

SINIR-DENEYİM OLARAK DOĞUM

Seval ÜNLÜ¹

Öz

Michel Foucault'nun özneyi kendisinden koparan, gayri -öznelleştirici bir girişim olarak tanımladığı sınır-deneyim, ölüm için oldukça elverişli bir kavramdır. Ölüm, deneyimin sahibi açısından hafızaya işlemeyen, üzerine konuşulamayan ve dolayısıyla kamusal olmayan karakteri nedeniyle kendisi anlamlandırılmadıkça, geri kalan her şeyin, tüm yaşamın ve varlığın anlamının kaynağı olarak öne sürülmüştür. En az ölüm kadar belirleyici olan doğum deneyimi ise uçlara ve sınırlara ilgi duyan filozofların ilgisine mazhar olmamıştır. Doğum, pek çok açıdan Foucault'dan ödünç aldığımız şekliyle sınır-deneyimi çağrıştırır. Ancak ölümden farklı olarak onun başkalarının varlığıyla ilişkisi çok daha doğal ve apaçıktır. Doğuran ve doğanın ortak eylemi olarak doğum, her ikisi için de geridöndürülemez ve kişinin artık eskisi gibi olamayacağı bireysel bir deneyimdir. Aynı zamanda doğum, yaşandığı andan itibaren hikayeleştirilebilen, dolayısıyla hafızada kendine yer edinen ve kamusallaşan bir olgudur. Doğum bir yandan benlikte yarattığı dönüştürücü etkiyle sınır-deneyimi çağrıştırırken diğer yandan başkalarının varlığına bağımlı yapısıyla sınır-deneyimin çağrıştırdığı hafıza dışılığı tahrif etmekte, onu kamusal bir karakterle donatmaktadır. Bu yönüyle doğumu, sadece son olmayıp başlangıç da olma özelliğiyle, sınır-deneyimin sınırlarını zorlayan bir geçiş deneyimi olarak kavramak mümkündür. Bu çalışmada doğum, Hannah Arendt'in doğumluluğa (natality) atfettiği politik anlam ışığında insani dünyayı bu dünyadan gelen değerlerle anlamlandırmamızı mümkün kılan ve bizi birbirimize bağlayan en dolayısız kökenimiz olarak ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: doğum, doğumluluk, sınır-deneyim, hafıza, çıplak hayat

Jel Sınıflaması: J13, J16, Z19

BIRTH AS A LIMIT-EXPERIENCE

Abstract

Limit-experience, which Michel Foucault defines as de-subjectivizing attempt that tears the subject from itself, is a very convenient concept for death. Death has been suggested as the source of everything else, of all life and existence, unless it can be made sense of itself because of its beyond memory, unspeakable and therefore non-public character for the owner of the experience. The birth experience, which is at least as decisive as death, has not received the attention of philosophers who are interested in extremes and limits. Birth, evokes limit-experience in many ways as borrowed from Foucault. However, unlike death, its relation to the existence of others is much more natural and obvious. Birth, as the joint action of the mother and newborn, is an individual experience that is irreversible for both and one can no longer be the same as before. At the same time, birth is a phenomenon that can be narrated from the moment it is experienced, thus gaining a place in memory and becoming public. Birth, on the one hand, evokes limit-experience with its transformative effect on the self, on the other hand, it distorts the beyond memory evoked by limit-experience with its dependence on the existence of others, and equips it with a public character. In this respect, it is possible to conceive of birth as a transitional experience that pushes the limits of limit-experience, as it is not only the end but also the beginning. In this study, birth will be considered as our most immediate origin that connects us. It also makes it possible for us to make sense of the human world with values originated from this world in the light of the political meaning Hannah Arendt attributes to natality.

Key Words: Birth, natality, limit-experience, memory, bare life

JEL Classification: J13, J16, Z19

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Beykoz Üniversitesi SBUİ Bölümü, ORCID: 0000-0001-8641-8253, sevalunlu@beykoz.edu.tr

1. Giriş

Bu dünyayı öteki dünyaya referansla düzenleyen temel öğretisi dinsel öğretimdir. Dolayısıyla yaşamı ölümle anlamlandırma, temelde dinsel bir tutumdur. Bununla birlikte dünyayı anlama ve anlamlandırma ölçütü olarak ölüm, dinlerde olduğu kadar felsefede de oldukça yaygın bir tutum olarak karşımıza çıkar. İçinde yaşadığımız dünya, pek çok farklı düşünce sistemi (din-felsefe) ve düşünür-filozof tarafından ölüm merkezli anlamlandırılmaktadır. Ölüm bir defaya mahsus ve üzerine konuşulamayan özel bir deneyim olarak yaşamın ve varlığın anlamıyla meşgul olan birçok düşünürün ilgisini çekmiştir. Montaigne, “gerçekleştirmemiz gereken en büyük görev olan ölümden, pratiğin bize bir faydası olmaz. Bir insan alışkanlık ve deneyimle kendisini acıya, utanca, yoksulluğa ve daha nice belaya karşı güçlendirebilir; ama ölüm söz konusu olduğunda, bunu yalnızca bir kez deneyebiliriz: Ölüm söz konusu olduğunda, hiçbirimiz çıraktan başka bir şey değiliz.” der (aktaran Jay, 2012, s. 50). Martin Heidegger (2018), yeryüzündeki insanı “ölüme doğru varlık olarak” nitelendirir. Uç durumların yarattığı çelişkiler ve istisnalarla kuralı ya da düzeni açıklama uğraşında olan Giorgio Agamben de (1993) elbette bir uç durum olarak ölüme karşı kayıtsız değildir. Bu çalışmada başvurduğumuz, Foucault'nun (1991, s. 31-32) özneyi kendisinden koparan, gayri -öznelleştirici bir girişim olarak tanımladığı sınır-deneyim kavramını en anlaşılır kılan örnek ise ölümdür. Bir sınır-deneyim olarak ölüm, birçok düşünür için bir tür göksel özellik taşır. Sırrına erilemez olması ve kaçınılmazlığıyla ölüme bir tür kutsallık mertebesi atfedilir. Yaşanan ama deneyimlenemeyen, sadece yaklaşılabilen ama geçilemeyen bir uç sınır (Jay, 2012, s. 50) olarak ölüme, yeryüzündeki yaşamın anlamını taşıyan gizem olarak bakılır. Ölüm, deneyimin sahibi açısından hafızaya işlemediği, üzerine konuşulmadığı için ve dolayısıyla kamusal olmayan karakteri nedeniyle kendisi anlamlandırılmadıkça, geri kalan her şeyin, tüm yaşamın ve varlığın anlamının kaynağı olarak öne sürülür. Ölüm yönelimli bu felsefi tutum, düşünce geleneğinde önemli yer tutar.

İmkânsızlık ve sınırlara dönük felsefi ilginin ölüm yönelimli tutumu, yaşamın en temel koşulundan diğerine, doğuma dönük bir göz ardı edişi beraberinde getirmektedir. Bunu birbiriyle bağlantılı bir dizi nedenle açıklayabiliriz. Öncelikle Batı düşünce geleneğinin kendisine has birtakım eğilimleri onu doğumla ilişkilendirmekten alıkoyar. En uçta, en ulaşılmaz-deneyimlenmez ve en nihai olana dair merak, seküler bir temeli olduğunda bile göksel (ilahi) bir anlamlandırma arayışına benzetilebilir. Oysa doğumun somut ve yaşamsal ihtiyaçlarla kendini dayatan özgün doğası, onu ölüm karşısında oldukça dünyevi bir konuma yerleştirir.

Somut olarak bakıldığında hamilelik boyunca değişen, doğum sırasında acı çeken ve doğumun sonunda yeni doğan bir beden(ler) vardır. Tüm bunlar gözle görülür, duyumsanır ve en azından doğuranın eylemi açısından tekrarlanabilir deneyimlerdir. Doğum aynı zamanda hem bir son hem de bir başlangıçtır. Doğumun hemen ardından yenidoğan bebek için beslenme, sindirim, boşaltım gibi tüm yaşamsal döngüler başlar. Doğumun hemen ardından gelen bu biyolojik döngüler, ölümle birlikte açığa çıkan o boşluğun ya da havada kalmışlığın aksine, doğumun doğrudan insani yaşamın zorunluluklar alanında kök salmasını sağlar. Üstelik doğum bir kadın deneyimidir; dişiliğe özgüdür. Eril değerlerin hüküm sürdüğü düşünce dünyasında doğumun göz ardı edilmesi ve hakir görülmesinde savunulacak değilse de anlaşılacak bir yan vardır. Aynı değersizleşmede kuram ile deneyim, zihin ile beden arasındaki hiyerarşinin de bir payı vardır. Ne de olsa doğum, Latin dillerindeki karşılığında olduğu gibi (labor, travail) bedenin emeğini ve buna bağlı acıyı ifade eder. Tefekkür ve entelektüel faaliyetin üst değerler olarak kabul gördüğü ve zihin emeğiyle kol emeğinin bu hiyerarşiye uygun şekilde ayrıştığı kültürümüzde bedensel acının en doğal ve kaçınılmaz sahnesi olan doğum, üzerine düşünülmesi, felsefi ve politik olarak anlamlandırılması bir deneyim olarak yeterli ilgiyi görmemektedir.

Düşünce geleneğindeki ölüm yönelimliliğe meydan okuyan Hannah Arendt (1958), doğumluluğa (natality) politik bir anlam atfeder. Her doğumu bir mucize olarak görürken Arendt, insanlarsında ve onlarla yeni bir başlangıç yapabilmeyi doğumlu olmamızın bir uzantısı olarak kavrar. Bu çalışmada Foucault'dan ödünç aldığımız sınır-deneyim kavramını Arendt'i takip ederek doğum yönelimli bir bakış açısı için kullanacağız. Bunu yaparken fiziksel bir eylem olarak doğum ile insani bir kapasite olarak doğumluluk arasındaki bağlantıyı irdedeleyeceğiz. Aynı zamanda bir yandan sınır-deneyim kavramına başvurarak doğumun başkalarının varlığına bağımlı ve bu dünyaya kök salan kendine özgü doğasını açıklamaya çalışacağız. Diğer yandan yoğun ve imkansızın sınırındaki doğum için kullanıldığında, anlamını ölümden bulan bir kavram olarak sınır-deneyimin açığa çıkan sınırlarını tartışacağız.

2. Sınır-deneyim ve doğum: çelişkili bir birlik

Foucault, kendi deneyim anlayışını fenomenologlarınkinden ayırarak tanımlamayı dener. Ona göre fenomenologların uğraşı, günlük deneyimin olasılıklarını ortaya çıkarmak iken Nietzsche, Bataille ve Blanchot'nun temsilcisi olduğu ve Foucault'nun (1991, s. 29-32) benimsediği diğer çizgide deneyim, sınırlar ya da uçlara dayanır; hatta yaşamının imkansızlığı noktasına varır. Martin Jay'in (1995, s. 158) deyimiyle böyle bir deneyim anlayışı, gündelik yaşamda varlık gösteren tutarlı öznelliği aşarak tam da yaşam imkanını tehdit eder niteliktedir. Bu deneyim

anlayışında günlük yaşanmış deneyimlerden çok yoğunluğun en son derecesi ya da imkansızlığı deneyime anlamını verir (Foucault, 1991, s. 31). Fenomenologlar öznenin, kendisinin ve aşkın işlevlerinin temel özelliklerini teyit etmeye çalışırlar. Oysa Foucault'nun takipçisi olduğu anlayışta deneyim, özneyi artık eskisi gibi olamayacağı bir şekilde kendinden koparan ve hatta öznenin yok oluşuna ya da kendinden ayrılmasına (dissocaiton) yol açan bir göreve sahiptir. Bu deneyim kavrayışına Foucault (1991, s. 31) sınır- deneyim der.

Foucault deneyimin sadece yaşanan ya da olup biten bir şey olmadığını, sonradan yazılan, dolayısıyla inşa edilen bir gerçeklik olduğunu vurgular. Ona göre deneyim, tamamiyle bireysel bir yaşantıdır. Aynı zamanda Foucault (1991, s. 40), deneyimin etkilerinin ancak başkaları tarafından yeniden deneyimlenmek üzere değilse de izi sürülmesi ya da başkalarının patikalarıyla kesişmesi sayesinde saf öznelliği aşarak açığa çıkabileceğini vurgular. Dolayısıyla Foucault, sınır-deneyimin öznelliği kadar, başkalarına ulaşabilme özelliği ve burada saklı anlamları üzerinde durur.

Gündelik yaşamın dikkatinden kaçan gölgede kalmış olguları yakalayabilme özelliği, sınır-deneyim kavramının güçlü ve ufuk açıcı yönünü açığa çıkarır. Aynı zamanda sınır-deneyim, oldukça çelişkili, kolay tanımlanamayan ve birçok açıdan sınırlı bir özelliğe sahiptir. Kişisel ve etkin bir kendine acı çektirme (self-laceration) durumunun başkalarına ulaşacak şekilde geriye dönük (retrospective) olarak kurgulanmasını ifade eder (Jay, 1995, s. 159). Bu özellikleriyle sınır-deneyim, Foucault için kendini gerçekleştirme (self-expansion) ile kendini yok edişin (self-annihilation), anlık ve ileriye dönük (proactive) bir kendiliğindenlik ile kurgusal geriye dönüşün (fictional retrospection), kişisel içsellik (personal inwardness) ile topluluğa özgü etkileşimin çelişkili bir karışımıdır (Jay, 1995, s. 159). Bu çalışmada kışkırtıcı, açımlayıcı ve çelişkili sınır-deneyim kavramının önemi, onu ölüm yönelimli olmayan bir bakış açısıyla kavramakla ilgilidir. Sınır-deneyim kavramına, onun tüm gayri öznelleştirici ve özneyi geri dönülmez şekilde dönüştürücü özellikleri saklı kalmak koşuluyla yaşamın imkansızlığını değil de imkanını açıklamak için başvurabilir miyiz? Yaşamın iki kaçınılmaz sürecinden biri olan ölüm yerine doğumu sınır-deneyim olarak düşünmek, bize Foucault'nun kavramla ilişkilendirmediği neler sunabilir? Bu sorular eşliğinde sınır-deneyim kavramına hem doğumu anlamlandırmak hem de sınır-deneyimin sınırlarını tartışmak için başvuracağız.

Foucault (1991, s. 32), sınır-deneyim anlayışında kendisi açısından en ilginç noktanın, bu deneyim anlayışının onu her zaman aynı olmaktan alıkoyan, onu kendinden koparan deneyimlere odaklanması olduğunu söyler. Foucault (1991, s. 38), entelektüel ilgi alanlarının kendi kişisel ilgilerinden bağımsız olmadığını belirtir: Delilik, tımarhaneler, hastalık ve hatta

ölüm. Ne var ki onu büyüleyen sınır-deneyim temalarını delilik, ölüm, cinsellik, suç olarak sayarken onun tanımına birçok anlamda son derece uyan doğumu ise bir sınır-deneyim olarak anmaz (Foucault, 1991, s. 99).

Foucault'nun sınır-deneyim kavramını ödünç aldığımızda doğumun, ikiz kardeşi ölüme yakınsayan bir sınır-deneyim olduğunu söylemek için çokça neden vardır. Öncelikle doğum, Foucault'nun sınır-deneyime atfettiği gibi gündelik yaşamın dışındaki bir deneyimdir. Doğum, doğuran açısından sıradan ya da günlük hayatın akışı içinde hatırlanmayacak sıradanlıkta bir deneyim değildir. Doğuran herkes, doğum hikayesini anlatabilir. Dolayısıyla birey açısından bireysel şekilde deneyimlenen ve özel bir yaşantıdır. Öte yandan doğumun iki kişilik doğası, doğumu sadece doğuran için değil, doğan için de yaşam hikayesindeki bir kırılmayı işaret eder. Her ne kadar anne rahmindeki bebek için gündelik hayattan söz edemesek de, hisseden ve olayları değilse de duyguları kaydeden bir canlı olarak rahimdeki bebeğin yaşamındaki geri döndürülmez, hem bir son hem de bir başlangıç olan bir dönüm noktasıdır. Doğumun iki kişilik doğasının hafıza açısından sonucu ise doğanın doğum hikayesinin anne ve başkalarının tanıklığı aracılığıyla insan topluluğu tarafından taşınması ve aktarılmasıdır. Bu yönüyle doğum deneyimi, ölümün, deneyim haliyle topluluğa aktarılmasındaki imkansızlığı aşmaktadır. İkincisi Foucault için sınır-deneyimi ilginç kılan öznenin artık eskisi gibi olamayacağı ve aynı kalamayacağı bir şekilde kendinden koparılması, hatta öznenin yok oluşu ya da kendinden ayrılması özellikleri hem doğan hem de doğuranın durumuyla yakın benzerlik içindedir. Doğum, her iki öznesi için de aynı bedeni paylaşmaya son veren bir eylemdir. Doğumdan sonra ne anne ne de bebek aynı bedeni paylaştıkları durumun içine bir daha geri dönebilir. Doğan bebek artık yeryüzündeki hayatına başlamıştır, doğuran ise o andan itibaren geridönüşsüz şekilde yenidoğan bu bebeğin ebeveyni olmuştur (bu bebeğin bakım vereni olup olmamasından bağımsız olarak o doğum deneyimini yaşamıştır). Doğumla birlikte yeni bir kimliğe, ebeveynliğe geçmiş bir anne ve kendi benliğini zaman içinde fark edecek bir bebek dünyaya gelmiştir. Üstelik sınır-deneyimin uçlardaki bir yoğunluğu ve imkansızlığı işaret etmesi -doğum şekli her ne olursa olsun- doğumun zorlayıcı bir fiziksel ve zihinsel deneyim olduğu gerçeğiyle örtüşür. Doğum, hem doğmanın hem de doğurmanın fiziksel ve zihinsel yoğunluğunu aynı anda barındırır. Doğan açısından doğum, havayı ve ışığı ilk kez hissedeceği ve metabolik faaliyetlerini artık annesi değil, kendi bedeniyle gerçekleştirmeye başlayacağı büyük bir kırılmadır. Doğuran açısından ise hayatta başka hiçbir durumda bu ölçüde gerçekleşmeyecek hormonal, fiziksel ve zihinsel bir eylemdir. Bu yönüyle doğum, doğumun her iki öznesi için de bir geçiş deneyimidir. Son olarak Foucault'nun sınır-deneyim için vurguladığı temelde bireysel

bir yaşantı olmakla birlikte başkalarına ulaşabilme, geriye dönük kurgulanabilme, saf öznelliği aşabilme özellikleri de doğumu nitelendirmek için elverişlidir. Her doğum biricik ve iki öznesi açısından da özel olmakla birlikte, hikayeleştirilip başkalarına anlatılan bir olaydır. “Yaşamayanın anlayamayacağı” saf öznelilik çıkmazını insani yetilerimizle, anlatı ve düşünümSELLİKLE bertaraf eden bir hikayedir.

2.1. Erlebnis ve erfahrung olarak doğum

Yukarıda belirttiğimiz örtüşmelere rağmen Foucault'nun sınır-deneyimle ilişkilendirdiği temaların arasında doğum bulunmaz. Bu çarpıcı göz ardı edişte ölüm yönelimli bir anlayışın izlerini görmek mümkünse de doğumun, Foucault'nun düşüncesini belirleyen ayrımlarla örtüşmeyen, kendine has özelliklerinin de rol oynadığını belirtmek gerekir. Foucault, sınır-deneyimi, hem gündelik yaşamda görünmez kılınan deneyimleri yakalayabilmesi hem de bir tür imkânsızlık olması nedeniyle önemser. Oysa doğum, gündelik yaşantıda görünmezleşen son derece öznel ve uçtaki bir sınır-deneyim olma özelliği taşıırken aynı zamanda gündelik yaşama, toplumsal normlara ve algıya kök salmış bir olgudur. Doğumun bu ikili özelliğini Almanca'da deneyimin iki farklı boyutunu işaret eden *erlebnis* ve *erfahrung* ayrımıyla açıklayabiliriz. İngilizce ve Fransızca tek bir sözcükle *experience/expérience* olarak karşılanan deneyim sözcüğünün, *erlebnis* ve *erfahrung* şeklindeki iki farklı ifadesi bir ayrıma dayanır; hatta yer yer birbirinin zıddı olarak da kullanılabilir. *Leben* (yaşam) kökünden gelen *erlebnis*, çoğunlukla yaşanan deneyim ya da bir şeyi deneyimlemek anlamlarına gelmektedir. Özellikle *lebenswelt*'in (yaşam dünyası) bir parçası olarak düşünülen *erlebnis*, “günlük rutinin dokusunda meydana gelen yoğun, hayati bir kırılma”yı ifade eder (Jay, 2012, s. 30). Bunlar daha çok gündelik hayatın içindeki, tekil, kişisel ya da biricik olduğu düşünülen kuramsallaştırılmamış deneyimleri kapsar. *Erfahrung* ise aksine süreklilikle ilgili ve bir sürece dayalı tecrübeyi² işaret eder. Sözcüğün Almanca kökeni *fahren*; sürmek, yolculuk etmek, etrafta dolanmak ya da seyrüsefer etmek gibi anlamlara gelmektedir (Hansen, 2015, s. 149). Böylece *erfahrung*, zamansal bir boyutu ve dönüşlü bir hareketliliği ifade ettiği gibi deneyimleyen öznenin bir belirsizlik ve tehlikeye doğru açıldığını ve risk aldığını da ima etmektedir (Hansen, 2015, s. 149). *Erfahrung* olarak tecrübe, bir birikimi kapsadığından hafızayla ilişkili, kamusal ve

² Miriam Hansen'in (2015) Alexander Kluge ve Oskar Negt'in *Kamusal Alan ve Tecrübe* kitabının İngilizce baskısına yazdığı önsözü, Meral Özbek titiz bir çeviriyle Türkçe'ye kazandırmıştır. Bu çeviride Özbek, *erlebnis* ve *erfahrung* kavramlarını birbirinden ayırt etmek üzere ilkinin deneyim, ikincisini tecrübe olarak karşılamıştır. Biz de Özbek'i takip ederek bu çalışmada doğum kültürü anlamındaki kolektif birikim için tecrübe, bireysel yaşantı anlamında doğumu ifade etmek içinse deneyim sözcüğünü kullanmaktayız.

kolektif bir nitelik taşıyor (Jay, 2012, s. 30). Bu özellikleriyle *erlebnis* sözcüğünün içerdiği nötr ve münferit bir oluşu kapsayan olay ya da macera anlamlarından ayrılmaktadır (Hansen, 2015, s. 149). *Erlebnis*, *erfahrung* 'a göre daha olgusal bir anlam taşımaktadır. *Erfahrung* 'u tecrübeye sahip olmak, *erlebnis* 'i ise bir deneyim yaşamak (Masullo, 2002) olarak karşılamak da mümkündür. "Anılarda sıkı sıkı saptanmış, tek tek durumlardan çok, biriktirilmiş, çoğu kez bilincine varılmamış, ancak hafızada birbiriyle kaynaşmış verilerden" oluşan tecrübe, *erfahrung* olarak nitelenir (Benjamin, 1993, s. 113). Freudcu bir anlamda şokun, bilinç tarafından travmaya dönüşmeyecek şekilde bertaraf edilmesi, şoku tetikleyen olaya *erlebnis* (yaşantı) niteliği verir (Özbek, 2000, s. 117). Dolayısıyla izlenimler bilince ne kadar yükseltirse, *erlebnis* anlamındaki deneyimin (yaşantı), bilincin dikkatinden ne kadar kaçmışsa *erfahrung* anlamındaki hafızayla bütünleşmiş sürecin bir parçasına dönüşen tecrübenin kapsamında kalır (Benjamin, 1993, s. 118).

Doğum, hem *erlebnis* hem de *erfahrung* bayutlarını kapsar. Bir bebeğin anne rahminden doğuşu, doğan ve doğuran açısından *erlebnis* anlamında doğum deneyimiyken doğuma dair algımızı şekillendiren hikayeler, duyular, izlenimler ve temsiller ise tarih içinde birikmiş ve birbiriyle kaynaşmış anıları ifade eden tecrübeye, *erfahrunga* yakınsar. Bu ikincisine belli bir yerde ve zamanda hâkim olan doğum kültürü de diyebiliriz. İkisinin bağlantısı ve birbirini dolayımına biçimi bireysel hikayeye sosyolojik olanın, kişisel olanla politik olanın kendini açıkça ortaya koyduğu bir kesişim sunar. *Erlebnis* ve *erfahrung* ayrımını takip ederek Foucault'nun, sınır-deneyimi düşünürken doğumu iki kere dışarda bıraktığını söyleyebiliriz: Birincisi tamamen tekil, biricik, öznel ve aynı zamanda gayri-öznelleştirici bir sınır-deneyim olarak doğumu. İkincisi uçlarda, imkansızlıkta ve geridönüşsüzlükte yaşanan lehine gündelik deneyimden yüz çevirirken biyopolitikanın nüfuz ettiği bir alan olarak doğum kültürünü.

3. Doğmak, doğumlu olmak ve hatırlamak

Doğuma doğrudan politik değer atfeden ender düşünürlerden birinin Batı düşünce geleneğinin hiyerarşilerini sorgulayan bir kadın politika kuramcısı olması birçok açıdan şaşırtıcı değildir. Hannah Arendt (1958), insani yaşamın en otantik özelliğinin yeni başlangıç yapabilme olduğunu vurguladığı politik kuramında, bu özelliği doğrudan doğumlulukla (natality) ilişkilendirir. Her doğum, yeni bir başlangıçtır ve doğan her insan biriciktir. Mucizeleri, yaşamın ya da yeryüzünün dışında aramak, ona insan ve doğaüstü bir özellik atfetmek boşunadır (2005, s. 111). Mucize, her bir doğumda ve her yeni başlangıçta açığa çıkan bir

yeryüzü nimetidir. Doğumu bir mucize olarak görmek, anlam arayışını gökyüzünden yeryüzüne indirmektir bir bakıma.

Arendt, doğumu politik bir anlamla donatırken ona sadece bir metafor olarak değil, insani bir kapasite olarak başvurur. İnsani dünyaya dahil oluşumuz Arendt (1958, s. 176-177) için ikinci bir doğum gibidir. Bu ikinci doğumda “orijinal fiziki tezahürümüzü onaylar ve üstleniriz”. Ancak burada söz konusu olan ne zorunluluktur ne de fayda sağlamaktır. İkinci doğumla Arendt’in kast ettiği, dolaylı olarak başkalarının varlığıyla ilişkilenecek, onların eşliğinde yeni bir başlangıç yapabilmektir.

“İnsanın eylemde bulunabilir olması, ondan beklenmedik olanın beklenebilir olması, sonsuz olasılıklardan birini gerçekleştirebilir olması anlamına gelir. Ve bu ancak her insan biricik olduğu, her doğumla benzersiz yeni bir şey dünyaya geldiği için mümkündür.” (Arendt, 1958, s. 178)

Arendt, Heidegger’in öğrencisi ve onun düşüncelerinden epeyce etkilenmiş bir düşüncüdür. Ancak bu etkilenme, Heidegger’in devamcısı olmasından çok onun düşüncelerinin eleştirisi aracılığıyla kendi özgün anlayışını geliştirmesinde gözlenebilir. Bu entelektüel ilişki çerçevesinde düşünüldüğünde Arendt’in doğumluluğu, başkalarıyla ilişkiyi ve hafızayı merkeze koyan politik anlayışının Heidegger’in varlığı ölüm karşısında anlamlandıran, tekbenci felsefi tutumuyla bir hesaplaşma içinde olduğu söylenebilir. Fatmagül Berktaş (2021, s. 153) da bu eleştirel ilişkiyi ele alır:

“Heidegger’e göre, insan bireyi, insanın sonlu olma niteliği dolayısıyla dünyaya “fırlatılmıştır” ve buradan kendi nihai imkânı olarak ölümü öngören bir “projeksiyon”la kurtulmaya çalışır. Arendt’in Heidegger’in Ben’ine yönelik eleştirisi, insanın kendi ölümüyle yüzleşmesinin yol açtığı mutlaklığa yöneliktir.”

Heidegger açısından bakılırsa ölüm, mutlak benliğin onaylandığı en belirgin durumdur. “Benlik, hiçbir zaman başkasının ölümünü gerçekten deneyimleyemeyeceği için, ölümü sarsıcı bir kopuş ve kayıp olarak yaşar” (Berktaş, 2021, s. 152). Oysa Arendt’in benliğin, yalıtılmış benlik olarak kavranmasına yönelik eleştirisini izlersek Heidegger’de benliğin başkalarıyla ilişkisine dair ölümün tek otantik uğrak oluşunun yanı sıra ve onun da ötesinde dünyadaki yaşamımız için de bir yalıtılmışlık anlayışı görürüz. Bu da Heidegger’in durumunda kişilerarası ilişkilerin son derece negatif incelenmesine yol açmıştır (Fry, 2014, s. 32). Doğum söz konusu olduğunda ise karşımızda inkâr edilemez şekilde başkalarının varlığına ve yeryüzüne bağlı olgusal bir hakikat vardır. Doğmak ve doğurmayı aynı anda içeren doğumun belirsiz ve

mucizevi yanının, ölümle doğrulanan tekbencilik karşısında böylesine yok sayılmasının ardında bedenin emeğini (labor), insan türünün kendi yavrusunu, doğumdaki ve doğumla gelen mucizeyi hakir gören ölüm yönelimli tutumun izlerini görmemek mümkün değildir.

Foucault'nun benimsediği sınır-deneyim fikrinde de başkalarının varlığının deneyimdeki etkisinin göz ardı edilişi çarpıcıdır. Her şeyden önce Foucault deneyimin tek kişilik doğasına odaklanır. “Bir deneyim, elbette, kişinin tek başına sahip olduğu bir şeydir” der (Foucault, 1991, s. 40). Bu çerçevede Foucault'nun bir sınır-deneyim olarak doğumu gözardı edişinde mantıksal bir tutarlılık olduğunu teslim etmek gerekir. Ne de olsa ölümden farklı olarak doğumun başkalarının varlığıyla ilişkisi, çok daha doğal ve apaçıktır. Doğum, yukarda belirttiğimiz özellikleriyle bir tür sınır-deneyim özelliği taşıırken onun başkalarının varlığına bağımlı yapısı onu iki açıdan sınır-deneyimin çağrıştırdığı hafıza dışılığı tahrif etmekte, onu kamusal bir karakterle donatmaktadır. Birincisi doğum eyleminin ortak faili olarak doğuran için doğum, yaşandığı andan itibaren hikayeleştirilebilen ve dolayısıyla hafızada kendine yer bulan bir eylemdir. Berktaş'ın (2021, s. 154) dediği gibi “[ö]lüm gelecek yönelimlidir, doğum ise kökünü hafızada ve varoluşun kökeninde bulur”. İkincisi doğan açısından kendisine ait bu deneyim hem başkalarından dinleyebildiği hem de örtük hafızasında³ sakladığı bir hikayedir. Doğumun başkalarına dönük ve iki özneli doğası gereği doğuranın deneyimi doğan insanın deneyiminden ayrı tutulamaz. Gebelik boyunca ve doğumdaki ortaklık, doğum anıyla sonlanmaz. Doğum, her ne kadar bir birlikteliğe son veriyorsa da yenisini başlatan bir olaydır. Doğan insanı dışarı iten rahmin sahibi, onu fırlattığı yerde yapayalnız bırakmamakta ve doğduğu andan itibaren ilk başta birbirinden ayrı olmayan duygusal ve fiziksel ihtiyaçlarını karşılamaktadır (ya da bir başka bakımdan bunu üstlenmektedir). Doğum bu yönleriyle Foucault'nun en uçtaki yoğunluk derecesi ve imkansızlıkla özdeşleştirdiği sınır-deneyime yakınsar. Ama başkalarının varlığıyla ilişkisi, hafızaya kök salışı ve yaşama imkân verişiyile sınır-deneyimin sınırlarını zorlar. Sadece Foucault'nun işaret ettiği imkansızlığın aksi ve geriye dönük kurgulanması sürecinde değil, bizzat yaşanırken başkalarının varlığına bağımlı doğası nedeniyle de doğum, sınıra ulaşan ve onu yaşama doğru aşan bir deneyimdir. Doğum sınırda gerçekleşen bir tür geçiş deneyimidir: Hem doğan hem de doğuran için yeni bir başlangıca,

³ Örtük hafıza ile ilgili tartışmalar, bu çalışmanın sınırlarını aşar olsa da doğumun kendine özgü özellikleri açısından anlamlı veriler sağladığını belirtmek gerekir. Örtük hafıza, ceninin bir yetişkin gibi olmasa da hissettiğini ve buradan başlayarak kaydettiği duyguların kapsamını ifade etmektedir. Bu alandaki çalışmalar, ceninin bilinçsiz ve pasif olmadığını, aksine bilinçli, tepkili ve duygusal olarak aktif olduğunu ortaya koymaktadır (Verny & Kelly, 2021, s. 7-10). Örtük hafıza ile doğum ve doğumluluk arasındaki ilişki daha derinlemesine araştırılmayı hak etmektedir.

benlikteki geri döndürülemez bir kırılmaya, buradan yaşama, başkalarına ve onlarla paylaştığımız dünyaya uzanan bir geçiş deneyimidir.

3.1. Doğumluluk ve çıplak hayat

Giorgio Agamben (1998, s. 3-4, 120), Arendt'in totalitarizm çözümlemesinde füzuli hale getirilmiş bedenlerden söz ederken bile bedenleri denetleyen biyopolitik bakış açısından mahrum olmasını eleştirir. Diğer tarafta ise Arendt'e, doğumluluk kavramını dayandırdığı ya da dayandırmadığı temeller nedeniyle eleştiriler vardır. Adriana Cavarero (1990/1995, s. 6), Arendt'i doğumluluktan bahsedip somut olarak doğumdan bahsetmemekle eleştirir. Arendt'in, doğum kavramıyla bir annenin rahminden gelmiş olmayı değil, Antik Yunan'daki anlamıyla hiçlikten gelmiş olmayı ifade ettiğini belirtir (Cavarero, 1990/1995). Agamben'in eleştirisinin zıt kutbunda konumlandırabileceğimiz bir diğer yorum ise Miguel Vatter'in (2006) doğumluluğun temelde biyopolitik bir kavram olduğu iddiasıdır. Buna göre Arendt, eylemin özgürlükle ilişkisini açıklayabilmek için tekil insanın doğumunu referans almak zorunda kalmıştır (Vatter, 2006). Başka bir deyişle Agamben'e göre Arendt, söz ve eylem yetisine odaklanırken, bedenler üzerinden kendini gerçekleştiren biyopolitik iktidar pratiklerini göz ardı etmiş ve meseleyi insani kapasitelermize yapılan saldırılar olarak ele almakla yetinmiştir. Vatter'e göre ise Arendt, çoğulluğa koşullu insani yetilerimize odaklanırken dini mitlerde ve felsefi varsayımlarda eleştirdiği tekil insanı işaret eden biyopolitik bedenle görüşünü temellendirmek zorunda kalmıştır. Bu iki eleştirinin Agamben'in temsil ettiği hattında, Arendt'in ele aldığı fenomenolojik gerçekliğe uygun kuramsal bakış açısını geliştiremediği, diğer ucunda ise kavramsal olarak düşünürken fenomenolojik bir olguyu, doğumu ihmal ettiği ya da yeterince açıklıkla belirtmediği yargısı vardır. Bu iki zıt yönlü eleştiri karşısında doğum ve doğumluluk arasındaki bağlantıya odaklanarak doğumluluk kavramının sağladığı olanakları iki açıdan savunacağım: Agamben'in eleştirisine karşı bir iktidar pratiği olarak biyopolitikanın uygulayıcısı egemenin ötesinde başkalarının varlığına dayalı ve tecrübe sahibi öznelere merkeze alan bir politik düşüncenin, doğum yönelimli olmakla bağlantısını irdeleyeceğim. Doğumluluk kavramının, doğum olgusunu göz ardı ettiği ya da aksine kendisini biyopolitik olarak temellendirdiği iddiasına karşı ise insani bir kapasite olarak doğumluluğa vurgu yapmanın doğuma, başkalarının varlığına ve onlarla paylaştığımız dünyaya özen göstermekle çelişmediğini, hatta tam da bu özeni politik bir tutum olarak benimsediğini ileri süreceğim.

Öncelikle Arendt'in biyopolitik bir perspektiften yoksun olması şeklindeki eleştiriye yaşamın ve doğumun tıbbileşmesi çerçevesinde ele almak yerinde olacaktır. Yaşamın tıbbileşmesi bir

yandan bazı davranış ve durumların sağlık ve hastalığa referansla tanımlanmasını diğer yandan da tıbbın, normlara uymayan deneyimleri denetleme ya da ortadan kaldırmak üzere bir araç haline gelmesini ifade eder (Riessman, 1992, s. 47-48). Günümüzde doğuma dair herhangi bir tartışmanın asla göz ardı edemeyeceği nokta, onun tıbbileşmeyle olan bağlantısıdır. Doğumun tıbbileşmesini, tıbbın kendi gelişim dinamikleriyle açıklayabileceğimiz gibi daha makro bir seviyede, tıbbın nesnesi olan bedenlerin ve zihinlerin modern politika için anlamı üzerinden bir okuma yapmak da mümkündür. Biyopolitika denen böylesi bir okumayı borçlu olduğumuz Foucault (1978), modern iktidar pratiklerini çözümlerken, iktidarın türsel bedene odaklanan ve yaşamsal süreçleri temel alan bir formu üzerinde durur. Nüfusun biyopolitikası, üreme, doğumlar ve ölümlülük, sağlık düzeyi, ortalama yaşam süresi, uzun ömürlülük gibi alanlarda uygulanan bir dizi müdahale ve düzenleyici denetimle gerçekleşir (Foucault, 1978, s. 139). Böylece artık en üst işlevi öldürmek değil, tamamen yaşama yatırım yapmak olan bir yaşamsal süreçleri merkezine alan bir iktidar biçimi ortaya çıkmıştır (Foucault, 1978, s. 139).

Agamben (1998), Foucault'nun modern iktidar çözümlemesi temelinde bedensel canlılığı yaşamın bir yönü olarak kavrayan ve Antik Yunan'dan gelen bir ayrımı hatırlatır: *Zoe* ve *bios*. Her ikisi de bir anlamda yaşamı ifade eden iki terim arasındaki fark, birincisinin sadece bir canlı olma durumuna yani yalın hayata, ikincisinin ise birey ya da grup olarak belli bir biçimde yaşamaya, özel bir yaşam biçimine denk geliyor oluşudur. Aristoteles'in *zoon politicon* (siyasal hayvan) terimiyle ifade ettiği düşünce de bu ayrıma dayanmaktadır: İnsanı hem diğer canlı türlerinden ayıran özgün kapasiteye yani siyasal kapasiteye vurgu yapmayı hem de insanları kendi içinde yaşanmaya değer ve değmeyen hayatları olanlar olarak ayırmayı mümkün kılan ikili değer.

Agamben'e göre modern dünyaya özgü olan şey, *zoe*'nin giderek politikanın temelini teşkil eder hale gelişidir. Öyle ki Antik Yunan'da iyi, anlamlı ya da politik yaşamı ifade eden *bios*, modern dünyada doğrudan *zoe* üzerinde temellenir. Bu da iki terim arasındaki antik ayrımı giderek silikleştiren, *bios*'unu sürekli olarak *zoe*'de bulan, canlı var oluşun en büyük değere dönüştüğü bir toplumsal-siyasal noktayı işaret eder. Dolayısıyla insanları yaşatmak ve daha uzun süre hayatta tutmayı görev edinmiş modern tıbbın, *bios*'un çıplak hayat üzerinden devşirdiği değerlerinin bizatihi taşıyıcısı ve uygulayıcısı olduğu şüphe götürmez. Sadece canlı varoluşun mutlak değer haline geldiği bir kültürün uç noktasında kaçınılmaz olarak, yaşanmaya değer olmayan hayatların tespiti ya da normlara uymayan beden ve zihinleri ehlileştirme pratikleri yer alır. Çıplak hayat, modern dünyanın en temel değeri haline geldikçe madalyonun

diğer yüzündeki yaşanmaya değer olmayan ya da gözden çıkarılabilir hayatların denetlenmesi de modern politikanın sistematik uğraşları haline gelir.

Bu bağlamda bedenler üzerinden bir iktidar pratiği geliştiren modern siyasal iktidarın üzerinde egemenliğini tesis ettiği en dolayimsız ve yalın zeminlerden birinin de doğuran kadının ve yenidoğmuş bebeğin bedeni olduğunu söylemek, Agamben'in kuramını ileriye götürmek sayılmaz. Nitekim Agamben, hakların taşıyıcısı olan bedenle vatandaş olma arasındaki ilişkiyi incelerken doğum ve çıplak hayat arasındaki bağlantıyı açık eder: Kişinin doğduğu anda ulusun vatandaşı olmasının çıplak hayatı, egemenliğin doğrudan taşıyıcısı haline getirdiğini belirtir (Agamben, 1998, s. 128). Ne var ki burada doğum ile çıplak hayat arasındaki bağlantı kurulmuş olsa da bunun sonuçları çıplak hayatın taşıyıcısı olan anne ve yenidoğan bebek açısından ele alınmamaktadır. Hatta anne ve yenidoğan bir bebeğin çıplak bedenlerinin, *zoe*'nin yani çıplak hayatın en somut hali olduğu ve biyopolitikanın somut müdahalelerinin en meşru zeminlerinden biri olduğu da gözden kaçmaktadır. Oysa *bios*'un *zoe*'ye indirgenişi, tıbbileşmiş doğumu kuşatan risk algısında ve bununla beraber gelen tüm pratiklerde apaçık ortadadır. Agamben'in (1998, s. 9) deyimiyle *bios*'unu arayan *zoe*, bir bebeğin çıplak bedeninde kendi anlamını bulur adeta. Bebek yaşamı söz konusu olduğunda anlamlı hayata dair bakış, onu hayatta tutmayı riske atabilecek her ihtimali, potansiyel haldeyken ortadan kaldırmaya çalışmak üzerine kuruludur. Bu çerçevede biyopolitikanın en önemli araçlarından biri olan tıbbileşme, tüm olanaklarıyla ve karar vericiliğiyle devreye girmektedir. Yenidoğan bebeğin ilk dakikalarına damgasına vuran ve çoğunlukla rutin olarak uygulanagelen bazı müdahaleler⁴ ile bebeği anneden ayırma pratiklerinin bu denli yaygın ve tıp nezdinde meşru oluşu bile, *zoe* ve *bios* arasındaki modern muğlaklığı ve biyopolitika pratiklerinin varlığını doğrulamaktadır. Yaşamın kendisinin tek değer olduğu yerde, yenidoğan bebeğin bedeni, canlı bedenden başka bir şey olarak görülmemekte ve salt *zoe*'ye indirgenmektedir. Bebeğin doğal/canlı varlığı öylesine değerlidir ki bu, tüm tıbbi müdahaleleri olanaklı hale getirmektedir. Doğuran kadının ve yenidoğan bir bebeğin çıplak bedenleri söz konusu olduğunda tıp, onların karşısında egemen kesilebilmektedir. Yaşamsal bir süreç olarak biyopolitik iktidarın odağında olan doğumdan bahsetmelerine rağmen ne Agamben ne de Foucault doğumun öznelini ya da kolektif tecrübeyle oluşmuş doğum kültürünü hesaba katar.⁵

⁴ Bunlar; rutin şekilde uygulanan bebeğin doğduğu an anne göğsüne verilmemesi ya da çok kısa süreli verilmesi, anneden ayrı bir yerde birkaç saat boyunca gözetim altında tutulması, ilk bakımlarının ayrı bir odada ve doğar doğmaz yapılması, aspirasyon gibi uygulamaları kapsar.

⁵ Foucault *Kliniğin Doğuşu*'nun (2002) girişinde "Bu kitapta, mekândan, dilden ve ölümden söz edilmektedir; söz konusu olan bakıştır" derken, biyopolitikanın somutlaştığı bir alan olarak doğumu saymaz. Şüphesiz bu ilişkinin kurulmamasında, Foucault'nun incelediği dönem itibarıyla hastalık, ölüm ve onların mekânı olan beden üzerindeki tıbbi bakışın dönüşümünü

Doğumun bu tıbbileşmiş ve gayri insanileşmiş yönü açısından son derece açıklayıcı olan bu kuramsal çerçevenin sınırlarına ulaştığı nokta, meseleyi egemenliğin ve iktidarın uygulanması açısından ortaya koyuyor olmasıdır. Biyopolitik bir perspektif ve *bios-zoe* arasındaki karşıtlık ilişkisi, tıbbileşmiş doğum kültürünün ampirik çözümlemesi açısından önemli araçlar sağlarken doğumun asli öznesi anne ve bebek açısından bu uygulamaların nasıl alımlandığını açıklamakta yetersiz kalmaktadır. Başka bir deyişle modern egemenliğin doğumda nasıl uygulandığı ve yeniden üretildiğini *bios*'un *zoe*'ye modern indirgenişiyile açıklamak mümkünse de egemenliğin uygulandığı bedenler ve zihinler açısından durum, çözümlenmemektedir. Oysa egemenin zihniyetin yanı sıra iktidar pratiklerinin uygulandığı ve tıbbin nesneleştirdiği önelere odaklanmak, bu çözümlemeyi daha bütüncül ve dönüştürücü yöne doğru taşıyabilir. Bu çalışmanın kapsamı, bu kuramsal tartışmayı derinleştirmeye izin vermiyor olsa da özetlenen egemenlik ve iktidar zihniyetinin sonuçlarını doğum özelinde ve anne-bebek açısından tartışabiliriz.

Arendt'in doğumluluğu öne çıkararak ve doğum yönelimli politik kuramı, çoğulluk fikri üzerine kuruludur. “Dünyada İnsan değil, insanlar yaşar” (Arendt, 1958, s. 7) şeklinde özetlenebilecek bu kavrayış, varlığın nihai onaylanması olarak ölümdense başkalarının varlığına bağımlı ve yeryüzüne köklenmiş doğumluluğa yüzünü çevirmiştir. Aynı zamanda Arendt (Arendt, 1958, s. 8), biyopolitik analizlerin aksine yalnızca iktidarın ve egemenlik biçimlerinin mantığını anlamakla değil, “insan olarak eşit ve birey olarak biricik” şeklinde nitelediği insanların söz söyleme ve eyleme kapasitesiyle ilgilenir. Bu sayede insanlar, Arendt için yalnızca biyopolitikanın uygulandığı bedensel meşru zeminler değil, doğumdaki gibi yeni başlangıçlar yapabilen önelerdir. Doğum iki kişilik doğası nedeniyle ne anne ne de bebek açısından yalnız bir eylemdir; bir ortaklaşalıktır. Dolayısıyla yenidoğan bir bebek, doğumun insani doğası ve koşulları itibarıyla hiçbir zaman sadece çıplak hayattan ibaret değildir. Aylardır bulunduğu korunaklı rahimden dışarı henüz çıkmış, havayı ve ışığı ilk kez hissetmiş, doğum sırasında yaşadıklarını ve hemen sonrasında kendisine yapılanları hisseden-fark eden bir canlıdır. Doğumun özellikle yenidoğan bebeğin bedenine yapılan müdahalelerle gayri insanileşmesini kabul edilebilir kılan en önemli unsurlardan biri, bir bebeğin hafızası olmadığını düşünülmesidir. “Ne de olsa hatırlamayacak, ne de olsa anlatamayacak!”. Oysa anlatmak hatırlamaktır. Kendisi belirgin anılar şeklinde hatırlamayacak olsa da yenidoğan insan, onun

incelemesi rol oynuyor. Bununla birlikte tıbbin kendinden taşarak yaşamın algılanmasında bir çerçeve oluşturması, yani yaşamın tıbbileşmesinin en gözlemlenebilir olduğu alanlardan birinin doğum olduğu Foucault'nun (2002, s. 244) analizinin görmeye izin verdiği açık bir sonuç ise de kendisi ölümün tıbbi düşüncüyle bütünleştirilmesine yönelmiştir. Aynı zamanda Foucault (2002, s. 245), analiz ettiği modern kültürdeki inancı paylaşarak kendisi de bireysellik deneyiminin ölüm deneyimine bağlı olduğunu düşünmektedir.

yaşamının ilk dakikalarına, saatlerine, aylarına ve yıllarına tanıklık eden ve anılarını taşıyan bir insan topluluğunun içine doğar. Doğuran açısından ise hafızanın rolü, doğumun mahremiyet alanından çıkıp kamusal dile tercüme olma gereksinimiyle ilgilidir. Doğum hikayeleri, kolektif tecrübenin bireysel tezahürleri olarak kamusal dile dökülüp hikayeleştirildikçe biyopolitik uygulamaların yapısal örüntüleri ile bunlara karşı geliştirilen yanıtlar/dirençler ve olanaklar görünürlük kazanabilir. Arendt'in (1958, s. 204) belirttiği gibi hatırlama, ancak anıların konuşulabileceği bir kamusallık varsa mümkündür.

Dolayısıyla doğuran kadını ve bir bebeği çıplak hayattan, anonim bir bedenden ibaret olarak görmek, egemenin bakış açısıdır; tecrübe sahibi insanın gerçekliği ise bundan daha fazlasıdır. Modern iktidar, insanları pratiklerinin uygulandığı nesnelere olarak görme eğilimindeyken, insanlar doğumdan itibaren ve özellikle doğumda tecrübe sahibi hakiki öznelere. Aynı zamanda doğum, biyopolitika pratiklerinin apaçık gözlendiği bir alan olmanın yanı sıra, bir bebeğin çıplak bedeninin çıplak hayata indirgenmesinin aşılması gerekliliğinin, arzusunun ve mücadelesinin de belirlediği alandır. Agamben'in (1998, s. 13) aksine biyopolitikanın sebep olduğu anlam yitimlerine yeniden kavuşabileceğimiz zemin biyopolitik bir ufuk değil, tam da egemen siyasal iktidarın paradigmasının insani tecrübe ile geçersiz kılındığı, hiçbir zaman çıplak hayattan ibaret olmadığımızın doğrulandığı yerdir. Yenidoğmuş bir bebeğin çıplak bedeni, insanı hislerinden koparılmış, bedenden ibaret canlılar olarak gören modern anlayışın somutlaştığı yer iken, *bios* ve *zoe* arasındaki ayrımı boşa düşüren insani tecrübenin de zemini ve dünyayı yeniden insanileştirecek bir siyasi anlayışın da tohumudur. Çünkü *erfahrung* olarak doğum, “tecrübe sahibi ve düşünümsellik”, “geçmiş hatırlama ve başka bir geleceği tahayyül edebilme yetenekleri”ni (Hansen, 2015, s. 150) aynı anda içerir. Doğum kültürü, yalnızca egemenin biyopolitik bakış açısını dayattığı zemin ve uygulamalar bütünü değil, “kaybın, kopuşun ve değişimin etkilerini kaydedebilme ve bunlarla başedebilme” (Hansen, 2015, s. 150) yeteneğinin olduğu pratiklerin örüntüsüdür.

Agamben'in Arendt'e yönelik eleştirisinin diğer kutbunda onun doğumluluk kavramını somut olarak doğumla ilişkilendirmediği ya da aksine, örtük olarak doğal bir fenomen olan doğuma indirgelediği yer alır. Cavarero, (2016, s. 116) Arendt'in doğumluluk kavramını, bir kadın eylemi olarak doğurmak ve anne rahminden gelmiş olmak anlamında doğumdan söz etmemesi nedeniyle, “hayli soğuk ve soyut ayrıca da inandırıcılıktan uzak” olarak niteler. Arendt'in doğum olgusunu dışarda bırakmasını, gerçek dünyanın karmaşıklığını kavramsal saflığa feda eden eski felsefe geleneğine saygı duruşu olarak yorumlar (Cavarero, 2016, s. 116). Cavarero'nun bu eleştirisi, Hanna Pitkin'in (1998, s. 162) Arendt'in erkeklere mahsus bir

oyunda kendi otoritesini kurarken yer yer entelektüel babaların sponsorluğuna ihtiyaç duyduğu şeklindeki saptamasıyla da örtüşmektedir.⁶ Cavarero (2016, s. 119), Arendt'in birinci ve ikinci doğum sıralaması yaparak doğum sahnesiyle başlangıç yapma yetisini özdeşleştirmesinde Arendt'in eşitlik vurgusunun aksine asimetri ve orijinal bağımlılığın açığa çıktığını savunur. Doğum sahnesi somut olarak düşünüldüğünde yenidoğan bebek açısından durum, Arendt'in kamusal alana atfettiği karşılıklı bir görünüm ve açıklama sahasında olmanın aksine, tek sesli bir maruz kalma ve orijinal bir bağımlılık durumudur (Cavarero, 2016, s. 116). Arendt, sadece yenidoğan bebek ve yeni bir başlangıç bağlantısına vurgu yaparak doğumu ve anne figürünü dışarda bırakmıştır (Cavarero, 2016, s. 118). Çünkü anne ve yenidoğan bebeğin dengesiz ve eşitsiz ilişkisi, Arendt'in yatay bir düzlemde karşılıklı etkileşim olarak tanımladığı politik sahneyle örtüşmemektedir (Cavarero, 2016, s. 118). Fanny Söderbäck (2018), doğum ve doğumluluğu bir karşıtlık olarak başlığına taşıdığı makalesinde Cavarero'nun savını destekler. Arendt'in gözden kaçırdığı şeyin doğumla birlikte açığa çıkan anne-bebek arasındaki asimetri olduğunu ve bunun biricikliğin tanınmasına bir engel olmadığını savunur (Söderbäck, 2018, s. 8). Bu eleştiri hattının uzantısında, Arendt'in başlangıçla açığa çıkan özgür eylemi ikinci bir doğum olarak kavramasıyla insanı salt biyolojik özelliklerden ibaret "doğal bir varlık"a indirgediği şeklindeki görüş bulunur. Vatter (2006) tarafından savunulan bu görüşe göre Arendt'in doğum ve politik eylem arasında kurduğu bağlantı, biyopolitik bir anlam taşır; hatta politik özgürlük salt yaşamsal-biyolojik bir koşula bağlanmış olur. Vatter'a (2006, s. 145-147) göre Arendt, totalitarizmin ölüm politikasıyla insanı indirgediği "çıplak hayat" durumuna karşı çıkmak için yine biyopolitik bir referansla doğumluluk kavramını öne sürer. Arendt, burada yaşamı olumlayıcı, pozitif bir biyopolitik bakış benimsemiş olsa da *bios* ve *zoe* arasındaki ayrımı yeniden üretmiş olur (Vatter, 2006, s. 148).

Öncelikle doğum ve doğumluluğu bir karşıtlık olarak görmek yerine bir kavram olarak doğumluluğun, doğum olgusundan geldiğini teslim etmek gerekir. Arendt'in deyimiyile "insanlar, mantıken paradoksal olan yeni bir başlangıç yapabilmek için donanımlıdır; çünkü kendileri yeni başlangıçlar ve dolayısıyla başlatıcılarıdır. İşte tam da bu başlatma yetisi, doğumluluğa (natality) ve insanın ancak doğumla bu dünyada görünürlük kazandığı olgusuna dayanır" (1990, s. 211).⁷ Şüphesiz, doğum olgusu iki öznel ve çok katmanlıdır. Arendt'in ise doğuma, yeni bir insanın dünyaya gelişi, yeni bir başlangıç ve yeryüzündeki mucize açısından

⁶ Arendt'in siyasal düşüncesindeki çift anlamlılığı hem Heidegger'le bir hesaplaşma hem de onu takip etmeyi içerdiğine dair çeşitli görüşler için bkz: (Pitkin, 1998, s. 161-165), (Benhabib, 2000, s. 108), (Taminiaux, 1992, s. 41).

⁷ Çeviri bana ait.

baktığı ortadadır. Burada, Arendt'in dışarda bıraktığı boyutları, ancak vurgusunun anlamını değiştirip değiştirmediği ya da zayıflatıp zayıflatmadığı üzerinden tartışabiliriz. Arendt'in somut doğumu ve anne figürünü dışarda bırakmasının ardında onun politik sahnesiyle örtüşmeyen eşitsiz bir bağımlılık ilişkisi olduğu iddiası, onun kamusal alan çözümlemesine aykırıdır. Arendt, eşitlik fikrinde asimetrileri göz ardı etmekten çok eşitliği tesis edecek bir politik yapı inşa etmeyi sorunsalının merkezine koyar. Bunu yaparken Antik Yunan'daki *oikos* (hane) ve kamusal alan ilişkisini ele alışımda olduğu gibi özel alandaki eşitsizliklerin farkındadır. Ancak Antik Yunan'da kamusal özgürlük, hanede zor ve tahakküm olduğu için değil, bu zor sayesinde mümkündür (Arendt, 2005, s. 121-122). Başka bir deyişle hanedeki eşitsiz ilişkiler, eşitlik ilişkisi üzerine kurulu kamusal alanda yer almanın koşulu olsa da politik değil, prepolitiktir (Arendt, 2005, s. 127). Bu çerçeveyi doğumluluk kavramı için takip ettiğimizde aynı sonuca ulaşırız. Doğumluluk, politikayı mümkün kılan çoğulluğa dayalı eyleme yetimizle ilişkilidir. Doğum ise politika öncesi ilişkilerin alanıdır. İnsani etkinlik kategorilerinin birbiriyle olan bağlantısı nedeniyle doğum, olgusal düzeyde ve asimetrik ilişkilerin bir sahnesiyken doğumluluk ise yeni bir başlangıç yapabilme yetimizle bağlantılı bir özelliktir. Doğumluluk, asimetrik ilişkilerin varlığını değil, başkalarının varlığına bağımlı olma durumunu işaret eder. Dolayısıyla Arendt'in doğumluluğa yönelmesi/doğum yönelimli olması, onu bu dünyaya köklendirir; dolayısıyla tam anlamıyla politikanın evi olan yere döndürür. Somut doğum olgusunu ve doğumla birlikte başlayan asimetrik ilişkiyi dışarda bırakması, onun doğum yönelimli politik anlayışını ne yanlışlar ne de zayıflatır.

Arendt'in pozitif bir biyopolitik kavram olarak doğumluluğu benimsemesi ve biyolojik bir özelliği politik eylemin koşulu yapması eleştirisine gelince⁸, bu eleştirinin Arendt'in (1958) bütüncül *vita activa* (aktif yaşam) çözümlemesinin indirgemeci bir okumasına dayandığını söylemek gerekir. Arendt, emek, iş ve eylem kategorileriyle açıkladığı üç ayaklı etkinlik kategorilerini tek tek belli insan grupları ya da sosyal sınıflarla özdeşleştirmemekte aksine dünyayı insani kılan etkinlikleri bütüncül olarak ele almaktadır. Emek etkinliğiyle yaşamsal döngülerin karşılanmadığı, iş etkinliğiyle doğanın dönüştürülüp kalıcılaştırılmadığı ya da eylem etkinliğiyle ortak yaşamın ortaklaşa düzenlenme olasılığının olmadığı bir dünyayı insani

⁸ Vatter, Arendt'te biyopolitikanın olumlu bir kullanımı olduğunu söyleyerek biyopolitik bakışın sadece egemenin çözümlemesinin aracı olmadığını üstü kapalı olarak belirtir. Yine de Arendt'i olumlu da olsa biyopolitik bir bakışla okumak, Vatter'ı kaçınılmaz olarak Arendt'te ilahi yaratılışa gönderme yapan ve tekil insanı merkeze koyan bir anlayış bulmaya itmektedir. Dolayısıyla Arendt'i ister egemen açısından ister politik özne açısından biyopolitik bir anlayışla okumanın sonucunda çoğulluğu tam da Arendt'in savduğunun aksine yine yaratılış mitindeki tekil insanla temellendirme ve ona indirgeme tehlikesi doğmaktadır. Arendt'i tamamen biyopolitik bir çerçeve içine oturtmak, onun doğum yönelimli ve başkalarının varlığına bağımlı dünyasal anlayışını baş aşağı çevirmektedir.

olarak nitelemek mümkün değildir. Dolayısıyla Arendt (1958, s. 12-17), bu etkinlikler arasında bir hiyerarşi kurmamakta, doğum ve ölümle sınırlı insani yaşamın politik kapasitesini değerlendirmektedir. Bu sebeple Arendt'in politik kapasitemizle ilgili olarak doğumluluğa yaptığı vurgu, ne biyolojik sınırlarımıza ne de politik kapasitemize dair bir değersizleştirme barındırır. Şüphesiz biyolojik özelliklerimiz politik eylemi koşullandırır; eylemde bulunma özelliğimiz ise biyolojik sınırlarımızı insanileştirir. Ayrıca Arendt'i özgürlük anlayışı uğruna insanı biyolojik boyutundan kurtarma eleştirisi, onun Marx eleştirisinin kendisine çevrilmesidir. Arendt, Marx'ı emekten ve zorunluluktan kurtulmuş bir toplum anlayışı benimsemekle eleştirir.⁹ Oysa Arendt, bütüncül etkinlikler anlayışıyla böyle bir yönelimin tehditlerini ortaya çıkarmayı hedefler. Burada eleştirilerin atladığı nokta, Arendt'in kuramında feminist bir saikle olmasa da feminist metodolojiyi andıran entelektüel çabasıdır: Arendt, özel alandan gelen olgu ve durumları kamusal alanla bir köprü oluşturacak şekilde kullanmaktadır.¹⁰ Özel ve kamusal arasındaki bağlantıyı ve onların ilişkiselliğini kavramsal düzeyde kurar Arendt. Onu, biyolojik bir özelliği politik eylemin koşulu yapmakla eleştirenlerin göz ardı ettikleri bu ilişkiselliklerdir. Kamusal alandan öncesi asimetrik ilişkilerle doludur. Arendt'in kamusal alanı ise tüm bu asimetrilerin *persona*'ların¹¹ gerisinde kaldığı bir görünüm sahaları yaratmaktadır. Arendt özel ve kamusalı birbiri içinde eritmez ancak ilişkiselliğini aşk, dostluk, söz verme, bağışlama gibi özel ve kamusal alanlar arasında köprü oluşturabilecek yetilerimiz aracılığıyla ortaya koyar. Dolayısıyla doğumluluğu, sadece doğuran bedenlerin eylemi olarak değil, insani bir kapasite olarak öne çıkarmak, ölüm yönelimli olmayan, köklerini yeryüzünde bulan bir politik anlayış açısından hayati önem taşır. Doğumluluk özelliğimizi ve doğum yönelimli bir anlayışı sahiplendikçe doğuma, kendimize, başkalarına ve “dünyaya özen gösterme”nin¹² yollarını keşfedip çoğaltabiliriz. Yaşamı, bu dünyadan gelen değerlerle kavramımız ve yaşamamız için ihtiyacımız olan bu özendir.

⁹ Bir başka çalışmada tartıştığım gibi (Ünlü, 2019) Arendt, Marx'ın emek anlayışını emekten ve zorunluluktan özgürleşmek olarak yorumlamış ve Marx eleştirisini bu yorum etrafında geliştirmiştir. Oysa emeğin merkeziliği tartışmasını izlediğimizde, Arendt'in savunduğunun aksine Marx'ın emekten özgürleşmeyi değil, özgürleşmiş emeğin egemenliğinde bir toplumsallığı öngördüğünü fark ederiz.

¹⁰ Bu konudaki bir çalışma için bkz: (Ünlü, 2020)

¹¹ Arendt (1990, s. 106-107), Latince Antik aktörlerin oyunlarda kullandığı maske demek olan *persona* sözcüğünü kamusal alanda eşitliği sağlayan hukuki ve politik statüyü ifade etmek için kullanır.

¹² Fatmagül Bertay (2012, s. 22-24), Arendt'in *amor mundi* (dünya sevgisi) anlayışını, dünyaya özen gösterme yükümlülüğü olarak kavrar. Dünyayı hakir görme eğilimine karşı *amor mundi*'nin Arendt'in politik anlayışı açısından merkezi önemde olduğunu savunur.

4. Sonuç

Martin Jay (1995), sınır-deneyimin sınırları üzerine düşünürken onun, fenomenolojik dünyadan yüz çevirme ve dünyaya dair gündelik olarak deneyimlenen sorunları gölgeleme tehlikesine dikkat çeker. Foucault'nun biyopolitikanın uygulandığı bir alan olarak tıbbileşmiş doğum kültürünü sorunsallaştırmaması, bu kaygının haklılığını ortaya koymaktadır. Diğer yandan Jay, kavramın ölümle özdeşleşmesini sorunsallaştırmayarak ölüm yönelimli bir sınır-deneyim paradigmasında kalmayı sürdürmektedir. Sınır-deneyimi ölüm değil de doğum olarak düşündüğümüzde onun sınırları, açık şekilde kendini ele verir. Ölümden farklı olarak doğum, iki öznenin ortaklaşa eylemidir ve ikisi için de büyük bir kırılma yaratır. Bu yönüyle yaşamın imkansızlığında değil, bizzat yaşamda anlamını bulur ve en yoğun noktasına ulaşıp sınırı aşar. Sınır-deneyim, doğumda bir geçiş deneyimine dönüşür; kökü hala yeryüzünde ve insanlar arasında olan, yaşadığı gibi üzerine de konuşulabilen, bireysel olarak deneyimlendiği gibi anılarda kaynaşmış kolektif tecrübeye dönüşen bir geçişi ifade eder.

Hem insanın saf öznelliğini aşan, o ana kadarki benlikte eşsiz bir kırılma yaratan hem de üzerine konuşabilir ve insanın kendi hayat hikayesine entegre edilebilir bir deneyim olarak doğum, sınır-deneyimin sınırlarını zorlayan bir geçiş deneyimidir. Bir geçiş deneyimi olarak doğumu, Hannah Arendt'in doğumluluğa (natality) atfettiği politik anlam çerçevesinde, insani dünyaya dair politik kavrayışımızda yeni ufuklar açmaya elverişlidir. Doğum, sadece biyopolitik uygulamaların zemini değil, bunlara karşı özneleşmenin, direncin ve dönüşümün filizlendiği ve kolektif tecrübenin kurulduğu bir düzlemdir. Bir geçiş deneyimi olarak doğum, hikayeleştirilme ve hatırlanma sayesinde yaşam boyu dönüşen kişiliğin sürekliliğini sağlar. Hayatta kopuş ve savrulmuş olarak yaşanan deneyim yığını içinde, icat edilmemiş, sahici olan, bizi yeryüzüne ve başkalarına bağlayan tek kökendir. Doğumluluk ise yeryüzündeki varlığımızı buradan gelen değerlerle anlamlandırmak ve ortaklaşa yaşamı buradan gelen değerlerle düzenlemek için başvurabileceğimiz tek insani kapasitedir. Anlam arayışını bu dünyaya içkin ölçütlerle sürdürmek hem doğuma özen göstermeyi hem de doğumluluğu sahiplenmeyi gerektirir.

Kaynakça

- Agamben, G. (1993). *Infancy and History: Essays on the Destruction of Experience*. (L. Heron, Çev.) London, New York: Verso.
- Agamben, G. (1998). *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. (D. Heller-Roazen, Çev.) Stanford California: Stanford University Press.
- Arendt, H. (1958). *The Human Condition*. Chicago&London: Chicago University Press.
- Arendt, H. (1990). *On Revolution*. London: Penguin Books .
- Arendt, H. (2005). *The Promise of Politics*. (J. Kohn, Dü.) New York: Schocken Books.
- Benhabib, S. (2000). *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers.
- Benjamin, W. (1993). Baudelaire'de Bazı Motifler Üzerine. N. Gürbilek (Dü.) içinde, *Son Bakışta Aşk: Walter Benjamin'den Seçme Yazılar* (A. Doğukan, Çev., s. 111-148). İstanbul: Metis.
- Berktaş, F. (2012). *Dünyayı Bugünde Sevmek: Hannah Arendt'in Politika Anlayışı*. İstanbul: Metis.
- Berktaş, F. (2021). Arendt-Heidegger İlişkisinin İzdüşümünde Bağışlama, Dostluk ve Aşk. T. Ural, & B. Vural içinde, *Günebakan Düşlerimiz: Kamusallık, Gündelik Hayat ve Tecrübe Üzerine Yazılar-Merla Özbek'e Armağan II* (s. 141-176). İstanbul: İletişim.
- Cavarero, A. (1990/1995). *In Spite of Plato: Feminist Rewriting of Ancient Philosophy*. (S. Anderlini-D'Onofrio, & A. O'Healy, Çev.) Cambridge, UK: Polity Press.
- Cavarero, A. (2016). *Inclinations: A Critique of Rectitude*. (A. Minervini, & A. Sitze, Çev.) Stanford, California: Stanford University Press.
- Foucault, M. (1978). *The History of Sexuality: Volume 1: An Introduction*. (R. Hurley, Çev.) New York: Pantheon Books.
- Foucault, M. (1991). *Remarks on Marx: Conversations with Duccio Trombadori*. (R. J. Goldstein, & J. Cascaito, Çev.) New York: Semiotext(e).
- Foucault, M. (2002). *Kliniğin Doğuşu: Tıbbi Algının Arkeolojisi*. (Ş. Ünsaldı, Çev.) Ankara: Epos.
- Fry, K. (2014). Nataliy. P. Hayden içinde, *Hannah Arendt: Key Concepts* (- b., s. 23-35). New York: Routledge.
- Hansen, M. (2015). Yirmi Yılın Ardından Negt ve Kluge'nin "Kamusal Alan ve Tecrübe"si: Değişken Karışımlar ve Genişlemiş Alanlar. M. Özbek (Dü.) içinde, *Kamusal Alan* (M. Özbek, Çev., s. 141-176). İstanbul: Hil.
- Heidegger, M. (2018). *Varlık ve Zaman*. (K. Ökten, Çev.) İstanbul: Alfa.
- Jay, M. (1995). The Limits of Limit- Experience: Bataille and Foucault. *Constellations*, 2(2), 155-174.
- Jay, M. (2012). *Deneyim Şarkıları: Evrensel Bir Tema Üzerine Modern Çeşitlemeler*. (B. E. Aksoy, Çev.) İstanbul: Metis.

- Masullo, A. (2002). La rupture "pathique" de la phénoménologie. A. V. Turhan (Dü.) içinde, *Les politiques de la phénoménologie: ethos et eidos* (s. 15-37). İstanbul: İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi.
- Özbek, M. (2000). Walter Benjamin Okumak-II. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 55, 104-131.
- Pitkin, H. F. (1998). *The Attack of the Blob: Hannah Arendt's Concept of the Social*. Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Söderbäck, F. (2018). Natality or Birth? Arendt and Cavareto on the Human Condition of Being Born. *Hypatia*, 10(10), 1-16.
- Taminiaux, J. (1992). *La fille de Thrace et le penseur professionnel*. Paris: Payot.
- Ünlü, S. (2019). Arendt ve Marx'la Siyasal Bir Emek Kategorisine Doğru. *Toplum ve Bilim*(147), 178-198.
- Ünlü, S. (2020). Olumsuzluk, Feminizm ve Siyaset. *Kadın/Woman 2000*, 21(2), 43-57.
- Vatter, M. (2006). Natality and Biopolitics in Hannah Arendt. *Revista de Política*, 26(2), 137-159.
- Verny, T., & Kelly, J. (2021). *Doğmamış Çocuğun Gizli Yaşamı*. (B. Elgin, Çev.) İstanbul: Kuraldışı.