

“Bir beden neler yapabilir?” sorusunun biyoetiksel yankıması ya da ölüm ve yaşam üzerine felsefi bir soruşturma

Bioethical resonance of the question “what can a body do?” or a philosophical investigation on life and death

Ayşe USLU^a

Özet: Bu metinde, öncelikli olarak yaşam ve ölümün tarih içinde nasıl konumlandırıldığı ve nasıl algılandığı üzerinde durulacak; ikinci olarak modern dünyada ölümün bireyselleştirici ve bireyselleşmiş algısından yola çıkılarak bunun yaşam algımız üzerindeki etkisi incelenecek; üçüncü olarak, modern yaşam ve ölüm algısının dışına düşmeyen bir tavırla biyoetiğin kural koyucu mekanizmalarının nasıl çalıştığına bakılacak; dördüncü olarak, yaşam ve ölüme karşı modern tavır, biyopolitika kavramı çerçevesinde incelenecek; ve son olarak da, bir içkin yaşam alanı olarak beden anlayışı üzerinden yaşam ve ölüm mefhumları yeniden ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Biyoetik, beden, yaşam, ölüm, bireyselleşme, biyopolitika, içkin yaşam

--

Abstract: In this article, it will be first dwelled on how life and death are located and perceived throughout the history; secondly, the individuated and also individuating impact of death on our perception of life will be examined; thirdly, how moralizing and rulling mechanisms of bioethics which is not out of modern perception of death; fourthly, modern attitude toward life and death will be examined in terms of bioethics; and finally, the concepts of life and death will be reevaluated via understanding of body as the site of immanent life.

Key words: Bioterrorism, body, life, death, individuation, biopolitics, immanent life

Ölüm algısının zamansal yolculuğu

Ölmek deneyimi üzerine konuşmakla ölüm mefhumu arasında her ne kadar sıkı bir bağ olduğu düşünülse de, çoğu zaman ölüme dair olanla ilgili konuşurken ne ölme eyleminin kendisi ne de ölüm mefhumu hakkında konuşuruz. Anlamaya ve üzerinden tanımlar geliştirmeye çalıştığımız şey ölüm değildir. Modern ya da istenilirse post-modern dünya'nın, geçmiş çağlardan farklı olarak, ölüm hakkında konuşmayı aslında nasıl kendine yasaklamış olduğunu düşünürsek, ölümün –adı sürekli geçse bile– kendi ilişkiselliği içinde göndereni olmayan boş bir kavram olduğunu anlarız. Ölümden bahsettiğimiz her durumda aslında yaşamdan bahsediyor oluşumuz şüphe götürmez. Ölenlerin arkasından dökülen gözyaşları daha çok, ölenin henüz yaşamadıkları ya da arkasında bıraktığı tamamlanmamış yaşantılar adınadır çoğu zaman. Ölüm bir şeyin ters gitmesinin sonucudur hep; ya bir sağlık görevlisinin hatası, ya tıbbın çare bulamaması ya da hiç olmayacak yerde bir “kazanın” çıkma gelmesidir. Ya herkes “yaşamının baharındadır” ya da yaşamdan alacağını fazlasıyla almıştır ve gidişi adeta reva görülür. Tarih boyunca değişen ölüm algısı

^a Doktora Öğrencisi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi Felsefe Bölümü ✉ ayuslunna@gmail.com
Gönderim tarihi: 15.07.2015 • Kabul tarihi: 29.08.2015

ölümünden çok yaşamdan ne anladığımızı bize gösterebilir. Yaşam hiç bitmeyecek bir yolculuk, ölümse bitmeyen yolculuğa vurulmuş ne idiği belirsiz bir darbedir. Kaynağını dini ve ezoterik inançlarda bulan doğum-ölüm çemberinden kurtulma istenci, neredeyse tüm bilinç dışımıza işlemiştir. Yeri, yeraltını yani öte dünyayı ve tanrısal âlemi birbirine bağlayan yaşam ağacı içinde, onu içmemizi bekleyen ölümsüzlük pınarını taşır. Ölümsüzlük meyvesini yiyen ya da sıvısının tadına bakan, doğum-ölüm çemberinden kurtulmaya hak kazanmıştır. Bu meyveyi yemenin doğru zamanı ve yeri olumsal olarak farklı tarihselliklere ve durumlara göre değişir. Çoğu zaman bu varsayım ölüm ve yaşam hakkı mefhumunu şekillendirmiş ve bu hakkı iktidar malzemesinin harcı yapmıştır. (1) Bilimsel söylem bundan geri kalmaz; bugünün ömür uzatma operasyonları bitmeyen yaşam yolculuğunun dispozitiflerini kurmaya yardımcı olur. Bunun için kimi zaman ölü bedenleri mumyalamak ya da dondurmak ve zaman içinde belli aralıklarla yeniden doğuşlarını ümit etmek bile gerekmiştir. Fütüristik imgelerin mimarisinde önemli bir yere sahip olan, bedenleri zamanda dondurmak fikri, doğu ve batı kültürlerinin bedeni aşan ruh kavrayışıyla, maddeselliğin ölümlü doğasının sınırlarını aşmaya dönük girişimine göre bir nebze olsun bedenlenmenin tekil varoluşları meydana getirmekte olmazsa olmaz rolüne dair daha parlak bir fikir olarak görünebilir. Sakladığımız ve en iyi ihtimalle ölümsüzlüğünü sağladığımız ya da olmadı ömrünü uzattığımız şey tekil bir bedendir. Ruhsal hayatın sonsuzluğa sahip olmaya –bedene göre– daha uygun doğası, bu dondurma işlemini pek gerekli görmez çünkü sonsuzluğa muktedir bir ruh için beden zaten bir taşıyıcıdan başka bir şey değildir. Üstelik sürekli olarak ölümcül hatalara, en olmadık yerde hastalıklarla gelen hezimetlere ve bazen de toplumdaki dışlanmamıza neden olan bir taşıyıcı. Bu nedenle, bedeninin yol açtığı hataların, neden yine bedeninin cezalandırılması ile son bulduğunu anlamak güç değildir; ruhum bedenimin uygunsuz arzularına kapıldığı için sonsuz ruhun simgesi tanrı adına taşlanarak öldürülürüm. Aracılar aradan çekildiğinde meydan ruhların sonsuzlukta birleşen, dünyevi mekânı aşan tanrısal zamanına kalmıştır. Yaşamak kutsaldır –ama– bir de şu kokuşan, nihayetinde çürüyüp yok olacak olan ve bana ne kadar zayıf bir varlık olduğumu sürekli hatırlatan arıza bedenlerimiz olmasa! Geriye tek bir soru kalır; yaşarken sadece bir aracı olmaktan gayri başka bir amaca hizmet etmeyen bedenleri öldüklerinde ne yapacağız? Ölü bedenleri nasıl sakladığımız, ölümü nasıl anlamdığımızı dair ipucu verebilir.

On sekizinci yüzyılın sonuna kadar, ölüme alışık olan, kendi ölümlerinin düşüncesinden olumsuz yönde etkilenmeyen, ölümlerini toplu şekilde “yoksul çukurlarına” gömen ve bu ölümlerin kemiklerinden barok sanatına özenen mimari sanat eserleri ortaya çıkararak ceset evleri inşa eden Batı kültüründe ölüm, kilisenin himayesi altında konuşulmuş ve deneyimlenmiştir. Philippe Ariés’in, ölümlerle içli dışlı olan, “ortaklaşa bir kader kavramı” etrafında şekillenen toplumsallığı “doğadan” kopartmayan, “doğanın düzenini” olduğu gibi kabul eden, ölümden kaçmayı ya da ona karşı bir zafer kazanmayı düşünmeyen bir halkın ölüm algısında, 11. ve 12. yüzyıllardan itibaren nasıl bir değişim olduğuna dair gözlemleri günümüzde ölüm algısını kavrayabilmek için kullanışlı olabilir. (2) Buna göre, her kişinin bireyselliğine dair tavır, ortaklaşa kader kavramına dâhil edilmiş ve dünyanın sonunda herkes için nihai bir yargının varlığı kabul edilip, bu yargılama süreci ölüm anı ve sonrasına yerleştirilmiştir. (2) Bireysel olarak sadece benim sorumlu tutulduğum edimlerimden ibaret yaşamım artık sadece bu hayatta değil ölümlerle gelen bir sınavla sınanacak ve bedenliliğim sonsuza kadar yaşamamın garantörü olmakta ya da onun benden sonsuza dek alınmasında kilit rol oynayacak. Ölüm yargılama fikri ile birlikte sadece benim ölümlerim olmaya ve bireyselleşmeye başlamıştır. İlginç bir şekilde, ölüm bireyselleştikçe ölü bedenlerin saklanması şekli de buna göre değişir. Artık ölü bedenler toplu ceset evlerinde istif edilerek değil, herkese ait ayrı mezar yerlerinde saklanmaya başlanmıştır. Bunda, üstüste dizilen cesetlerin etrafa yaydığı “çirkin kokular” kadar, bedenler arasında yaşadıkları hayatların niteliğine göre değersel ayrışma da rol oynamıştır. Ben yüksek erdemli piskopos Agilbert 680’lerde öldüm, kilise üyesi olmayanlarla aynı yere gömülemez! Sıradan ölümlülerin

ölümünden sonra yaşamaya hakkı yoktur, ne de “herkesle” aynı yere gömülmeye. Geçmiş dönemde sevap ve günahların yazıldığı kozmik defter, bu çağlardan sonra kişisel hesap defterlerine dönüşür. Yaşamöyküleri tek tek kişilerin ölümlerinin anlamını belirlemeye başlamıştır. Eğer terazinin sevaplar kısmı ağır basarsa şanlı bir ölümdür benimki. Yok eğer tanrı katında günahların ağır basarsa, bunlar nihai yargıyı aleyhime çevirmekte geç kalmayacaktır. Ölüm kişisel sorgulama ile özdeşleştikçe bireysel bir hal alır. Buna göre geçmiş çağlarda yatağında yazgısını sessizce kabullenen köylünün ölümü, Ortaçağın ikinci yarısından itibaren eğitimli sınıflar tarafından bir yargılama sahnesinin giriş bölümüne dönüşerek duygusal olarak daha dramatik bir karakter kazanır. Eğer yeterince şanslıysa bu kişi, mezarında ya da salonunda kendi yüzünün genç ve güçlü halini tasvir eden bir portre bulacaktır. Kaybolan ceset saklanan canlı bir imgesinde ölümsüzleşir. Ölüm bireyselleştikçe yaşam daha değerli hale gelir. Çünkü bedenin ihtiraslarıyla boşa harcanıp heba edilemeyecek kadar kısa ve beni sonsuzluğa taşıyacak edimleri icra etmem için bana verilmiş en değerli fırsattır. Yaşama karşı duyduğumuz aşk genellikle, sonrasında mükâfatlandırılacağımız sonsuzluk uğrunda duyduğumuz özlemdir. Fakat her zaman kendini bir öte dünya hayalinde göstermeyebilir, dünyevi olan için duyulan açgözlü sevgi de diğer bir göstergesi olabilir. Nihai yargılamanın yarattığı panikten kaçarken yaşama dört elle tutunan modern insan, bizim için kısa vadede bu hayatın tadını çıkartmanın yaratıcı replikalarını sunan kapitalist “yaşam” makinesinin dişlileri arasında, ölüm sayesinde kendi yaşamının bilincine ulaşmaktadır. “ Her insan kendi ölümünün aynasında, kendi bireyselliğinin sırrını keşfedecektir.” (2) Canlıların ortak kaderinden yola çıkan bir rızanın ifadesi olan “hepimiz öleceğizden”, canlılar arasında ayırıcı bir yere sahip olan benin ölümünün ifadesi olabilecek “kendi ölümüm”e geçmek, ölümü yücelterek yaşamın sonsuz akışına vurulan sonlandırıcı bir darbe haline sokmuştur. Artık ölümden kaçmak ve korkmak için çok fazla nedeni olur modern insanın. Bize başkalarının ölümüne karşı karalar bağlatan ve mezarlıkları ölüm anıtlarına dönüştürerek boş olsalar bile onlarla yakın ilişki kurmamızı sağlayan sadece benim ölümüm değil ötekinin ölümü için de duyduğum kederdir. Yas kültürü matemini anıtlaşan mezarlarının başında yaşar. Sade ya da şatafatlı mezarlık mimarisi, ölümün bireyselleşmiş korkularla bütünleşen vahametini biraz olsun örtmeye yaramaktadır. Ölümün getirdiği tüm “çirkinlikler” mutlu hayatımızın akışını durdurmamalıdır, bunu başkasının ölümü adına yapmak zorunda kalsak da açıkça olmasa bile ondan kaçırız. Ariés ölüm yerlerinin değiştiğinden bahseder; artık ölümün beraberinde getirdiği altüst oluştan kaçmak için onu evdeki yatağımızda sessizce beklemek yerine hastanelere giderek orada yalnız başımıza öldüğümüzü söyler. (2) Hastaneler ölüme karşı verilen mücadelenin merkezi haline gelmiştir. Modern hayat, yakınların refakatinde yapılan veda törenlerine gerek duymaz; ölüm daha çok “tedavinin sona erdirilmesiyle ortaya çıkan teknik bir olgudur.” (2) Ölüm anını belirleyen olgu bilincin yitmesi ya da solunumun sona ermesidir. Bu durum çok abartılmadan geçiştirilir, duygulara bulanarak ağırlaşan bir geçit törenine izin vermez hastane ortamı. Ariés bunu “mutluluğun korunması için ölümün yasaklanması” olgusuna bağlar. (2) Hızlı bir ekonomik gelişme ve kâr peşinde koşmayla bağlantılı bir mutluluk arayışının egemen olduğu kent kültürü, “bize ölümü hatırlatan hemen her şeyin ortadan yok edilmesini” öğütler ve uygular. (2)

Ölümün bireyselleştirmesi

Ortaçağ öncesinin kamusal törenlerinden hastanede yalnız ölmeye doğru gelişen süreçte, ölüm bir tür kamusalıktan bireyselleşmeye geçiş yapmıştır. Elbette özellikle doğunun yas kültürlerinde ölüm kamusal tavrını hala devam ettirmektedir. Fakat bu durum ölümün tanımında çağın ruhuna aykırı bir değişiklik meydana getirmemektedir; ölüm yaşamsal fonksiyonların daha fazla yerine getirilemediği yerde kendisine karşı meydan okunan, kişisel bir sondur. Diğer dünyada hayatına devam edeceğine dair inanca sahip olsa bile modern insan, ölüm kabul edilemeyen bir ayrılıktır. Cenazelerin şatafatı bazen daha çok yaklaşan

ayrılığı kovmak içindir. Modern insan, ölümü bir ayrılık olarak görmese de ölümsüzlük ve sonsuzluk fikirlerine daha da yakın duracaktır. Heidegger'in deyimiyle, bu defa tüm canlılığın ortaklaştığı bir kaderin belirlenimi olarak değil, dünyada olmaklığımın beni ben yapan biricikliğimi bana geri verecek bir "benimlik" adına sonsuzluğa yaklaşım ve de aynı zamanda yaşadığım zamanı hem "benim" kılan hem de onun sonunu getiren ölüme karşı koyarım. İnsan ölüme-doğruluğuyla tanımlanır. Kendi geçmişine karşı kendinin daima önünde olmak, geleceğe yansıtılmış ve şimdinin her zaman ötesinde ölümlü sonuçlanan en son belirlenimine doğru fırlatılmış olmak insanı insan yapan sonlu aşkınlığımızdır. Ölüm Dasein'in zamansal bireyselleşmesidir. Modern zamanın filozofu Heidegger böyle söyler. (3) Ölüm bireysel benliğimin nihayetine ermesi ve bu anlamda benliğimin tanımına ulaşmasıdır. Ama aynı zamanda bu bireyselliğin sonu demektir. Bireysel varlığımın sona erışı sıkıntı vericidir. Onu yaşama bağlayan herşeyin sonuna dair bilinç insan için varoluşsal krize yol açar. Ne var ki, bu kriz tam da insanı hayvandan ayıran sınırını belirginleştirmeye ve insanı diğer ölümlülere içinde ayrıcalıklı bir konuma sokmaya yaramıştır. Heidegger'in ölümünde de iki türden sonlanma tasvir edilir; birincisi helak olup ortadan kaybolmak ki hayvanların başına gelen şey budur, ikincisi ise insanlar için geçerli olan hayatını teslim ederek bu yaşamdan ayrılmak. (4) Hayvanlar telef olur ama insanlar ölür. İnsanlar kendi ölümlerini ölür, başkası benim yerime benim ölümümü ölemez. Anlatım bozukluğu gibi duran bu cümle Heidegger'in otantik ölüm dediği şeyin kelimesi kelimesine açıklamasıdır. Ancak insanlar ölüme ölüm olarak ulaşabilirler. Ancak ölüme-doğru olanlar otantik bir ölümü deneyimlerler. Hayvanların kendi ölümleri yoktur. Hayvanlar bireyselleşemez demenin başka bir yoludur bu. Heidegger bu konuda Epikür'ün ölüme yaklaşımıyla bir noktada anlaşmaktadır; ölümden korkmak anlamsızdır, çünkü yaşadığımız sürece ölüm yoktur, ölüm geldiğinde ise artık biz yokuz. Fakat bu ölü ya da ölmüş olma durumu için geçerlidir. Yaşayanlar ölümün kötü olduğunu düşünürler; ölüm insan bireyinin bütünüyle geri döndürülemez yıkımıdır. Yıkımımı içeren otantik ölümüm, kişisel benliğimi tanımlayacak son noktanın otantikliğini yaşayan ben için bir anlama sahiptir. Heidegger ölümden konuşurken yaşayan bene gönderme yapar, ölü olma durumu öznenin dışında bir durumdur. Wittgenstein şöyle söyler; "ölüm yaşam içinde bir olay değildir: biz ölümü deneyimlemek için yaşamayız." (5) Yaşayan ben için ölüm benim deneyimimin ötesindedir. Ölü olmak fiili, yani öznenin tamamıyla ortadan kalkmasının gerçekleşmesi, ancak birinci tekil şahsın gelecek zaman için kurabileceği bir ifadedir. Birey için ölüm hiçliktir, yani olanaklı olanı gerçekleştirmenin ya da plan yapmanın ebedi imkânsızlığıdır. Olanaklılık, insan olmanın ontolojik hamurunda kurucu bir yere sahiptir. İnsan varolduğu sürece varlığının olanaklılıkları doğrultusunda davranır. İşte bu olanaklılıklar dünyası onu kendinin ötesine taşıyan aşkınlığıdır.

Böylece bireyselleşmenin insan merkezci bir ölüm anlayışıyla nasıl bağlantıya geçtiğini görmek mümkün olur. İnsanı doğadaki ölümden ayıran onun biricikliğini sağlayan bilinci, olanaklılık mefhumunu tanımında taşınması gereğince özne oluşudur. Yirmi birinci yüzyılda ölebilmek için önce insan olmamız gerekir. Fakat kimi yerde insan olmak da yetmeyebilir. Bireysel varlığımıza yapışan ve bu varlığımızı onsuz tanımlayamayacağımız yaşama arzusu, bu yaşamı devam ettirebilme istencimizle birleştiğinde birilerinin bu arzusunun devamı adına ölmesi gerekebilir. Mutluluğa duyulan ihtiyaç bu fedanın üstünü örtmeye yetecek kadar hızlı işler. Diğer yandan bu fedanın ticari bir karşılığı olması yöntemsel müdahaleler gerektirebilir. "Ölümü satabilmek için, onu dost hale getirmek gerekmektedir." (2) Terör söyleminin hem ön yüzü hem de arka yüzü medya aracılığıyla yeniden paketleyerek sunacaktır harabe içinde gösterilen ölü bedenleri. Her daim bize uzak coğrafyalarda, her daim tanışık olmadığımız şekillerde ama yine de içimizi acıtarak şöyle bir esip geçecektir ölüm. Yeni anıtlarımız hergün haberlere konu olan yabancı ölü bedenlerin imajlarıdır. İçi boş, göndergisiz, hiçbir zaman bize ait olmayan solmuş imajlar. Ariés bunun Batı'da yaşanan "ölüm devrimi"nin bir tezahürü olduğunu söyler. (2) Ölümün konuşulması yasaklı bir konuma erişmesiyle

cesetlerden en kısa yoldan kurtulmaya çalışır modern insan. Bu durumu örtecek olan, matem havasının artması ve süresinin uzamasıdır. Ölüm bugün bir tabu haline gelmiştir. Bu durumun nedenleri arasında Dünya savaşları ya da geçmişin geniş kitleleri etkileyen salgınları da sayılabilir. Fakat bu sonucu eğitirmez, ortaklaşa mutluluğa zeval gelmemesi için ölüme ilişkin onu hatırlatan herşey yasaklanmış gibidir. Ölümün genel olarak, daha çok doktor ve ailelerin kararlarına malzeme olduğu ve kapalı kapılar ardında konuşulduğu söylenebilir. Ölümün post-modern Dünya’da tabu olmaktan çıktığını iddia edenler hergün maruz kaldığımız ölümü çağrıştıran imgeler bombardımanını örnek verirler. Oysa bu imgeler, ölümü bir tür içselleştirme ya da ona alışma durumu yaratmaktan çok ölüm karşısında duyulan korkuyu besler ve toplumsal olarak yarattığı dehşetin üstünü örtüp, gösterilen bedenleri boş göstergelere dönüştürür. İmgelerin ölümü sıradanlaştırması onun karşısında duyulan kronikleşmiş kaygıyı ortadan kaldırmaz. Bu kaygının nasıl açığa çıktığını, dâimi bir nükleer tehdit, Dünya’yı kasıp kavuracak bir çevre felâketi ya da insanlığın sonu olacak salgın hastalık ihtimali fikriyle nasıl hemhâl olduğumuza bakarak gözlemleyebiliriz. Von Hagens’in gerçek insan bedenlerine ait cesetlerden oluşan “Body Worlds” sergisini gezerken, görünür bedenlerin arasında dolaşmak ölümün görünmezliğinin etkisini bir kat daha arttırmaktan başka bir işe yaramaz. Hagens TV’da yaptığı kamusal otopsi gösterileri için yoğun eleştirilere maruz kalmıştır. Jean Baudrillard ölümle olan sembolik değişimimizin hiç bir zaman bitmeyeceğini söyler ve ekler; ölümü ne kadar çok dışlarsak, o bize bir o kadar travmatik formlarda geri döner. (6) Zombilerin kapitalist yaşam alanlarını bastığı modern filmlerin doğuşu buna örnek olarak verilir. Daimi bir ölüm tehditi altında yaşayan modern insan ölümden kaçtığı kadar ona yakalanır. Sonuç olarak, ölümü yalnızca bir isim haline getirdikten ve ona karşı beslediğimiz korkunun üzerini güzelce kapattıktan sonra geriye sadece saf yaşam arzusu kalır. Fakat bu arzu, bedenün çürümeye yatkın, ölümü hatırlatan, arıza çıkaran doğasını kabullenmekte zorluk çekecektir. Bedenim bana ölüme-doğru olan bireyselliğimin sonlanışını hatırlatmakta ısrarcıdır. Varolan sağlık hizmetleri, fitness ve plastik cerrahinin tüm çabalarına rağmen aksayan, yaşlanan ve bozulan bedenim notunu tutmayı hiç bırakmaz. Yaşamak bedenli olmaktan ziyade, ölümü aşmaya dönük eyleyen bir arayüz olarak işler hale gelir.

Biyoetiğin yaşam ve ölüme yaklaşımı

Peki, kendisinden kaçmak için kılı kırk yardığımız ölüm, bizi hastane yatağında bulduğunda ne olur? Bugün bu konuda yardımımıza koşan sadece doktorlar değildir. Felsefeciler, din âlimleri ve hatta hukukçular sağlık ekipleriyle birlikte bizi bekliyor olacaktır. Tartışmanın ana eksenini “yaşam sonlandırmadır”. Yaşam tıbbi bağlamlarda birçok şekilde sonlanabilir ya da sonlandırılabilir. Birinin doğrudan ölümüne neden olabilirsiniz, tedavisini kısıtlamak ya da tamamıyla bitirmek yoluyla yaşamına son verebilirsiniz. Bu konuda etik yaklaşımlar üç temel sorun etrafında toplanmaktadır; yaşamın değeri, ölümün tanımı ve öldürmekle onun ölümüne izin vermek arasındaki fark. (7) Yaşamın değeri konusunda en fazla konuşan kesim felsefeciler ve din âlimleridir. Fakat ölümü “yaşamın değeri sorunu” çerçevesinde tartışmak bu konuda tartışmanın önünü kapatmış gibi görünmektedir. Değerin öznel doğası evrensel bir ölçüte ulaşmayı engellerken, değerün araçsal mı yoksa içkin (intrinsic) ya da özsel mi olduğunu kestirmek öncelikle araçsal değerlerin genellikle öznel değerlere bağlı olmasından dolayı sorunludur; kendinde değer mefhumu ise, insan-olan ve insan-olmayan canlılıklar arasında varsayılan sınırları muğlaklaştırdığı ve yaşamı sonlandırmanın gerekli görüldüğü yerde liberal görüşlere açık ve kesin bir cevap sunmadığı için tartışmalıdır. Yaşamın değerini tartışmanın bir başka yolu da “yaşamın kutsallığı” argümanıdır. Yaşamın en yüksek saygıya ya da korumayı hakkettiği, dokunulamaz olduğu ve tabii ki “yaşam hakkı” mefhumu gibi içeriklere sahip bu argüman ne yazık ki en çok tutucu çevrelerin sığınağı olmuştur. Yine ne yazık ki bu argüman, yaşamı sonlandırmanın ahlaki olarak yanlış olduğunu söyleyenlerin aklına sadece insan yaşamı

söz konusu olduğunda gelmektedir. Bu argümanın derinliklerinde ölümün her koşulda yaşamdan daha kötü bir duruma tekabül ediyor olması yatar. İçkin değer düşüncesi ile yaşamın kutsallığı düşüncesi kol kola gider. İnsan hayatı içkin olarak yani özünde değerlidir. Kökenlerinde “kutsallık” dini tınısını taşıyan bu argüman, öldürmek ve ölümüne izin vermek arasındaki sınırı bulanıklaştırdığı için neredeyse terk edilmiştir. (7) Biyoetik alanında yaşamın değeri konusunda çığır açan “devrim” felsefeci kanattan gelir. Yaşamın değeri sorusu karşısında “yaşamın kalitesi” düşüncesini ve kriterini getirerek, yaşamın niteliğinin nasıl olduğunun da yaşamın değeri mefhumuyla ilgili olduğu iddia edilir. Yaşamın değeri niteliğine bağlı olarak değişir ve buna göre karar verilir. Bir yaşamın niteliğini düşük ya da yüksek olmasına karar verdiren kriterin ne olduğu ayrı bir tartışma konusu olmakla birlikte, bu görüşe göre düşük kalitede bir yaşama sahip olmaktansa ölüm tercih edilebilir. Yaşamın niteliği argümanı yaşamın değeri argümanının tersine öznel ve araçsal değer anlayışıyla iç içedir. Yani yaşam hem öznel olarak hem de araçsal olarak değerlidir ve özellikle liberaller için değer, zaten yaşamın değerini kalite ya da nitelikle ilgili değerlendirmelere sokmak demektir. Nitelsiz bir yaşam ne öznel ne de araçsal bir değere sahiptir. Değersiz olan yaşamın korunmasına ya da uzatılmasına gerek yoktur. Acı çekmektense ölmeyi tercih edebilir biri ya da onun için birileri. Ama işin ilginç yanı bu kararı alırken yaşıyor olmakla ölmek yani “varolmama durumu” arasında karşılaştırma yapılması gerekmektedir ve bu aslında ilkesel olarak imkânsızdır. Diğer yandan düşük ve yüksek nitelikli yaşamın belirleyiciliği ancak öznel durumlara bağlıdır. Tıbbi gerçeklerle kişisel değerlerin birbirine karıştırılmasının etik tehlikeler içerdiği söylenebilir. Örneğin yüksek dozda ya da tehlikeli oranda uyuşturucu madde kullanan bir birey, yüksek nitelikli yaşamın tanımını, bir akciğer hastasından farklı kuracaktır. Bu durumda hangisinin değerlerini kriter olarak alacağımız bir muammadır.

Diğer yandan ölümün ne olduğunu tanımlamanın, biyoetiğin yaşamı sonlandırma sorusuna cevap getirebileceğine inanılmaktadır. Yanlış olanın yaşayan bir varlığın ölü olarak kabul edilmesidir. Yaşıyor olma ve ölü olma durumlarının birbirinden kolaylıkla ayrılamayacağı durumlar vardır. Bunlara anensefalili bebekler ve kalıcı bitkisel hayata girme durumu örnek olarak verilebilir.) Ölümün ne olduğuna dair en dipteki yaygın inanç bilincin ortadan kalkması ve organizmal ölümdür. Kardiyorespiratuar fonksiyonları yerine getirecek yaşam destek teknolojilerinin ve organ naklinin geliştirilmesiyle kalp merkezli ölüm kriteri terk edilmiştir. Eskiden varolan kardiyosentrik kriterin yerini nörosentrik kriter almıştır.) Epistemolojik olarak ölümün ne olduğuyla kavramsal ve metafizik olarak ölümün nasıl anlaşıldığı arasında ilişki olduğu söylenebilir. “Geri döndürülemez kayıp” mefhumu, ölümün hem epistemolojik hem metafizik hem de kavramsal tanımına eklenmesi gereken bir ön ektir.) Bu konuda biyolojik temelli açıklamalarla ontolojik açıklamalar karşı karşıya gelir. Bir organizma olarak bir beden yaşadığı varsayılırken, aynı bedenin “zihinsel” ya da “içsel” yaşamı ortadan kalktığı için ontolojik olarak ölü olduğu sonucuna varılabilir. (7) Böylece ortaya iki farklı bakış açısı çıkar; ölümü açıklarken organizmanın işlevsel bütünlüğüne mi yaslanacağız, yoksa bilinçlilik kapasitesine mi? Bu iki farklı yaklaşım en doğru sonucu verecek üçüncü bir seçenekte birleştirilir; beyin ölümü. (8) Ölümü beyin ölümüyle açıklamak hem organizmanın işlevsel bütünlüğünün hem de bilinçliliğinin yani aslında “kişi”nin ortadan kalkmasıdır. Kişi olmak beyinsel faaliyetin alanına sınırlanır. Bu tanımın kendisi de organizmanın yaşamaya devam ettiği fakat beynin öldüğü durumlar nedeniyle eleştirilir. (9) Yaşam kalitesi argümanının mimarı Peter Singer’in bu soruna oldukça “yaratıcı” bir çözüm getirir. Durumu muğlak hastaların ölü sayılması için oldukça yararlı nedenlerimiz vardır; yaşadığı varsayılan hastalardan organ nakli yapılmasını yasallaştırabilirizii. (10) Böylece yaşayan bir insan ile yaşam hakkı fikri arasında dolaylı da olsa bağ kurulmuş olunur. Fakat bu konu dönüp dolaşp yine de bilinçli olmanın etik önemlilik açısından biyolojik işlevselliğin devamından daha önemli olduğu noktasına geri gelecektir. Epistemolojik olarak ölü yada diri olanın ne olduğunu bilmeye çalışırken, yolumuz illaki varolan şeyin bir kişi mi yoksa sadece bir ceset mi olduğu sorusundan

geçmektedir. Nesnelci görüş olaya üçüncü şahıs bakış açısından yakalaşarak biyolojik işlevselliğin devamına odaklanırken, birinci şahıs bakış açısı hesaba katıldığında bilinçlilik durumu ön plana çıkmaktadır. (7)

Böylece ne yaşamın değerine dair konuşmanın ne de ölümün ne olduğunu tanımlamanın yaşam sonlandırma etiği açısından bir maksim sunacak kadar yeterli olduğunu görmüş oluruz. Yaşamın değeri problematiği de ölümün tanımını yapmaya çalışmak da yaşam ve ölümle ilgili kararlarda öznellik perspektifinden kaçılmayacağı için bu açıklamaların ötesinde bir bakış açısına ihtiyaç duyar. Bunun nedeni aynı zamanda biyoetiğin yaşam ve ölüm arasında kolaylıkla ayırım yapılamayan muğlak bir alan üzerinde çalışıyor olmasıdır. Yaşam hakkının gündeme geldiği acil durumlarda seçim yapmanın etiği, düşüncesini sadece ahlaki statüye sahip, kimlik sahibi, bilinçli “bireyler”e yöneltecektir. Mesele sadece bu sorunun epistemolojik statüsü değil, bu statünün ontolojik boyutla bağlantılı olmasıdır. Ontolojik boyut nedeniyle, yaşam sonlandırma kararları sadece tıbbın dinamiklerine bırakılmamıştır, felsefi yaklaşımlar, hukuk sistemleri ve dinsel inançlar iş başındadır. Modern insanın ölüm korkusu karşısında daha da görünür hale gelen bireyselleşmiş ölüm ve yaşam algısı bu ontolojik boyutun zeminini kurar çoğu zaman. Zihinsel ya da içsel yaşama sahip olma insanın ölümle taçlandırılmış ayrıcalıklı doğasının kurucu yapıtaşıdır. Bu içsel yaşam üzerinde kurulu bir etik, bilinçli olmayan bir bedeni et parçası olarak algılayabilecektir. Böyle bir çerçeveden yola çıkan bir etik anlayışı kavramlarını öyle ya da böyle zihin beden ayırımı üzerine kuracaktır ve kişi olmaklığı yalnızca bilinci yerinde bir zihne sahip olmaya indirgeyecektir.

Biyopolitika ve etik kaygı

Oysa bu çağın dehşet saçan ölüm imgelerinde görünür hale gelen, bizi sürekli bir kaçılacak yer ya da ölümsüzlüğe bulunacak bir çare aramaya iten ölüm korkusu, Agamben’in “çıplak hayat” dediği, modern insanın ölüme daimi maruz kalışından kaynaklanır görünmektedir ve ölüm karşısında çıplak olan aslında bedeninin kendisidir. (11) Ona göre bedeninin en çıplak hali, toplama kamplarında ve büyük soykırımlarda kendini göstermektedir. On ikinci yüzyıl öncesinin ceset evlerinden farklı olarak egemen iktidar tarafından kıyıma uğrayarak gömülmeden küle dönüşenlerin bedeni. Dünya’nın tüm soykırımlarında gizlenmiş ölüm tanımı, kişiselleştirilmiş ölüm yaklaşımlarının en azından bir süreliğine askıya alınmasını sağlar ve çıplak hayatın bütünüyle biyolojik bir hayatta kalma savaşına indirgenmesine neden olur. Hayatta kalmanın Ayşe, Ali, Ahmet olmakla alakası yoktur. Ölümün kitlesel olarak üretildiği bir noktada beden yaşamın tek dayanağı haline gelir. Bu nedenle Agamben için beden, Batı’nın temel biyopolitik paradigmasının ana unsurudur ve beden politik kimliklerin yeni temeli haline gelmiştir. Beden, egemen söylemin olduğu her yerde politiktir. Agamben çağın etik anlayışlarının da bedenlerin sürekli bir ölüme maruz bırakılışlarının yani çıplak hayatın dışında olduğunu düşünmez. Yaşam ve ölüme karar veren mekanizmalar egemen söylemden payını alacaktır. Egemen iktidar, egemenliğe sahip olunması değil, çıplak hayatın üretildiği iktidarın mekânıdır ve hastane ya da tıbbi müdahale çıplak hayatın göstergeleridir. İktidardan konuşmak demek ölümden konuşmak demektir. (11) Agamben yaşam-destek ünitelerine bağlı kalmanın kendisini çıplak yaşamın saf bir örneği olarak görür. Yaşamın biyopolitik yönetimi, ölümün farkındalığını kaybedecek kadar, büyük acılara neden olsa bile yaşamı korumaya çalışmaktadır. Bunun böyle olmasının nedeni belki de Foucault’un dediği gibi ölümün yaşamın gücüne bir sınır getirmesidir. Foucault Agamben’den daha farklı bir iktidar anlayışı sunarak ölümü, yaşam üzerinden kurulan iktidarın sınırı olarak görür. (1) Ölüm görünmezdir ve cinsellikten çok daha büyük bir tabu haline gelmiştir. Ölümün egemenliği anlayışının karşısına –ki bu geçmişin modelidir ve artık terk edilmiştir– tek elde toplanmayan iktidarın her yerde konuşlanmış halini geçirir. İktidar her yerdedir. Tek bir kişinin elinde toplanmaz. Foucault daha ziyade, iktidarın gücünün tek bir odakta toplamak yerine her yerden doğru nasıl

kurulduğunu analiz etmeye çalışır. Buna göre, çoklu bedenler, güçler, maddeler, arzular ve düşünceler, tüm maddeselliğiyle birer özne olarak kurulmaktadır. Bireyleşme süreci iktidarın öznesi olmakla içiçe geçer. Bu yeni iktidar biçimi yaşama odaklanmaktadır; ölüm görünmez kılınır çünkü iktidarın gücünü sınırlar. Modern iktidar yaşayan bedenler ister ve mükemmel işleyen fizyolojilerin yani “normal” bedenlerin bakımını bizzat üstlenir. Modern iktidar bizi yaşatır ya da “ölmemize izin verir.” Geçmişin egemen iktidarı bizi ölüme gönderirken, modern iktidar yaşama yatırım yapar. Hatta bazen bu nedenle karşılığında çok fazla acı getirirse bile, yaşamı korumaya çalışacaktır. Tıbbi söylemin içine ölümün sızması ancak bireyin bedeninde ölümün yerinin tespiti ile gerçekleşir. (13) Foucault şu gerçek üzerinde durur: “genel olarak konuşmak gerekirse, modern kültürde bireyselliğin deneyimlenmesi, bu bireyin ölümüyle derinden bağlantılıdır.” (13) Bu durum bireyi ölümle tanımlayan tıbbi söylemin bir sonucudur. Birey kültürü, modern insanın ölümüne maruz kalışının ve ondan kaçma serüveninin ürünüdür ki bu ürün en iyi şekilde modern insan bedeninde kristalize olmuştur. Ölüm, tıbbi söylem sayesinde modern birey için felsefi ve kültürel bir problem haline gelir. Felsefe durmadan sonlu olmak üzerine düşünür, sinema ve diğer kültürel üretim alanları yaklaşmakta olan sonun senaryolarını çizip dururlar. Foucault, bunun bizzat bireyselliğimizi sürekli olarak ölüm üzerinden tanımlamaya bizi zorlayan, ölüm zamanının tespit edicisi tıbbi söylemin bir sonucu olduğunu söyler. (13) Ölüm zamanı nerede başlar? Beynimde mi, kalbimde mi yoksa ciğerlerimde mi? Peki biyoetik tıbbi söylemin içine düşer mi? Alain Badiou biyoetiğin de soyut bir etik kural koyucu olarak işleyerek bu söyleme hizmet eden bir yapıya kavuştuğunu yazar. (14) Biyoetik, örneğin ötanazi ya da yaşam desteğinin durdurulması konularını tartışırken, acı çekmeyi ve ölümü üzerinde karar verilecek verili sorunlar gibi gördüğü sürece âdeta ölümün idari yönetimi gibi davranır. Biyoetiğin “etik” kısmının asıl işlevi, acı çekmekten, ölümden, yaşlanmaktan, beden “bütünselliğini” kaybetmekten ya da yaşamaktan ne anladığımızı sorgulamakken, o sadece “değerli hayat” “değersiz hayat” toplumsal kabullerinin idari yönetimiyle ilgilenir. (12) Çağın ruhuna uygun şekilde, ne zaman yaşam ve mutluluktan sözü açsa ölümü dışarıda bırakarak konuşur. Toplumsallığından arındırılmış biyolojik beden üzerinde karar verme mekanizması haline gelir. Biyoetiğin “biyo” kısmı nesnelcilik uğrunda bedeni, içinden konuştukları toplumsal bağlamdan kopuk bir maddesellik olarak kabul ederek, sadece teknik bir sorun kaynağına dönüştürmektedir. Badiou daha da ileri giderek biyo ve etiğin biraraya gelmesinin kendinde bir tehlike içerdiğini iddia eder. (14) Biyoetiğin Nazizmle ortak bir yönünün olduğunu iddia eder Badiou; yaşamın değeri adına ölüme göndermek. (14) İktidar söylemini benimsemiş biyoetik kurulları, ırkçı ideoloji adına değilse bile, ekonomik verimlilik adına –hem de bunda çoğu zaman hiç bir sorun görmeden, âdeta olması gereken buymuşçasına– yaşamın değeri üzerinden kararlar alabilirler. (12) “Etik” sandığımız birçok tartışmanın altından sağlık hizmetleri alanındaki maliyet hesapları çıkar. Ölümü ve yaşamı tanımlayan derindeki güç “hastaların” hizmet sunucuların sırtına bindirdikleri yüküdür. Sadece ekonomik değil, çoğu zaman etnisite, uyruk ya da vatandaşlık gibi başlıklar da kolaylıkla birer kıstas haline gelebilmektedir. Devletin üzerinde yaşarken de yük olan bireyler neden ölümleri yaklaştığında bir yük gibi algılanmasınlar? Kısaca topluma katkısı gözle görülen “verimli” bireyler, yaşamın değerini belirlerken pekâlâ bir kıstas oluştururlar. “Hasta” doktorlar ve bürokratların karar verme gücünün karşısında, bu güce maruz kalan, tartışmanın pasif nesnelere halindedir. (12) İlaç endüstrisinin kurtarılabilecek ya da kurtarılmayacak pasif kurbanları olmak bugün küresel bir sorun değil midir? Mesele sadece ölüm anının tespitiyse, Avrupa’da kalabilmeleri için tek yollarının Avrupa’daki ülkelere yasal olmayan yollarla giriş yapmaları gerektiğini bilen “bilinç sahibi” göçmenlerin zorlandıkları deniz ve kara yolculukları, yaşam destek ünitelerinin peşinen geri çekilmesi değil midir? Kamalarda bekletilen mülteciler, acil kapısında sıraya girmiş “hastalara” benzemektedir. Yaşam belirtisinin hiçe sayıldığı bir ortamda, sonsuzluğu istenen “yaşamak arzusu” hangi yönden nereye doğru akıyor? Ortada iki yüzlü bir tablo var gibi görünür; modern çağın iktidar ilişkileri içinde hem bedeni bir sorun haline getiren ölüm tarafından bireyselleştirilir ve

kişisel hak mefhumuna gebeyizdir, hem de spesifik bir bireyin ihtiyaçları boyutunda düşünmeyi bir yük gibi algılarız. İçi boş “kişisel hak” kavramının altının, kapitalizmin kâr kaygısıyla karışık ölüm korkusuyla doldurulduğunu görmek zor değildir. Yaşam neden “çıplak” hale geldi? Etik kaygıya sahip her düşüncenin hesaba katması gereken politik bir sorudur. Yaşamın ve ölümün kapitalist korkulardan arındırılarak yeniden düşünülmesi gerekir.

Yaşam ve ölümü bedeni olumlayarak yeniden düşünmek

Foucault iktidarın çokyönlü, dağınık, katmanlı ve hareket eden biçimlerini ifşa ettikten sonra şunu ekler; iktidarın olduğu her yerde direniş de vardır. Her iktidar oluşumu beraberinde direnişi de getirir. Ölüm korkusu lokomotif olan ve bu korkuyu etrafına saçan iktidar istencinin olduğu her yerde yaşama tutunan bir direniş de vardır. Biyopolitikanın yaşam ve ölüm üzerine kurduğu iktidarı zorlayacak, kendi ölüm politikasını dahi kuracak bir direniş vardır. Her iktidar oluşumunu karşılayacak, en az onun kadar akıcı ve geçişken, merkeziyetçilikten uzak mikro-direnışler vardır. Direniş soyut ve teorik karar verme mekanizmalarıyla değil, pratik olarak eylemlilik içinde kendini kuracaktır. Her türden teorik tartışma sadece bir yedek malzemedir, kurucu değildir. Politika yaşam ve bedeni hedef aldığında, bu defa direniş beden ve yaşamı da içerecektir. Gilles Deleuze şöyle der: “iktidar yaşamı hedefi ya da nesnesi olarak gördüğünde, iktidara direniş kendini zaten yaşam tarafına koymuştur, ve yaşam iktidara karşı döner.” (15) Bugün direniş daimi olarak ölüme maruz kalan bedenlerin yanındadır. Beden nasıl bir direniş haline gelebilir? Deleuze ve Félix Guattari bu soruya “organsız beden” kavramıyla cevap verirler. (16) Organsız beden, bedeni organları olmadan düşünmek değildir. Fakat organların varsayılan şekilde organizasyonuna olan karşı duruştur. Bedenin belli işlevleri yerine getiren ve belli amaçlılıklar uyarınca organizmanın bütününe hizmet eden organlardan ibaret salt bir edimsellik olarak görülmesinin karşısında durur. Çünkü beden sadece bu işlevleri yerine getirecek organlara sahip olmak yerine “eşiklere” ve “düzelere” sahiptir. Beden bir güçler toplanişı, bu güçlerin değişen yeğniliklerde akışıdır. Varoluşun iki ters ama tamamlayıcı yüzü bedenin oluşuna katkıda bulunur; bir yandan biçimler edimselleşirken, bir yandan da gücül (virtual) duygulanımlar ve oluşlar tarafından katedilir. Bu anlamda, organsız beden üretme ve ürünün birliğidir. Asla biçimlerde durmayan arzunun dinamik gücüne tekabül eder. Kendimizi bir organsız bedene dönüştürmek, bedenimizdeki yeni güçleri ve potansiyellikleri açığa çıkartacak bir eylemlilik halidir, bir pratiktir. Bedenin, normal bir organizma olmanın sınırlarını aşacak güçlerini uyandırmakla mümkün görünür direniş. Yaşam gücünün “normal” bir beden sınırlarına sıkıştırılmayacağını düşünür Deleuze. Burada bahsedilen beden, bireyselleştirilmiş bir beden ya da basitçe bir insan bireyi değildir. Yaşamın güçleri bireyler ötesi bir akışa sahiptir. Özdeşlik her daim bir askıda kalma halidir. Çünkü beden sadece edimsel varlığıyla tanımlanmaz, gücüllüğüyle de varolur. Bedenin gücüllüğü, değişime, olanaklı potansiyelliklerine açık oluşudur. Deleuze “Immanence: A Life...” yazısında (17) Charles Dickens’ın Our Mutual Friend romanında geçen, komaya girmiş bir karakter hakkında yazdıklarından bahseder. Kimse yaşamın ne olduğunu Dickens kadar güzel anlatamaz Deleuze’e göre. Romanın karakteri Riderhood’un gözlerinde yaşam ve ölüm arasındaki oyunun tam ortasında bir partitü belirir. Bu partitü saf içkin yaşamın ya da direniş olarak yaşamın parıltısıdır. Kişisel olmayan, içsel ve dışsal hayatın ilineklerinden kurtulmuş tekil yaşamdır görünür hale gelen. (17) Bu kısacık an, Riderhood’un etrafında toplanan herkesin ona bir tür empati kurmasını sağlamıştır. Bir tür sonsuz mutlulukla karşılaşma anı. Özgünlüğün bireyselleşme ile değil tekilleşmeyle tanımlanacağı saf içkin yaşam. Nötr, iyinin ve kötünün ötesinde, spesifik olarak biri, bir birey olmanın ötesinde, bu insana içkin olan tekil yaşamın ortaya çıkışı. (17) Deleuze şöyle devam eder:

“Bir yaşamı, bireysel yaşamın evrensel ölümle karşılaştığı ana sığdırmamalıyız sadece. Bir yaşam her yerdedir, yaşayan her öznenin katettiği ve her yaşantılanmış nesnenin ölçtüğü tüm anlarda: nesnelere ve öznelere sadece güncellenen tekillikleri veya olayları kapıp sürükleyen içkin yaşam.”
(17)

Bir yaşamın anları bireylerden çok farklı şekillerde birbirleriyle bağ kurarlar. Tekil bir yaşam, bireyselleşmeleri bir kenara bırakabilir. Küçük çocuklarda olduğu gibi; hepsi birbirine benzer, onları bireysellikleriyle ayıramazsın der Deleuze. Fakat, bir çocuğun küçük bir jesti onu diğer çocuktan ayırt edecek tekilliği kurabilir ve bu salt özne olmaklık değildir. Küçük çocuklar saf güçtür ve içkin yaşam tarafından katedilirler. (17) Yaşam ve ölüm arasında salınma tanımsız olmaktır. Deleuze için tanımsız olan ampirik bir belirlenimsizlik değil, ampirik belirlenimin etkisi altında kalan bireyselin aksine, içkin bir belirlenim ya da aşkınsal bir “belirlenebilirlik”tir. İçkin düzlemde edimsel olanla gücül olanın yan yana gelmesi. Aşkınsal olan her daim içkin olanın ürünüdür. Bu nedenle yeniyi ortaya çıkarmaya muktedir içkin yaşamın yuvası bedene güvenmek gerekir. İçkin yaşamın katettiği bedenın eşikleri ve düzeyleri ortaya çıkaracağı tekil hikâyede kendini açığa vurur. “Yaralarım benden önce vardı: daha yüksek bir edimsellik olarak yaranın bir aşkınlığı değil, her daim bir düzlem içinde bir gücüllük olarak onun içkinliğidir.” (17) Bedenimi saran yara, orada heptendir bekleyen bir “potansiyelliğin” ortaya çıkışıdır. Fakat yaranın bedene içkin bir gücüllüğe sahip oluşu, neden sonuç ilişkisi içinde ne olacağı önceden belli bir “potansiyelin” kendini gerçekleştirerek edimselleşmesi değildir. Düşünce, sanat ya da doğanın yaratım sürecine gönderme yaparak, her daim “yeniyi” ortaya çıkarmaya gebe, farklı olarak edimselleşmenin zamansal boyutudur. Bu zamansal boyuta sahip beden aynı zamanda, bir organizmayı meydana getirecek olan “organizasyon” süreçleri aracılığıyla anlaşılabilir sadece, yani beden organizmanın düzenlenmiş, organize olmuş konturları bakımından düşünülmemelidir sadece. Bedenler organizasyon ve de-organizasyon, diğer deyişle bu organizasyonun sürekli bozuntuya uğraması, düzensizlikle de tanımlanabilirler. Ontolojik olarak en temel seviyede, de-organizasyon, dağılma ya da çözülme olarak beden, kaotik maddenin kendisidir. Maddeyi düzene sokarak organizma haline getirecek olan organizasyon, kaotik madde için yalnızca ikincil olandır. Bedeni bu organizasyon, düzenlenme esnasında yönetecek olan “dışsal”, aşkın ve “yukarıdan” gelen düzenleyici bir kuvvetin ya da yargının yokluğundan bahseder Deleuze. (17) Bedenimizi organsız beden olarak direniş haline getirmek de bu türden bir “yargıdan” kaçmaktır. Bu bir beden olarak farklı düşünmeyi öğrenmek, organik ön tanımlamayı es geçerek, birinin kendini yeniden düzenleyerek beden aracılığıyla düşünmeyi öğrenmesi demektir. (17) Fakat bu defa, zihin ve bedeni, organize eden ya da düzenleyen zihin ve organize edilen madde ya da beden ayırımına başvurmadan bedeni içkin yaşamın “duyumsama” aracılığıyla deneyimlenmesi demektir. Beden bilinçli düşüncenin ya da tanımının değil sadece duyumsanabilir ve duygulanımın nesnesi olabilir. Bu nedenle bilincin özdeşliklerle ve temsille çalışan mekanizmasına karşı olarak, beden kendinde duyumsanabilir farkı alımlamaya en başından beri ilk ve belki de tek adaydır.

Bedene organik bir bütünlük olarak bakan her türlü klasik anlayış, beden hakkında şu soruyu sorar: bir beden nedir? (19) Bir bedenın “ne” olduğunu sormak onu, işlevleri ve parçaları bakımından tanımlamaktır ve böylece beden sorusunu sadece fizyolojik bir zeminde tartışmayı beraberinde getirir. Deleuze, Spinoza’nın etiğine dayanarak bedeni duygulanımlarıyla düşünmeye çağırır. Spinozacı bir tavırla Deleuze, bir bedenın neler yapabileceğini görene kadar bir beden hakkında hiçbir şey bilemeyiz der. Yani aslında bu bedenın duygulanımları neler, bunlar diğer duygulanımlarla ya da diğer bedenlerin duygulanımlarıyla nasıl birleşime girer, ki bu birleşimler bu bedenlere zarar verip onları parçalar mı yoksa onu güçlendirecek eylemler ve arzular içine mi sokar bilemeyiz der. (20) Bu soruların cevaplarını ancak bir bedenın yapıp etmeleri içinde buluruz. Bu görüş Spinoza’nın zihin ve bedenın paralel olduğunu savunan yaklaşımına

dayanmaktadır. Zihindeki bir hareket zorunlu olarak bedende de bir harekete tekabül eder ve bedendeki bir hareket de zihinde bir hareket anlamına gelir. Yani bedenimizin başına gelen bir şey doğrudan zihnimizin de başına gelmiştir. Bir beden başka bedenlerle karşılaşmalarımızın ürünü olarak ortaya çıkan duygulanımların varoluş kudretlerindeki artış ve azalışlarla belirlenen bir güçler toplamıdır. Burada beden kelime olarak sadece insan bedeni anlamına gelmek zorunda değildir, başka her türden maddeselliği kapsar. Buna göre bir beden, karşılaştığı bedenlerin üzerinde bıraktığı etkilerin toplamıdır. Bir beden duygulanımları aracılığıyla tanımlanır, yani başka bedenleri etkileyebilme gücü ve başka bedenler tarafından etkilenebilme gücü. Böylece bir beden duygulanımlarının toplamıdır ve bu duygulanımlar basitçe zihnin ürünü değildir. Dolayısıyla, beden diğer bedenlerle girdiği ilişkiler içinde tanımlanabilir ancak. Sağlıklı bir beden duygulanımların çokluğu ve buna tekabül edecek şekilde çoklu ve çeşitli ilişkilerin birleşimiyle tanımlanabilir. (19) Bu ilişkiler, Nietzscheci bakışla bedenin niteliksel ve niceliksel güç değişimi anlamına da gelebilir. Bir güçler toplamı olarak beden, kimyasal, biyolojik, toplumsal ve politik güçlerin bir araya gelişi, bunların birleşimidir. Sağlık, bedenin yeni ilişkiler kurmaya dönük, olgusal olarak ölçülebilir kapasitesidir. Bu güç yaşadığımız karşılaşmaların bizde bıraktığı etkiye göre artabilir ya da azalabilir de. Bize bir “sağlık” tanımı yaptırabilen ama ahlaki olarak kurallar koymayı zorlaştıran bir etik anlayışı çıkar buradan. Bir bedenin hangi beden tarafından nasıl etkileneceğinin hesabını verebilecek ya da insan davranışını buna göre şekillendirebilecek evrensel bir kod yoktur. Etik, tüm bedenler adına konuşacak olan bir “ahlak” sisteminden farklı bir yaklaşımı gerektirir. Etik kaygı öncelikli olarak bedene yönelecektir ve bedenin sağlıklı bir formasyonunu, yani bir bedenin o bedene özgü tekil güçlerini yeni ilişkiler yaratmaya dönük çoklu duygulanımlara sahip olabilmelerini ve böylece de çoklu ilişkiler kurabilmelerini örgütleyecek bir kaygıya sahip olacaktır. İlginç olan, yazının bütününde geçen ölüme ve yaşama dair bireyselci anlayışa bu görüş içinde yer olmamasıdır. Çünkü ahlaktan farklı bir etik yaklaşımın gözettiği şey, bireyler adına konuşan, onlara evrensel bir dille ve belli bir bakış açısıyla “yaşam” üzerinden bir “hak” tanıyan ahlakın karşısında, her bedenin özgün, biricik, tekil ihtiyacı ya da, bu metnin son bölümünden yola çıkarak, duygulanımları doğrultusunda ona ayrı ve özel bir düşünce ve ilgi yöneltmektir. Böylece bedenlere güçleri ve farklılıkları ölçüğünde yaklaşılabilir etik bir kaygı. Yaşamın diferansiyel güçleri farklı kapasitelerdeki bedenlerde kristalize olur. Bir bedeni bir hastalık yakaladığında, ya bu hastalığa ölüm hissini veren bir düşman gibi bakarız ya da bize “yaşam hissi” veren “yaşamın bir duyumu” olarak onu algılarız. Deleuze, bu duyumun “hâlâ yaşamayı istiyorum ve bu yüzden de iyileşir iyileşmez yaşamaya başlayacağım” türünden bir duyum olmadığını tam tersine “hastalık, yaşam duyumumu keskinleştirir” türünden bir duyum olduğunu söyler. (20) Hastalık, yaşamın durması, ya da yaşamda açılmış bir yarık yerine yaşamın daha kuvvetli bir duyumuna yol açacak kuvvetler değişimidir. Burada duyumsanan yaşam, kişisel bir yaşamın duyumsanması değil, yaşamın kendisine ulaşan bir histir. Deleuze’e göre hastalık ve düşünce arasında sıkı bir bağ vardır: “kendi gücünü belli bir orana kadar aşan, bizi kırılğan hâle getirecek olan bir alanın içinde olmadığımız sürece düşünemeyiz.” (20) Bu kırılğanlığın ve hastalığın, bize farklı derecelerde güç kazandıran ya da bu gücü bizden alan, farklı dereceleri vardır. Bazen aynı fizyolojik durum bazı güçlerimizi zayıflatır, fakat aynı zamanda yeni olasılıkları duyumsamanın ve eylemek/etkilemek ya da bizim üzerimizde eyleyecek/bizi etkileyecek yeni kapasitelerin oluşması için de zemin oluşturacak olanaklar yaratır. Hastalık, farklı derecelerde ve her bedene özgü şekilde, hem aktif kılan hem de pasifleştiren bir süreç olabilir. Hastalık beni pasifleştirdiğinde, bir taraftan benim için olasılıklar azalır, fakat bir taraftan da benim için yeni kapasitelerin önü açılır, bedenimin hastalık sürecindeki duygulanımları hakkında yeni şeyler öğrenirim. (20) Bedenimin neleri yapabilmeye muktedir olduğunu ve hastalığın ya da bu süreçte karşılaştığım başka bedenlerin –ilaç gibi– üzerimde bıraktığı etkinin bende yol açtığı duygulanımı hissederim. Mesele sadece başka bir bedenin benim üzerimde bıraktığı etkinin basitçe iyi ya da kötü olması

değildir, bazen beni fiziksel olarak son derece zayıf kılan şey, diğer yandan tüm gücümün sınırlarında, fiziksel olarak güçlülüğün çok ötesinde ve ondan daha fazla etkilenebilme ve etkileyebilme kapasitesinde yaşayabilirim. Kısaca bize yaşamsallığı hissettiren hastalık, kimin hasta olduğuna ve bu hastalığa nasıl tepki oluşturduğuna göre değişir. Diğer yandan da, hiçbir hastalık verili bir durum olarak görülme zorunda değildir. Hastalığın kendisi de, her bir tekil bağlama göre yeniden tanımlanabilecek bir beden olarak anlaşılabilir. Bedeni, hastalığı, yaşamı ve ölümü bu türden bir perspektiften görmek nasıl bir etik yaklaşım geliştirmemize yarar? Üzerinde daha uzun durulması gereken bir konudur.

Sonuç

Bedene karşı geliştirilecek bu türden bir yaklaşım biyoetiğin politik ve felsefi içeriğini değiştirebilir. Biyoetiğin yaşam ve ölüm üzerinde karar vermesini mümkün kılan koşulların, ancak problemin daha doğru bir şekilde ortaya koyulmasıyla sorgulanabileceğini ve etik kaygıya sahip olmanın evrenselci ahlaki kurallar ortaya koymaktan farklı olduğunu iddia edebiliriz. Yaşam ve ölüme bakışımız öncelikli olarak etik olarak sorular ortaya atmamızda önemli rol oynamaktadır ve biyoetiğe düşen bu konuda farklı bakış açılarının tekrar tekrar ele alınması ve gerekli yerde ifşa edilmesidir. Yaşam ve ölüm politik olanın merkezindedir. Bu anlamda da, hem yaşamı hem de ölümü doğrudan ilgilendiren bedene karşı tüm kavramsallaştırmalarımız ve deneyimlerimiz, hem politik hem de etik kaygıların merkezinde durmaktadır. Bu metinde, öncelikli olarak yaşam ve ölümün tarih içinde nasıl konumlandırıldığı ve nasıl algılandığı üzerinde durulmuş; ikinci olarak modern dünyada ölümün bireyselleştirici ve bireyselleşmiş algısından yola çıkılarak bunun yaşam algımız üzerindeki etkisi incelenmiş; üçüncü olarak, modern yaşam ve ölüm algısının dışına düşmeyen bir tavırla biyoetiğin kural koyucu mekanizmalarının nasıl çalıştığına bakılmış; dördüncü olarak, yaşam ve ölüme karşı modern tavır, biyopolitika kavramı çerçevesinde incelenmiş; ve son olarak da farklı bir beden anlayışı üzerinden yaşam ve ölüm mefhumları yeniden ele alınmıştır. Buna göre, modern dünya yaşamı, bir taraftan modern insanın daimi ölüme maruz kalışı karşısında ölümü görünmez hale getirmiş, diğer taraftan da yaşamı tanımlarken onu bu tanıma bir sınır olarak koymuş ve yaşam tanımını ölüm algısıyla iç içe şekillendirmiştir. Modern insanın kendinden uzak tutmak istediği ölüm korkusundan payını almamış bir yaşam tanımı yoktur. Diğer yandan bugün ölümden anladığımız şey, bireyselleşmiş bir özne olmanın zeminini kurmaktadır. Ölümün bireyselleştirici bir etkisi vardır. Bu bireyselleştirici tavır biyoetiğin yaşamı ve ölümü sorunsallaştırma mekanizmalarına yansımaktadır. Her ne kadar bu ikisine karşı epistemolojik bir bağlamdan hareketle “etik” bir kurallaştırma tartışması yaratmaya çalışsa da, her epistemolojik kaygı, öznenin, yaşamın ve ölümün ontolojisine karşı kayıtsız kalamamaktadır. Çağın ontolojik yaklaşımları biyopolitikadan ayrı çalışmaz ve böylece biyoetik de dâhil birçok alanı kurucu görev kazanmıştır. Bireyselleştirme ve yaşamsallığı bilinçli alana sıkıştırarak, ölüm korkusu karşısında bedeni fizyolojik süreçlere indirgeyip yaşam ve ölüm sorunsallaştırmalarının dışında bırakma, onu daimi ölüme maruz kalış karşısında ölümden kaçmanın bir arayüzü olarak görme beden ve zihin ayrımı temelinde yaşam ve ölümü tanımlamayı beraberinde getirmiştir. Sonuç olarak, bedeni yeniden olumlamaya ve bu olumlama ışığında yaşam ve ölüm tanımlarımızı değiştirmeye acil ihtiyaç vardır. Çünkü böyle bir değişim, biyoetiğin biyopolitikanın sınırları içine düşen, kural koyucu olarak ahlaki yargı üretme mekanizması haline gelen işleyişini değiştirme potansiyeline sahiptir. Bedeni görmezden gelerek onu ilişkiselliğiyle ele almayan bir etik düşünülemez. Ve bedeni göz önünde bulundurmamak, bireyselleştirici yaşam ve ölüm tanımlarından uzak, zihin beden ayrımına karşı ve yaşam-ölüm-hastalık süreçlerini bedensel güçlerin tekil düzeyde değişimine odaklanarak anlamlandırmaya çalışacaktır. Etiğin bireylikten ziyade tekillikler üzerine odaklanması ve yaşamı içkin kuvvetler aracılığıyla kavraması, bugünün yaşam ve

ölüm üzerine yürüttüğü öncelikli olarak politikayı, etiği, kısaca her türden teorik ve pratik deneyim alanını, bedenın olumlanması ve yaşamın ölümden kaçış paradigmasıyla değil de, kendi içkin kuvvetleriyle kavranması yönünde dönüşüme uğratacaktır.

Notlar

i Anglo-Amerikan biyomedikal etik ekolü gibi, ölüm kararı konusunda geniş bir tartışma alanına sahip olan Amerika'daki sağlık hizmetlerinin, hasta bireyi ölüm konusundaki karar mekanizmasına dahil ettiği söylenebilir. Bu karar mekanizmaları sadece hastanın bugünkü durumunu değil geleceğini de bağlayacak şekilde işleyebilmektedir. Diğer yandan, bu mekanizmaların varolan hukuki altyapıyla da iç içe işleyerek, "Onurlu Ölüm Yasası" (Death with Dignity Act) kapsamında hekim yardımı intiharlara kadar genişletilebileceği söylenebilir. Bu yasa benzeri mekanizmaların oluşumu oldukça transparan bir süreç olarak gösterilebilir. Bu örneklerin varlığı, yine de ölümün post-modern Dünya'da görünmez kılınarak bir tabu haline gelmesi durumunu değiştirmedeği söylenebilir. Bu karar mekanizmalarında hekimlerin ne oranda rol aldığı, ölüm karşısında toplumsal olarak duyulan genel kaygıyla, bu kaygıyı azaltıcı bir ilişkisi yoktur. İntihar istemlerine karşı olumlu hukuki gelişmelerin ve bunun tıbbi süreçlerle desteklenmesinin ölüm karşısında alınan toplumsal tavra etkisi olduğundan bahsetmek istesek bile bu herhalde, ölüm karşısında verilen bir intihar kararının kolaylaştırılması olabilir ancak.

ii Bitkisel hayatın organ naklini kolaylaştırdığını düşünürsek, organ nakli fikriyle, bitkisel hayata girmiş insanların yaşam destek ünitelerine bağlanması teknolojisinin gelişmesinin aynı döneme denk geliyor olması gerçekten ilginçtir. Benjamin Noys, bunun bize ölüm tanımının organ nakli ihtiyacı tarafından belirlendiğini gösterdiğini söyler. (12)

Kaynaklar

1. Foucault M. Cinselliğin Tarihi. Çev. Hülya Uğur Tanrıöver. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2007.
2. Ariés P. Batılının Ölüm Karşısındaki Tavırları. Çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: Gece Yayınları, 1991.
3. Heidegger M. The Concept of Time. Wiley-Blackwell, 1992.
4. Heidegger M. Being and Time. Çev. Joan Stambaugh, Albany: State University of New York Press, 2010.
5. Wittgenstein L. Tractatus Logico-Philosophicus. Çev. D. F. Pears ve B. F. McGuinness. New York: Humanities Press, 1961.
6. Baudrillard J. Symbolic Exchange and Death. Çev. I. H. Grant. New Delhi: Sage, 1993.
7. Holland S. Bioethics: A Philosophical Introduction. Oxford: Blackwell Publishing, 2003.
8. Lamb D. Death, Brain Death and Ethics. Albany: State University of New York Press, 1985.
9. McMahan J. The Methaphysics of Brain Death. Bioethics, 1995;9(2):91-126.
10. Singer P. Rethinking Life and Death: The Collapse of Our Traditional Ethics. Oxford: Oxford University Press, 1995.
11. Agamben G. Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life. Çev. D. Heller Roazen. Stanford, California: Stanford University Press, 1998.
12. Noys B. The Culture of Death. Oxford, New York: Berg, 2005.

-
- 13.Foucault M. The Birth of The Clinic. Çev. A. M. Sheridan. London ve New York: Tovistock/
Routladge, 1989.
 - 14.Badiou A. Ethics: An Essay on The Understanding of Evil. Çev. P. Hallward. London ve New York:
Verso, 2001.
 - 15.Deleuze G. Foucault. Çev. Seán Hand. London: The Athlone Press,1988.
 - 16.Deleuze G, Guattari FA. Thousand Plateaus. Çev. Brian Massumi. London: The Athlone Press, 1988.
 - 17.Deleuze G. Essays Critical and Clinical. Çev. D.Smith. University of Minnesota Press.1998.
 - 18.Deleuze G. Immanence: A Life.... Pure İmmanence: Essays on A life içinde. Çev. Anne Boyman. New
York: Zone Books. 2001.
 - 19.Buchanan I. The Problem of The Body in Deleuze and Guattari Or What Can A Body Do? Body
Society 3, 73. 1997.
 - 20.Deleuze G, Parnet C. Dialogues. Çev. H. Tomlinson ve B. Habberjam. London: Athlone Press. 1987.