

Derleme Makale

Doğumdan Ölüme İktidar: Biyopolitika ve Nekropolitika Arasında Beden

Power from Birth to Death: The Body Between Biopolitics and Necropolitics

Reyhan Kulluk^{ID}*Doktora Öğrencisi, Anadolu Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Sosyoloji Bölümü, Eskişehir, Türkiye*

Öz

Bu çalışma, modern iktidarın yaşamın iki ontolojik kutbu olan doğum ve ölüm üzerindeki düzenleyici ve denetleyici pratiklerini Michel Foucault, Achille Mbembe ve Zygmunt Bauman'ın kuramsal perspektiflerinden hareketle analiz etmeyi amaçlamaktadır. Modern iktidar, 18. yüzyıldan itibaren bedenlerin disipline edilmesinden nüfusun biyolojik süreçlerinin yönetilmesine evrilerek yaşamın kendisini stratejik bir düzenleme nesnesi haline getirmiştir. Çalışmada ilk olarak, yaşamın başlangıcı olan doğum teması biyopolitika ekseninde ele alınmakta; kadın bedeninin tıbbi söylemler, uzman bilgisi ve hastane odaklı gözetim mekanizmaları aracılığıyla nasıl bir denetim alanına dönüştüğü tartışılmaktadır. Bu bağlamda, Türkiye'deki üremeye yardımcı teknolojiler (tüp bebek) ve kısırlığın tıbbileştirilmesi süreci; yasal düzenlemeler, dinsel söylemler ve pronatalist nüfus politikaları çerçevesinde incelenmektedir. "Normal" beden ve "makbul" aile kurgusunun nasıl yeniden üretildiği ortaya konulmaktadır. Çalışmanın ikinci odak noktası olan ölüm teması, Mbembe'nin nekropolitika kavramı ve Bauman'ın ölümle baş etme stratejileri üzerinden sorunsallaştırılmaktadır. İktidarın "yaşatma" gücünün yanı sıra "öldürme hakkı" ve "ölüme terk etme" kapasitesi; kamp, kölelik ve sömürgeci işgal pratikleri üzerinden analiz edilmektedir. Paralel olarak, ölümün modernite tarafından bir "skandal" olarak dışlanıp yapı söküme uğratılması ile postmodern dönemde ölümsüzlüğün geçici şöhretlere indirgenerek ölümlü hale gelmesi süreci değerlendirilmektedir. Sonuç olarak bu çalışma, bedenın doğumdan ölüme kadar iktidar teknolojilerinin rekabet ettiği asli bir siyasal mücadele alanı olduğunu vurgulamakta; Bauman'ın "öteki için var olma" etiğinin bu kuşatılmışlık içinde sunduğu anlam yaratma imkânını tartışarak literatüre katkı sunmayı hedeflemektedir.

Anahtar sözcükler: biyopolitika, nekropolitika, yaşam stratejileri, üremeye yardımcı teknolojiler, beden sosyolojisi

Abstract

This study aims to analyze the regulatory and disciplinary practices of modern power over birth and death, the two ontological poles of life, through the theoretical perspectives of Michel Foucault, Achille Mbembe, and Zygmunt Bauman. Since the 18th century, modern power has evolved from the disciplining of individual bodies to the management of biological processes of the population, thereby transforming life itself into a strategic object of regulation. First, the study addresses the theme of birth on the axis of biopolitics, discussing how the female body is transformed into a field of surveillance through medical discourses, expert knowledge, and hospital-centered monitoring mechanisms. Within this framework, assisted reproductive technologies (IVF) and the medicalization of infertility in Turkey are examined in light of legal regulations, religious discourses, and pronatalist population policies to reveal how "normal" bodies and the "acceptable" family construct are reproduced. The second focus of the study, the theme of death, is problematized through Mbembe's concept of necropolitics and Bauman's life strategies. Beyond the "power to make live," the "right to kill" and the capacity to "let die" are analyzed through the practices of camps, slavery, and colonial occupation. Simultaneously, the process in which death was excluded as a "scandal" and deconstructed by modernity, and how immortality has become mortal by being reduced to transient fame in the postmodern era, is evaluated. In conclusion, this article emphasizes that the body is a primary political battlefield where power technologies compete from birth to death. It seeks to contribute to the literature by discussing the possibility of creating meaning within this encirclement through Bauman's ethics of "being for the Other."

Keywords: biopolitics, necropolitics, life strategies, assisted reproductive technologies, sociology of the body

Geliş Tarihi / Received: 21.02.2026 Kabul Tarihi / Accepted: 27.02.2026 Yayın Tarihi / Published: 11.03.2026

Sorumlu Yazar / Correspondence: Reyhan Kulluk Eposta: reyhankulluk67@gmail.com

Sorumlu Editör / Handling Editor: Nuray Özgülnar

Atıf için / Suggested Citation: Kulluk R. (2026). Doğumdan Ölüme İktidar: Biyopolitika ve Nekropolitika Arasında Beden.

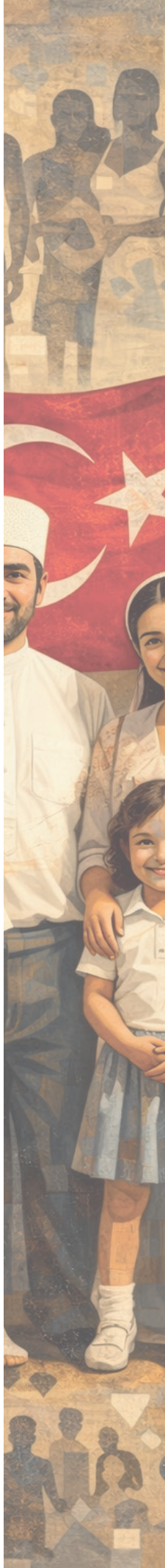
Sosyal Bilimler ve Sağlık Bülteni (SoSa), KIŞ(17), 47-66

Giriş

Modern iktidarın dönüşümü, 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren disipline edici iktidarın yerini düzenleyici bir mekanizma olan biyopolitikaya bırakmasıyla kristalleşmiştir (Foucault, 1980). Bu süreçte iktidarın odağı, bireysel bedenlerin mekanik disiplininden; nüfusun doğum ve ölüm oranları, sağlık ve hastalık durumları ile yaşam süresi gibi biyolojik süreçlerle yönetilmesine doğru köklü bir yönelim değişikliği yaşamıştır. Artık bedenler terbiye edilecek fiziksel nesnelerin ötesinde, tıbbi ve idari müdahalelerle optimize edilmesi gereken “canlı” organizmalar olarak kurgulanmaya başlanmıştır. Foucault’un (1993) hekimlik tanımıyla ilişkilendirdiği bu düzenleyici iktidar biçimi, modern devlette yaşamın kendisini stratejik bir düzenleme nesnesi haline getirerek, biyoiktidar aracılığıyla bireyleri ve nüfusu bastırmanın aksine belirli normlar dahilinde üretmeyi hedeflemektedir.

Yaşamın başlangıcı olarak doğum teması, biyopolitikanın kadın bedeni üzerindeki söylemsel ve kurumsal hâkimiyetini en açık şekilde sergilediği mecraların başında gelmektedir. Kadının doğurganlığı ve bu potansiyelin biyolojik sınırları, uzman bilgisi ve bilimsel söylemler aracılığıyla sürekli bir risk analizi ve denetim altında tutulmaktadır. Özellikle hastane odaklı rutin takip sistemleri, kadınlar için bu sağlık mekânlarını yoğun bir gözlem ve kapatılma alanına dönüştürerek, öznelliklerin bastırıldığı bir söylem düzeni inşa etmektedir (Aydoğmuş Ördem, 2020). Türkiye bağlamında ise “üremeye yardımcı” teknolojiler, bu biyopolitik denetimin teknolojik ve ideolojik bir uzantısı olarak karşımıza çıkmaktadır. 1980’lerin sonunda başlayan ve 2005 yılında sosyal güvenlik kapsamına alınmasıyla yaygınlaşan tüp bebek uygulamaları, kısırlığı tıbbileştirerek bedenlere bir “normallik” vaadi sunmaktadır (Mutlu, 2010). Bu teknolojik müdahale süreci, “evli çift” şartı koşan yasal düzenlemeler ve dinsel söylemlerle çerçevelenerek hegemonik aile ideolojisini ve iktidarın pronatalist nüfus politikalarını yeniden üretmektedir.

İktidarın yaşam üzerindeki bu düzenleyici gücü, madalyonun diğer yüzünde ölümün yönetimi ve “öldürme hakkı” ile tamamlanmaktadır. Egemenliğin en radikal tezahürü, Achille Mbembe’nin (2003) vurguladığı üzere, kimin yaşayabileceğini ve kimin ölmesi gerektiğini belirleme kapasitesinde yatmaktadır. Bu nekropolitik güç; bireyin bedeni üzerindeki haklarını ve siyasi statüsünü yitirdiği, “toplumsal ölüm” olarak nitelendirilen kölelik veya kamp gibi istisnai alanları da kapsamaktadır. Yaşamın bu şiddetli yönetimine paralel olarak, bireylerin ölümlülük gerçeğiyle kurduğu ilişki de tarihsel süreçte dönüşüme uğramıştır. Zygmunt Bauman (2012) bu dönüşümü “yaşam stratejileri” üzerinden kavramsallaştırmaktadır. Modern öncesi dönemde “evcil” ve kaçınılmaz bir kader olarak kabul edilen ölüm, modernite ile birlikte aklın egemenliğine bir saldırı ve bir “skandal” olarak görülmeye başlanarak tıbbi müdahalelerle yapı söküme uğratılmıştır. Postmodern dönemde ise ölümsüzlük arzusu yerini geçici şöhretlere bırakmış ve ölümsüzlüğün kendisi dahi ölümlü bir hale gelmiştir.



Bu çalışmanın temel amacı, doğum ve ölüm temaları üzerinden biyopolitika ve nekropolitikanın çağdaş toplumsal düzendeki işleyişini ve bu süreçlerin beden üzerindeki izdüşümlerini analiz etmektir. Çalışmada, yaşamın başlangıcındaki tıbbi ve teknolojik müdahalelerden (IVF), yaşamın sonundaki egemen şiddet ve kültürel baş etme mekanizmalarına uzanan geniş bir yelpaze bütüncül bir perspektifle ele alınmıştır. Foucault'nun nüfus yönetimi, Mbembe'nin egemenlik şiddeti ve Bauman'ın yaşam stratejileri kuramları harmanlanarak; bedenin nasıl bir siyasal mücadele alanı haline getirildiği ve özellikle Türkiye bağlamındaki biyopolitik uygulamaların bu teorik zeminle nasıl örtüştüğü tartışılmıştır. Bu doğrultuda çalışma, doğumdan ölüme uzanan ontolojik süreçteki iktidar pratiklerini ve bu pratiklerin bireysel öznellikler üzerindeki sınırlandırıcı etkisini haritalandırmayı hedeflemektedir.

Doğumun Biyopolitiği: Kadın Bedeni Üzerindeki Söylemsel ve Kurumsal Denetim

Biyopolitika bireysel olarak bedenlerin disiplinininden nüfusların düzenlenmesine doğru bir yönelim değişimini bize sunmaktadır. Foucault (1980) için, disipline edici iktidarın varlığı, 18. yüzyılın ikinci yarısından başlayarak düzenleyici iktidara yani biyopolitikaya dönüşmüştür. Bu dönemden itibaren mekanik olarak görülen bedenlerin yerini canlı bedenler almış ve bu yapılar iktidar tarafından görülmeye başlanmıştır. Bunun nedeni ise bedenlerin, nüfustaki doğum ve ölüm oranları, sağlık ve hastalık durumları yaşam süresi gibi biyolojik süreçlerle yönetilmesinden kaynaklıdır. Foucault (1993) bu dönemde ortaya çıkan düzenleyici iktidara yani biyopolitikaya hekimlik tanımıyla yaklaşmaktadır. Bu durumun en önemli göstergelerinden biri, sistemsel söylemler aracılığı ile kadın bedeni üzerinden kurulan iktidardır. Çünkü kadının doğurgan oluşu ve bu doğurganlığın geçiciliği biyolojik açıklamalarla kontrol altına alınmaktadır. Söylemler üzerinden sürekli kadının doğduğu andan itibaren yumurtaları azalmaya başladığı ve özellikle 30'lu yaşlardan sonra üremenin azalması ile riskli oluşuna vurgu yapılmaktadır (Aydoğmuş Ördem, 2020, s.33).

Süreç içerisinde kadın bedeni ve doğurganlığı üzerinden biyopolitikayı okurken en temel karşımıza çıkan husus gebe kadınların, uzmanlarca her ay takiplerinin yapılabilmesi için hastaneye çağırılmalarıdır. Burada kadınlar için yoğun saatlerin geçirildiği ve bekletildikleri hastaneler, kendileri için büyük bir kapatılma mekânı haline gelmektedir. Ayrıca bu mekânlar kadınlar için sağlık personellerince kontrollerinin yapıldığı büyük bir gözlem alanını da temsil etmektedir. Tıbbi otoritenin bir yansıması olarak uzmanlar doğrudan veya dolaylı olarak kadının doğurganlığını ve bu doğurganlık risklerini vurgulayarak, kadın bedenlerini yönetmektedir (Turner, 2001). Çünkü politik ve bilimsel söylemin birleşimiyle kadının doğurganlığı doğrudan hedef alınmaktadır. Bu durumun boyutunu görebileceğimiz hususlardan biri sağlık mevzuatındaki yasaklara rağmen kadın bedeninin kontrol edilmesi ve üremesinin telkidir. Söylemler üzerinden uzmanlarca biyolojik olarak kadının yaşı ilerledikçe yumurta sayısının azalmasına, bedenin bozulmasına ve çöküşe doğru gittiğine vurgu yapılmaktadır. Normlara, yasalara ve akademik bilgiye uygun olarak kurgulanan kadın bedeni artık yaşama ve yaşatma söylemi ile kurulmaktadır. Burada gördüğümüz aslında bilgi iktidarı ve söylemi aracılığı üzerinden kadının doğurganlığı yaşa bağlı olarak riskli bulunmakta ve aslında kadın jinekolojik şiddete maruz kalarak, öznellikleri bastırılmaktadır (Saraç,

2019; Aydoğmuş Ördem, 2020).

Kuramsal açıdan Foucault (1993; 2003), disipline edici iktidarın, bireyleri ve nüfusu bastırmanın aksine ürettiğini ifade etmektedir. Uzmanlar, biyopolitik söylemler üzerinde biyoiktidara hizmet etmektedir. Bireyler, sosyal yaşamın her alanında benzer söylemlerle çerçevelenmektedir. Kadınların bedenleri üzerinde refah ve iyileştirme söylemlerine dayanarak gizli bir hâkimiyet kurulmaktadır (Aydoğuş Ördem, 2020). Günümüzde medyanın da etkisiyle bu hâkim söylem düzeninde kadınlar kendilerini çıkmazda hissetmelerine neden olmaktadır. Kadının üreme potansiyeli sürekli gündemde tutularak kadın bedeni üzerinden nüfus politikaları geliştirilmektedir (Aslantürk, 2016). Uluslararası ve ulusal düzeyde kadının sağlığı ile ilgili alınan tüm kararlar pozitif olarak görülmesine rağmen, aslında kadın bedeni aracılığı ile biyoiktidar alanı kendini yeniden üretir. Kadının kendini uzman karşısında ifade edememesi ve söylemsel düzeyde direnememesi zayıf bir alan yaratmaktadır. Biyopolitika bu zayıf alanı kullanarak bedenleri ve nüfusu düzenlemektedir (Aydoğmuş Ördem, 2020). Aynı zamanda biyopolitika, bedenlerin biyolojik süreçlerini kapsadığı için sağlık alanıyla yakından ilgilidir. Çünkü biyopolitikanın merkezinde doğum ve ölüm oranlarının yönetilmesi yer almaktadır.

Toplumsal cinsiyet inşasında erkekler; ebedi ve bozulması zor semboller üretirken, kadınlar ölümlü bedenler doğurmaktadır (Turner, 2001; Ortner, 1974). Bu yüzden kadın; anne içgüdüsü, şefkat, duygu gibi psişik yapılarla tanımlanırken, erkekler; akıl ve mantık gibi yapılarla açıklanmaktadır. Böylece akıl-arzu, doğa-kültür, üretme-üreme, kamu-özel (ev) alan gibi dikotomiler yaratılır (Turner, 2001, 2011; Saraç, 2020). Turner (1992; 2001), kadının bedenini kontrol etmenin; kişiliklerini, gündelik yaşamlarını ve aile ilişkilerini kontrol etmek anlamına geldiğini vurgulamakta ve bedenleri üzerinde erkeğin değerlerine bağlı bir toplum düzenini inşa eden bir otoriteyi temsil ettiğini belirtmektedir. Teknolojik gelişmeler ekseninde üreme teknolojilerinin gelişmesi ile Turner, üreme olmadan yaşanan bir cinselliğin boşa geçen bir zaman olduğunu ve habsiz üreme olabileceğini belirtmektedir. Söz konusu denetim mekanizmalarının kuramsal arka planı, doğumun kontrolünde bir güç ve bilgi rejimi olarak biyopolitikanın nasıl bir işleyişe sahip olduğunun daha detaylı incelenmesini gerekli kılmaktadır.

Doğumun Kontrolünde Güç ve Bilgi Olarak Biyopolitikanın Okunması

Doğum yapan kadınlar için seçim ve kontrolün, küresel gündemin odağında bir insan hakları meselesi olarak ele alındığı görülmektedir. Bu durumun temeline inildiğinde, tıbbın bilgisinden kaynaklanan otoritesi ve hastanede doğumun bir zorunluluk olarak dayatılması gibi süreçlerin etkili olduğu anlaşılmaktadır (Davis-Floyd, 2001). Kadınların hastanede doğum yapma noktasında birtakım çekinceleri bulunmaktadır. Newnham'a (2014) göre



bu çekincelerin temelinde, özellikle evde doğum sonrası yaşanan olumsuz vakaların adli tıp raporlarına yansımaları ve kadınların geçmiş doğum travmalarının etkisi yer almaktadır. Doğumlarını aile içinde gerçekleştiren kadınların sistem dışında bırakıldığı ve kendilerine bu sistemle çalışamayacaklarının söylendiği görülmektedir. Özellikle VBAC (sezaryen sonrası vajinal doğum) yapacak kadınların sürekli gözetim altında tutulma zorunluluğu, kadınların sistem dışında kalmayı tercih etmelerine yol açmaktadır. Sistemin kolaylıkla ulaşılabilir olduğu algısına rağmen, kadınların tercihlerinin desteklenmediği ve doktor kanıtlarına dayalı bilgilendirmelerin ebelerin ve kadınların belgeleriyle çeliştiği dikkat çekmektedir.

Kurumsal şiddetin bir boyutu olarak Mary-Rose Maccall, *Doğum Savaşları* (2009) adlı eserinde yüzlerce kadınla yaptığı görüşmelere dayanarak kadınların uzmanlar tarafından istismar edildiğini ve en savunmasız anlarında sert davranışlara maruz kaldıklarını belirtmektedir. Bu tür olumsuz deneyimlerin, kadınların sonraki doğumlarda bakım sistemlerinden kaçmalarına, hastaneye geç gitmelerine veya çocuklarının ölüm riskine rağmen evde doğumu tercih etmelerine yol açtığı görülmektedir (Kitzinger, 2006; Davis & Walker, 2010). Mevcut sistemin kadınları dinlemekten ziyade yönlendiren, risk ve güvenliğe ilişkin derin inançlar üreten bir yapı arz ettiği; risk odaklı bu yaklaşımın kadınlara seçenek bırakmadığı ve evde doğumu destekleyen ebelerin disiplin cezalarıyla savunmasız bırakıldığı anlaşılmaktadır (Bohren vd., 2015). Küresel bir perspektiften bakıldığında doğumda kadın hakları, bedensel özerklik ve doğum yeri seçimi tartışılırken, ebelerin tıbbi tepkilere maruz kaldığı ve mesleki özerkliklerinin sınırlandırıldığı gözlemlenmektedir (Newnham, 2014). Bilgi ve iktidar arasındaki ilişki, iktidarın yaygın ve üretken bir güç olarak işlediğini göstermekte; medya ise annelik bakımıyla ilgili egemen bir söylem inşa ederek doğum bilgisi üzerinde hak iddia etmektedir (Lyerly et al., 2009). Tıp mesleğinin bu alandaki otoritesi devlet ve diğer kurumlar tarafından desteklenen güç ve bilgi iddiasına dayanmaktadır. Yeni yönetim biçimlerinin bir iktidar alanı olarak bedene duyduğu ilgi, ebelik uygulamalarının dışlanmasına ve doğumun hastaneye taşınmasıyla tıbbın etki alanının genişlemesine kaynaklık etmektedir (Newnham, 2014, s. 255).

Papps ve Olssen (2019), Yeni Zelanda'daki obstetrik hegemonya üzerine yaptıkları araştırmada, Foucault'yu izleyerek doğuma yönelik aşırı odağın, devlet ihtiyaçları ve nüfus düzenlemesiyle olan bağlantısını ortaya koymaktadır. Murphy-Lawless'e (1998) göre İrlanda'daki obstetrik söylem, zararlı uygulamalara rağmen bilimsel hakikat iddiasıyla sürdürülmekte ve evde doğumdan hastaneye geçişin bir parçası kılınmaktadır. Artan tıbbi yardımların, rasyonel bir doğru olarak tasvir edilen aktif ve baskın güç/bilgi rejimlerinin bir sonucu olduğu değerlendirilmektedir. Nitekim normal doğum pek çok ülkede, beraberinde getirdiği tüm süreçlerle birlikte tıbbi olarak yönetilen bir hastane doğumu haline gelmiş bulunmaktadır (Newnham, 2014, s. 257). Bu mekânsal dönüşümün tarihsel arka planına bakıldığında doğumun hastaneye taşınması ve tıp mesleğinin kurumsallaşması ve eğitim yerleri olarak öne çıkması açısından büyük bir önem taşımaktadır. (Murphy-Lawless, 1998, s. 141). Hastane, obstetrik tıbbın yükselişinde tıp mesleğine fayda sağlayan ana mekân haline gelmektedir. "Hastane eşittir güvenli" denklemi, tıbbi söylem tarafından yaygınlaştırılarak kadınlarca kültürel bir norm olarak içselleştirilmektedir. Aslında kişisel, cinsel ve sosyal bir alan olan doğumun, bu öz biçiminin dışlanmasıyla

kadınların bedensel eylemliliklerinin ve deneyimlerinin sınırlandırıldığı görülmektedir (Foucault, 2003, s. 102; Newnham, 2014, s. 257-259).

Biyopolitik denetimin asıl hedefi incelendiğinde temel meselenin güvenliğin ötesinde, doğumun nerede ve ne şekilde gerçekleşeceği üzerine kurulan otorite olduğu anlaşılmaktadır (Foucault, 2003; Davis-Floyd, 2001). Newnham'a (2014) göre asıl mesele, tıbbi müdahale olmaksızın gerçekleşen doğal doğumlardır. Hastanedeki ölümlerin görünmez kılındığı, ancak evde doğum sonrası yaşanan ölümlerin yansıtılarak tıbbi bilginin nüfusa yayıldığı gözlemlenmektedir (Kitzinger, 2006). Hamileliğin ve fetüsün gözetlenmesi, bebeklerin hastanelerde doğmasını savunurken, farklı bir seçim yapan kadınların hekimler tarafından azarlanması ve suçlanması gibi pratiklerin varlığı dikkat çekmektedir. Sonuç olarak hastanenin yükselişi ve tıbbi müdahalelerin yaygınlaşması, disiplinci iktidarın nüfus sağlığı ve toplumsal istikrar adına bedene duyduğu ilgiyi yansıtmaktadır (Foucault, 1977). Panoptik bir koğu düzenine sahip olan hastaneler, tıbbın hakikat bilgisi aracılığıyla bedeni yakından şekillendirmesine olanak tanımaktadır. On sekizinci yüzyılda obstetrik bilimin devlet desteği alması ve toplumsal üreme bedeni üzerine kurulan tartışmalar, biyopolitika üzerindeki kontrolün güçlenmesini sağlamaktadır (Armstrong, 1983; Donnison, 1988). Modern devletin bu müdahaleci karakterinin yerel bir izdüşümü olarak, Türkiye'deki "üremeye yardımcı" teknolojiler üzerinden şekillenen nüfus siyaseti dikkat çekici bir örnek teşkil etmektedir (Yazıcı, 2012).

Türkiye'de "Üremeye Yardımcı" Teknolojiler Üzerinden Biyopolitikanın Varlığı

Tarihsel süreç incelendiğinde, Türkiye'de 1980'lerin sonunda uygulanmaya başlayan tüp bebek yönteminin hızla yaygınlaşarak en çok tartışılan sağlık konularından biri haline geldiği görülmektedir (Gürtin, 2011). Özellikle 2005 yılında bu uygulamaların sosyal güvenlik kapsamına alınmasıyla birlikte konuya yönelik ilginin ivme kazandığı anlaşılmaktadır (Yazıcı, 2012). Küresel ölçekte yaygınlaşan bu teknoloji, toplumsal yapı ve kültürel dinamiklere bağlı olarak farklı biçimlerde algılanmakta ve uygulanmaktadır (Inhorn & Tremayne, 2012). Tüp bebek teknolojisi, kadın bedeninde gerçekleşen üreme sürecini laboratuvar ortamına taşıyarak doğallaştırılmış sınırları esnetmektedir. Doğum kontrol yöntemlerinin üreme olmaksızın cinselliğe imkân tanınmasına benzer şekilde, tüp bebek teknolojisi de cinsellik olmaksızın üremeyi mümkün kılmaktadır (Franklin, 2013). Bu teknolojik dönüşüm; sperm/yumurta bağışı, taşıyıcı annelik ve bekar bireyler ile eşcinsel çiftlerin çocuk sahibi olabilmesi gibi radikal imkânların önünü açmaktadır. Ancak bu uygulamaların hangilerinin destekleneceği veya hangilerinin yasaklanacağı hususu, toplumların "doğaya yardım etmek" ile "doğaya meydan okumak" arasındaki ince çizgide verdikleri kararlarla şekillenmektedir (Mutlu, 2010, ss. 73-76).

Kavramsal düzlemde Mutlu'nun (2010) aktardığı üzere, bu teknolojilerin normalleşme



süreci, kısırlığın biyolojik bir hastalık olarak tanımlanması ve tıbbileştirilmesiyle doğrudan ilişkilidir. Bu süreçte kısırlık, tüm sosyal ve dinsel anlamlarından arındırılarak saf bir tıbbi sorun olarak kodlanmaktadır (Inhorn & Tremayne, 2012). Biyopolitik bir perspektifle bakıldığında bu tarif, üreme normunun yeniden tanımlanmasına yol açarak doğuştan doğurgan olan heteroseksüel bedenleri “sağlıklı” ve “normal” olarak etiketlemektedir. Kısırlık, sözde doğal farklar üzerinden tanımlanan üreme sürecinin önündeki biyolojik bir engel olarak görülmekte; tüp bebek teknolojisi ise bu “eksikliği” gidererek bireysel ve toplumsal bedene bir “normallik” vaadi sunmaktadır (Gürtin, 2011). Türkiye bağlamında bu teknolojinin kabul görmesi, büyük ölçüde bu tıbbi normallik vaadini sürdürebilmesine bağlıdır.

Hukuki çerçeve ele alındığında, Türkiye’deki yasal düzenlemelerin tüp bebeği sadece kısırlık sorunu olan evli çiftlere yönelik “üremeye yardımcı” bir tedavi yöntemi olarak tanımladığı görülmektedir (Gürtin, 2011). Bu yolla tıbbi tanımlamalar yasal söylemlerle yeniden üretilmekte; kısır ve doğurgan bedenlere belirli hukuki anlamlar yüklenmektedir (Mutlu, 2010, s. 77). İlk yasal düzenleme olan “İn Vitro Fertilizasyon ve Embriyo Transferi Merkezleri Yönetmeliği”, hasta seçim koşullarını “evli karı-koca olma” ve “kendilerine ait hücreleri kullanma” şartına bağlamaktadır. Çiftlerin diğer yöntemlerle çocuk sahibi olamadıklarını tıbbi olarak kanıtlamaları istenmekte ve yasal erişimin evli çiftlerle sınırlandırılması, hegemonik aile ideolojisinin biyopolitik bir yansıması olarak değerlendirilmektedir (Yazıcı, 2012; Mutlu, 2010, s. 78).

Dinsel söylem boyutu incelendiğinde, yasal sınırlamaların resmi dinsel otoriteler tarafından da desteklendiği anlaşılmaktadır. Diyanet İşleri Başkanlığı’nın fetvaları, tüp bebek uygulamalarını ancak evlilik birliği içerisinde ve tedavi amaçlı kullanıldığı sürece “caiz” kabul etmektedir (Inhorn & Tremayne, 2012). Bu yaklaşım, evli çiftlerden oluşan “doğal aile” formunun çocuk için en sağlıklı ortam olduğu fikrine dayanmaktadır. Üçüncü kişileri içeren uygulamalar ise “zina” veya “nesebin bozulması” riski nedeniyle yasaklanmakta; bu yolla doğacak çocuklar gayrimeşru kabul edilmektedir. Bu yerel sınırlamalara rağmen, yasal veya dinsel engellere takılan bireylerin üreme turizmi kapsamında yurt dışındaki merkezlere başvurduğu bilinmektedir (Gürtin, 2011). Bu durum, milliyetçi ve ırkçı söylemler üzerinden “Türk ırkının yozlaşacağı” yönündeki biyopolitik kaygıları beraberinde getirmektedir (Mutlu, 2010, ss. 79-81).

Ekonomik ve siyasi perspektiften bakıldığında ise Türkiye’de tüp bebek teknolojilerine erişimin başlangıçta yüksek maliyetler nedeniyle sınırlı olduğu, ancak 2005 yılındaki düzenlemeyle bu eşitsizliğin kısmen giderildiği görülmektedir (Gürtin, 2011). Bu haktan yararlanabilmek için çiftlerin üniversite veya araştırma hastanelerinden resmi rapor alarak kısırlıklarını belgelemeleri gerekmektedir. Bu noktada, sosyal devlet anlayışının hak temelinden ziyade “ispat” odaklı işlemesi, biyopolitik denetimin bir parçası olarak okunmaktadır. Uygulamanın muhafazakâr bir iktidar döneminde sosyal güvenlik kapsamına alınması ve dönemin Başbakan’ı Erdoğan’ın “en az üç çocuk” çağrısı, devletin pronatalist nüfus politikalarıyla doğrudan ilişkilidir (Yazıcı, 2012). Sonuç olarak Türkiye’deki üreme teknolojileri; yaşanan nüfus yapısına karşı bir önlem ve iktidarın nüfus üzerindeki stratejik denetiminin bir uzantısı

olarak işlev görmektedir (Mutlu, 2010, ss. 82-83). İktidarın yaşamı düzenleme ve optimize etme yönündeki bu çabaları, madalyonun diğer yüzünde yer alan “öldürme hakkı” ve ölümün siyasal yönetimi ile tamamlanmaktadır.

Ölümün Siyasal Yönetimi: Biyopolitikadan Nekropolitiğe Egemenlik

Egemenliğin sonucu büyük ölçüde kimin yaşayabileceğini ve kimin ölmesi gerektiğini belirleme gücü ve kapasitesinde yatmaktadır. Öldürmek ya da yaşatmak egemenliğin sınırlarını ve temel niteliklerini oluşturmaktadır. Mbembe’ye (2003) göre egemen olmak, ölümlülük üzerinde kontrol sahibi olmak ve yaşamı gücün yayılması ve tezahürü olarak tanımlanmaktadır (Mbembe, 2003, s. 66). Kuramsal literatürde istisna hali kavramının; Nazizm, totalitarizm ve toplama/imha kampları ile ilişkili olarak sıklıkla tartışıldığı görülmektedir. Özellikle ölüm kamplarına ilişkin çeşitli yorumların, bu kampları egemen ve yıkıcı şiddetin merkezi metaforu ve olumsuzun mutlak gücünün nihai işareti olarak ele aldığı anlaşılmaktadır. Hannah Arendt’in (1966, s. 444) de belirttiği üzere, toplama kamplarındaki yaşamın gerçek yaşamla arasında hiçbir paralelliği bulunmamaktadır. Yaşamın ve ölümün dışında durduğu için söz konusu dehşetin, hayal gücü tarafından asla tam olarak kucaklanamadığı vurgulanmaktadır. Sakinlerinin siyasi statüden mahrum bırakıldığı ve çıplak yaşama indirildiği kampın, Giorgio Agamben’e (2000, ss. 39-40) göre yeryüzünde şimdiye kadar ortaya çıkmış en mutlak *conditio inhumana*’nın gerçekleştiği yer olduğu belirtilmektedir. Ayrıca Agamben, kampın siyasi-hukuki yapısında istisna halinin hukuk devletinin geçici bir askıya alınması olmaktan çıktığını ve sürekli olarak hukukun normal halinin dışında kalan kalıcı bir mekansal düzenleme haline geldiğini de eklemektedir. Söz konusu egemenlik figürlerinin merkezi projesinin bir özerklik mücadelesi değil, aksine insan varlığının genelleştirilmiş araçsallaştırılması ve insan bedenleri ile nüfuslarının maddi olarak yok edilmesi olduğu görülmektedir. Bu tür egemenlik figürlerinin, olağanüstü bir deliliğin eseri ya da bedenin dürtüleri ve çıkarları ile aklın ilkeleri arasındaki bir kopuşun ifadesi olmaktan oldukça uzak olduğu anlaşılmaktadır. Gerçekten de ölüm kampları örneğinde olduğu gibi, bu figürlerin içinde yaşamaya devam ettiğimiz siyasi alanın kanun koyucularını oluşturduğu belirtilmektedir (Mbembe, 2003, s. 68).

Hegel’in (1977, s. 114) ölüm ve “özne olma” arasındaki ilişkiye dair tartışmasının burada önem arz ettiği görülmektedir. Hegelci paradigmada insanın ölümünün esasen gönüllü olduğu ve öznenin bilinçli olarak risk üstlenmesinin bir sonucu olarak değerlendirildiği anlaşılmaktadır. Hegel’e (1977) göre bu riskler aracılığıyla, insan olan öznenin doğal varlığını oluşturan “hayvan” kısmının yenildiği belirtilmektedir. Ölümle arasında yaşanan yüzleşme sayesinde insanın, tarihin kesintisiz hareketinin içine atıldığı vurgulanmaktadır. Dolayısıyla özne olmanın, ölümün işini sürdürmeyi gerektirdiği ifade edilmektedir. Ölümün işini sürdürmek, tam da Hegel’in tinin yaşamını tanımlama biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Tinin yaşamının; ölümden korkan ve kendini yok olmaktan kurtaran bir yaşam değil, ölümü



üstlenen ve onunla yaşayan bir yaşam olduğu savunulmaktadır. Tinin kendi hakikatine ancak kendisini mutlak parçalanma içinde bularak ulaştığı görülmektedir. Dolayısıyla siyasetin, insani bir yaşam süren bir ölüm olduğu belirtilmektedir. Mutlak bilgi ve egemenliğin tanımının da bir bütün olarak hayatı riske atmak olduğu anlaşılmaktadır (Mbembe, 2003, s. 11). Bu düşünsel çizgiye paralel olarak Bataille’a (1997) göre egemen dünya, ölüm sınırının ortadan kalktığı bir dünya olarak tanımlanmaktadır. Ölümün bu dünyada mevcut olduğu ve varlığının söz konusu şiddet dünyasını betimlediği görülmektedir. Ancak ölüm mevcutken, her zaman sadece olumsuzlanmak üzere orada bulunduğu ve kesinlikle başka bir amaç taşımadığı vurgulanmaktadır. Egemenin, sanki ölüm yokmuş gibi davranan kişi olduğu ifade edilmektedir. Egemenin kimliğin sınırlarına, ölümün sınırlarına olduğundan daha fazla saygı duymadığı; hatta bu sınırların birbiriyle özdeş olduğu belirtilmektedir. Egemenliğin, tüm bu sınırların aşılması anlamına geldiği anlaşılmaktadır. Yasakların doğal alanı; cinsellik ve pislik gibi unsurların yanı sıra ölümü de içerdiğinden, egemenliğin öldürmeye karşı yasağı ihlal etme gücünü gerektirdiği savunulmaktadır. Ancak bu gücün, geleneklerin tanımladığı koşullar altında gerçekleştiği eklenmektedir. Her zaman zorunluluğa ve sözde ölümden kaçınma ihtiyacına dayanan tabiiyetin aksine, egemenliğin kesinlikle ölüm riskini gerektirdiği vurgulanmaktadır (Mbembe, 2003, s. 69).

Kuramsal bağlamda Mbembe’ye (2003) göre düşmanlık ilişkisi büyük bir önem taşımaktadır. Düşmanın yaratılmasının ve düşmanı öldürmeyi bir hak olarak görme durumunun bu süreçte belirleyici olduğu belirtilmektedir. Foucault’nun *Toplumu Savunmak Gerekir* (2002) eserinde biyo-iktidarın, insanları yaşaması gerekenler ve ölmesi gerekenler olarak ikiye ayırarak işlediği görülmektedir. Yaşayanlar ve ölümler arasında bir ayırım temelinde ilerleyen bu tür bir iktidarın kendisini, kontrolünü ele geçirdiği ve yatırım yaptığı biyolojik alanla ilişkili olarak tanımladığı anlaşılmaktadır (Esposito, 2008). Bu kontrolün, insan türlerinin gruplara ayrılmasını, nüfusun alt gruplara bölünmesini ve bu alt gruplar arasında biyolojik bir caesura (kesinti/ayırım) kurulmasını gerektirdiği ifade edilmektedir (Lemke, 2011). Foucault, bu süreçte görünüşte tanıdık olan “ırkçılık” terimini kullanarak atıfta bulunmaktadır. Foucault’nun terimleriyle ırkçılığın, her şeyden önce biyoiktidar “egemen öldürme hakkının” kullanılmasına izin vermeyi amaçlayan bir teknoloji olduğu savunulmaktadır. Biyoiktidar ekonomisinde ırkçılığın işlevinin, ölümün dağılımını düzenlemek ve devletin öldürme işlevlerini mümkün kılmak olduğu belirtilmektedir. Bu durumun, “ölüme terk etmenin kabul edilebilirliğinin koşulu” olduğu vurgulanmaktadır. Foucault, kılıcın egemenlik hakkının ve biyoiktidar mekanizmalarının tüm modern devletlerin işleyişinin bir parçası olduğunu ortaya koymaktadır. Bu bağlamda Nazi devletinin, öldürme hakkını kullanan bir devletin en eksiksiz örneği olduğu ifade edilmektedir. Bu devletin; yaşamın yönetimini, korunmasını ve geliştirilmesini egemen öldürme hakkıyla bir tuttuğu iddia edilmektedir. Nazi devletinin, siyasi düşman temasının biyolojik bir ekstrapolasyonu yoluyla düşmanlarına karşı savaş örgütlemesinin, “nihai çözüm” projesiyle doruğa ulaşan öldürme hakkının pekiştirilmesine yol açtığı savunulmaktadır. Tarihsel bir perspektiften bakıldığında Mbembe’ye (2003) göre pek çok analist, Nazi imhasının maddi öncüllerinin bir yandan sömürgeci emperyalizmde, diğer yandan da Sanayi Devrimi ile Birinci Dünya Savaşı arasında geliştirilen teknik mekanizmaların serileştirilmesinde bulunduğunu ileri sürmektedir. Enzo Traverso’ya

(2002) göre ise gaz odaları ve fırınların; araçsal rasyonaliteyi modern Batı dünyasının üretken ve idari rasyonalitesiyle bütünleştiren, ölümü insanlıktan çıkararak ve endüstriyelleyen uzun bir sürecin doruk noktasını oluşturduğu belirtilmektedir. Makineleşmeden sonra seri infazın tamamen teknik, kişisel olmayan ve hızlı bir prosedüre dönüştüğü görülmektedir. Bu gelişmeye kısmen ırkçı stereotiplerin ve endüstriyel dünyanın toplumsal çatışmalarının ırksal terimlere tercüme edilmesinin eşlik ettiği anlaşılmaktadır. Bu durumun, endüstriyel dünyanın işçi sınıflarını sömürge dünyasının “vahşileri” ile karşılaştıran sınıf temelli bir ırkçılığın gelişmesine yardımcı olduğu ifade edilmektedir.

Modernite, Terör ve İnfaz Teknolojileri

Modernite ve terör arasındaki bağlantıların birden fazla kaynaktan beslendiği görülmektedir. Bazı bağlantıların eski düzenin siyasi uygulamalarında bulunabildiği anlaşılmaktadır. Bu açıdan bakıldığında, halkın kan tutkusu ile adalet ve intikam kavramları arasındaki gerilimin kritik önem taşıdığı değerlendirilmektedir. Foucault *Disiplin ve Ceza*'da (1977), kral katili Damians'ın infazının kalabalığı tatmin edecek şekilde saatlerce sürdüğü anlatılmaktadır. İdamdan önce mahkûmun sokaklarda uzun bir geçit töreni yapması ve ceset parçalarının ritüel olarak sunulması üzerinden bu durumun betimlendiği görülmektedir (Foucault, 1977). Mbembe (2003) ise Fransa'da giyotinin ortaya çıkışını, devlet düşmanlarından kurtulma araçlarının “demokratikleşmesinde” yeni bir aşama olarak tanımlamaktadır. Eskiden soylulara özgü bir ayrıcalık olan bu infaz biçiminin, tüm yurttaşları kapsayacak şekilde genişletildiği görülmektedir. Kafa kesmenin asılmaktan daha az aşağılayıcı görüldüğü bir bağlamda, cinayet teknolojilerindeki yeniliklerin sadece yöntemleri medenileştirmeyi değil, aynı zamanda çok sayıda kurbanın kısa sürede ortadan kaldırılmasını hedeflediği anlaşılmaktadır. Böylece devlet düşmanını öldürmenin bir “oyun” uzantısına dönüştüğü yeni bir kültürel duyarlılığın ve zulmün daha sistemli biçimlerinin şekillendiği ifade edilmektedir.

Modern terörün yükselişine dair herhangi bir tarihsel açıklamanın, biyopolitik deneylerin ilk örneklerinden biri olarak kabul edilebilecek köleliği ele alması gerekmektedir. Çünkü bu perspektife göre köle durumunun; bir “ev”in kaybı, kişinin bedeni üzerindeki haklarının kaybı ve siyasi statünün kaybı olmak üzere üçlü bir kayıptan kaynaklandığı belirtilmektedir (Patterson, 1982). Bu üçlü kaybın; mutlak tahakküm, doğuştan gelen yabancılaşma ve toplumsal ölüm (insanlıktan tümüyle kovulma) ile özdeş olduğu savunulmaktadır (Hartman, 1997). Bir emek aracı olarak kölenin bir fiyatının ve bir mülk olarak bir değerinin olduğu görülmektedir. Kölenin emeğine ihtiyaç duyulması ve kullanılması nedeniyle kölenin hayatta tutulduğu anlaşılmaktadır. Ancak bu hayatta tutulma halinin; yaralanmış bir halde, hayalet benzeri bir dehşet, yoğun zulüm ve küfür dünyasında gerçekleştiği belirtilmektedir. Kölenin yaşamının şiddet içeren tonunun; gözetmenin zalim ve huysuz bir şekilde davranma



eğiliminin yanı sıra kölenin bedenine uygulanan acı gösterisinde de kendini gösterdiği vurgulanmaktadır (Wilderson, 2010). Şiddetin burada; kırbaçlama ya da kölenin canını alma gibi davranış biçimlerinin bir unsuru haline geldiği görülmektedir. Bunun da dehşet uyandırmayı amaçlayan bir kapris ve saf yıkım eylemi olarak gerçekleştiği ifade edilmektedir. Köle yaşamının, birçok yönden yaşam içinde ölümün bir biçimi olduğu savunulmaktadır. Kölenin yaşamının bir başka kişi tarafından sahiplenilen bir “şey” gibi olması nedeniyle, kölenin varoluşunun mükemmel bir şado figürü olarak belirlediği anlaşılmaktadır (Mbembe, 2003, ss. 21-23).

Filistin örneğinde geç modern sömürgeci işgalin; disipliner, biyopolitik ve nekropolitik güçlerin çoklu bir birleşimi olarak tezahür ettiği görülmektedir (Weizman, 2007). Bu üçlü yapının sentezinin, sömürgeci güce işgal altındaki toprakların sakinleri üzerinde mutlak bir hâkimiyet sağladığı anlaşılmaktadır. Kuşatma durumunun bizzat askeri bir kurum niteliği taşıdığı ve dış ile iç düşman arasında ayrım gözetmeyen öldürme yöntemlerine olanak tanıdığı belirtilmektedir (Gordon, 2008). Tüm halk kitlelerinin egemenin doğrudan hedefi haline geldiği bu düzende, kuşatılmış köy ve kasabaların mühürlenerek dış dünyadan izole edildiği ve günlük yaşamın tamamen militarize edildiği vurgulanmaktadır. Yerel askeri komutanların kimi ne zaman vuracaklarına dair geniş bir takdir yetkisine sahip oldukları, bölgesel hücreler arasındaki hareketliliğin ise resmi izinlere tabi kılındığı aktarılmaktadır. Yerel sivil kurumların sistematik bir biçimde yok edildiği ve kuşatma altındaki nüfusun gelir kaynaklarından mahrum bırakıldığı bu süreçte, açık infazlara “görünmez öldürme” pratiklerinin de eklendiği ifade edilmektedir (Mbembe, 2003, s. 82-83).

Mbembe’ye (2003) göre söz konusu yeni dönemin, küresel hareketlilik çağı olarak karakterize edildiği görülmektedir. Küresel hareketlilik çağının en belirgin özelliğinin, devletlerin artık askeri operasyonlar ve öldürme hakkı üzerindeki tekeli yitirmesi olduğu anlaşılmaktadır (Kaldor, 2012). Düzenli orduların bu işlevleri yerine getiren yegâne araç olmaktan çıktığı ve belirli bir siyasi alanda nihai otorite iddiasında bulunmanın güçleştiği belirtilmektedir. Bunun yerine, asimetrik hükümlerliklerin ve enklavların bulunduğu, farklı hukuki durumların coğrafi olarak iç içe geçtiği bir yapısal karmaşanın ortaya çıktığı savunulmaktadır (Weizman, 2007). Deleuze ve Guattari’nin kavramlarını takip eden Mbembe, orduların yanı sıra beliren bu yapılara “savaş makineleri” adını vermektedir. Devletin bizzat bir savaş makinesine dönüşebildiği ya da mevcut bir yapıya el koyabildiği ifade edilmektedir. Savaş makinelerinin, düzenli ordulardan ödünç alınan unsurları yersizyurtsuzlaştırma ilkesiyle birleştirerek işlettiği aktarılmaktadır (Hardt & Negri, 2004). Siyasi ve ticari işlevleri bünyesinde barındıran bu yapıların; ele geçirme ve yağmalama yoluyla faaliyet gösterdikleri, hatta kendi paralarını basabildikleri görülmektedir. Kontrol ettikleri bölgelerdeki doğal kaynakların ihracı için ulusötesi ağlarla bağlantı kuran bu makinelerin kullandığı öldürme yöntemlerinin, katliamlar sırasında cansız bedenleri hızla basit iskelet statüsüne indirdiği vurgulanmaktadır.

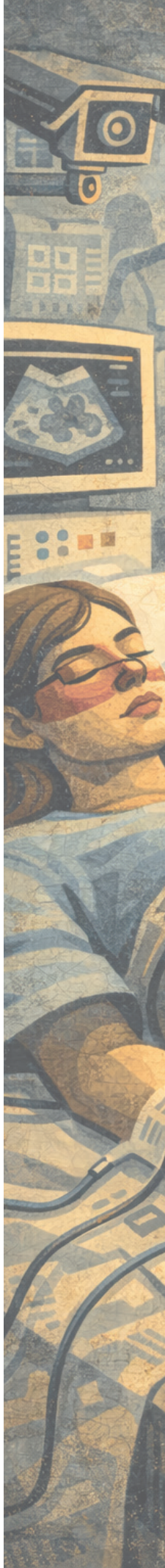
Mbembe (2003) nekropolitikayı analiz ederken, şehitlik mantığının farklı izlekler üzerinden şekillendiğini belirtmektedir. Bu durumun “intihar bombacısı” figürüyle örneklendiği ve söz konusu figürün, öldürme

biçimleri ile kullanılan silahlar arasındaki ayrım üzerine çeşitli soruları gündeme getirdiği anlaşılmaktadır (Atran, 2003). İntihar bombacısının askeri bir üniforma taşımadığı, pusu yerlerinin ise otobüs durağı, kafe veya pazar yeri gibi gündelik hayatın mekânlarından seçildiği ifade edilmektedir (Pape, 2005). Pusunun kurulduğu bu alanlarda bedenin bizzat bir tuzaga dönüştüğü ve şehit adaylarının bedenlerini silahı gizleyen bir maske olarak kullandıkları vurgulanmaktadır (Khosrokhavar, 2005). Tank veya füze gibi teknolojik araçlar açıkça görünürken, beden şeklinde taşınan silahın görünmez kılındığı ve bedenin bir parçası olarak gizlendiği belirtilmektedir. Egemen iktidarın ölüm üzerindeki bu mutlak tasarruf gücüne paralel olarak, bireylerin ve kültürlerin ölümlülük gerçeğiyle kurduğu düşünsel ve stratejik ilişkiyi Bauman'ın "hayat stratejileri" üzerinden okumak mümkündür.

Ölümlülük ve Ölümsüzlük: Bauman'ın Kültürel Hayat Stratejileri

Bauman (2012) insan hareketlerinin temelinde ölümden kaçma ve ölümsüzlüğe ulaşma arzusunun yer aldığını belirtmektedir. Ona göre toplumsal kurumların; sağlık, zayıflama ve beslenme gibi sektörlerin, medyanın işleyişinin ve bireylerin tüketim davranışlarının, insanların ölümlü olduklarının farkında olmalarıyla doğrudan ilişkili olduğu görülmektedir. Bauman (2012, s. 12-13), bireyler için ölümün endişe edilmemesi gereken bir olgu olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre ölümden endişe duyulmaması gerekmektedir; çünkü insanlar asla kendi ölümlerini deneyimleyememektedirler. Bu durumun açıklaması olarak, insanın kendi ölümünü deneyimlemesinin ancak öldüğü anda bunu düşünebilmesiyle mümkün olabileceği, fakat bunun teknik olarak imkânsız olduğu belirtilmektedir. Ancak bu mantıksal gerçekliğe rağmen insanların kendi ölümleri için endişelenmeye devam ettikleri gözlemlenmektedir (Elias, 1985). Bauman'a (2012, ss. 13-19) göre bu endişenin temel kaynağının kültür olduğu anlaşılmaktadır (Becker, 1973). İnsanların artık "hayvan varoluşu" olarak adlandırılan sınırın ötesine geçtikleri vurgulanmaktadır. Bu noktada yaşamın amacının sadece hayvansal gereksinimler olan yemek, içmek, dışkılamak ve çiftleşmek olmadığı ifade edilmektedir. İnsanlara hayvansal gereksinimlerini gerçekleştirdikten sonra kalan sürede yaptıkları işlerin, hayattaki en önemli sorumluluklar olduğu öğretilmektedir. Söz konusu hayvansal gereksinimler karşılandıktan sonra gerçekleştirilen bu eylemlerin, bireyler için birer sorumluluğa dönüştüğü aktarılmaktadır. Buna karşın insanların tüm bu etkinlikleri gerçekleştirmiş olsalar dahi, sorumluluklarını asla yeterli düzeyde tamamlamış gibi hissedemedikleri belirtilmektedir (Giddens, 1991). Sonuç olarak ölüm anı geldiğinde görevlerini yeterince bitiremeden gitmiş olmanın verdiği bir "yarım kalmışlık" duygusunun hâkim olduğu ifade edilmektedir. Bauman'a (2012) göre, henüz yaşarken ölümle ilgili duyulan endişenin temelinde bu yarım kalmışlık duygusunun yattığı anlaşılmaktadır.

Bauman'a (2012) göre insan, ölümlülüğünün farkında olan tek canlıdır ve sürekli bu bilinçle yaşamak durumunda kalmaktadır. Bu ontolojik gerçeklik nedeniyle yaşamın, yaşanmaya



değer ve gerekli kılınması gerekmektedir. Tam bu noktada kültürün devreye girdiği görülmektedir. Ölüm, kültürdeki her şeyin doğrudan temeli olmasa bile, kalıcılığı bir göreve dönüştürmektedir. Bu bağlamda kültürün iki temel işlevi bulunmaktadır. İlki, ölüme bir saflık katmak; yani ölümü kişisel ve toplumsal olarak uygun bir hale getirmeyi kapsamaktadır. İkincisi ise ölümsüzlüğü temsil etmektedir. “O öldü ama eseri yaşıyor” veya “onu sonsuza dek hatırlayacağız” gibi ifadelerle, ölümün korkutucu yönü azaltılmaya çalışılmaktadır. Böylece doğanın bir gereği olarak değerlendirilen biyolojik ölüm, kültürel bir düzlemde yeniden üretilmektedir. Ayrıca ölüm olgusu, toplumsal kurumlar ve davranış modelleri için temel bir yapı malzemesi haline gelmektedir. Dolayısıyla ölümlülük ve ölümsüzlük, toplum tarafından onaylanan ve uygulanan “yaşam stratejileri”ne dönüşmektedir. Bunun temel nedeni, insanların kendilerini rahatsız eden düşünceleri bastırmak istemeleridir. Söz konusu düşünceler tamamen bastırılamasa dahi, bunların bireye hoş görünecek şekilde başka biçimlere sokulduğu veya gizlendiği anlaşılmaktadır. Burada ölümün kaçınılmazlığı, en rahatsız edici düşüncelerin başında yer almaktadır. Nitekim insanlar bu düşünceden kaçmak, onu bastırmak ve gizlemek amacıyla modern öncesi dönemlerden günümüze değin çeşitli yaşam stratejileri geliştirmişlerdir. Bu stratejilerin her dönemde birbirinden farklılaştığı ve her dönemin kendine özgü yaşam stratejilerine sahip olduğu görülmektedir.

Modern Öncesi Dönem: Evcil Ölüm ve Kolektif Ölümsüzlük

Bauman’a (2012) göre modern öncesi dönemde ölümün “evcil” bir nitelik taşıdığı görülmektedir. Bu dönemde bireylerin, ölüm kaderlerine karşı yapılabilecek herhangi bir müdahalenin bulunmadığına inandıkları anlaşılmaktadır. Zira ölümün her daim insan yaşamının bir parçası olacağı ve bireyin bu bilinçle yaşamını sürdüreceği varsayılmaktadır. Bu düşünce yapısının temelinde, modern öncesi dönemde ölümün ansızın gerçekleşen bir olgu olması yatmaktadır. Bu dönemde ölümün, gündelik hayatın içinde her an tanık olunan ve gizlenemeyen bir olay olduğu belirtilmektedir. Buna rağmen bireylerin, ölümün kaçınılmazlığı fikrini bastırmak ve ölümsüzlüğe ulaşmak adına çeşitli yaşam stratejileri geliştirdikleri görülmektedir. Bu dönemdeki yaşam stratejilerinin başında dinin geldiği ifade edilmektedir. Din, insanlara yalnızca ölümsüzlüğe giden yolu göstermekle kalmamakta, aynı zamanda ölümsüzlüğü bir seçenek olmaktan öte, kaçınılmaz bir süreklilik olarak kurgulamaktadır. Biyolojik ölümün ötesinde, bireysel ve sürekli bir varoluşun mevcudiyetine inanılmakta; bu bağlamda, ölümden sonraki yaşam inancının hâkim olduğu görülmektedir.

Bauman’a (2012) göre, modern öncesi dönemde geliştirilen bir diğer yaşam stratejisinin cenaze ve anma törenleri olduğu belirtilmektedir. Bireylerin cenaze törenleri düzenleyerek ve bu ritüellere katılarak, gelecekte kendileri için de benzer törenlerin yapılacağı düşüncesiyle bir teselli buldukları ifade edilmektedir. Buna karşın, bu süreçte belirgin bir eşitsizlik durumunun söz konusu olduğu anlaşılmaktadır. Bazı bireyler için düzenlenen törenler daha ihtişamlyken, diğerleri için daha sade ritüellerin gerçekleştirildiği görülmektedir. Ayrıca bu törenlerde topluluğun tüm üyelerine ölümsüzlük atfedilse de bazı figürlerin “daha ölümsüz” olarak konumlandırıldığı dikkat çekmektedir. Anma törenlerinin de ölümün bir son olmadığına kültürel bir provası olarak işlev gördüğü belirtilmektedir.

Ek olarak, tarih yazımının da ölümlülükle baş etme noktasında temel bir strateji olduğu vurgulanmaktadır. Bu stratejinin doğrudan ölümlülük ve ölümsüzlük kavramlarıyla ilişkili olduğu anlaşılmaktadır. Zira bireylerin, fiziksel varlıkları sona erdikten sonra dünyaya kalıcı izler bırakmayı arzuladıkları görülmektedir. Gelecekteki ölümsüzlüğün, günümüzde tutulan kayıtlara ve tarihe düşülen notlara bağlı olarak gerçekleşeceği öngörülmektedir. Prenslerin, komutanların ve devlet adamlarının tarih yazımına bu denli önem atfetmelerinin temel nedeninin bu olduğu belirtilmektedir. Şövalyelerin ve kahramanların, ölümsüzler katında daha ayrıcalıklı bir yer edinmek amacıyla birbirleriyle mücadele ettikleri anlaşılmaktadır. Tarihte yer almanın ölümsüzlük anlamına geldiği varsayılmaktadır. Sanatçıların, yazarların ve filozofların da benzer şekilde kalıcı eserler ortaya koyarak ölümsüzlüğe ulaşmayı hedefledikleri görülmektedir. Dünyaya kalıcı nesneler bırakmanın da bir tür ölümsüzlük çabası olduğu ifade edilmektedir.

Modern Dönem: Ölümün Yapısökümü ve Tıbbileşme

Bauman'a (2012) göre modern dönemde, yaşam stratejilerine yenilerinin eklendiği görülmektedir. Modern öncesi dönemde bireysel ölümden söz edilmekteyken, moderniteyle birlikte grubun sürekliliğine dair kolektif bir çabanın bulunduğu anlaşılmaktadır. Milliyetçilik fikri, modern dönemin ölümle baş etme stratejilerinden biri olarak değerlendirilmektedir. Daha önce bireylere özgü olan ölümlülük bilincinin, modern dönemde toplumsal bir düzleme evrildiği belirtilmektedir. Bu noktada milliyetçilik, ölümün tözünü yok etmeye yönelik bir yaşam stratejisi olarak işlev görmektedir. Tek tek varlıkların sonluluğunun bir önemi kalmamakta; bireylerin birinin gidip diğerinin gelmesi, kalıcılığın garanti altına alınması anlamına gelmektedir. “Ben ölsem de milletim varlığını sürdüreceğim” düşüncesinin, ölümün yarattığı dehşeti bastırdığı savunulmaktadır. Modern dönemde ölüm, modern öncesinde olduğu gibi varlığın başka bir aşamasına giriş olarak değil; aksine planların, amaçların ve projelerin sona erdiği bir “çıkış” olarak kodlanmaktadır. Bunun temelinde modernitenin hâkimiyet dürtüsünün yattığı ifade edilmektedir. Bireylerin, her türlü sorunu akıl yoluyla çözebileceklerine, cahilliği aydınlatıp dünyayı aklın oyun alanı haline getirebileceklerine dair sarsılmaz bir inanç taşıdıkları gözlemlenmektedir.

Akılcılığın bu mutlak zafer ilanı içerisinde Bauman (2012), modern dönemde ölümün bir “skandal” olarak görüldüğünü belirtmektedir. Çünkü ölüm, modernitenin temsil ettiği bölünmez akıl egemenliğine doğrudan karşı çıkmaktadır. Ölüm, vaat edilen temiz ve düzenli dünyaya aykırı, aklın üstesinden gelemediği bir problem olarak tanımlanmaktadır. Bu nedenle ölümün gizlenmesi ve modernitenin “ötekisi” olarak konumlandırılması gerekmektedir. Modern dönemde ötekiyle baş etmenin yolu olan “ayırma ve dışlama” yöntemi, burada bizzat ölüme uygulanmaktadır. Modern öncesi dönemde insanların ölümlerini kendi yaşam alanlarına yakın yerlere gömmeye pratiklerinin, modern dönemde



yerini ölüleri şehir dışındaki mezarlıklara sürgün etme haline bıraktığı vurgulanmaktadır. Bauman (2012), Foucault'ya atıfta bulunarak ölümlerin de tıpkı hastalar, deliler veya suçlular gibi gözetim altına alındığını ve dışlandığını ifade etmektedir. Ölünün gözden uzak tutulmasıyla ölümün de zihinden uzak tutulabileceği anlayışının hâkim olduğu anlaşılmaktadır. Ancak modernite ölümü sadece mekânsal olarak dışlamakla kalmamakta, onu gizlemek için bir “yapı sökümüne” de uğratmaktadır.

Bu yapı söküm süreciyle birlikte ölümlülük, önlenabilir nedenlere bağlı farklı “ölüm olaylarına” ayrılarak ele alınmaktadır. Formda kalmak, egzersiz yapmak, beslenme düzenine dikkat etmek ve çevresel kirliliğe karşı çıkmak gibi görevlerle, modern dönemde ölümle baş edilebileceği düşüncesi yerleşmektedir. Modern dönemde ölüm, doğal ve gerekli bir olgu olarak görülmek yerine, kişisel bir ihmalin veya kazanın sonucu olarak gerçekleşen bir “yenilgi” ve “suç” olarak değerlendirilmektedir. Artık kimsenin “doğal yollardan” ölmediğine dair bir inancın geliştiği görülmektedir. Bu nedenle her ölümün nedeni araştırılmakta; otopsi ve tıbbi raporlarla ölümün arkasında yatan “kan pıhtılaşması, böbrek yetmezliği” gibi somut gerekçelerin aranması bir ihtiyaç haline gelmektedir. Bauman’a göre (2012), yaşlı bir birey dahi sadece “ölümlü olduğu için” ölmemektedir; her zaman bir “neden” bulunmaktadır. İnsanlar ölümlülüğe karşı topyekûn bir şey yapamamaları dahi, ölümü yapı sökümüne uğratarak onun başa çıkılabilir parçalarına (hastalıklara) karşı koymaya çalışmaktadırlar. Daha önce kaçınılmaz bir cellat olan ölümün, modernitede nedenleri üzerinden mücadele edilen bir gardiyana dönüştüğü savunulmaktadır. Ölümün kendisiyle değil, nedenleriyle savaşmak yaşamın temel amacı haline gelmiş ve bu durum ölümün hayatın her anına sindirmiştir (Bauman, 2012, ss. 173-185).

Nihayetinde modern öncesi dönemde “evcil” olan ölümün, artık akla uygun hale getirildiği görülmektedir. İnsanlar, ölüm karşısında akılcı çözümler üretebilecekleri düşüncesine bürünmektedirler. Modernite, ölüm kaygısıyla başa çıkmak için sürekli “ötekiler” yaratmaktadır. Hastalıklı olduğu düşünülen alt grupların belirlenmesi ve toplumdaki ayrıştırılması, ölümü “öldürmenin” simgesel bir temsilcisi haline gelmektedir. Bu “ölümü öldürme” arzusu, ironik bir biçimde insanları öldürme pratiğine dönüşmektedir. Bauman’a (2012) göre, Yahudi soykırımı ve etnik temizleme gibi kitlesel şiddet hareketlerinin temelinde, ölümün kaynağı olarak görülen “ötekileri” ortadan kaldırarak ölümsüzlüğe yaklaşma temsili yatmaktadır. Sonuç olarak sağlık alanındaki gelişmelerden hijyen söylemlerine, spor pratiklerinden tıbbi müdahalelere kadar her unsurun, modernitenin başa çıkamadığı ölümü parçalara ayırma stratejisinin birer ögesi olduğu tespit edilmektedir. Ancak postmodern döneme gelindiğinde, modernitenin geleceğe odaklı yapısı yerini ‘şimdi’nin egemenliğine bırakmakta ve ölümsüzlük idealinin bizzat kendisi bir yapı sökümüne uğramaktadır.

Postmodern Dönem: Ölümsüzlüğün Yapı Sökümü ve Geçici Şöhretler

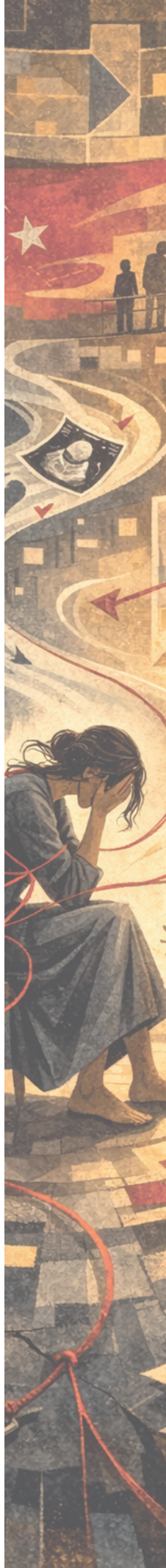
Postmodern döneme gelindiğinde, modern dönemde hâkim olan hayat stratejilerine yeni eklemelerin yapıldığı görülmektedir. Bauman (2012), postmodern dönemin moderniteden ayrıştığı en temel noktalardan birinin “şimdiki zamanın egemenliği” olduğunu savunmaktadır. Modernitede “gelecek” projesi merkezi bir öneme sahipken, postmodern dönemde “şimdi”nin daha öncelikli hale geldiği

anlaşılmaktadır. Bu dönemde bir anın diğerinden farksız olduğu ve “ne oluyorsa şimdi oluyor” anlayışının hâkimiyet kurduğu belirtilmektedir. Bu bağlamda her anın ya tamamen ölümsüz olduğu ya da hiçbir anın ölümsüzlük taşımadığı bir algısal düzlemin varlığına dikkat çekilmektedir.

Bauman’a (2012) göre postmodernite, ölümü modernitenin aksine saklandığı yerden çıkarmakta ve onu günlük hayatın bir parçası haline getirerek dehşetini etkisizleştirmektedir. Postmodern dönemde günlük yaşamın, ölümün sürekli bir “provası” haline geldiği ifade edilmektedir. Bu provanın, aslında bireylerin sahip olduğu her şeyin “kısa ömürlülüğünü” temsil ettiği savunulmaktadır. İnsanların her gün bu kısa ömürlülük “zehrini” aldıkları ve bu durumun ölümün mutlak korkunçluğunu azalttığı belirtilmektedir. Bauman (2012), bu durumu tüketim kültürü üzerinden örneklenirerek; bireylerin imrendikleri eşyaların “yeni ve gelişmiş” versiyonları çıktığı anda gözden düşürüldüğünü vurgulamaktadır. Hiçbir eşyanın artık işlevini yitirdiği (doğal ölümü) için değil, sadece güncelliğini kaybettiği için elden çıkarıldığı anlaşılmaktadır. Bu geçicilik halinin sadece nesnelerle sınırlı kalmadığı; becerilerin, işlerin, evlerin ve hatta eşlerin dahi gelip geçici olduğu bir normalliğin inşa edildiği görülmektedir. Dolayısıyla ölümlülükle günlük hayatta bu denli sık karşılaşan bireyler için ölümün korkunç bir gizem olmaktan çıktığı; asıl yıkıma uğrayan şeyin ise “ölümsüzlük” ideali olduğu savunulmaktadır. Postmodernitenin, ölümsüzlüğün yapısını sökerek onu anlık deneyimlere indirgediği ifade edilmektedir.

Kurumsal düzeyde ise Bauman (2012), postmodern dönemde ölümlülük ve ölümsüzlüğün yerini “bilinmemek” ve “ünlü olmak” kavramlarının aldığını belirtmektedir. Bireylerin ölümsüzlüğe (tanınırlığa) ulaşmaları için profesyonel “ölümsüzlük simsarlarının” türediği görülmektedir. Bu simsarların; reklamcılar, imaj danışmanları ve televizyon programcıları gibi figürlerden oluştuğu anlaşılmaktadır. Ölümsüzlük arayışındaki müşterilerin politikacılardan iş adamlarına kadar geniş bir yelpazeye yayıldığı vurgulanmaktadır. Buna rağmen, hiç kimsenin sahnede uzun süre kalamadığı ve postmodern dönemde “ebedi bir şöhretin” mümkün olmadığı ifade edilmektedir. Kişilerin ancak sahnede (ekranda) oldukları sürece ölümsüz kabul edildikleri, fakat bu sürenin kısıklığı nedeniyle ölümsüzlüğün bizzat kendisinin “ölümlü” hale geldiği savunulmaktadır.

Sonuç olarak postmodernitenin ölümlülük karşısındaki temel yaşam stratejisinin “ortadan kaybolma” olduğu söylenebilir. Bu dönemde ölümün, hayatın nihai sonu olmaktan ziyade şöhretin zirvesinden düşüp kaybolma şeklinde deneyimlendiği anlaşılmaktadır. Ölümün, televizyon haberlerinde izlenip hemen unutulmuş bir olguya dönüşmesiyle dayanılmaz bir durum olmaktan çıktığı belirtilmektedir. Ölümsüzlüğün ise kalıcı bir eser bırakmaktan ziyade, ekranlarda birkaç saniye görünerek elde edilen geçici bir şöhrete indirildiği görülmektedir. Bauman (2012), bu kuşatılmışlık içinde bir insanın bir başkasına sunabileceği



en büyük armağanın kendi yaşamı ve “öteki için var olma” (being for the Other) etiği olduğunu vurgulamaktadır. Bu etik tutum sayesinde yaşamın sonluluğunun ve ölümün bir anlam kazandığı; öteki için var olmanın, dünya üzerindeki varoluşu anlamsızlıktan kurtardığı ifade edilmektedir. Tüm bu tarihsel ve kuramsal izlekler bir bütün olarak değerlendirildiğinde, çalışmanın ulaştığı nihai sentez iktidarın doğumdan ölüme kadar bedeni nasıl kuşattığını gözler önüne sermektedir.

Sonuç

Bu çalışma, Foucault, Mbembe ve Bauman’ın teorik perspektiflerini sentezleyerek modern iktidarın birey ve nüfus üzerindeki kuşatıcı etkisini doğum ve ölüm izlekleri üzerinden analiz etmiştir. Söz konusu analiz neticesinde modern iktidar, yalnızca bedenleri terbiye eden disiplinci bir aygıt değil; yaşamın başlangıcından sonuna kadar her anı kapsayan, “yaşatmak ve ölmeye terk etmek” arasındaki gerilimde salınan bütüncül bir düzenleme mekanizmasıdır. Bu bağlamda, Foucault’nun biyopolitika ile işaret ettiği nüfus yönetimi, Mbembe’nin nekropolitika ile kavramsallaştırdığı egemen öldürme gücü ve Bauman’ın hayat stratejileri ile açıkladığı ölümlülük bilinci bir araya geldiğinde; doğum ve ölümün saf biyolojik olaylar olmaktan çıkarak yoğun birer politik kurguya dönüştüğü görülmektedir. Nitekim bireysel bedenlerin maddi imhasından nüfusun biyolojik süreçlerinin araçsallaştırılmasına kadar uzanan bu süreç, iktidarın yaşamın bizzat kendisine yatırım yapan ve onu stratejik bir nesne olarak yeniden inşa eden doğasını ortaya koymaktadır.

İktidarın yaşamın başlangıcı üzerindeki bu müdahaleci karakteri, doğum teması özelinde yürütülen tartışmalarda kadın bedeni üzerinde kurduğu hegemonik otoriteyle somutlaşmaktadır. Uzman bilgisinin ve tıbbi söylemin egemenliğinde kadın bedeninin; sürekli denetlenmesi, izlenmesi ve müdahale edilmesi gereken bir “risk alanı” olarak kurgulandığı görülmektedir. Sürecin mekânsal boyutu incelendiğinde ise hastanelerin, kadınlar için sadece sağlık hizmeti sunulan yerler olmanın ötesine geçerek, panoptik bir koğu düzeniyle işleyen birer “kapatılma mekânı” haline geldiği anlaşılmaktadır. Tıbbi müdahale ve hastanede doğumun “güvenli” olan tek seçenek olarak sunulması ve bu durumun kadınlar tarafından içselleştirilmesinin, doğumun özündeki failliği ve bedensel eylemliliği sınırlandırdığı vurgulanmaktadır. Sonuç itibarıyla doğumun tıbbın ve devletin ihtiyaçları doğrultusunda rasyonelleştirilen bir işleme dönüşmesiyle birlikte; kadın öznelliğinin jinekolojik şiddet ve biyopolitik denetim mekanizmaları arasında baskılandığı ifade edilmektedir.

Doğumun biyopolitik yönetimine dair bu genel tablonun yerel tezahürleri ise, Türkiye özelinde üremeye yardımcı teknolojilerin (IVF) gelişim süreciyle somutluk kazanmaktadır. Kısırlığın tıbbileştirilmesinin, biyolojik bir engel olarak tanımlanan bu durumu tedavi edilebilir bir “hastalık” kategorisine sokarak bireylere bir “normallik” vaadi sunduğu görülmektedir. Ancak dikkat çekici olan husus, bu teknolojik imkânın sadece evli çiftleri ve kendi üreme hücrelerini kapsayan yasal ve dinsel düzenlemelerle sınırlandırılarak hegemonik aile ideolojisini ve “makbul” üreme normlarını yeniden üretmesidir. Paralel bir okumayla, 2005 yılında sosyal güvenlik kapsamına alınan bu uygulamaların, muhafazakâr iktidarın pronatalist söylemi ve Türkiye’nin yaşlanan nüfus yapısına dair duyulan biyopolitik kaygılarla doğrudan

ilişkili olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum, tüp bebek teknolojisinin sadece tıbbi bir çözüm değil, aynı zamanda devletin nüfusun niteliği ve niceliği üzerindeki stratejik denetiminin bir uzantısı olarak işlev gördüğünü kanıtlamaktadır.

Yaşamın sonu olan ölüm temasına geçildiğinde ise, iktidarın Mbembe'nin ifadesiyle kimin yaşayabileceğine ve kimin ölmesi gerektiğine karar verme kapasitesine sahip nekropolitik bir karakter kazandığı görülmektedir. Egemenliğin, ölümlülük üzerinde kontrol sahibi olmak ve insan bedenlerini maddi ya da toplumsal olarak yok edebilme gücüyle tanımlandığı belirtilmektedir. Söz konusu egemen şiddetin kültürel yansımaları incelendiğinde, bireylerin ölümle kurduğu ilişkinin Bauman'ın vurguladığı üzere moderniteden postmoderniteye köklü bir dönüşüm geçirdiği anlaşılmaktadır. Modernitenin ölümü aklın egemenliğine bir “skandal” olarak kodlayıp gündelik hayatın dışına iterek yapı sökümü uğratmaya çalıştığı vurgulanmaktadır. Buna mukabil postmodern dönemde ölümün provası tüketim nesneleri üzerinden hayatın içine sızarken, asıl yapı sökümü uğrayan kavramın ölümsüzlük olduğu görülmektedir. Böylelikle ölümsüzlük arzusunun profesyonel simsarlar aracılığıyla “geçici şöhrete” indirgendiği ve ölümsüzlüğün bizzat kendisinin ölümlü bir hale geldiği ifade edilmektedir.

Genel bir değerlendirme yapıldığında, bu araştırma boyunca çözümlenen tüm temaların, bedenin salt biyolojik bir kategori değil, iktidar teknolojilerinin üzerinde rekabet ettiği asli bir siyasal alan olduğunu ortaya koyduğu görülmektedir. Bireyin, doğumun tıbbileşmesinden ölümün nekro-politik yönetimine kadar uzanan bu süreçte sürekli bir mücadele nesnesi olarak konumlandığı anlaşılmaktadır. Ancak bu yoğun kuşatılmışlık içerisinde, Bauman'ın işaret ettiği “öteki için var olma” etliğinin, yaşamın ve ölümün iktidar aracı olmasının ötesinde bir anlam yaratma imkânı barındırdığı savunulmaktadır. Nihayetinde, öteki için var olmanın ölümü anlamsız olmaktan çıkaran yegâne duruş olduğu belirtilmektedir. Bu doğrultuda çalışma, bedenin siyasallığını bütüncül bir perspektifle sunarak literatürdeki kuramsal boşluğu doldurmayı hedeflemekte; gelecekteki araştırmaların ise dijital gözetim toplumunda biyopolitikanın kazandığı yeni formları odağa almasının kritik bir önem taşıdığını vurgulamaktadır.

Kaynaklar

- Agamben, G. (1998). *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford University Press.
- Armstrong, D. (1983). *The Political Anatomy Of The Body: Medical Knowledge in Britain in The Twentieth Century*. Cambridge University Press.



- Aslantürk, H. (2016). 'Türkiye'de Biyo-İktidar Açısından Sağlık Hizmetleri ve Kadın. Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi, 20(3), ss. 573-595.
- Atran, S. (2003). Genesis of Suicide Terrorism. *Science*, 299(5612), ss.1534–1539.
- Aydoğmuş Ördem, Ö. (2020). Kadın Bedeni ve Biyo-İktidar/Biyopolitika Söylem Düzeni. *Fe Dergi*. 12(2), ss.32-44.
- Bataille, G. (1997). Hegel, Death and Sacrifice. *Yale French Studies*, 48, ss.9–28
- Bauman, Z. (2012). Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Becker, E. (1973). The denial of death. Free Press.
- Bohren MA, Vogel JP, Hunter EC, Lutsiv O, Makh SK, Souza JP, Aguiar C, Saraiva Coneglian F, Diniz AL, Tunçalp Ö, Javadi D, Oladapo OT, Khosla R, Hindin MJ, Gülmezoglu AM. (2015). The Mistreatment of Women during Childbirth in Health Facilities Globally: A Mixed-Methods Systematic Review. *PLoS Med*. 12(6), e1001847.
- Davis, D., & Walker, K. (2010). Case-loading midwifery in New Zealand: Making space for midwifery practice. *New Zealand College of Midwives Journal*, 42, ss. 17–22.
- Davis-Floyd, R. (2001). The Technocratic, Humanistic, and Holistic Paradigms of Childbirth. *International Journal of Gynecology & Obstetrics*, 75(S1), ss. 5–S23.
- Donnison, J. (1988). Midwives and Medical Men: A History of Inter-Professional Rivalries and Women's Rights. Heinemann.
- Elias, N. (1985). The Loneliness of the Dying. Blackwell.
- Enzo Traverso, (2002). La Violence Nazie: Une Généalogie Européenne. Paris: La Fabrique Editions.
- Esposito, R. (2008). Bios: Biopolitics and philosophy (T. Campbell, Trans.). University of Minnesota Press.
- Foucault, M. (1977). Discipline and Punish: The Birth of the Prison. Pantheon Books.
- Foucault, M. (1980). Power and Strategies. New York: Pantheon.
- Foucault, M. (1993) Michel Foucault Ders Özetleri 1970-1982, çev. Selahattin Hilav, İstanbul: YKY Yayınları.
- Foucault, M. (2003). Kliniğin Doğuşu. çev. Temel Keşoğlu. Ankara: Doruk Yayıncılık.
- Foucault, M. (2003). Society must be defended: Lectures at the Collège de France, 1975–1976. Picador.
- Franklin, S. (2013). Biological relatives: IVF, stem cells, and the future of kinship. Duke University Press.
- Giddens, A. (1991). Modernity and self-identity: Self and society in the late modern age. Stanford University Press.
- Gordon, N. (2008). Israel's occupation. University of California Press.
- Gürtin, Z. B. (2011). Banning reproductive travel: Turkey's ART legislation and third-party assisted reproduction. *Reproductive Biomedicine Online*, 23(5), 555–564.
- Hannah Arendt. (1996). The Origins of Totalitarianism. New York: Harvest.
- Hardt, M., & Negri, A. (2004). Multitude: War and democracy in the age of empire. Penguin Press.
- Hartman, S. (1997). Scenes of subjection: Terror, slavery, and self-making in nineteenth-century America. Oxford University Press.

- Inhorn, M. C., & Tremayne, S. (Eds.). (2012). *Islam and assisted reproductive technologies: Sunni and Shia perspectives*. Berghahn Books.
- Kaldor, M. (2012). *New and old wars: Organized violence in a global era* (3rd ed.). Stanford University Press.
- Khosrokhavar, F. (2005). *Suicide bombers: Allah's new martyrs*. Pluto Press.
- Kitzinger, S. (2006). *Birth crisis*. Routledge.
- Lemke, T. (2011). *Biopolitics: An advanced introduction*. New York University Press.
- Lyerly, A. D., Little, M. O., & Faden, R. (2009). A critique of medicalized childbirth: The limits of risk discourse. *International Journal of Feminist Approaches to Bioethics*, 2(1), ss.3–23.
- Mbembe, A. (2003). *Necropolitics*. Public Culture. Durham: Duke University Press.
- Murphy-Lawless, J. (1998). *Reading Birth And Death: A History Of Obstetric Thinking*. Cork, Ireland: Cork University Press.
- Mutlu, B. (2010). Türkiye'de Üremeye Yardımcı Teknolojiler: Kadınların Tüp Bebek Anlatıları. C. Özbay, A. Terzioğlu ve Y. Yasin (Ed.) *Neoliberalizm ve Mahremiyet: Türkiye'de Beden, Sağlık ve Cinsellik İçinde S. 73-94*. İstanbul: MetisYayınları.
- Newnham, E. (2014). Birth control: Power/knowledge in the politics of birth. *Health Sociology Review*, 23(3), 254–268.
- Ortner, S. B. (1974). Is female to male as nature is to culture? *Feminist Studies*, 1(2), ss.5–31.
- Pape, R. A. (2005). *Dying to win: The strategic logic of suicide terrorism*. Random House.
- Papps, E. and Olssen, M. (1997). *Doctoring Childbirth And Regulating Midwifery In New Zealand: A Foucauldian Perspective*. Palmerston North: The Dunmore Press.
- Patterson, O. (1982). *Slavery and social death: A comparative study*. Harvard University Press.
- Rose, N. (1998). *Medicine, History And The Present*. In C. Jones & R. Porter (Eds.), *Reassessing Foucault: Power, Medicine And The Body* (ss. 48–72). London, England: Routledge.
- Turner, B. S. (1992). *Düzenleyen Bedenler: Sağlık Sosyolojisinde Denemeler*, çev. Barış Özkul, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Turner, B. S. (2001). *Body And Society*. Londra: Sage Yayınları.
- Weizman, E. (2007). *Hollow land: Israel's architecture of occupation*. Verso.
- Wilderson, F. B. (2010). *Red, white & black: Cinema and the structure of U.S. antagonisms*. Duke University Press.
- Yazıcı, B. (2012). The return to the family: Welfare, state, and politics of the family in Turkey. *Anthropology of the Middle East*, 7(1), ss. 11–31

