle beraber süregider. Normatif tahayyül içerisinde bireylerin kendilikleri hakkında fikir sahibi olabilecekleri tam özneleşmiş konumlardan bahsedildiği aşıkardır. Bahsi geçen öznelik konumunu destekleyecek nitelikte Mbembe (2020) “öz-bilinç ve kendini temsil etme” kavramlarının altını belirgin bir biçimde çizer. Geç modern eleştiri ortaya koyduğu akıl ve akıl dışılık ikilemini merkeze aldığı eleştirilerde ortaya konan ayrımın, politik olana, topluluğa ve en merkezde de özneye dair belli bir fikre sahip olmayı başarmaktadır. *"Bu paradigma içerisinde; mantık, öznenin gerçeği ve politika da toplumun kamusal alanındaki uygulamaları anlamaya gelir"* (Mbembe,2020:94). Bu paradigmanın yeni toplumsal düzende egemenlik mevhmunun bir el değiştirme haline büründüğü – ki bu bir yanılsamadan ibarettir- ve niteliğinin de bu minvalde değiştiğini görmekteyiz. Kısaca üzerinden geçecek olursak; modernitenin asıl amaç olarak ortaya koymaya çalıştığı şeyin, insanların bir proje olarak kendi özbilincine sahip, idealize bir figür halinde düşünülmüş olması ve bu bireylerden teşekkül bir toplumsallık içerisinde, yeni bir egemenlik nosyonunun imkanları olarak değerlendirmek doğru olacaktır. *"Dolayısıyla egemenlik kendi kendini kurumsallaşma ve kendi kendini sınırlama (kendi sınırlanma, kendi denetleme) olarak sıralayabileceğimiz ikili bir süreç olarak tanımlanmıştır"* (Mbembe,2020:94). Normatif bir halinin ele alındığı egemenlik algısının birçok eleştirisi mevcut olmakla birlikte Mbembe’nin ilgilenmek istediği yanı, bu eleştirilere yeni birisini eklemek olmamakla birlikte, onun merceğinin odağına aldığı mesele, insan varoluşunun araçsallaştırılması meselesidir. Bu araçsallaştırmanın yanı sıra insan bedenleri ve toplumlarının ortadan kaldırılmaya varan egemenlik versiyonu, düşünürün asıl uğraş alanının ta kendisidir. Ele alınan egemenlik nosyonu, işlev ve fayda ikilemi arasında bir kopuştan ziyadesiyle uzak kalmaktadır. Egemenlik figürleri, dünyayı bir ölüm kapına dönüştürmekte, böylece yaşadığımız bu siyasi alanın usullerini biçimlendirmeye devam etmektedir. Mbembe’e göre; moderniteye dair düşünsel analiz, bugün içerisinde yaşadığımız duruma ulaşmayacak farklı bir yol tercih edilebilir. Modernitenin işleyişi olarak ele aldığı mantık ve özne arasındaki işlemi yani kendi deyişiyle *"Mantığı öznenin gerçeği olarak kabul etmek yerine, ölüm ve yaşam gibi daha az soyut, daha elle tutulur temel kategorilere bakabiliriz"* (Mbembe, 2020:94). Düşünür, böylece tartışmanın temelini daha gerçekçi bir zemine oturtarak hayatı ve ölümü doğrudan modernite tartışmasının merkezine çekerek kurguyu yeni baştan düzenlemeye çalışmaktadır.

Modernitenin ana unsuru ve oluş koşulu aracılığıyla, toplumun nasıl olması gerektiğini modellemek ve bu modelleniş üzerinden yeni toplumsal yapıyı kurgulamak iken, Mbembe bu önerisiyle toplumu yaşam ve ölüm kavramları gibi mutlak ve rasyonel olgular üzerinden değerlendirerek nasıl bir toplumsallık kurgulanabileceğine dair bir tartışma açmaktadır. Buna başka bir deyişle modernitenin tersyüz edilişi de denebilir. Bu bakımdan moderniteyi değerlendirmenin yol haritasını Hegel’de bulan düşünür, O’nun ölüm ve özne arasında nasıl ilişkiler kurduğuna kulak asar. “İki parçalı bir olumsuzlama” olarak gördüğü ölüm olgusunun temellendirilmesini yapan Mbembe, insanın doğayı reddedişini ilk olarak ihtiyaç vurgusu üzerinden ele almaktadır. Doğanın reddedilişi bir başka söylemle kültürün ortaya çıkışı beraberinde çalışma ve mücadeleyi ortaya çıkarmıştır. Doğa koşullarından toplumsal olarak inşa koşullarına geçilmiştir. İnsan ortaya koyduğu çalışmayla, doğayı dönüştürmüş olur, bu dönüşüm kendi toplumsal inşasını meydana getirir, tabi bu süreçte kendisinin de bir olumsuzlanmaya uğradığını gizleyemez. Bu iki katmanlı olumsuzlanış durumunu Hegelci paradigmadan beslenerek aktaran Mbembe bu paradigmaya göre insanın ölümü esas olarak gönüllüdür. Öznenin bilinçli olarak üstlendiği risklerin sonucudur. Bu risklerle insan öznenin doğal varlığını oluşturan “hayvan” mağlup edilir. *“Modernist çağ, teknolojinin gücünü yalıtılmış bir olay olarak değil, imal edilmiş nesneler, para, iktidar, toplumsal ilerleme, tahayyül ve özneliğin inşasını içeren endüstrileşme montajının mühim bir unsuru olarak vurgular. Bu tarihi anın eleştirel bir analizini sunan Marksizm ve bunun sosyalist hümanizmi, nesneleştirmenin, tam manasıyla insanlıklarını reddettiklerinden insanlar için gerçekten de aşağılayıcı ve küçültücü bir deneyim olduğunu ve bu yüzden de temel bir toplumsal düzeyde gerçekten de insan-dışı olarak anılabileceğini bizlere öğretmiştir”* (Braidotti, 2014:120). Braidotti’nin bu açıklaması konuyu daha zengin bir biçimde aktarmak ve akıllarda kalacak herhangi bir şüpheyi yok etmekte ve düşünsel boşluğunu dolduracak niteliktedir. Mbembe’de bir modernite sorunu olarak ele aldığımız açıklamaları Braidotti’nin yalın anlatımıyla doldurmuş olmaktadır. Bu konu bakımından Agamben’e kulak vermek hem modernitenin oluşturduğu toplama kampı prosedürleri ile kurgulanmış toplumsallığı daha net ve derinden bir kavrayışla anlamaya çalışmak hem de çıplak hayat kavramsallaştırmasının temeli olan modern düşünce pratiklerini Mbembe’nin anlam dünyasında gezinirken, daha net bir biçimde idrak etmek mümkün. *“Modern demokrasinin gizli biyosiyasal dürtüsünün kökü şurada yatıyor: Daha sonraları hakların taşıyıcısı ve ilginç bir çelişki olarak, yeni egemen özne/tebaa (subiectus superaneus, başka bir ifadeyle, aşağıda olan ve aynı zamanda en*

yüksekte olan şey) olarak ortaya çıkacak olan kişi, bu şekliyle, ancak ve sadece egemen istisnanın yinelenmesi ve corpus 'un, yani çıplak hayatın, kendi içinde tecrit edilmesi suretiyle tesis edilebilir” (Agamben, 2013:149). Bu hususta moderniteye Mbembe'nin de en başta atıfta bulunduğu düşünür olan Foucault'un şu tanımlamasıyla devam edebiliriz. Ona göre; “modern insan, bir canlı varlık olarak yaşamını kendi siyaseti dahilinde söz konusu eden bir hayvandır” (Foucault, 2007:105). Mbembe'nin Hegelci özne anlatısını yorumladığına göre “insan ancak ölümle (olumsuzlamanın şiddeti anlamında) karşı karşıya geldiği mücadele ve çalışmada bir özne haline gelir- yani hayvandan ayrılır” (Mbembe,2020:95). Böylece özneye dönüşen insan ölüm işinin bir devinimine tabidir. Modern insanın yaşamını kendi siyasetine dahil etmek meselesinin bizi biyoiktidar kavramına getirmesi durumu, Agambenci anlamda istisna hali ve kuşatma hali olarak düşünülmektedir. İstisna hali ve düşmanlık ilişkilerini inceleyen düşünür; “iktidar (mutlak devlet iktidarı değil) durmaksızın olağanüstü, istisnai, acil bir duruma ve düşmanla ilgili kurgulanmış bir kavrama atıfta bulunur” (Mbembe,2020:97). Politikayla ölüm arasında nasıl bir ilişki söz konusudur? Foucault'un formülasyonu aşıkardır, o ölmesi gerekenler ve yaşaması gerekenler olarak formüle etmiştir. Bu ayrımı daha önce de belirttiğimiz gibi biyoloji ile iktidar arasında bir entegrasyon sağlamak olarak açıkladığımız biyoiktidar kavramı ile açıklamıştır. Öteki olmak ve bizden olmak gibi bir açmaz yaratan bir iktidar algısı ile neticelenmektedir. Egemeninin öldürme hakkının modern devletlerin her birinde biyo iktidar ile ilişkili bir biçimde mevcut olduğunun bilincinde olarak hareket eden Foucault, bahsettiği mekanizmaları, modernitenin temel öğeleri olduğunu ortaya koyduğu eserlerinde ve özellikle de verdiği derslerde açıklamıştır. Çalışmalarında ırkçılık ve özellikle de Nazi devletini merkeze alarak ortaya koyduğu görülmektedir. “Bu devletin hayatın yönetimi, korunması ve geliştirilmesini, egemenin öldürme hakkıyla yaygınlaştırdığını öne sürer. Siyasal düşmanlık teması üzerinde yapılan biyolojik tahminle, kendi düşmanlarına karşı savaş düzenleyerek ve aynı zamanda kendi yurttaşlarını savaşa maruz bırakarak, Nazi devleti öldürme hakkının müthiş bir şekilde güçlenmesine giden yolu açmış, proje ‘nihai çözüm ’de zirvesine ulaşmıştır. Nazi devleti böyle yaparak ırkçı devletin, katil devletin ve intihar devletinin özelliklerini birleştiren iktidar oluşumunun arketipi haline gelmiştir” (Mbembe, 2020:99). Modern devletlerin çoğu, her ne kadar ulus devlet olma fitilini Fransız milliyetçiliği ateşlemiş olsa da rol model olarak, Alman devletinin belirgin bir biçimde şekillendirmesi tam da Foucault'un temellendirmelerinde işlevsel açıdan Nazi devleti ve onun kurumsallaşma prensiplerinin

geçerli olduğu bir düzen yaratmaktadır. Tamda buradan hareketle, görölmesi gereken husus, modernitenin, bıçak sırtı bir durumu toplumlara dayattığı gerçeğidir. Bilindiğı üzere modernite her koşulda ikili bir süreç olmuştur. Sözüñ kısası, bilimsel ilerlemeci, rasyonel mantık ya da başkalarının dediğı üzere, araçsal akıl modernitenin öz çocuğudur. Mbembe'nin moderniteye açıklık getirme istenci, belirgin bir şekilde bu ikili koşulun görünür kılması gerekmesinden ileri gelir. Araçsal aklın eleştirisi olarak değerdendirilen özellikle Frankfurt okulu/ekölü olarak bilinen düşünürlerce, fazlasıyla ele alınmış ve irdelenmiştir. Bunun başka bir açılımını, Enzo Traverso şöyle belirtmektedir; *“Gaz odaları ve fırınlar, ölümün insanlıktan soyutlanması ve endüstrileşmesiyle ilgili uzun bir sürecin zirve noktasıdır; bunun da özgün özelliklerinden biri araçsal rasyonaliteyi modern Batı dünyasının üretkenlik ve yönetim rasyonalitesiyle (Fabrika, bürokrasi, hapishane, ordu) bütünleşmesidir. Seri halde idam mekanik hale gelince, tamamen teknik, kişisel olmayan, sessiz ve hızlı bir işleme dönüşmüştür”* (Traverso, 2002'den akt., Mbembe, 2020:100). Modernite ile terör arasında birçok bağlantı kurulabileceğı şöyle dursun, bunlardan bazıları eski rejimin uygulanış ve karşı çıkış tertibatları üzerinden okuna bilir. İntikam ve adalet kavramlarının modernitenin farklı yüzlerinin tuhaf çocukları olagelmıştır. *“Aynı zamanda, devlet düşmanın öldürölmesinin, oyunun yaygınlaşmasının bir parçası olduğı yeni bir kültürel hassasiyet ortaya çıkar. Zulmün daha mahrem, iğrenç ve seyirlik şekilleri görölür”* (Mbembe, 2020:101). Devlet terörü ile mantığının bir kesişim anı olarak Fransız Devrimini işaret eden düşünür, terör ile siyaset arasında neredeyse bir bütünün parçaları olduklarına varacak biçimde yorumlanmıştır. Bu çıkarımı devlet ile halk arasında bir şeffaflık durumu olarak nitelendiren düşünür, halkı siyasi bir sınıflandırma olarak ele alırken, David Bates 'in ortaya koyduğı üzere; *“terör kuramcıları, egemenliğin sahici ifadeleri ile düşmanın eylemleri arasında ayırım yapabileceğine inanır. Siyasi alanda yurttaşın hatası ile karşı devrimcinin suçunun birbirinden ayrılabilceğine de inanırlar. Böylece terör, siyasi yapıdaki bir hatanın düzeltilmesinin bir yolu haline gelir ve politika hem hareketli bir mantık gücü hem de hatanın azaltılabilceğı, gerçeğin ortaya çıkarılabilceğı ve düşmanın icabına bakılabilceğı bir alan yaratmak için bir deneme olarak okunur”* (Bates, 2002'den Akt., Mbembe, 2020:101). Modern devletlerde çokça göröldüğü üzere, öldürme eyleminin devlet akli ve unsurları dışında gerçekleştirilmesi durumuna gerilen basit bir ifade olarak karşımıza çıkan terör kavramı, Mbembe'nin özellikle vurgulamak istediğı ölümü tesis hakkının devlete ait olduğı düşüncesinin altı çizilerek bir daha düşünölmesi gerekmektedir. Devletin ölüm ile bağıñ gün

yüzüne çıkarabilmek adına en açık referans olarak karşımıza çıkan terör kavramsallaştırması, ilerleyen sayfalarda özellikle Afrika’da gelişmiş olan çetecilikle ilişkilendirilerek tekrar ele alınmıştır.

Bir başka boyutunda ise terörün ütöpik bir inançtan kaynaklanmayacağına dair bir açıklama ihtiyacı duymaktadır. Ona göre terör, aynı anda efendilik ve kurtuluş söylenceleri ile de ilişkilidir. Bu anlatıların, aydınlanma çağına müteşekkil temellendirmelerden beslendiğini görmek gerekecektir. Marx’ın emeği çalışmayla entegre etmesini ele alan düşünür, emeği insanın kendiliğinin tarihsel üretimi olarak ele alırken, ki burada insanın kendi kendini üretmesi durumunu bir ölüm kalım durumu olarak vurgular, bu durumda hakikate ulaşma istencinin çatışmadan geçtiği gerçeğidir. Kapitalist düşünceyi meta biçiminin, emek ile çalışma arasındaki çelişkilerin üstesinden gelinmesi olarak tanımlamaktadır. Bunun ışığında ulaştığı temel fikir şudur; komünist ideanın vuku buluşu ile mübadele ilişkilerinin ortadan kalkacağını, nihayetinde ise şeylerin gerçekte oldukları gibi gün yüzüne çıkacaklarını söyler. Özne ile nesne arasında mekanik olarak oluşan koşullar yahut varoluş ile bilinçlilik arasındaki ayrım aşılmış olacağını bildirir (Mbembe,2020:101-102). Mbembe ’ye göre, Marx’ın bu düşüncesi beraberinde insanının kuruluşu dediği durumu meta üretiminin kaldırılmasına bağlaması durumu, özgürlük alanının, insana münhasır bir alan olması hasebiyle, doğanın biçimlendirdiği ihtiyaç alanını ve tarihin rastlantısallığı arasındaki ehemmiyeti muğlaklaştırmaktadır. Öte yandan meta ilişkilerinin ve üretiminin ortadan kaldırılmasını beklemek bir rüya görmekten ibarettir. Gerçeğe ulaşmanın aracısız bir yolunu bulma çabası şiddeti doğuracaktır. Stephan Louw de belirttiği üzere; *“Marksızmin başlıca ilkeleri komünizmi yönetim yetkisini ele geçirerek yerleştirmeye çalışmaktan başka bir yol bırakmayacaktır”* (Louw, 2000’den Akt., Mbembe, 2020:102). Toplumsal ilişkilerin metalaşmadan farklılaşmasını sağlamak beraberinde şiddet için bir alan açmak anlamına gelecektir. Devlet mevhumu ile devrimci terör olarak da telaffuz edilen işçilerin ayaklanmaları arasında oluşacak bir şiddet sahasının belirgin bir mekânı olmaktan ileri gidemeyecek momenttir, burada bahsi edilen tam olarak budur. Sınıfsal farkın eliminasyonu, önceden belirlenmiş bir tarih mitinin vuku bulmasının önündeki en belirgin gerekçe midir? Bu ancak Marksist moderniteyi dolaylı olarak da özneyi, canı pahasına bir seferberliğe götürecek bir özneyi meydana getirmeyecek midir? Hegelci efendilik ve kurtuluş miti bizi açık bir biçimde ölüm ve gerçek söylencesine bağlamaktadır. Mevzu bahis terörden açıldığı esnada kölelikten bahsetmemek olmayacaktır.

3.2. Köle ya da Öldürülebilir Özne

Biyopolitikanın modern olmayan geleneksel iktidar versiyonunun denemsi olan kölelik konusu, ölüm, öldürülebilir olmanın vakur bir nesnesi yahut daha güncel bir ifade ile madun hali olarak karşımıza çıkmaktadır. Gerçek bir istisna hali yahut Agambenci tarzda ifade edilecek olursa çıplak hayattır köle. Toplumda hiçbir varlığı olmayan, gölge figür olarak betimlenmektedir. Kölenin içerisinde bulunduğu durumu üç farklı açıdan ele almakta olan Mbembe; *“Evin kaybı, kendi bedeni üzerindeki hakların kaybı ve siyasal statü kaybı. Bu üçlü kayıp, mutlak tahakküm, doğumla ilgili yabancılaşıma ve toplumsal ölümle aynıdır (insanlığın tamamen dışına atılma). Elbette siyasi-hukuki olarak plantasyon, kölenin efendiye ait olduğu bir alandır. Bu bir insan topluluğu değildir, çünkü tanımı gereği bir topluluk, konuşma ve düşünce gücünün kullanılmasını içerir”* (Mbembe, 2020:103). Bedenin benliğe bağlanması kendine içkin bir öneme sahiptir, inanın kurtulamayacağı bir paradoks olarak görülebilecek bu durum, karakteristik bir birlikteliğe sahiptir. Dolayısıyla beden ile benlik arasındaki bu benzerlikle hareket eden herkes, bedene karşı ruh ikilemine ulaşamaz, aksine ruhla beden arasında bir aynılık yahut kendiliğindenlik bulacaklardır. Agamben’e göre ruhu bedenin cismaniliğinden ayırmaya kalkmak bir ihanete teşebbüstür. Batılı anlamda ruhun hiçbir koşulda yetinmek istemediği beden için ne anlama geldiği meselesi, yeni modern insanın temelidir. Biyolojik olarak bendenin kaçınılmaz ruhani yaşamın bir nesnesi olma durumunu aşmaktadır. Bedeni bir muamma olarak sabitleyen geleneksel düşünce, bedenin özgürleşmesi ile bir sorun olmaktan kurtulabilmiştir. Agamben’e göre *“İnsanoğlunun özü artık özgürlükte değil bir tür kölelikte yatıyor”*. Bedenlerine bağlanmış bireyler, kendilerini kendilerinden kurtarmaktan aciz bir varoluşu olumlamaktadır. Bu durumu şöyle aktarmaktadır; *“insanoğlu için artık, hakikat dışarıdaki bir gösteri üzerine düşünmek değildir. Artık hakikat, insanın kendisinin aktör olduğu bir dramaya dayanıyor. İnsanlar bir karar verirlerken bir şeyi olumlarken yahut karşı çıkarlarken geri dönüşü olmayan gerekçelere tabi olan bir varoluşu da temsil etmektedirler* (Agamben, 2013:180-181). Bu genel bakış bize bir fikir vermekle birlikte Mbembe ‘de köle olmanın ne anlama geldiği üzerine meseleyi derinleştirmek ve bu ayrıntılar içerisinde genel anlamda nekropolitikanın işleme prensiplerini görmeyi olanaklı kılar. Modern öncesi toplumsal yapıda, bedensel birtakım işler yapmak için kullanılmak suretiyle ortaya konulan bedenleri değerlendirirken, ekonomik olarak bir karşılıkları olmasına rağmen bir fiyatı olmayan unsurlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Yani sahip olunan bir mal olarak değere sahiptir, belli

amaçlar için kullanılmak suretiyle edinilen bedenlerdir. Dolayısıyla hayatta tutulmasının belli tek bir karşılığı bulunmamaktadır, koşulacak işler için ihtiyaç duyulması. Burada hayatta tutulmak kelimenin tam anlamıyla gerçek anlamda kullanılmaktadır. Ölmeyecek kadar hayatta tutmak, yaralı, eziyete ve zulme tabi bir halde bulunur. Modern öncesi dönemde toplum anlayışı, tam olarak şiddeti sıradan bir davranış olarak normalleştirmiştir. “Köle yaşamı, yaşarken her an ölmeyi doğrulayan bir düzleme sahiptir. Susan Buck-Morss’dan aktardığına göre; “*Kölenin içinde bulunduğu koşul, mülkiyet özgürlüğü ile kişi özgürlüğü arasında bir çelişki doğurur. Hayat üzerinde sahip olunan eşitsiz güçle birlikte, eşitsiz bir ilişki kurulur. Bir başkasının hayatı üzerindeki bu güç, bir ticaret biçimine bürünür: bir kişinin insanlığı, kölenin yaşamına efendinin sahip olduğunu söyleyebilecek bir noktaya kadar eriyip yok olur*” (Morss, 2000’den Akt., Mbembe, 2020:104). Köle kendi hayatına sahip olmaması hasebiyle bir gölge gibi düşünülmüş ve tasvir edilmiştir. Kendisinin bir parçası olduğu şeyler dünyasından, köksüzlükten, ancak müzik ve sözle kurtararak insani yeteneklerini gösterebilme fırsatı bulur.

3.3. Sömürge Plantasyonları

Ölüm ve hayat arasındaki bağlamı plantasyon sistemi içinde elimine olmasına karşın Apartheid rejiminin bizlere göstereceği üzere terörün en özgül hali “*biyoiktidar istisna hali ve kuşatma halinin birleşimidir*” (Mbembe, 2020:105). Bu birleşimin merkezine ırkçılık kavramını alan düşünür, sömürge dünyasının iktidar biçimi ve toplumsallık algısının ırkçılığın beşiği haline gelmesinde daha doğru bir ifade ile ırkçılığın ilk örneklerinin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Nasyonal sosyalizm ile geleneksel emperyal toplum arasında bir bağlantı kurulabileceğini, Arendt çalışmalarında şöyle belirtmiştir, “Sömürge fetihleri, daha önce bilinmeyen bir şiddet potansiyelini ortaya çıkartmıştır. Avrupa’nın uygar halklarının eskiden vahşilere uygun gördükleri yöntemlerin ikinci dünya savaşında yaygınlaştığına tanıklık ederiz” batılı rasyonalitenin mührü niteliğindeki katliamlar, bürokrasi ile sentezlenmişlerdir. Kısaca gelmek istediğimiz nokta şu; Batılı manada ırkçı figürlerin ve bunların devlet kontrolünü ele geçirerek iktidarı dönüştürme teknolojilerinin kullanımı -ki buna Naziler de dahildir- ilk olarak sömürge yahut plantasyonlarda uygulanan pratiklerin daha rafine halleri, daha Modernist versiyonları olmaktan başka bir şey değildir. Modern felsefi düşünce Avrupa siyasal pratiğinde elle tutulur somut olan şey, sömürgecinin, hukuk dışı güç kullanımına maruz kaldığı, barışın sonu gelmeyen bir savaşma pratiğine dayandığıdır. Bu görüşün dayandığı asıl fikir Schmitt’in egemenliğin tanımına, yani;

“*Olağanüstü hâl konusunda karar verici konusunda karar verici konumundaki iktidara denk düşmektedir. Sömürge'nin bir terör formasyonu olarak etkinliğini kavrayabilmek için, savaşın evcilleştirilmesi ve Avrupa hukuk sisteminin (jus publicum Europaeum) kurulması konusundaki önemli sorunlarla ilişkisi açısından Avrupa imgelemine dönmeliyiz* (Mbembe,2020:106). Bahsi edilen imgelemin temel iki prosedüre dayandığını vurgulamakta fayda var. Birincisi tüm devletleri eşit kılan bir düzleme aittir. Savaş çıkartabilmeye dayanan bir egemenlik hakkıdır bahsi edilen. Bu hak ile devlet unsurları üzerinde öldürme hakkını bir başka yolla kendisi için ölmeye göndermek şeklinde kullandığı bir versiyonu içler. Bütün devletlerin teritoryal bir egemenlik şartına bağlandığı bu ilk ilkede, devletin otoritesi üzerinde kendi sınırları içerisinde başka hiçbir güç barınamayacak kadar kesin bir iktidarın tezahürünü gösterecektir. Yukarda bahsettiğimiz iki ilkeden ikinci olan ise; egemen devletin sınırları belli olan bir toprak parçasını temsili olan bir güce hâkim olmak yani teritoryal olmak ile ilgilidir. Küreselleşme ile ortaya çıkan ve kendisine maruz kalmak zorunda bırakan yeni egemenlik dahilinde sınırların belirlenimini içerir. Avrupa modelinin merkezinde olduğu bu yeni tarzda egemenlik durumu, dünyanın sömürgeleşme potansiyeli olan alanları ile Avrupa arasında bir ayrımı gözetir. Terörize edilen sömürge alanları bu ayrımın Avrupa ile ki burada Avrupa hem siyasal olarak hem de coğrafi olarak kastedilmektedir, sömürge toprakları ve toplumları arasında ortaya çıkar. Bu ayrım, devlet eliyle oluşturulan bir savaş durumu ile sömürge toplumlar arasında çıkan çatışmaları birbirinden ayırmaya götürecektir. Savaş uygar toplumların devletler arasında çıkan anlaşmazlıklar ve diplomatik yoksunlukların sonucunda ortaya gelen bir durumu tanımlamak için kabaca bir tanıma iştirak ederken, “*Savaş mantığında devletin merkezi rolü, devletin siyasal bir birim, rasyonel bir örgütlenme ilkesi, evrensellik düşüncesinin cisimleşmesi ve bir ahlaki gösterge olmasından kaynaklanır*” (Mbembe, 2020:107). Bu noktada sömürgeler arasında çıkan çatışmaların savaş olarak değerlendirilmediğini görürüz. Düşünür bu açıyı şöyle açıklamaktadır; sömürgeleri sınırlara benzeten Mbembe, *burada ‘vahşiler’ yaşamaktadır*. Elbette bu kendisinin şahsi duygusu değil, Avrupa merkezci bakış açısının bir yansımasıdır. Bu çalışma boyunca fark edileceği üzere merkezci bakış açıları insanlığın bugün ki koşullara düşmesinin temel sebebi olduğunu göstermeye çalıştık. Daha önceki bölümlerde bahsi geçen insan merkezci bakış kültür merkezci bakış gibi Avrupa merkezci bakış da bu tartışmalar boyunca ele almak istenilen ve tezin çalışma konusu olarak belirlenmiş, yaşam ve ölüm kavramları üzerinde ne gibi etkilerde bulundurduklarının bir kısa özetini sunmak durumunda kalmış bulunmaktayız.

Bu noktada eklemek istediğimiz belli bir kıstas söz konusudur. Bu tezin okuyucularına bir rehberlik sunmak gibi niyetimiz bulunmamak ile, tez kapsamında irdelenmiş tüm konuların merkeziyetçi bakış açısının, ölüm ve yaşam üzerinde oluşturduğu yeni modernitenin, etkilediği mantığı kavramak ve içinde yaşamak durumunda kaldığımız siyasi jargona bir katkıda bulunmak amaçlanmaktadır. Sömürgelerin toplumsal düzenini yok sayan ve onları devletleşmemiş vahşiler olarak yorumlayan bakış açısı, onları “insani bir dünya yaratamamakla itham etmektedir. Orduları bir birim halinde değildir burada kastımız düzenli ordulardır. Bu sebeple savaş durumunda oldukları zaman içinde bulundukları çatışma bir savaş tanımı içerisinde yer almamaktadır. Bunlar birbirilerine düşmanlık eden vatandaşlar değildir. Savaşanlar birbirilerine düşman değildir, böylece barışmaları da söz konusu olmayacaktır. “Özetle, sömürgeler, savaş ve düzensizliğin; iç ve dış siyasal figürlerin yan yana durduğu veya birbiriyle yer değiştirdiği bölgelerdir” (Mbembe, 2020:107). Braidotti’nin aktardığı üzere; modernleşme, şiddet, terörizm, egemenlik gibi unsurlar arasında içsel bir aynılık ve bağlantı söz konusudur. Arendt ’ten ödünç aldığı totaliterlik olgusunun öteki olmanın reddi olarak görüldüğü Agamben düşüncesi insan olarak görülmeyen ötekiler için insan haklarının üretildiği fikridir (Braidotti, 2014:135). Yukarıda köle ve sömürge plantasyonları anlatmaya başlarken değindiğimiz çok kritik bir eşik söz konusudur. Modern toplumların kullandığı biyoiktidarın baskı teknolojilerinin birçoğunun aslında geleneksel toplumlarda bulunduğu durumundan söz etmiştik. Bu noktada Agamben’e kulak verecek olursak konunun özünü anlayacağımız kritik bir örnekle karşı karşıya kalmak durumdayız. Agamben özellikle sömürgelerden söz ederken kendi tezinin beşiği olan kavramı yani kampların ilk olarak ortaya çıktığı zaman işaret eder. “Tarihteki ilk kampın, İspanyollar tarafından sömürgeadaki halk ayaklanmasını bastırmak için Küba’da 1896 yılında tesis edilen “campos de concentraciones” [toplama kampları] mı yoksa yüzyıl dönümünde [1899-1902] İngilizlerin Boer’leri yığdığı “concentration campos” [toplama kampları] mı olduğu tarihçiler için hâlâ bir tartışma konusudur. Burada önemli olan şey şudur: Her iki durumda da bir sömürge savaşı bağlamındaki olağanüstü durum, bütün sivil halkı içine alacak şekilde genişletilmiştir. Dolayısıyla da kamplar, sıradan/mutat hukuktan değil (ya da ileri sürülebileceği gibi, ceza hukukunun dönüştürülmesinden ve gelişiminden hiç değil); bir istisna durumundan ve sıkıyönetimden doğmuştur” (Agamben, 2013:199). Buradan da hareket edilebileceği üzere bu sömürge mevhumunu incelerken neden modernite ve Avrupa merkezci bir tartışmaya dayandığı gün yüzünde bir durumdur. Sömürgecinin

hukuksuzluk içerisinde yönetileceği düşüncesi, fethedenler ile edilenler arasında gelişecek envai bağın kökensel bir türden kaynaklanacağı görülmesi gerekir. Fetheden için sömürge yaşamı sıradan bir hayvan yaşamından ve onun hayatından daha değerli olmayacağı üzere, bu hayat üzerinde uygulanacak herhangi zulmedimi, onun kendi yaşamında deneyimini bile hayal edemeyeceği denli uzak ve anlaması mümkün olmayan bir durumu temsil eder. Tam da bu anlamda Arendt 'in söyledikleri ufuk açıcı olabilir. Ona göre; “Vahşileri diğer insanlardan farklı kılan, derilerinin renginden çok doğanın bir parçası gibi hareket etmelerinden, doğayı kendi tartışılmaz efendileri gibi görmelerinden duyulan korkudur. Doğa bütün haşmetiyle öyle ezici bir gerçekliktir ki, onunla karşılaştırıldıklarında gerçek dışı hayaletler gibi görünürler” (Arendt,1997'den Akt., Mbembe, 2020:107). Taam bu açıdan bakıldığında gerek Foucault'nun, Cinselliğin Tarihi adlı eserinin birinci kitabında gerekse, Agamben 'in eserinde derinlemesine ele aldığı yaşam kavramının antik yunanlarda neden Bios ve Zoe olarak ayrıldığı anlamı aşikâr olacaktır. Arendt 'in burada bahsini ettiği ve modern inanın, kendisi ile vahşiler arasında kurduğu bariyer, Zoe kavramsallaştırmasının yani bir bütün yaşamın hakikatine iz düşen bu tanımın Bios olarak tanımlanan insan doğa ayrımının müjdecisi bir yaşam ile arasındaki farka dayanmaktadır. Egemen'in öldürme hakkı plantasyonda yaşayanlar yahut sömürge olanlar için hiçbir hukuksal düzenlemeye tabi olmaksızın gerçekleşme fırsatı bulur. Dolayısıyla sömürge savaşı da bu hukuksuzluktan doğan vahşetin sergilendiği bir an'a iz düşer. Bu vahşetin üzeri sömürge terörü olarak addedilen, uydurma bir kurgu ile egemenin uyguladığı şiddet iç içe geçer ve muğlak bir konum edinir. Bu muğlaklığı ortadan kaldıran görüşleri açısından ve egemenin şiddetinin ne koşullarda ve ne boyutlarda gün yüzüne çıktığı bir yol haritası sunacak olan düşünür Frantz Fanondur. Ona göre sömürge işgali; “*Her şeyden önce mekânın bölümlere ayrılmasıdır. Sınırlar konulması, iç sınırların kışlalar ve polis karakollarıyla belirlenmesidir; tamamen zor diliyle, daima hazır ve nazır olarak, sık ve doğrudan eylemle düzenlenir ve karşıtlık dışlama ilkesi üzerine kuruludur*” (Fanon, 1991'den Akt., Mbembe, 2020:110). Nekroiktidar; kendisini, “*Township*” sömürge insanların sahip olduğu toplumsal formasyondur. Bunun içine doğan insanların yoksulluğun ve şiddetin kol gezdiği bir yaşam formatıdır. Her açıdan eziyetle dolu bir yaşantı olabildiğine biyoiktidar ve nekroiktidar ile biçimlenen egemenin sömürgeci işgali altında boyunduruk kalma durumu, erken modern dönemlerden günümüze farklılaşmış ve boyut atlamıştır. Bu bağlamda sömürgelerden yahut direkt Tawnship olarak adlandırılan toplumsal yaşam alanlarından söz ederken, Agamben'in kamp kavramını

hatırlatmakta fayda var. Tabi çıplak hayat nosyonu üzerinden de ele almak gereken kamplar Afrika’da özellikle sömürgeleşme süreci ve ardından gelen süreçlerde kendilerini kurdukları egemenlik politikaları ile varlıklarını dayatmaya devam etmektedirler. Sömürgece yaşayanların yaşamları çıplak hayat olarak değerlendirmekte bir beis olmayacağı gibi kurgulanan toplumsal düzen onların çerisine doğdukları şeyin hukukun askıya alındığı, fakat bunun başka toplumsal egemen iktidarlar aracılığıyla bir öldürme politikası üzerinden işlediği savı Agamben’in genel savlarından biridir. *“Siyasetten koparılmış bir insaniyetçilik, egemenliğin temelindeki kutsal hayatı yeniden tecrit etmeye mahkûmdur; kamp- yani saf istisna mekânı- insaniyetçiliğin hükmedemeyeceği biyosiyasal paradigmadır”* (Agamben, 2013:161). Kendilerinin merkezi bir siyasete sahip olmadıkları sömürge yahut plantasyondakiler başkalarının, onların kendi topraklarını onlar için ölüm mangaları haline getirdiği kamplara dönüştürdükleri bir halde yaşamakta yahut ölmekteler. Agamben’in kamp kavramını biyopolitik olarak bir devletin sınırları içerisinde egemenlerin hukukun istisna halinden faydalanan, egemenin kurguladığı biyopolitik bir mekân olarak tasarlaması, sömürgece bunun farklı toplumlar ve devlet organizasyonlarının egemen-sömürülen versiyonunda nekropolitikaya dönüştüğünü saptamak gerekmektedir. Sömürü kendisine yeni kaynak üretmek isteyen emperyalist toplumların dışlarını geçirebildikleri yerleri işgali ve bu işgalin sırasında ve ardından gelişen süreçlerde sömürüsü konumuna getirdikleri toplumu kendi egemenlikleri altında ezen ezilen diyalektiğinde görülecek olana benzer bir koşulda iktidar etme durumudur. Yeni kaynak coğrafyasıyla ilişkili olarak yeni bir yönetim biçimi de ortaya çıkar. Bu yeni iktidar biçimi kitlelerin idaresidir. Politik bir tasnif unsuru haline gelen halk asiler, çocuk askerler, kurbanlara veya mültecilere yahut ölü bedenlere dönüşürken hayatta kalmak durumundakiler, göçlere ve bu göç sonucunda kamplara kapatılmaktadırlar. *“Bu yönetme biçimine sömürge tarzı commadement’den farklıdır”* (Mbembe, 2001’den Akt., Mbembe, 2020:119). Sömürgeleştirme ve sonrası dönemin mühim tarafı, disiplin teknolojilerinin yerinin daha aşırı bazı unsurlara bırakmasıdır. Yıkım daha nesnel boyutlara ulaşmaktadır. Bu boyutlar ölme yahut hayatta kalma arasındaki seçimlere indirgenmektedir. İktidar beden ile kurduğu ilişkiyi onu denetlemeye ve yeni yıkım politikaları üretmeye ve hatta katliamlara ulaşan ekonomik bir potansiyel haline getirir. Tony Hodges in ortaya koyduğuna göre; Güvence ve güvensizliğin hat safhada olduğu sömürgece, silahlı guruplar ve silahsız halk arasında cereyan eden çatışmalar, bu ayrımın vuku bulduğu anlar ve mekanlara dönüşür. Devlet gibi hareket eden silahlı guruplar egemenliğin parçalanmış

hallerini andıracak şekilde kendi kontrolleri altındaki bölgelere ayrılmıştır. Hedef diğer silahlı milisler yahut kendilerinin egemenliğine boyun eğmeyen sivil halk gruplarıdır. *“Silahlı muhaliflerin devlet iktidarını tamamen ellerine geçiremedikleri durumlarda, bunlar toprak paylaşımını küçültmüş ve özellikle maden bulunan bölgeleri derebeylik modeline uygun olarak denetlemeyi başarmışlardır”* (Hodges, 2001’den Akt., Mbembe, 2020:120). Afrika tarzı sömürgelerde öldürme biçimi bedenin iskelete dönüşü olarak tanımlanmıştır. *“Morfolojileri, onları birbirinden farksız genel bir yekuna dönüştürür: gömülmemiş bir acının basit kalıntıları; boş, anlamsız, bedensiz parçalar; acımasız bir şekilde donakalmış garip tortular”* (Mbembe, 2020:120). Bahsi edilen iskeletleşme tanımı şöhretini Ruanda Katliamından almaktadır. *“Yarım yüzyıldan daha uzun bir süredir, kamp-biriminin yorumuna "aşırılık politikaları" diyebileceğimiz, yani Aimé Césaire'in deyimini kullanırsak, medeniyetten kopuş politikaları egemen oldu. Bu politikalar kâh göz önünde kâh görünmez, az çok gizli mekanizmalarla, sömürge durumuyla aynı öze sahipti”* (Mbembe, 2020:134). Kamp egemenlerin Agambenci anlamda uyguladıkları istisna hallerinden, sömürge düzenine geçiş sürecinde başkalaşmıştır. Yananlar zorunlu nüfus hareketi politikalarından ziyadesiyle farklıdır. Sömürge yönetiminin düşman olarak gördüğü sivilleri baskılamak için kullanılan bir savaş aygıtı halindedir. Jonathan Hyslop’un aktardığı biçimiyle; *“Genel olarak kadınlar, çocuklar ve yaşlıların sistematik biçimde açlığa, işkenceye, angaryaya ve salgınlara maruz bırakılmasıdır”* (Hyslop, 2011’den Akt., Mbembe, 2020:135). Bütün dünyanın içselleştiremediği evrensel bir ortaklık hafızasının mümkün olması kabul göremeyen bir düşüncedir. Kampların tümü ölüm mekanları değildi, bunlardan bazıları tanımı gereği temerküz olarak ifade edilen kamplardı. Ancak sömürge kampları emperyal savaşın merkezi unsurları halindeydi. İnsanların ayrıştırılması durumu kampların yapılış amaçlarında da kendini göstermektedir. Ölüm kampları ve gözetim kampları olarak birinde kamp genel ifadeye daha yakın olan ve bir zorunlu nüfus hareketine dayanan bir istisna durumunu imlerken diğerinde ölüm amaçlı tasarlanmış mekanları çağırır. Yaşamın ölümün gücüne boyun eğmesi olarak tanımlanan Nekropolitika, direniş, kurban ve terör arasındaki ilişkileri incelemek adına ortaya atılmış bir kavramdır. Yaşamın ölümün gücüne boyun eğişini açıklamakta yeterli olmayan eksik kalan biyopolitika kavramının modern dünyada silahların, insanların imhası toplumsal kesimlerin ölü statüsüne indirgenmesi ve bunların sonucunda farklı bir toplumsal iktidarın ve toplumsal formasyonun meydana gelişini tanımlamak için geçerli bir kavram (Mbembe, 2020:126).

SONUÇ

Bu çalışma boyunca ele alınan konular ve temaları düşündüğümüzde başta öldürülebilir olan ve egemen arasında kurduğumuz temel ilişkileri, yaşam kavramının antik ve güncel formlarını, biyopolitika ve nekropolitika kavramlarının tarihsel ve sosyolojik anlamlarını, egemenin elinde bulundurduğu öldürme yetisinin kullanımları ve bundan doğan iktidar biçimleri üzerine detaylı bir analiz yapmaya çalıştığımız bu çalışma yaşam ve ölüm kısılcığında hayat mevhumunu politik bir açıdan irdelemeye çalışmıştır. Modern batı düşüncesi ekseriyetle de modernitenin kurgulamış olduğu hayat mevhumunu irdelerken içinde yaşadığımız ve antiklerin adına bios dediği insan fikrinden doğan yaşam kavramının politik veçhelerini yaşamın kendi gibi kabullenişimiz bir iktidar teknolojisi olarak egemenlerin bize uygun buldukları şeyi yaşamaya zorlanışımızdan ibaret olacaktır. Batı felsefe geleneğinin temel tartışmalarından biri olan doğa ve insan ikiliği, yaşamı bios ve zoe olarak ayıran antik atalarımızdan dolayısıyla modern dünyayı da bu ayırım üzerinden biçimlendirdiğimiz politik bir yaşantıdan ibaret kılmaktadır. Özellikle Mbembe'nin yine bu modern düşünce içerisinde kalarak yaşamın ölüme mağlup edildiğinin altını çizdiği kavram olan nekropolitika, bu çalışmanın yapılmasını öncüleyen ilk adımdır. Egemen ile yönetilen arasında akıl ve beden ikiliğinden kaynaklanan farklar mevcuttur. Bu farklar antik Roma'da ev içerisinde evin reisi konumundaki babanın patria potestas denen yetkisini kullanasından geleneksel iktidarın tebaası üzerinde öldürme yetkisine uzanan bir dizi kuralı ve tarihselliği barındırmaktadır. Gelineen noktada modern devletlerin biyopolitika ile modernite arasında kurulan ilişkisellikler aracılığıyla, toplumları biçimlendirmesi, içerisinde olduğumuz toplumları zaman geçtikçe kamplara benzetmekte ve disiplin teknolojilerinden, modern unsurlara değin kuşatılmış bir toplumsallıkla yaşamı algılamaya zorlanmaktayız. Bu koşullarda bu çalışma konusu gereği karamsar bir dünya görüşüne sahip görünmekle birlikte radikal bazı dönüşümler ve yaşamın gerçek hali olduğunu düşündüğümüz hakikate ulaşmak çabasından asla ödün vermeyecek bir perspektife sahiptir. Batı ile doğu arasında olan ayırım, İnsan ile hayvan arasında yapılan ayırım, doğa ile insan arasında yapılan ayırım, akıl ile beden arasında yapılan ayırım bunların yanına Avrupamerzciliği de eklemekte hiçbir beis yok, bahsi geçen bütün bu tanımlar modernitenin evlatlarıdır ve bu tanımlamaların yaşamı kuşattıkları ve onu politikleşmek durumunda bıraktıkları açıktır. Bu çalışma bu aşikâr durumu görünür kılmak yolunda hazırlanmıştır.

KAYNAKÇA

- Agamben, G. (2005). Yaşam Biçimi. S. Göbelez, & S. Özer (Dü) içinde, İtalya'da Radikal Düşünce ve Kurucu Politika (s. 319-329). İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Agamben, G. (2013). Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat. (İ. Türkmen, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Aykutalp, A., & Çelik, A. (2018). Antonio Negri ve Michael Hardt Düşüncesinde İmparatorluk, Çokluk ve Biopolitik Üretim Kavramları Üzerine. *Kaygı*(31), 404-430.
- Batukan, C. (2015). Heidegger ve Deleuze'de Hayvan Sorusuna Giriş. *Cogito*(80), s. 70-86.
- Butler, J. (2005). Kırılgan Hayat: Yasın ve Şiddetin Gücü. (B. Ertür, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Canaslan E. Ve Akal C., (der) (2013) Marx'tan Spinoza'ya, Spinoza'dan Marx'a: Güncel Müdahaleler, Dost Kitapevi Yayınları, Ankara.

- Ecevitoglu,P. (2012). Namus Töre ve İktidar: Kadının Çıplak Hayat Olarak Kuruluşu, Dipnot Yayınları, Ankara.
- Ertugrul, T. (2015). Jacques Derrida: "Hayvan" Meselesini İnsan-Hayvan İkiliğinin Ötesinde Düşünmek. *Cogito*(80), s. 174-196.
- Esposito, R. (2008). Bios: Biopolitics and Philosophy. (T. Campbell, Çev.) London: University Of Minnesota Press.
- Foer, J. S. (2012). Hayvan Yemek. (G. Kırıcı, Çev.) İstanbul: Siren Yayınları.
- Foucault, M. (2010). Cinselliğin Tarihi. (H. Uğur Tanrıöver, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Gasset, O. (2007). İnsan ve Herkes, (çev: Neyire Gül Işık), Metis Yayınları, İstanbul.
- Gilbert, J. (2012). Antikapitalizm ve Kültür. (Tuğba Sağlam, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Hardt, M. & Negri, A. (2004). Çokluk: İmparatorluk Çağında Savaş ve Demokrasi, (Barış Yıldırım, Çev.) İstanbul: Ayrıntı yayınları.
- Hardt, M. & Negri, A. (2011). Ortak Zenginlik. (E. Barış Yıldırım, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Kartal O., vd., (der.) (2016) Biyopolitika: Foucault'dan Günümüze Biyopolitikanın İzdüşümleri, NotaBene Yayınları, Ankara.
- Kartal O., vd., (der.) (2016) Biyopolitika: Platon'dan Arendt'e Biyopolitikanın Felsefî Kökenleri, NotaBene Yayınları Ankara.
- Koşar, A. (2017). Negri, Sınıf ve Çokluk. İstanbul: Kor Yayınları.
- Lemke T. (2016). Biyopolitika, (çev: Utku Özmakas), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Lemke, T. (2014). Biyopolitika. (U. Özmakas. Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Negri. A. (2005). İmparatorluktaki Hareketler. (Kemal Atakay. Çev.) İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Özmakas. U. (2016). Hardt ve Negri: Biyopolitikanın Kurucu Uğrağı.O. Kartal (Dü.) içinde. Biyopolitika (Cilt 2. S. 167-192). Ankara: Notabene Yayınları

- Regan T., (2007) Kafesler Boşalsın: Hayvan Haklarıyla Yüzleşmek (çev: Serpil Çağlayan), İletişim Yayınları, İstanbul.
- de Waal, F. (2017). Hayvanların Ne Kadar Zeki Olduğunu Anlayacak Kadar Zeki Miyiz? (A. B. Kaya, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- deWaal, F. (2008). İçimizdeki Maymun: Biz Neden Biziz? (A. Biçen, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Özmkas, U. (2019). *Biyopolitika: İktidar ve Direniş Foucault, Agamben, Hardt-Negri*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Pars Nature. (2013). F. fischbach, E. Canaslan, & C. B. Akal (Dü) içinde, *Marx'tan Spinozaya, Spinoza'dan Marx'a: Güncel Müdahaleler* (s. 291-297). Ankara: Dost Yayınları.
- Ryan, D. (2019). *Hayvan Kuramı: Eleştirel Bir Giriş*. (A. Alkan, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ülken, H. Z. (2022). *Varlık ve Oluş*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Yalım, B. (2015). Bataille'in Hayvanı. *Cogito*(80), s. 52-70.