

Biyokapitalist Öznenin Öz-Sahipliği ve Öz-Egemenliği Sorunu

Onur BİLGİNER¹

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Başkent Üniversitesi, FEF, obilginer@baskent.edu.tr, ORCID: 0000-0001-9956-2860

Öz: Geçtiğimiz yüzyılın ikinci yarısından itibaren bilimsel ve teknolojik gelişmelerle metalaştırma süreçlerini mikroskobik seviyelere indiren kapitalizm, “biyo” ön ekini hiç şüphesiz hak ediyor. Ne var ki, klasik liberal kuramın “birey”, “beden” ve “emek” üzerinden tanımladığı özel mülk edinimi, biyokapitalizmin odağındaki biyomateriyallerin kimin olduğu sorusunu cevaplamaya yetmiyor. Örneğin, Amerikan mahkemelerinin *res nullius* (kimsenin malı) kabul ettiği ölü beden gerçekte kimin mülküdür? O bedene sahip olanın mı, yakınlarının mı, yoksa devletin mi? Ya da yaşayan bir insan kendi bedeninin parçalarına ne ölçüde sahiptir? Kişinin organı, kanı, oositi, spermi, kök hücre, DNA’sı ve nihayetinde ölü bedeni onun mudur? Kan bağışçılara ödeme yapılması ya da bir kişinin böbreğini organ piyasasında satması ahlaken ve siyaseten gerekçelendirilebilir mi? Buna ilişkin kararların alınmasında gerçek “egemen” kimdir? Birey mi, devlet mi? Kısaca, biyokapitalist öznenin öz-sahipliği (*self-ownership*) ve öz-egemenliği (*self-sovereignty*) sorunu nasıl yorumlanabilir? Bu makale, biyomateriyallerin mülkiyet biçiminin belirlenmesinde kuramsal gerekçelendirmeler kadar sosyo-politik süreçlerin de etkili olduğunu vurgular. Zira ister doğadaki bir toprak parçası ister bedeninin parçaları olsun, mülkiyet ve egemenlik meselesi sermayenin metalaştırma ve ticarileştirme eğilimleri, devlet-yurttaş ilişkisi ve nihayetinde ideolojik çekişmeler olmaksızın tam olarak anlaşılabilir. Ayrıca, bu çalışma henüz bütünüyle keşfedilmemiş beden-içindeki evrenin bizlere tanıdık gelen hukuki ve/ya politik-ekonomik bir dile tercüme edilmesiyle dönüşen öznellik biçimlerine değinir ve insan bedeninin bilimsel araç ve metotların izin verdiği ölçüde bilinir kılınmasıyla şekillenen öz-sahiplik ve öz-egemenlik meselelerini Locke’tan Foucault’ya irdeler.

Anahtar Kelimeler: Biyokapitalizm, öz-sahiplik, öz-egemenlik, öznellik

Jel Kodları: B31, I18, K11, O33, P14, Z13

The Question Concerning Self-Ownership and Self-Sovereignty of Biocapitalist Subject

Abstract: Since the second half of the last century, capitalism has earned the prefix “bio” as scientific and technological advancements have brought commodification processes down to microscopic levels. However, classical liberal theory, which defines the acquisition of private property through “individual,” “body,” and “labor,” falls short of addressing the question of ownership of biological materials. For instance, whose property is the dead body? Is it *res nullius* (unowned), as American courts suggest? Is it the property of the deceased, their relatives, or the state? Or to what extent do living persons own the parts of their body? Are their organs, blood, oocytes, sperm, stem cells, DNA, and ultimately the deceased body considered private property? Can the compensation of blood donors or the sale of one’s kidney be morally and politically justified? Who is the true “sovereign”: the individual or the state? In short, are the biocapitalist subjects individually sovereign over their life and body? This article posits that understanding (self-)ownership requires considering both theoretical justifications and socio-political processes. Whether concerning a piece of land or the biological parts of the human body, the complexities of ownership and sovereignty remain highly obscured without examining the commodification trends of capital, the state-citizen relationship, and the underlying ideological conflicts. Furthermore, this study stresses how subjectivity changes with the translation of the undiscovered universe within the human body into familiar legal and/or political-economic discourses and critically investigates the evolution of self-ownership and self-sovereignty from Locke to Foucault.

Atıf: Bilginer, O. (2025).
Biyokapitalist Öznenin Öz-
Sahipliği ve Öz-Egemenliği
Sorunu, *Politik Ekonomik Kuram*,
9(1), 220-235.
<https://doi.org/10.30586/pek.1594883>

Geliş Tarihi: 02.12.2024
Kabul Tarihi: 20.01.2025



Telif Hakkı: © 2025. (CC BY)
(<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

Keywords: Biocapitalism, self-ownership, self-sovereignty, subjectivity

Jel Codes: B31, I18, K11, O33, P14, Z13

1. Giriş

Biyokapitalist özne kendi bedeni, hayatı veya kaderini tayin etme kapasitesine sahip midir? Bu temel soru etrafında dönen tartışmamızı tarihsel bir perspektife oturtmak açısından, John Locke'un savunduğu doğal hukuk kuramından başlamanın faydalı olacağı kanaatindeyiz. Ama bu tartışmaya girmeden iki kabulümüzü peşinen belirtelim Birincisi, metin içinde sıklıkla kapitalizmin başına koyacağımız 'biyo' ekini, tıpkı Rajan (2006) gibi fetişleştirmeden, sadece geçmişe kıyasla bir derece farklılığını ortaya koyması hasebiyle kullanacağız. Bilim ve Teknoloji Çalışmalarında cömertçe kullanılan bu ön ekini neredeyse bir kavram enflasyonu yarattığı eleştirisini (Birch & Tyfield, 2013) aklımızın bir köşesinde tutacak; günümüzde olup bitenin yeni bir üretim biçimine tekabül etmediğini ve kapitalist ilişkilerin mikro ölçeklerde kurulmaya devam ettiğini kabul edeceğiz. İkincisi, erken kapitalist dönemden bugüne bireyin kendi bedeni, hayatı ve kaderi üzerindeki hâkimiyetinin sınırları nasıl nihai bir çözüme kavuşmadıysa, buna ilişkin hararetle tartışmaların gelecekte sönümlenmesini beklemenin de naiflik olduğunu teslim edeceğiz. Hele ki, Hobbes'tan Locke'a, Machiavelli'den Bodin'e, Jeremy Bentham'dan Foucault'ya, Rousseau'dan Marx'a, Carl Schmitt'ten Giorgio Agamben'e, John Rawls'dan Robert Nozick'e kadar birçok düşünür, insanın insanla, doğayla ve kendi yarattıklarıyla girdiği ilişkiyi düzenleyen kurallar manzumesine—basitçe, şeylerin düzenine—dair sürgit devam eden tefekkür faaliyetine bir ucundan dâhil olmuşken. Dahası, bu düşünce repertuarının zenginliğinden beslenen birbirine rakip siyasal-ideolojik gruplar şeylerin düzenini kendi meşreplerince dönüştürmeye çabalamaktan hiç vazgeçmemişken. Bahsettiğimiz türden bir naifliğe ortak olmamak adına, siyasal-ideolojik tartışmaların yerini akademik ve felsefi tartışmaların alması gerektiği gibi bir ima ya da iddiamız olmayacak. Aksine, insan hayatı ve bedeninin yönetilmesi gibi çetrefil meselelerde, hiç kimsenin siyasal-ideolojik geleneklerden azade olamadığına—en azından sonuç bölümünde—temas edeceğiz.

Sadede gelirsek; geçtiğimiz yüzyılın ikinci yarısından itibaren bilimsel ve teknolojik sıçramalarla (özellikle de moleküler biyoloji ve genetik alanındaki gelişmelerle) metalaştırma süreçlerini mikroskobik ölçeklere indirmeyi başaran kapitalizm, sadece biyo- ön ekini değil, özel bir ilgiyi de hak ediyor. Bilhassa 1970'lerde atılım yapan genetik mühendisliği ve biyoteknoloji (rekombinant DNA, monoklonal antikorlar vb.), peşi sıra büyüyen küresel biyoendüstri ve 2000'lerin ortasından itibaren OECD'nin desteklediği milyar dolarlık biyoekonomi—tüm bunlara eşlik eden siyasi, iktisadi ve etikolegal tartışmalarla birlikte—karşımızda duruyor (Lettow, 2018, s. 13; Cooper, 2007, s. 37; Rose, 2008, s. 44; Birch & Tyfield, 2013, s. 300; Rajan, 2012, s. 2). Bir anlamda, yakın geçmişe has tekno-bilimsel ve ekonomik dönüşümlerle etkinleşen biyokapitalizm artık hiç olmadığı kadar derinlere, yaşamın ve bedeninin derinliklerine hem kendinden daha emin hem de daha buyurgan bir şekilde bakıyor. Hâl buyken Nietzsche-vari bir kuşkuya kapılmamak, bu derinliklerden nelerin geri baktığını ve ileride Pandora'nın kutusundan nelerin çıkabileceğini kestirmek hiç de kolay değil.¹ O yüzden, dizginlenemeyen hayal gücümüze şimdilik ket vurup elimizdeki olgusal gerçeklere ve anlam kazandıkları kuramsal bağlamlara bakmaya çalışalım.

Biyosermayenin insan derisinin altındaki karmaşık biyomekanizmayı akademik araştırmaların konusu olmaktan çıkarıp pazar ilişkilerine sokma ihtirası—gerçi ihtiras ve açgözlülük gibi dramatik yakıştırmaları topyekûn terk etmek ve buna sermayenin yutkunma kadar doğal biriktirme güdüsü demek daha doğru bir metafor olur—kapitalizmin *çindekilerle birlikte doğayı* metalaştırma serüvenini yeni bir aşamaya, *çindekilerle birlikte bedenin* metalaştırılması aşamasına getirdi. Öyle bir noktadayız ki, bedenin kişinin özel mülkü olduğuna dair geleneksel (Lockeçu) iddia yerini bedenin aslında kimin olduğu sorusuna çoktandır bırakmış durumda. Klasik liberal kuramın "birey", "rıza", "özel mülk" ve "sahiplik" gibi kavramlara dayandırdığı beden ve

¹ Yine de meraklısı için bkz. (Nayar, 2020).

mülkiyet politikası, günümüzdeki devlet-yurttaş-market üçgeninde yüzleştığımız fiili düğümleri çözmeye yetmiyor.

Bedeni bizzat endüstriyel bir hammaddeye dönen insanın kendini yönetme kapasite ve/ya becerisine sahip olup olmadığını merak ediyorsak, siyasal sosyolojinin uyarılarına biraz olsun kulak verip hayatın farklı alanları arasındaki etkileşimi hesaba katmamız— yani, biyolojik materyallerin mülkiyet biçimini anlamak için kuramsal ve hukuki gerekçelendirmeler kadar sosyo-politik süreçleri değerlendirmemiz— gerekiyor. Zira ister doğadaki bir toprak parçası ister insan bedeninin parçası olsun, biyokapitalist toplumda mülkiyet ve egemenlik meselesi sadece biyosermayenin metalaştırma ve ticarileştirme eğilimleri ya da ilgili yasal düzenlemeler tarafından değil, daha kapsamlı, karmaşık ve aslında asimetrik güç ilişkilerini barındıran siyasal-ideolojik çekişmeler tarafından şekilleniyor. Bu çekişme esnasındaysa, birbirinin üzerine kapanan ve birbirini etkileyen rakip siyasal ideolojiler tekno-bilimsel gelişmeler karşısında kendi düşünce sistemlerinin yapıtaşlarını oluşturan mülkiyet ve egemenlik gibi kavramları² yeniden tanımlamak zorunda kalıyor. O halde, biyokapitalist öznenin kendisi ve çevresiyle kurduğu ilişkinin tam anlamıyla kapanmıyor oluşunu, düşünsel iklimin ve maddi koşulların birbirini etkilediği diyalektik bir süreçte aramak yanlış olmasa gerek.

Bu düşünceler ışığında, elinizdeki çalışmada bir yandan biyoiktidarın hedeflediği beden disiplini ya da bedenler-arası ilişkilerin kontrol ve manipülasyonunu, diğer yandan biyosermayenin gözünü diktiği *içindekilerle birlikte bedeni* tartışacağız. Bunu yaparken, henüz tam olarak keşfedilmemiş beden-içindeki evrenin bizlere tanıdık gelen hukuki ve/ya politik-ekonomik bir dile tercüme edilmesiyle birlikte dönüşen öznellik biçimlerine değineceğiz. Ama asıl olarak, insan bedeninin (eldeki bilimsel araç ve metotların izin verdiği ölçüde) bilinir kılınmasıyla biçimlenen mülkiyet hakkı, öz-sahiplik, siyasal ve kişisel egemenlik meselelerini Locke'tan Foucault'ya irdelemeye çalışacağız.

2. Doğa, Beden ve Mülkiyet Hakkı

1688 Muhteşem Devrim öncesi Locke'un kaleme aldığı *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme* (Ashcraft, 1980), Tanrının doğayı içindeki canlı ve cansız varlıklarla birlikte herkesin ortak kullanımına sunduğu fikriyle başlar (Locke, 2003, s. 273). Locke'un doğal hukuk kuramındaki *res communis* anlayışı ilk bakışta komüniteryan bir öğretiye kapı arıyor gibi gözükse de, tam tersi bir izleği takip eder. Öncelikle, Locke, Tanrının insana bahsettiği bedeni, insanın kendi elleriyle doğadan topladığı ya da doğayı işleyerek yarattığı şeyleri ve nihayet bakımıyla ilgilendiği hayvanları müşterekler havuzundan çıkarır (Locke, 2003, s. 274-275). Böylelikle insanın canı, malı ve himayesindekiler kişinin özel mülkü olarak tasnif edilir. Fakat doğal bir hak olarak görülen özel mülkiyet beraberinde belli sorumlulukları da getirmektedir. Doğal durumdaki insanlar—Locke'un terminolojisiyle, masumlar—kendilerine emanet edilen bedeni, doğayı ve doğadan elde ettiklerini korumakla yükümlüdür. Buradaki kasıt, sadece fiziksel saldırılar karşısından kişinin kendini veya diğer masumları savunması değildir. Doğayı korumak ve ondan en iyi şekilde faydalanmak—örneğin, doğayı bir başkasının keyfi, müsrif veya yersiz kullanımına teslim etmemek—yine bu sorumluluğun bir parçasıdır (Locke, 2003, s. 277, 282). Tıpkı Protestan etikte olduğu gibi, Locke'un siyasal felsefesi rasyonel iktisadi faaliyeti, sıkı çalışmayı, mülk edinimi ve servet birikimini gözetir. Zira müşterekler ancak akılcı ve verimli kullanıldığında veya beceriksizlerin elinde heba edilmediğinde, herkesin ihtiyacını karşılayabilecektir. Dolayısıyla fayda maksimizasyonunu önemseyen Locke, mülkiyet ediniminin bireysel ve toplumsal varoluşun bir gereği olduğunu ileri sürmekle kalmaz, kendi siyasal felsefesindeki komüniteryan düşünce ve felsefi anarşizme giden yolları tıkayarak görünüşteki çelişkileri özel mülkiyet lehine çözer—ama nasıl?

Locke'a göre, toplumsal bir sözleşmeyle henüz sivil hayata geçmemiş ve/ya siyasal otorite tarafından sınırlandırılmamış doğal insanın doğadaki müşterekleri özel mülke dönüştürmesi için gereken şey, insan emegidir. Ortak mülkiyetteki niteliksel dönüşümü

² Gallie'yi (1955) takiben bunlara 'özünde çekişmeli kavramlar' diyebiliriz.

ya da kategorik sığramayı, insan emeği ve onun yaratıcı kapasitesi mümkün kılar. Ancak emeğini doğayla karıştıran biri ortaya çıkan nihai ürün üzerinde hak iddia edebilir. Her insanın doğuştan sahip olduğuna inanılan bu doğal hak, özel mülk edinimini bir kişi ya da zümrenin imtiyazı olmaktan çıkarır ve herkesin sahip olabileceği bir olanak haline getirir. Ne ki, herkes için geçerli mülkiyet hakkı iki temel (ahlaki) kurala bağlıdır. Doğal durumdaki insan, doğanın ona sunduğu ortak kaynaklardan (toprak, ağaç, su, meyve, hayvan vb.) kendisine yetecek kadarını aldığı ve bunları *istifleyip çürütmediği* müddetçe elindekilerin sahibidir (Locke, 2003, s. 276). Eğer birileri geriye yeterli ve iyi miktarda bırakmıyorsa, (doğal durumdaki) masumlar kendi hayatlarını koruma hakkı gereği bir köşede istiflenmiş halde duran artı ürüne el koyabilir. Zira mülkiyet edinme hakkı gibi, doğal durumdaki her insanın kendini koruma ve hayatını sürdürme hakkı vardır.

Doğal haklar kümesine cezalandırma hakkı da dâhildir. Tarafsız bir otoritenin (siyasal kurumların, kolluk kuvvetlerinin, yargı sisteminin vs.) olmadığı doğal durumda başkalarının haklarını ihlal edenler, doğal durumdaki barış, huzur ve ahengi bozmuş ve tüm masumlara karşı savaş açmış kabul edilirler. Doğal hakları çiğneyenleri cezalandırma görevi, siyasal otoritenin yokluğunda kaçınılmaz olarak masumlara düşer. Fakat bu cezanın soğukkanlılıkla ve orantılı bir şekilde verilmesi gerekir. Aksi halde, doğal hakkın ihlaliyle başlayan savaş durumundan barış durumuna geri dönülemez (Locke, 2003, s. 269-271). Dolayısıyla, Locke, masumların mükemmel olmadığını, hataya düşebileceğini, suç işleyenleri cezalandırırken aşırıya kaçabileceğini veya başkalarından sakındıkları tavizleri kendi yakınlarına gösterebileceğini teslim eder. Doğal durumda gözlemlenen ihlal, yanlışlık ve orantısızlık gibi uygunsuzlukları da sivil/siyasal hayata geçişin sebepleri arasında sayar.

Bu aşamada doğal hakların nasıl gerekçelendirildiği ve hangi siyasal işleve hizmet ettiği kısaca açıklanabilir. Öncelikle, doğal haklar, insanların kendi akıl ve vicdanına danışarak ya da başkalarıyla birlikte müzakere ederek belirlediği türden haklar değildir. Bu hakların *a priori* veya doğanın işleyişine gömülü olduğu varsayılır. İnsan, doğal hakları ya aklıyla keşfeder ya da kapasitesi/donanımı el vermiyorsa, var olduklarına inanmakla yetinir (Locke, 1975, s. 689). Ayrıca, doğal hukuk kuramı iki temel fonksiyonu yerine getirir. İlk olarak, siyasal otorite yokluğunu (ya da siyaset-öncesini) resmeden doğal yaşamı ve haliyle doğal insanın ilişkilerini tanzim eder. İkinci olarak, çoğunluğun rızasına dayalı bir toplumsal sözleşmeyle kurulacak sivil/siyasal toplumda devlet-yurttaş ilişkisini koşullandırır ve böylece siyasal meşruiyetin kaynağını oluşturur. Doğal ve sivil/siyasal durumdaki insanın sosyo-ekonomik davranışını belirleyen ve hatta bir kerteriz noktası gibi ölçen doğal hukuk, özel mülk ve servet birikimini gerekçelendirirken keyfi yönetimi sonlandırır, hükümeti sınırlandırır ve 1688 devrimi öncesi mutlakiyetçiliğin tabutuna sağlam bir çivi çakar. Kısaca, devletin yetkilerini ve yurttaşın yükümlülüklerini koşullu hale getirerek, siyasal ve kişisel egemenliğin sınırlarını yeniden çizer.

Burada özel bir parantezi hak eden konu, doğal insanın, sözlü ya da sözsüz rızayla siyasal otoritenin boyunduruğu altına girmeden evvel, özel mülkiyet edinimindeki ahlaki sınırlılıkları doğal hukuku çiğnemesine hiç gerek kalmadan nasıl aşabildiğidir. Doğal durumdaki insanın hem kendi gereksinimini karşılamasına hem de israftan kaçınarak servet biriktirebilmesine müsaade eden biricik araç para, mekanizma ise pazardır (Locke, 2003, s. 278,284). Buna göre, doğal durumda işlenebilir toprağı çitle çevirip girişine 'özel mülkiyet' tabelası asmak ve o sınırlı toprağı ekip biçmek mülkiyet tartışmasını bitirmez. Eğer müşterekken özel mülke dönüştürülen arazi gereğinden büyükse, o zaman arazide rasyonel bir iktisadi faaliyetin yürütülmesi—örneğin, iş akdine (rızaya) dayalı bir ekonomik operasyonla yüksek verimin alınması—beklenir. Bu arazide yapılan üretim sonrasında elde edilen artı-ürün, ihtiyaç sahipleriyle buluşmak üzere pazara sevk edilir. Pazardaki alıcı kendi ihtiyacını karşılayabildiği, satıcı ise elindeki fazlalığı (istifleyip çürütmeden) satabildiği ve kazandığı parayı (çürütüp bozmadan) biriktirebildiği için doğal hukuk bozulmamış sayılır. Ne var ki, doğal insanın prensipte eşit ve hür olmasına ve kendi emeği (ürünü) üzerinde hak sahibi olmasına rağmen, servet birikimi herkes için garanti edilmez. Zira pratikte, değeri üretecek kapasite ve yaratıcılığa herkes eşit derecede

sahip olamaz. Bazıları doğuştan daha sağlıklı, akıllı ve beceriklidir; bunun meyvesini de zenginleşerek toplarlar. Dolayısıyla, paranın kullanıldığı, emek-sermaye ilişkisi gibi rasyonel iktisadi ilişkilerin kurulduğu ve üretilen malların pazarda satıldığı doğal durumda, kişisel/doğal avantajlar iktisadi üstünlüğe tahvil edilebilmektedir. Servet birikimiyle gelen ekonomik eşitsizlikler ve sınıfsal farklılıklar ise doğal durumun birer yan ürünü olarak olağanlaştırılır.

Kısaca, Locke'un doğal hukuk kuramı kimin neye, hangi koşullarda sahip olabileceğini betimler. Bir yandan mülkiyet edinimini egemene ait bir imtiyaz olmaktan çıkarıp yaygınlaştırırken, diğer yandan kapitalizmin gelişmesine müsaade eden düşünsel iklimi besler. Artık emeğiyle doğayı dönüştüren her kişi doğrudan (bizzat kendi elleriyle toplayarak, yaratarak, bakımını yaparak) ya da dolaylı olarak (ücret karşılığı çalışıp kazandığı parayla pazardan satın alarak) mal/mülk sahibi olabilmektedir. Tam da bu noktada, Rousseau'nun Locke'a yönelttiği iki itirazdan bahsedilebilir. İlki, doğal yaşamı düzenlediği varsayılan doğal hukukun özünde bir kurgu veya insan icadı olduğudur (Rousseau, 1987, s. 35). İkincisiyse, özel mülkiyetin aslında insanlar arasındaki eşitsizliğin kaynağını oluşturduğudur (Rousseau, 1987, s. 60). Buna göre, Locke'un siyasal felsefesi, insan eliyle inşa edilmiş toplumsal yapıların zamanla ürettiği zengin-fakir veya güçlü-güçsüz gibi ayrımları temize çıkarmaktan başka bir işe yaramaz. O halde, Locke, doğal hukuk kuramıyla insanları soyut bir düzlemde eşitleyen, sivil toplumdaki iktisadi adaletsizlikleri normalleştirmektedir. Bu, sonradan Marx'ın (1978[1843]) burjuva devrimlerine getireceği eleştiriyle de örtüşür. Kuşak içi ve kuşaklar arasındaki eşitsizlikler "doğal durum" olarak bir kez olağanlaşınca, sivil/siyasal topluluğa aktarılmasında herhangi bir mahzur kalmaz. Böylece, doğal durumdan siyasal hayata (çoğunluğun rızasıyla³) geçildiğinde, doğal hukuk ve onun gerekçelendirdiği tüm eşitsizlikler hakemlik görevini üstlenecek ve tarafsız bir otorite rolüne bürünecek devlet tarafından koruma altına alınmış olur. Oysaki Marx ve Rousseau, ne özel mülkiyet edinimini ne servet birikimini ne de bunun yol açtığı toplumsal tabakalaşmayı (Locke'ta olduğu gibi) "doğal" ya da kaçınılmaz bir sonuç olarak görür.

Erken kapitalist dönemdeki doğal hukuk tartışması göstermektedir ki, insan olmayan canlı ya da cansız bir varlığın metalaşması ve ticari işlemin parçası olabilmesi için öncelikle insan emeğiyle karıştırılarak müşterek olmaktan çıkarılması gerekir. Ancak bu şekilde sahiplik veya mülkiyet ilişkisi kurulduktan (neyin kime ait olduğu belirlendikten) sonra, hayatın farklı alanlarında (kişisel ve siyasal) egemenliğin sınırları belirginleşmeye başlar. Klasik liberal anlayıştaki insan bedeni, Tanrı tarafından bahşedilen bir mülk ve bölünmez bir bütün olarak algılanır. Hâlbuki kapitalizmin geldiği aşamada insan bedeni hem eski kutsiyetini büyük oranda kaybetmiş hem de bütünlüğünü yitirmiştir. Özellikle de insan bedeninin biyolojik parçalarına (hücreler, dokular, organlar vb.) ayrılabilmesi, bu parçaların kime ait olduğu sorusunu doğurmuş ve mülkiyet tartışmasını kişinin dış dünyayla kurduğu bir sahiplik ilişkisi olmanın ötesine taşımıştır.

Hiç kapanmayan mülkiyet tartışmanın eski ve yeni katmanlarını, Björkman ve Hansson'un (2006, s. 210) da dillendirdiği şu çarpıcı sorularda görmemiz mümkün. Ölü beden kimin mülküdür? O bedene sahip olanın mı, yakınlarının mı, yoksa devletin mi? Örneğin, herhangi birinin emeği karışmadığından, Amerikan mahkemeleri ölü bedeninin *res nullius* (kimsenin malı) olduğuna hükmeder. Peki, yaşayan insanlar kendi bedenleri ya da biyolojik parçalarına ne ölçüde sahiptir? Bir kişinin organı, kanı, oositi, spermi, kök hücresi veya DNA'sı onun malı mıdır? Biyomateryallerin metalaşması, kan bağışçılarının ödeme yapılması ya da bir kişinin böbreğini organ piyasasında satması hukuken, ahlaken ve siyaseten gerekçelendirilebilir mi? Üremeye yardımcı tedavi tekniklerinden biri olan taşıyıcı anneliğin kadının rahmi ve çocuğun metalaşmasına izin verdiği ortadayken,⁴

³ Locke'taki 'çoğunluk prensibi' için bkz. (Kendall, 1959).

⁴ Taşıyıcı annelik Türkiye, Almanya, Fransa ve İspanya gibi ülkelerde yasak ve A.B.D, Ukrayna, Kıbrıs, İngiltere ve Yunanistan gibi ülkelerde belli koşullara bağlı olarak serbestken, Finlandiya, Hollanda ve Hindistan gibi kimi ülkelerde bu konuyla ilgili yasal bir sessizlik mevcuttur (Malkoç, 2015, s. 16-17).

bedenin metalaşmasının daha ileri seviyelerde gerçekleşmeyeceğinin garantisi verilebilir mi?

1950'ler sonrasında ivmelenen biyokapitalizmin büyük vaatleri ve ahlaki çıkmazları hem buna benzer soru işaretlerini hem de kafa karışıklığını ciddi biçimde artırır. Teknik ilerlemeler toplumsal ilişkileri ve yerleşik değerleri dönüşüme zorlarken, iş biyolojik materyallerde alıcı-verici ilişkisinin yasal düzenlenmesine kadar gelir. Fakat hukuk sosyolojisi ve hukuk felsefesi ortaya çıkan normatif ve etik sorunlar karşısında değişik düşünce patikaları önerir. Douglas ve Goold'un (2016) birbiriyle ilintili üç senaryosundan hareketle, hem yukarıdaki sorulara kısmen de olsa cevap verelim hem de beden-mülkiyet ilişkisini ilgilendiren bazı temel davaları (detaylarına girmeden) içerdikleri etikolegal tartışmalarla birlikte inceleyelim.

Birinci senaryoda, hastadan tıbbi bir prosedür uygulanarak alınan biyolojik materyalin doktor ya da araştırmacı tarafından kâr getirebilecek başka bir bilimsel araştırma kapsamında kullanılıp kullanılmayacağı sorgulanır. Geleneksel mülkiyet anlayışı, hastadan alınan ve sonradan başka bir amaç için kullanılan biyolojik materyalleri mülkiyet olarak tanımakta zorlanır ya da isteksizdir. Ama istisnai durumlar bulunur. Örneğin, Avustralya'da 1908 yılında görülen bir davada (*Doodeward v Spence*) yüksek mahkeme, iki başlı bir fetüsün korunmuş kadavrasını ofisinde sergileyen Doodeward'ı haklı bularak, kadavrayı elinde tutmasına izin verir. Kararda, kimseye ait olmayan ve gömülmeyi bekleyen bir cesedin üzerinde çalışıldığı, daha önce ölü bedende bulunmayan birtakım özelliklerin ona eklendiği ve böylece salt bir ceset olmaktan kurtarıldığı belirtilir (Petrini, 2012, s. 89). Yani, geleneksel liberal anlayışla uyumlu bir şekilde, doktorun ya da araştırmacının beceri ve gayret gerektiren işlemler uygulayarak, kendi emeğini ceset ya da biyolojik materyalle karıştırdığı, onu dönüştürdüğü ve neticede mülkiyet hakkına sahip olduğu varsayılır.

Her ne kadar İngiltere ve Avustralya mahkemelerinde aynı davaya atıfla benzer kararlar alınsa da, kişinin ya da kaynağın aslında kendi biyolojik materyalinin sahibi olduğuna hükmeden davalar da mevcuttur. İngiltere'deki *Yearworth v North Bristol NHS Trust* davasında, kanser tedavisi gören altı kişinin dondurulmuş sperm örnekleri firma çalışanlarının dikkatsizliği sonucu çözülünce, beşi psikiyatrik zarar gördükleri iddiasıyla mahkemeye başvurur (Douglas & Goold, 2016, s. 480). Mahkeme zarar gören sperm örneklerinin kişisel (dolayısıyla psikiyatrik) bir hasara yol açıp açmadığına ilişkin kararını verirken, spermin öncelikle bir mülkiyet konusu olup olmadığı ve eğer öyleyse, bu hakkın kime teslim edilmesi gerektiği sorularını yanıtlamak zorunda kalır—ve nihayetinde davacıları haklı görür. Amerika Birleşik Devletleri'ndeki benzer bir vakadaysa, *Moore v Regents of University of California*, yargılama süreci farklı bir seyir izler. UCLA'daki kanser araştırma merkezi, burada tedavi gören Moore'un türüne az rastlanır doku örneklerini kullanarak ama onu bilgilendirmeden ticari değeri olan bir hücre dizini geliştirir. Moore'un açtığı dava üzerine toplanan mahkeme, alınan dokunun mülkiyet hakkının bağışçıya verilmesi durumunda, bu ve sonraki araştırmaların her aşamasında kaynağın iznine başvurulması gerekeceği görüşüyle davacının talebini reddeder. Dahası, onu ticari üründen elde edilecek potansiyel kârın ortağı olarak da tanımaz. Özetle, ilk senaryodaki uyuşmazlıklar şu iki (kök) soru karşısında takınılan tutumlara göre biçimlenir (Douglas & Goold, 2016): Birincisi, insan hücresi, dokusu ve organı bir mülkiyet hakkı meselesi olarak görülmeli midir? İkincisi, biyolojik materyaller kaynağa mı aittir, yoksa onu belli bir çaba ve beceriyle bedenden ayıran kişi ve/ya kuruma mı? Tabii, bunların arkasında gizlenen diğer sorulara da dikkat çekmek gerekir (Quigley, 2012). Örneğin, biyomateryaller beceri ve gayret ile sahip olunabilen şeylerse, doğuştan verili olmalarından ötürü aslında bir sahibinin olmadığı sonucu çıkmaz mı? Buna müteakip, eğer bir kişi kendi organ ve dokularının sahibi değilse, nasıl olur da onları bir başkasına bağışlayabilir?

Douglas ve Goold'un ikinci senaryosu işte bu felsefi sorunsalla, biyolojik materyallere ilişkin mülkiyet hakkının devretme veya terk etme yoluyla düşüp düşmediğiyle ilgilidir. Örneğin, *Washington v Catalona* davasında, bir akademisyenin

yıllardır biriktirdiği doku örneklerini başka üniversiteye geçerken beraberinde götürmek istemesi, onu ayrılacağı üniversiteyle karşı karşıya getirir. Mahkeme, bağışçıların “inter vivos gift” (yaşayanalar arası hibe) usulüyle devrettiği biyolojik materyallerin mülkiyet hakkının Washington Üniversitesi’ne verilmesi gerektiğine ve (bir önceki davada olduğu gibi) doku örnekleri üzerinde yapılacak araştırmaların bağışçılar tarafından engellenemeyeceğine hükmeder. Buna göre, biyolojik materyal kişiden rızasıyla alındığı andan itibaren, kişi o parça üzerindeki her türlü hakkını ya terk etmiş ya da devretmiştir. Buradaki devretme veya terk etme vurgusu, biyomateryallerin (kısmen ya da tamamen) bir mülkiyet hakkı olarak yasalarca tanınabileceği ve bu hakkın da aslen kaynağa verilmesi gerektiği anlamına gelir (Douglas & Goold, 2016, s. 487).

Üçüncü senaryoysa, biyolojik materyallerin, mülkiyet hakkına atıfla bir kişi ya da kurumun tasarrufunda olduğu kabul edildiği takdirde, ticarileşmesinin önünde herhangi bir yasal engel olup olmadığına ilişkindir. Douglas ve Goold (2016, s. 489), mülkiyet hakkının tanınmasıyla birlikte biyomateryallerin otomatik olarak piyasa ilişkilerine sokulacağını ve “sömürüleceğini” düşünmez. Mülkiyet hakkının içeriğine (mesela, organ ya da doku sahibine karşı diğer insanların taşıdığı yükümlülükler ve biyomateryallerin kullanım kısıtlamalarına) dair yapılacak etik ve legal sorgulamalar sayesinde, metalaşan biyomateryallerin kötüye kullanılmasını önleyen bir güvenlik ağının oluşturulabileceğine inanırlar. Dolayısıyla, Douglas ve Goold (2016, s. 490-491) açısından, biyomateryallerin “kullanım hakkını” yasal olarak sınırlandırmak için illaki “mülkiyet hakkına” referans vermek veya mülkiyet sorunsalını felsefi düzlemde çözmek şart değildir. Zira nasıl ki ölümcül bir silaha sahip olmak başkalarına zarar verme özgürlüğü vermiyorsa, kişinin öz-sahipliği de ona biyolojik materyallerini gönüllüce alıp-satma özgürlüğü vermez. Buna mukabil, biyomateryallerin mülkiyet hakkı kapsamından çıkarılması ticarileşmesinin önüne kalıcı bir set çekemeyebilir. Tıpkı *res nullius* olan kadvraların yüzyıllardır alınıp satılması gibi,⁵ mülkiyet statüsü açık ve net yasalarla düzenlenemeyen hücre, doku ve organ gibi biyolojik parçaların benzer bir kaderi paylaşmayacağını garantisi yoktur. Tam da bu yüzden, biyomateryallere ilişkin sahiplik meselesine geleneksel bakışla (mülkiyet hakkı üzerinden) yaklaşmayan ve biyomateryallerin kullanımını “yasal ilişkiler demeti” üzerinden çözmeye çalışan alternatif bir eğilim ortaya çıkmıştır (Quigley, 2012; Björkman & Hansson, 2006).

Sonuç olarak, biyolojik parçaların ticari kullanımına ilişkin hukuki tartışmalar mülkiyet, sahiplik, rıza, bağış ve hediye gibi anahtar kelimelerle mevcut belirsizliği ortadan kaldırmaya çalışsa da, konuyu netliğe kavuşturdukları söylenemez. Etikolegal alandaki bu belirsizliğin bariz bir göstergesi ve aynı zamanda neticesi, biyolojik parçaların şeyleşerek piyasada rahatça fiyatlanabilen hakiki metalara (*commodity proper*) dönüşmek yerine, henüz o aşamaya erişememiş ama benzerlerini önceleyen proto-metalar (*proto-commodity*) olarak kalmasıdır (Lettow, 2018, s. 14). Ölü ya da diri bir beden parçaları henüz tam olarak metalaşmasa da, hâlihazırda teşhis, tedavi ve araştırma amaçlı örnek hücre, doku ve benzeri biyolojik parçaların alınması ve kullanımı, biyobankalarda saklanması ve hatta vericinin ticari yatırıma dönüşen araştırmalardan ödül ve kâr payı beklentisi kanuni bir çerçeveyi zorunlu kılar. Özellikle biyokapitalizmin sermaye birikim mantığı doğrultusunda biyomateryalleri pazar ilişkilerinin birer parçası haline getirme eğilimi, hem potansiyel ticari ilişkinin hem de bu ilişkideki tarafların yasalarca korunması gerekliliğini doğurur.⁶ Bir yandan, kuramsal belirsizlik ve kanunların yetersizliği insan bedeninin ve parçalarının ağır ama istikrarlı bir şekilde üretim, dolaşım ve tüketim süreçlerine girmesine mani olmaz (Lettow, 2018, s. 14). Diğer yandan, atıfta bulunulan bir kanun olmaksızın, biyomateryallerin mülkiyet ve/ya kullanım hakkı içi boş bir kavram olarak kalır (Jasanoff, 2012). Son tahlilde, geleneksel doğal hukuk kuramı ve mülkiyet anlayışı, metalaşma sürecindeki biyomateryaller için herhangi bir yasal çerçeve—ya da beceri ve gayretle mülkiyet hakkı kazanılan biyomateryallerin açık ve net bir listesini—

⁵ Bkz. <https://t24.com.tr/haber/hekim-adaylari-icin-kadvra-ithal-ediliyor-fiyati-14-bin-500-16-bin-dolar-arasinda,988492>.

⁶ Biyoetik ve biyohaklarla ilgili düzenleyici metinler ve öneriler için ayrıca bkz. (Petrini, 2012).

sunmaktan uzaktır.⁷ Locke'un mülkiyet kuramı ekseninde yürütülen (biyomateryallerin mülkiyet ve kullanım hakkının içeriğinin ne olacağı, bu hakkın kimlere verileceği ve nasıl devredileceğine ilişkin) etikolegal sorgulamalar tek başına yeterli olmaz. Mülkiyet ve kullanım haklarıyla ilgili yasalar hiç kuşkusuz teknik ve hukuki bir boyuta sahip olsa da, yasama faaliyeti aynı zamanda siyasal-ideolojik rekabetin bir konusu ve alanıdır. Başka bir ifadeyle, insanın kendi bedenine tamamen ya da kısmen sahip olduğu iddiaları sadece analitik/felsefi bir açıdan değerlendirilemez. Bu konulardaki bağlayıcı kararlar, çekişmeli ve biteviye süren siyasal süreçlerin ürünüdür. Uzlaş(a)mayan çıkarların/fikirlerin karşı karşıya geldiği bu dinamik süreçte yapılan her tercih ve yasalaşan her karar, niyet edilen ya da edilmeyen bir dizi toplumsal çıktıyı meydana getirirken, hem yeni bir mücadelenin maddi zeminin oluşturur hem de siyasal ve bireysel egemenliğin sınırlarını belirler.

3. Egemenliğin Müteredit Sınırları

John Locke gibi toplumsal sözleşme geleneğinden gelen Thomas Hobbes ve Jean-Jacques Rousseau, siyasal meşruiyetin kaynağı ve egemenlik konularında farklı düşünür. Locke, bireylerin tedirginliği ve bencilliğinden doğan toplumsal karmaşaya karşı siyasal gücü koşulsuz olarak *Leviathan* benzeri güçlü bir devlete emanet eden Hobbes'un aksine, yöneten-yönetilen ilişkisini belirli koşullara dayandırır. Rousseau'nun doğrudan yönetim talebinin aksineyse, temsili bir hükümet modeli önerir. Locke'a göre, hükümet ve yurttaş arasında doğal hukuka dayalı toplumsal sözleşmeyi her kim bozuyorsa, diğeri tarafından yaptırıma uğramalıdır. Locke'un siyasal düşüncesinin bireyin hayatı, bedeni ve emeği üzerindeki kontrolünü arttırdığı, devlet karşısında negatif özgürlükler edindiği ve siyasal özgürleşme yolunda anlamlı bir mesafe kat ettiği inkâr edilemez.⁸ Fakat Rousseau ve Marx gibi düşünürler, Locke'un egemenlik anlayışı ve özgürleştirme projesini ya kısmen başarılı ya da özünde başarısız bulur. Kısmen başarılıdır; çünkü doğal haklarla donatılan insanlar yurttaş olarak eşitlenir, mutlak egemenin keyfi yönetiminden kurtulur, siyaseten tanınır ve statü kazanır. Diğer yandan ise başarısızdır; çünkü doğal hukukun evrensel ve soyut hakları, emeğini satarak hayatta kalan somut insanların rekabetçi marketin öğütücü çarklarından çıkmasına yardımcı olmaz. Dahası, piyasanın ürettiği iktisadi eşitsizlikler aile ve doğuştan gelen diğer dezavantajlarla birleşerek asimetrik güç ilişkilerine evrilir.

Bu yüzden, Rousseau (1987, s. 170), kimsenin bir başkasının iradesini satın alacak kadar zengin ya da iradesini bir başkasına satmak zorunda kalacak kadar fakir olmaması gerektiğini söyler. Ona göre, kişinin öz-egemenliğini sağlayacak tek meşru yöntem, diğer yurttaşlarla birlikte karar alma (yasama) süreçlerine doğrudan katılımıdır. Aksi halde, birilerinin elinde biriken servet ve bunun sonucu oluşan sınıfsal farklar kolaylıkla siyasal eşitsizliğe ve yabancılaşmaya yol açabilir. Benzer şekilde, Marx, *Komünist Manifesto* ve *Yahudi Sorunu Üzerine* gibi eserlerinde, burjuva devrimleriyle gelen *siyasal özgürleşmeyi* (ya da devlet-merkezli demokrasiyi) olumlu bir tarihsel gelişme olarak görse de, üretim ilişkilerini topyekûn dönüştürecek bir *toplumsal özgürleşme* (ya da toplum-merkezli demokrasi) getirmediğinden, yetersiz bulur. Kuramsal farklılıklarını bir kenara koyarsak, Rousseau'nun genel iradeye dayandırdığı doğrudan demokrasi ve Marx'ın üretim araçlarının kamusal mülkiyetine dayandırdığı halkın demokrasisi ortak bir ideali taşır: İnsan ancak onu baskılayan toplumsal koşullardan sıyrılıp siyaseten aktifleşirse, somut bir yurttaş olarak kendi hayatı üzerinde egemen olabilir. Kısaca, Hobbes, Locke, Rousseau ve Marx gibi düşünürlerde karşımıza çıkan egemenlik kavramı, ya halkın kendisinde bir bütün olarak bölünmeden korunabilen ya devlete tamamen devredilebilen ya da

⁷ 20. yüzyılın liberteryen filozoflarından Robert Nozick doğayı sahipsiz bir yer olarak niteleyerek *res communis* fikrine karşı çıkmakla kalmaz, şu alaycı soruyu da ortaya atar. Bir kişi sahip olduğu bir kutu domates sosunu denize döktüğünde denizi sahiplenebilir mi, yoksa sadece elindeki domates sosunu ahmakça çarçur mu etmiş olur (Nozick, 2006, s. 232)? Bu soruyu biyomateryallere uyarlıysak, geçtiğimiz her yerde istemsizce bıraktığımız DNA'mız karıştığı şeyleri bizlerin olmasını mı sağlar? Mülkiyet hakkı ilk DNA izini bırakanda mıdır, yoksa DNA'sını bile isteye o şeyle ilk karıştıranda mı? Ya da herkesin DNA'sı bir şekilde birbirine karıştığı için özel ve kamusal olanı ayırmak imkânsız mıdır? Ya da çocuğu emziren anne, çocuğuna kendisinden bir şeyler kattığı için onun sahibi mi olur?

⁸ Locke'un siyasal hayal gücümüzü henüz terk etmemiş (tiranlaşan/yozlaşan hükümetlere karşı) direnme hakkı savunusu buna dâhil edilebilir (Bilginer, 2018).

devredilmesine rağmen belli kıstaslara göre sınırlandırılabilen bir yasama gücünü ima eder.

Fransız Rönesansı'nın önemli düşünürlerinden Bodin'e göre, egemenliğin mutlak, sürekli ve bölünmez olması ve tabii hükümetle karıştırılmaması gerekir. Hükümet, sadece egemenin yönetmek için ihtiyaç duyduğu bir kurumlar toplamıdır. Tıpkı Hobbes gibi, Bodin, egemenin tanrısal bir düzen veya doğal hukuka bağlı olması dışında, kendi buyruklarıyla dünyevi bir hukuk oluşturabileceğine inanır. Hükümet ve egemenlik arasındaki ayrımı daha sonra (devlet yerine halkı egemen olarak gören) Rousseau da benimseyecektir. Buna mukabil, Rousseau doğal hukuk kuramını ve temsili yönetim anlayışını bütünüyle reddederek, yasama faaliyetinin sadece yurttaşlar eliyle yapılabileceğini ifade eder. Locke ise, halkın çoğunluğu tarafından belirlenen hükümetin (doğal hukuktan kopmamak kaydıyla ama bazı imtiyazları gerektiğinde kullanarak) yasa yapabilme kapasitesine sahip olduğunu belirtir. Dolayısıyla, egemenin kim olması gerektiği (devlet, halk, yöneticiler vs.) klasik düşünürler arasında bir tartışma konusuyken, egemenlik kavramının ekseriyetle belli bir yeri veya alanı, güç birikimini, kontrol altına alınmak istenen bir topluluğu ve nihayetinde bu gücün meşruiyeti için gerekli mekanizmalarını tarif ettiği görülür. 20. yüzyıla gelindiğinde, Carl Schmitt (2007) ve Giorgio Agamben (1998) gibi düşünürler, egemenin ayırt edici özelliği olarak istisna halini işaret eder. Egemen, Agamben'in deyişiyle, yasa ve şiddetin eşliğinde durabilir. Kendi koyduğu yasaları askıya alabilen, yasayı çiğnediğinde cezalandırılmayan, siyasal toplumun üyelerini çıplak yaşama indirgeyip (*homo sacer*'leştirip) ölüme terk edebilir.

Siyasal düşünceler tarihindeki zengin egemenlik literatürüne rağmen, çalışmamızın izleğine uygunluğu bakımından buradaki tartışmayı Foucault'nun eserleriyle sürdürmek ve genişletmek istiyoruz. Klasik egemenliğin içeriğini ve sınırlarını ölüm politikasından (thanatopolitika) yaşam politikasına (biyopolitika) doğru genişleten ve giderek müphemleştiren Foucault, öncelikle Rousseau ve Locke'daki gibi hukuki terimlerle ifade edilen bir egemenlik kavramını ve de devlet aygıtı üzerinden tanımlanan Marksist iktidar anlayışını reddeder. Ona göre, toplumsal sözleşme ve proleter devrim, olsa olsa bir tür yönetsel aklın keşfedildiği veya tesis edildiği kurucu bir eylem arayışıdır (Foucault, 1984, s. 57). Hukuka dayanan egemenlik kavramını, "devletin ideal doğuşunu açıklamayı amaçladığı", "yasayı gücün temel tezahürü haline getirdiği" ve insanı "doğal haklara veya orijinal haklara sahip" olarak gördüğü için hatalı bulur (Foucault, 1979, s. 59). Toplum merkezli (Rousseau ve Marx) ya da devlet merkezli (Bodin ve Hobbes) modeller, bir başlangıç noktası veya bir egemenlik alanı varsaydığı için terk edilmelidir. Bunların yerine, Foucault, Nietzsche'nin izinden giderek,⁹ iktidarın soybilimsel analizini yapmak, "sürgit tekrarlanan tahakküm oyunlarının" sahnelendiği bir dramaya benzettiği insanlık tarihini güç ilişkileri üzerinden okumak ister (1984, s. 85). Basitçe, egemenlik yerine iktidarla ilgilenir. Ama iktidar da "bireylerin sahip olduğu, delege edilebilecek ya da devredilebilecek haklardan" mürekkep bir şey değildir (Patton, 2013, s. 179).

Foucault'nun iktidar kavramsallaştırmasını netleştirmek ve yerini konumlandırmak için farklılaştığı üç yaklaşımı açıklayalım. Öncelikle, Max Weber ve Robert Dahl'ın yaptığı tipik tanıma bakarsak, "A, B'nin aksi halde yapmayacağı bir şeyi ona yaptırabildiği ölçüde, B üzerinde iktidar sahibidir" (Digeser, 1992, s. 978). Bachrach ve Baratz'a göre, iktidar ilişkisi yalnızca B'ye yapmak istemediği bir şey yaptırıldığında ortaya çıkmaz; "B'nin yapmak istediğini engelleme" amaçlı teşebbüsler de mutlaka hesaba katılmalıdır (Digeser, 1992, s. 978). Digeser'in "liberal iktidar anlayışı" olarak birlikte ele aldığı bu iki eğilim, tarafların (yani A ve B'nin) kendi çıkarlarının ve girdikleri çatışmanın farkında olduğunu varsayar (1992, s. 979). İktidar kavramını kişisel çıkarların ötesinde 'istekler ve arzular' alanına doğru genişleten Steven Lukes (1974), Marksist literatürdeki "yanlış bilinç" düşüncesini andıran üçüncü ve daha radikal bir yaklaşım önerir. Ona göre, A, B'yi

⁹ Foucault, tarihin keşfedilmeyi bekleyen bir hakikati, kökeni veya özü olduğuna inanmaz. Geçmiş ile bugün arasında kesintisiz bir süreklilik (saf formlar ve korunmuş kimlikler) aramadığı gibi, bugünün perspektifinden geriye doğru kendi içinde tutarlı çizgisel bir anlatı da kurmaz. Onun yerine, tarihteki güçlerin ortaya çıkışındaki "kazalar, küçük sapmalar, tam tersine çevirmeler, yanlış değerlendirmeler, istikrarsız zaferler ve yenilgiler" ile ilgilenir (Foucault, 1984, s. 80-1).

yalnızca onun çıkarlarına aykırı bir şey yapmaya ikna etmekle kalmaz, aynı zamanda B'nin bunun farkında olmasını da önleyebilir. O halde, A ile B arasında çıkar çatışması veya tahakküm ilişkisi olsa bile, B gönüllü olarak hareket ettiğini düşündüğünden içinde bulunduğu durumu sorgulamaz. Digeser (1992), Lukes'un radikal yaklaşımının liberal iktidar anlayışından iki hususta ayrıldığını ifade eder (s. 979). Birincisi, kişisel çıkarların insanlar tarafından açık ve net bir şekilde kavranabildiğini varsaymaz. İkincisiyse, kişisel çıkarların ya da ona dair algının manipülasyon ve aldatma yoluyla değiştirilebileceğini— yani, B'nin manipüle edilmediği takdirde başka türlü davranabileceğini— kabul eder. Farklılıklarını bir kenara koyarsak, liberal ve radikal yaklaşımın üzerinde uzlaştığı temel önerme ise şudur: 'B kendi çıkarlarına aykırı hareket ettiğinde; A, B üzerinde iktidar sahibidir'. Başka bir ifadeyle, A ve B'nin nesnel olarak tanımlanabilecek çıkarları olduğu ve girdikleri iktidar ilişkisinde bir tarafın kendi istek, arzu ve beklentileri doğrultusunda yaşam planını sürdürürken, diğer tarafın benzer bir otonomiden alıkonduğu öngörülür.

Foucault'nun iktidar kavramsallaştırmasıysa, nesnel çıkarları ve otonom failliği¹⁰ içermez (Digeser, 1992, s. 980-81). İktidar ilişkilerinin gerçekleştiği belli bir alanı da işaret etmez. Onun anladığı şekliyle iktidar, ne tek bir kişi ya da sınıfın elinde toparlanabilir ne de bir siyasal otoriteye devredilebilir. Oy çokluğu veya oy birliği ile yürürlüğe girmediği gibi, merkezi bir noktadan da yayılmaz. İktidar toplumsal bedenin her yerinde (kadın-erkek arasında, aile içinde, okulda, hastanede vs.) mevcuttur (Foucault, 1980, s. 187). Hem yukarıdan aşağı hem aşağıdan yukarıya doğru hareket eder. O yüzden, ortodoks Marksist görüşteki baskıcı bir devlet aygıtıyla özdeş olamaz. Ya da mutlak egemenin kullandığı sansür, blokaj ve dışlama gibi yöntemlere başvurmak zorunda kalmaz. Zira öyle olsaydı, der Foucault, sürekli yadsıyan "büyük bir Süperego" gibi kırılğan olması beklenirdi (Foucault, 1980, s. 59). Hâlbuki iktidar "yalnızca özgür özneler üzerinde ve yalnızca özgür oldukları müddetçe" varlığını koruyabilir (Foucault, 1977, s. 221). Ancak bu durum, iktidarın disipline edici olmadığı anlamına da gelmez. İktidar bir yandan insanları etkinleştirip çeşitli öznellik biçimlerinin gelişmesine izin verirken, diğer yandan daha kapsamlı bir yönetim rasyonelitesinin parçaları olan mikrofiziksel stratejilerin yardımıyla onları terbiye eder (Allen, 2013, s. 344). Dolayısıyla, 'iktidarın her yerdeliği' tezi aslında başkalarının davranışlarını yönlendirmeye ve kontrol etmeye çalışan gerçek aktörlerin varlığına dayanır (Foucault, 1982, s. 221).

Foucault, on sekizinci yüzyılın sonlarına doğru yaşanan ve sonraki süreci şekillendiren oldukça kritik bir kırılmadan bahseder. Bu geçiş döneminde hükümdarın bedeninde cisimleşen simgesel anlamlar ve aynı zamanda egemen iktidarın ölüm politikasına hizmet eden ritüeller kaybolmaya; yerlerini hastaların tecridi, bulaşıcı hastalıkların izlenmesi ve suçluların kapatılması/dışlanması gibi yönetim teknikleri almaya başlamıştır (Foucault, 1980, s. 55). Artık iktidar kendisini yaşamın varoluş nedeni olarak görmekte, kendisine yaşamı denetleme görevini atfetmekte ve bu yönetsel mantığı hayatın her alanına yaymaya çabalamaktadır (Foucault, 1978, s. 138). Foucault, biyoiktidar olarak kavramsallaştırdığı bu yeni dönemi, *anatomo-politika* ve *biyopolitika* aracılığıyla işleyen iki kutuplu bir siyaset teknolojisi olarak betimler (1978, s. 139). Anatomo-politika, insan vücudunu bir makine gibi ele alarak, onun bilgisine psikoloji, tıp ve ekonomi gibi disiplinler aracılığıyla ulaşmaya çalışır. Böylelikle, insan bedenindeki "yeteneklerin optimizasyonu, güçlerin gasp edilmesi, kullanışlılığın ve uysallığın birlikte artırılması" ve insanın ekonomik denetim sistemlerine entegrasyonu hedeflenir (Foucault, 1978, s. 139). Biyopolitika, bireysel bedenden ziyade toplumsal bedeni düzenleyen teknikler üzerinde yoğunlaşır; "üreme, doğumlar ve ölümlülük, sağlık düzeyi, beklenen yaşam süresi ve uzun ömür" gibi biyolojik süreçlerin koşulları önem kazanır (Foucault, 1978, s. 139). Ayrıca, Foucault, bu iki kutuplu biyoiktidarın *söylemsel* ve *söylemsel olmayan* mekanizmaların etkileşimine ihtiyaç duyduğunu söyler. İnsan bedeni, kamu sağlığı, barınma ve ceza sistemi gibi konuların idaresi bir yandan tıp, psikiyatri,

¹⁰ Foucault otonomi kavramını kişinin rasyonel seçim yapma kapasitesiyle bir tutmaz; bu standart bakışı, "farklılığın diyalektik bir senteze sıkıştırılmadan görüldüğü gibi onaylandığı" bir yerde "kendilik halinde var olma fırsatı" olarak tebdil eder (Hooke, 1987, s. 49).

suç, cinsellik ve ceza üzerine söylemlerin üretilmesini gerektirirken; diğer yandan üniversite, ortaokul, kışla, klinik ve hapisane gibi söylemsel olmayan mekanizmaların inşasıyla mekânsallık kazanmaktadır. Bu sayededir ki, biyoiktidar kendine bir “hakikat rejimi” kurabilir, toplumsal bedenin kılcal damarlarına kadar sızabilir, bireysel özgürleşmeyle birlikte toplumsal uysallığı ve fayda maksimizasyonunu sağlayabilir.

Tam da bu noktada, iktidar ve bilginin birbirine dayandığı veya birbirini doğurduğu bir teorik çerçeve kendini göstermektedir (Foucault, 1979, s. 27; 1980, s. 52). Foucault, iktidar ve bilgi döngüsel bir şekilde birbirine atıfta bulunduğu için “iktidar/bilgi” terimini kullanmayı tercih eder. İktidar/bilgi tezi, bilgi teknikleri ile iktidar stratejileri arasındaki ilişkinin dışında hiçbir şeyin olamayacağını ima eder. Bu karşılıklı ilişkiden çıkan “normallik” standartlarından her sapma bir “anormallik” belirtisine ve her belirti düzeltilmesi gereken bir uzmanlık meselesine bürünür. Günün sonunda, bilgi teknikleri sürekli olarak iktidar tarafından özümsemişi ve iktidara eklenerek yeni söylemsel alanlar ürettiği için iktidar ilişkilerinin bugün olduğu gibi gelecekte de var olmaya devam edeceği sonucuna varılır.

Eğer biyoiktidar insanın becerilerine ve yaşam gücüne yatırım yaparak, Panoptikon modelinde olduğu gibi toplumsal hayatı çeşitli teknik ve mekanizmalarla gözetim ve kontrol altına almayı becerebiliyorsa, biyoiktidarın kesintisiz olarak teftiş ettiği ve belli sınırlar çizerek çerçevelediği bir hayatta insanın özerkliğinden bahsedilebilir mi? Yoksa insan biyoiktidar karşısında tamamen savunmasız mıdır? Aslında Foucault, okuyucudaki çaresizlik duygusunu biraz olsun dağıtacak ve faillğe kısmen de olsa alan açacak dengeleyici bir argüman sunmaya çalışır. Özetiye şudur: İktidarın olduğu her yerde direniş, direnişin olduğu her yerde özgürlük vardır. Burada uzun uzadıya tartışmayacak olsak da, birbiriyle ilintili en az iki nedenden dolayı bu önerme eleştiriye açıktır. Birincisi, Foucault, siyasal olan ve olmayan direniş biçimleri arasındaki farkı ihmal eder.¹¹ Şöyle ki, Foucault'nun “düşmanca, stratejik, potansiyel olarak tersine çevrilebilir güç ilişkileri” okuması, “siyasi mücadele”den “çocuk oyuncuğı”na kadar uzanan oldukça geniş bir direniş pratiği yelpazesi sunmaktadır (Simons, 2013, s. 314,315). Fakat Foucault *siyasal* direnişten ziyade yaşamları ve bedenleri tehlikede olan, disipline edilmeye çalışılan öznelerin mikro ölçekteki *gündelik* direnişleriyle meşguldür. Örneğin, *Hapishanenin Doğuşu*'nda, avareleri kendilik teknolojilerini kullanarak iktidar ilişkilerine direnen etik özneler olarak tasvir eder ve sırf var oldukları için tutuklanmalarına, cezalandırılmalarına veya dışlanmalarına karşı çıkar. İkincisi, Foucault, müesses nizama alternatif olabilecek siyasal bir projenin inşası için gerekli etik-normatif ölçütleri dillendirmekten özellikle kaçınır (Habermas, 1981; Fraser, 1985; Taylor, 1984; Hooke, 1987). Buna paralel olarak da özerklik/otonomi fikrini yeterince siyasallaştırmaz (Smart, 1986). O yüzden, Foucault'nun biyoiktidar analizi ve görece karamsar aktivizmi, eski rejimden kurtulmak isteyenleri döngüsel bir çıkmaza hapsedtiği yönünde ağır eleştiriler alır.¹²

Jon Simons (2013), Foucault'nun iktidar ile tahakkümü eşanlamı kullanmadığını, dolayısıyla bu yanılıya kapılanların hakkaniyetli bir eleştiri yapmadığını ve genel kanının aksine direnişin tasavvur edilebilir olduğunu söyler (s. 309-10). Ona göre, Foucault'daki mikrofiziksel, heterojen ve çatışma yüklü iktidar ilişkileri asla esnemeyen tahakküm ilişkileri olarak katılaşmaz. Zira bu yöndeki bir katılaşmanın gerçekleşmesini engelleyen şey, insanların kendi üzerlerinde uygulayabildikleri bir iktidar kapasitesine sahip olmaları ya da kendilik teknolojileriyle işlenen direniş ve özgürlük pratikleri sergileyebilmeleridir. Foucault, alternatif bir siyasal gramer ve yönetimsellik tarzı önermede isteksiz davranırsa da, çoklu antagonizmanın varlığını ve muhtelif etik öznelerin yaratıcı potansiyellerini tanır. Yine de, asıl merakı özgürleşmeden (*liberation*) ziyade onun sonrasında ortaya çıkan yeni sosyo-politik gerçekliğe özgü iktidar ilişkilerini denetleyen ve insanlara kılavuzluk eden—etik temelli—özgürlük (*freedom*) pratikleridir (Kelly, 2013, s. 522). Başka bir deyişle, politik öznelliğin oluşumu, siyasal direnişin istikameti, farklı

¹¹ Daha kapsamlı bir tartışma için bkz. (Bilginer, 2018).

¹² Bu ve benzeri itirazlar karşısında Foucault'yu savunanlar için ayrıca bkz. (Hiley, 1994; Muckelbauer, 2000).

grupların belli hedefler çevresinde eklemelenmesi gibi siyasal özgürleşmeyi ilgilendiren meseleler onu iktidar ilişkilerindeki insanların özgürlük pratikleri kadar meşgul etmez.

Bu bağlamda, Foucault'nun kişinin öz-egemenliğinden anladığı ne yurttaşların temel haklara sahip olması ve devletin müdahalesi olmaksızın hayatına yön verebilmesi (Locke) ne de yurttaşların toplumsal koşulların eşit olduğu bir ortamda kendi yasalarını yapmasıdır (Rousseau ve Marx). Foucault, insanın kendi egemenliğini sağlayacak siyasal mekanizmalar ve demokratik araçlar önermek yerine, bizi ucu açık ikilikler ile baş başa bırakır: Egemenliğin karşısına iktidar ilişkilerini; iktidar ilişkilerinin karşısına direniş ve özgürlük pratiklerini koyar (Bargu, 2014). Bu durumda, kişinin kendi hayatı üzerindeki hâkimiyetini, toplumsal herhangi bir noktada yaşanan iktidar ilişkilerine karşı sergilediği sorgulayıcı ve yaratıcı pratiklerde arar. Biyoiktidar öznenin eylemleri üzerinde eylemeye devam ederken, öz-egemenlik kendini bu eylemlere karşı koymaya çalışan bir özgürlük pratiği olarak göstermektedir.

Öz-egemenliğin ima edilen müphemliğini, moleküler biyolojiye endeksli ilerleyen biyotipte ama daha spesifik olarak fetüsün taşıdığı genetik hastalık ya da risklerin teşhisi ve önlenmesinde kullanılan doğum öncesi tarama testlerinde görebiliriz. Örneğin, tüp bebek (*in vitro* fertilizasyon, IVF) tedavisinde çiftlerden alınan sperm ve yumurtanın suni döllenişi sonucu oluşan ama henüz rahme transferi yapılmamış embriyolar üzerinde Preimplantasyon Genetik Tanı/Tarama (PGD) testi yapılarak, sağlıklı embriyolar elenir. IVF belli bir zaman aralığı içinde uygulanması gereken bir işlem olmadığından, sağlıklı embriyoların dondurularak rezervde tutulması mümkündür. Bu ve benzeri teknolojilerin biyokapitalist öznenin kendini görme biçimleri üzerinde en az iki önemli etkisi olur. İlkin, genetik patolojinin kalıtsal oluşu ve genetik riskin sayısal olarak tercüme edilebilmesi, bireyin kendini geçmişten geleceğe uzanan genetik bir ağın parçası olarak görmesini sağlar (Novas & Rose, 2000, s. 487). Kalıtsal riskleri kendisi, çocukları ve torunları için hesaplamak ve bu olasılığın yönetiminde sorumluluk almak zorunda kalır. İkincisiyse, karar verme sürecini etkileyecek her türden belirsizliği o anda bilmek veya çözmek zorunda olmadığından, meseleyi kelimenin tam anlamıyla dondurarak¹³ geleceğe havale edebilir. Her hâlükârda, tıpkı Heidegger'in *Gestell* kavramıyla anlattığı gibi, biyotıp bireylerin rızası ve kararıyla —ya da kararsızlığı— geleceği bugünden *çerçeveseler*. Böylelikle biyotibbin sunduğu olasılıklar evreninde, biyokapitalist özne kendi bedensel ve zamansal sınırlılıklarını aşabilir.

Hamilelik sonrası uygulanan testler de örnek olarak verilebilir. Hamileliğin ilk trimesterinde kan testi ve ultrasonografi gibi yöntemlerle, Down Sendromu ve diğer birtakım kromozomal bozukluk riskleri tespit edilir. İkinci ve üçüncü trimesterde, dörtlü tarama testi, amniyosentez ve Grup B Strep taraması gibi yollarla yine çeşitli risk tespitleri yapılır.¹⁴ Bu ve benzeri testlerin 'normal' seyrini izleyen 'sağlıklı' bir fetüse zarar verme olasılığı, düşük de olsa, vardır. Biyoiktidar risklerin, olasılıkların ve belirsizliklerin yönetilmesine ihtiyaç duymasına ama bu süreçlerin sorumluluğunu tek başına doktorlara, uzmanlara ve teknisyenlere yıkmaz. Biyoiktidar söylemsel ve söylemsel olmayan mekanizmalarla toplumsal hayatı kuşattıktan ve hakikat rejimlerini tedavüle soktuktan sonra özneyi kendisiyle baş başa (karar alma sorumluluğuyla birlikte) bırakır. Tıpkı doğum öncesi tarama testlerinin (alım gücü ve erişimi olan) kadınların rızası olmaksızın yapılamadığı gibi, genetik bir hastalığın tedavisini gören kişi de ortaya çıkabilecek komplikasyonlarla ilgili önceden bilgilendirilir ve kendi payına düşen sorumluluğu üstlenir.

Ne var ki, biyokapitalist özneye düşen sorumluluk teşhis ve tedaviyle sınırlı kalmaz. Kişinin sağlığını düşünmesi için hasta olmasına, hasta olması içinse illaki bir hastalığın semptomlarını taşımasına artık gerek yoktur. Sağlıklı olma hali neredeyse bir istisnaya

¹³ Embriyoların dondurulması riskli bir işlem olduğundan her zaman başarılı olmasa da, araba kazasında oğlunu kaybetmiş bir baba oğlunun ölümünden sonra alınan spermlerin daha sonra kullanılmak üzere dondurulmasını talep etmiştir (Nolan, 1993, s. 78). Tam da bu türden istekler ve teknolojik imkânlar, öz-sahiplik ve öz-egemenlik konularına ilişkin etikolegal tartışmaları beslemektedir.

¹⁴ Bkz. <https://www.saglik.org.tr/post/dogum-oncesi-tarama-testleri>.

dönüşmüştür. Zira herkes ya gerçek ya da potansiyel birer hastadır. Semptomatik ya da asemptomatik, biyokapitalist özne özü itibarıyla “hasta” statüsündedir; fakat kendini bir köşeye çekip izole eden, kendini doktorlara teslim eden türden bir hasta değildir. Bir taraftan, hayatındaki risk yönetimini yapabilmek için durmadan araştırmak zorundadır. Geçmişe kıyasla daha becerikli, ihtiyatlı ve hesapçıdır. Biyotibbin dilinin/söyleminin içine çekildiğinden, kendi bedenini izlerken hiç olmadığı kadar aktiftir, birden fazla uzmandan fikir alır, alternatif stratejiler geliştirir ve hayatı üzerinde daha fazla kontrol sahibi olmak ister (Novas & Rose, 2000, s. 489). Diğer taraftansa, tüm bu arayışlarını kaçınılmaz olarak “iktidar/bilgi” gölgesinde gerçekleştirir. Zaten Foucault’nun zaviyesinden bakıldığında, biyoiktidarın sızmadığı bir alan ne keşfedilebilir ne de inşa edilebilir.

4. Sonuç

1950’ler sonrası tekno-bilimsel gelişmeler sayesinde, biyokapitalist özne popüler bilim dergileri ve medya aracılığıyla kök hücre teknolojisinin mekanistik diliyle tanışmış (‘arızalı parçaların değiştirilmesi’, ‘neo-organlar’, ‘hazır organlar’, ‘prefabriye yedek parçalar’ gibi) ve kendi bedenini bütünüyle onarılabilir bir mevcudiyet olarak görmeyi öğrenmiştir (Ten Have, 2003, s. 534). Bu algının yerleşmesinde biosermayenin spekülasyonlarını azımsamamak gerekir. Biyotibbin haritalandırdığı genetik riskler biyoteknolojinin onarılabilir insan vücudu idealiyle birleştiğinde, ortaya biyokapital için eş benzeri bulunmaz bir spekülasyon alanı ve yatırım fırsatı çıkar (Özarlan, 2022). Kendini sağlıklı görenler bile, içine sürüklendiği bu spekülatif alanda asemptomatik birer hasta ve biyotibbin potansiyel birer tüketicisi oluverir. Biyokapital mevcut riskleri, olasılıkları, korkuları ve beklentileri hem üretip hem de yöneterek, piyasa ekonomisi içinde kendine yeni bir ticari niş oluşturmayı başarır. Sağlıklı olma hali değişime uğrarken, hastalıklardan kurtulmak için umutların bel bağlandığı yer muayene odalarından tam teşekküllü laboratuvarlara—Deleuze’ün deyişiyle, molarlardan moleküllere—doğru kayar. Hastalığın moleküler düzeyde sorunsallaştırılması ve bir laboratuvar çalışması olarak mekânsallaştırılması hiç şüphesiz biyotibbin vaatlerine ikna edici bir gerçeklik de katmaktadır. Bu vaatler özellikle geleceğe yatırım yapmak isteyen girişimcilerin, derdine deva arayan gerçek hastaların, uzun ömür sürmek isteyenlerin ve mükemmel bedeni arzulayanların hayallerini süsler. Ama etkileri onlarla sınırlı kalmaz. Bu kategoriler dışında kalan—farmakoloji endüstrisinin sağlık ve estetik alanında taahhüt ettiği sihirli dokunuşlara sınıfsal, etik, dinsel ve benzeri sebeplerle eriş(e)meyen—gruplar bile biyokapitalizmin vaatler dünyasına bir şekilde dolayımlanır.

Artık insan bedeni parçalanıp birleştirilebilir (doku, organ ve yüz nakli); kozmetik sanayi, kişisel bakım, diyet ve fitness salonları aracılığıyla yeniden yapılandırılabilir; biyolojik işlevleri taklit edilebilir (*in vitro* fertilizasyon) ya da kiralanabilir (taşıyıcı annelik); genetik hastalık ve bozukluk riskleri önceden tespit edilip yönetilebilir (PGD, kan testi, ultrasonografi) bir durumdadır. Bireysel ve toplumsal bedeni koruma altına alan bu yeni yönetimsel mantık, engellilik indirimi, yıpranma payı, malulen emeklilik gibi yollarla beden bütünlüğü veya sağlığı bozulan kesimlere yaşama tutunma fırsatı verirken (Özarlan, 2022, s. 175), kendi bedenine yeterli ilgiyi göstermeyenler için caydırıcı önlemler alır. Örneğin, içkili araba kullanan ve kaza yapanların trafik sigorta primleri; sigara tiryakilerinin akciğer kanseri ve bronşit gibi kronik hastalıklara yakalanma riskinden dolayı sağlık sigortası primleri artar. Kimi poliçelerde alkol, uyuşturucu ve sigara kaynaklı hastalıkların ya da kazaların sağlık giderlerinin sigorta şirketi tarafından karşılanmayacağı yazılır. Böylelikle, koruma altına alınan insan yaşamına (insan bedeni ve parçalarına) “biyodeğer” biçilmiş olur (Rose, 2008).

Sermaye birikim mantığının durmadan kıskırttığı fayda/kâr merkezli bakış, çeşitli spekülasyon ve vaatler ile insan bedenine değer biçip piyasa ilişkilerine sokarken, onu kelimenin tam anlamıyla parçalayıp un ufak eder. Schumpeter’den ödünç alarak ifade edersek, biyokapitalizmin *yaratıcı yıkımı* molar olduğu kadar moleküler seviyede gerçekleşir. Böylelikle, büyüü çoktandır bozuma uğramış dünyaya yepyeni bir eşiği de

atlatmış olur.¹⁵ Bu yeni dünyada birbirinin üzerine katlanan iktidar ilişkileri ve onları besleyen eşitsizlikler tarafından kuşatılan biyokapitalist özne, bir taraftan hayatta kalmak için gerekli bedeli ödemeye, diğer taraftan kendilik teknolojileriyle hayatı üzerinde kontrol sahibi olmaya çabalar. Sınıf, din, dil, ırk, etnisite, cinsiyet gibi toplumsal ayraçların kesişimselliğinde, kendi kaderini ellerinin arasına almak için mücadele verir. Bu yaşam ve ölümün sırt sırta verdiği öyle çetin bir mücadeledir ki, kişinin hangisine daha yakın olduğunu ilk bakışta anlaması kolay olmaz. Foucault'nun biyopolitikası ve Agamben'in tanatopolitiği sanki biyokapitalizmin yönetim mantığında soğurulmuş ve ikisi birlikte biyokapitalist özneyi sarmalamıştır. Bu çerçevede, tıpkı Covid-19 pandemisinde olduğu gibi, siyasal rasyonalite toplumsal bedeni korumak adına gerekli gördüğü mesleki grupları (doktorlar, hemşireler, fabrika işçileri, motokuryeler vs.) feda edebilir (Bilginer & Aykan, 2021). Hâlbuki Foucault'da pek karşılık bulmayan siyasal özneleşme ve eklemleme tam da bu gözden çıkarılabilir olma durumuyla mücadele etmek için gerekir. Ve ancak siyasallaşma ve ideolojik çekişmeden kaçınmayarak (öz-)egemenlik tartışması canlı tutulabilir. Zira egemenlik meselesi, devlet ile yurttaşlar arasında yüzyıllara yayılan ve birden çok ucun olduğu bir ip çekme yarışı gibidir. Bu hiç sonlanmayan çekişmedendir ki, devletin topluluklar üzerindeki hâkimiyeti (siyasal egemenliği) ile insanların kendi kaderlerini tayin etme kapasitesi (öz-egemenliği) arasındaki sınırlar mütereddittir.

Özetle, biyokapitalist öznenin kendi hayatı üzerindeki kontrolü ne kadar değişken ise, kendi bedeniyle kurduğu etikolegal bağ da o kadar tartışmalıdır. Bugün için hâlâ biyomateryallerin hangi amaç ve fayda doğrultusunda, hangi siyasal-ideolojik kıstaslara göre kullanılacağı belirsizliğini korur. Örneğin, biyomateryallerin serbestçe alış-verişi için piyasa özcülüğü ve atomistik toplum anlayışı çerçevesinde ön çalışmaların ivedilikle yapılması mı gerekir? Yoksa, insan bedenini "biyodeğer" dışında ve üzerinde (Rawls-vari bir anlayışla) "toplumsal değer" olarak sınıflandırıp yeni etik kodlar mı oluşturulmalıdır? Tabii, bu ikilemi normatif düzlemde çözmek yetmez. Aynı zamanda pratikteki sorunlarla da yüzleşmek gerekir. Örneğin, Türkiye'de bir yurttaşın ölü bedeninin yakılması önünde hukuki bir engel bulunmamasına ve hatta başvurularla ilgili gerekli düzenlemelerin yapılmasına rağmen, kişinin bu isteği veya vasiyeti krematoryumların yokluğu nedeniyle fiili olarak gerçekleştirilemez. Günün sonunda, ister "biyodeğer" ister "toplumsal değer" olarak addedilsin, biyomateryallere ilişkin düzenlemelerin anlamlı olabilmesi, etikolegal sorgulamalar neticesinde alınan bağlayıcı siyasi kararlar kadar fiziksel imkânların sağlanabilmesine; biyokapitalist öznenin öz-sahipliği ve öz-egemenliği sorunu ise, bu siyasal-ideolojik çekişmenin tam olarak neresinde duracağı ve nasıl bir etik sorumluluk alacağına bağlıdır.

Kaynakça

- Agamben, G. (1998). *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. (D. Heller-Roazen, Çev.) Stanford: Stanford University Press.
- Allen, A. (2013). Power and the Subject. C. Falzon, T. O'Leary, & J. Sawicki (Dü) içinde, *A Companion to Foucault* (s. 337-352). West Sussex: Wiley-Blackwell.
- Ashcraft, R. (1980). Revolutionary Politics and Locke's Two Treatises of Government: Radicalism and Lockean Political Theory. *Political Theory*, 8(4), 429-486.
- Bargu, B. (2014). Sovereignty. L. Lawlor, & J. Nale içinde, *The Cambridge Foucault Lexicon* (s. 456-466). New York: Cambridge University Press.
- Bernasconi, R. (2003). Technological Control: The Ethics of Eugenics and the Practice. *Acta Institutionis Philosophiae et Aestheticae*, 31-44.

¹⁵ Kapitalizmin dönüşümüne (kapitalizm ile biyolojinin evliliği, biyokapitalin vaatkar ve spekülâtif hale gelişi, biyo-vatandaşlık vb.) dair kapsamlı bir tartışma için yine bkz. (Özarslan 2022).

- Bilginer, O. (2018). Direniş Siyaseti: Direnmek Hakkı ve Siyasal Direniş. *Toplum ve Bilim*, 143, 93-124.
- Bilginer, O., & Aykan, B. (2021). Salgın Dil Oyunlarında Düşmanlaştırılan COVID-19. B. Aykan, & O. Bilginer (Dü) içinde, *Salgın Halleri: COVID-19 ve Toplumsal Eşitsizlikler* (s. 77-115). Ankara: Nika Yayınevi.
- Birch, K., & Tyfield, D. (2013, May). Theorizing the Bioeconomy: Biovalue, Biocapital, Bioeconomics or... What? *Science, Technology, & Human Values*, 38(3), 299-327.
- Björkman, B., & Hansson, S. O. (2006). Bodily rights and property rights. *Journal of Medical Ethics*, 32, 209-214.
- Cooper, M. (2007). Life, Autopoiesis, Debt: Inventing the Bioeconomy. *Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory*, 8(1), 25-43.
- Digeser, P. (1992). The Fourth Face of Power. *The Journal of Politics*, 54(4), 977-1007.
- Doğum Öncesi Tarama Testleri. (tarih yok). Türkiye Sağlık Vakfı: <https://www.saglik.org.tr/post/dogum-oncesi-tarama-testleri>, (Erişim Tarihi: 27.01.2023).
- Douglas, S., & Goold, I. (2016). Property in Human Biomaterials: A New Methodology. *Cambridge Law Journal*, 75(3), 478-504.
- Ettorre, E. (2002). Reproductive Genetics, Gender and the Body: 'Please Doctor, May I Have a Normal Baby?'. S. Nettleton, & U. Gustafsson içinde, *The Sociology of Health and Illness Reader* (s. 65-75). Oxford: Polity Press.
- Foucault, M. (1977). *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*. (D. F. Bouchard, Çev.) Oxford: Basil Blackwell.
- Foucault, M. (1978). *The History of Sexuality, Vol. I*. (R. Hurley, Çev.) New York: Random House.
- Foucault, M. (1979). *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. (A. S. Smith, Çev.) New York: Vintage.
- Foucault, M. (1980). *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*. (C. Gordon, Dü.) New York: Harvester Pr.
- Foucault, M. (1982). *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. (H. L. Dreyfus, & P. Rabinow, Dü) New York: Harvester Pr.
- Foucault, M. (1984). *The Foucault Reader*. (P. Rabinow, Dü.) New York: Pantheon Books.
- Fraser, N. (1985). Michel Foucault: A "Young Conservative"? *Ethics*, 96(1), 165-184.
- Gallie, W. B. (1955). Essentially Contested Concepts. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 56, 167-198.
- Glover, J. (2001). Future People, Disability, and Screening. J. Harris içinde, *Bioethics* (s. 429-444). Oxford: Oxford University Press.
- Habermas, J. (1981). Modernity versus Postmodernity. *New German Critique*, 22, 3-14.
- Hekim adayları için kadavra ithal ediliyor: Fiyatı 14 bin 500-16 bin dolar arasında. (2021, Ekim 26). T24. <https://t24.com.tr/haber/hekim-adaylari-icin-kadavra-ithal-ediliyor-fiyati-14-bin-500-16-bin-dolar-arasinda,988492>, (Erişim Tarihi: 03.02.2023).
- Hiley, D. R. (1994). Foucault and the Question of Enlightenment. B. Smart (Dü.) içinde, *Michel Foucault: Critical Assessment* (s. 165-180). London: Routledge.
- Hooke, A. E. (1987). The Order of Others: Is Foucault's Antihumanism against Human Action? *Political Theory*, 15(1), 38-60.
- Jasanoff, S. (2012). Taking Life: Private Rights in Public Nature. K. S. Rajan (Dü.) içinde, *Lively Capital* (s. 155-183). Durham & London: Duke University Press.
- Kelly, M. G. (2013). Foucault, Subjectivity and Technologies of the Self. C. Falzon, T. O'Leary, & J. Sawicki içinde, *A Companion to Foucault* (s. 510-525). West Sussex: Wiley-Blackwell.
- Kendall, W. (1959). *John Locke and the Doctrine of Majority-Rule*. Urbana: University of Illinois Press.
- Lettow, S. (2018). Biocapitalism. *Krisis*, (2), 13-14.
- Locke, J. (1975). *An Essay Concerning Human Understanding*. (P. H. Nidditch, Dü.) Oxford: Oxford University Press.
- Locke, J. (2003). The Second Treatise of Government. J. Locke, & D. Wootton (Dü.) içinde, *Political Writings* (s. 261-387). Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc.
- Lukes, S. (1974). *Power: A Radical View*. Houndmills: Macmillan Education.
- Malkoç, E. Ş. (2015). Uluslararası Taşını Annelik Sözleşmesinden Doğan İhtilaflarda Uygulanacak Hukuk. *Public and Private International Law Bulletin*, 35(2), 13-49.
- Marx, K. (1978[1843]). On the Jewish Question. *The Marx-Engels Reader* (s. 26-52). içinde London & New York: W.W.Nortin & Company.
- Muckelbauer, J. (2000). On Reading Differently: Through Foucault's Resistance. *College English*, 63(1), 71-94.

- Nayar, P. K. (2020). Precarious Lives in the Age of Biocapitalism. M. R. Thomsen, & J. Wamberg (Dü) içinde, *The Bloomsbury Handbook of Posthumanism* (s. 425-435). London and New York: Bloomsbury Academic.
- Nolan, K. (1993). Live Sperm, Dead Bodies. B.-J. Crigger (Dü.) içinde, *Cases in Bioethic: Selections from the Hastings Center Report*. New York: St. Martin's Press.
- Novas, C., & Rose, N. (2000). Genetic Risk and the Birth of the Somatic. *Economy and Society*, 29(4), 485-513.
- Nozick, R. (2006). *Anarşi, Devlet ve Ütopya*. (A. Oktay, Çev.) İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Özarlan, O. (2022). Biyo-kapitalizmin Genişleyen, Bedenin Daralan ve Müphemleşen Sınırları. D. Kundakçı (Dü.) içinde, *Kimlik: Çağdaş Tartışmalar* (s. 161-187). Ankara: Nika Yayınevi.
- Patton, P. (2013). From Resistance to Government. C. Falzon, T. O'Leary, & J. Sawicki (Dü) içinde, *A Companion to Foucault* (s. 172-187). West Sussex: Wiley-Blackwell.
- Petrini, C. (2012). Ethical and legal considerations regarding the ownership and commercial use of human biological materials and their derivatives. *Journal of Blood Medicine*, 3, 87-96.
- Quigley, M. (2012). Property in Human Biomaterials—Separating Persons and Things? *Oxford Journal of Legal Studies*, 32(4), 659-683.
- Rajan, K. S. (2006). *Biocapital: The Constitution of Postgenomic Life*. London: Duke University Press.
- Rajan, K. S. (2012). Introduction: The Capitalization of Life and the Liveliness of Capital. K. S. Rajan (Dü.) içinde, *Lively Capital: Biotechnologies, Ethics, and Governance in Global Markets* (s. 1-41). London: Duke University Press.
- Rose, N. (2008). The Value of Life: Somatic Ethics & the Spirit of Biocapital. *Daedalus*, 137(1), 36-48.
- Rousseau, J. J. (1987). Discourse on the Origin of Inequality. D. A. Cress (Dü.) içinde, *The Basic Political Writings* (s. 25-81). Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Rousseau, J. J. (1987). On the Social Contract. D. A. Cress (Dü.) içinde, *The Basic Political Writings* (s. 141-227). Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Schmitt, C. (2007). *The Concept of the Political*. (G. Schwab, Çev.) Chicago: University of Chicago Press.
- Simons, J. (2013). Power, Resistance and Freedom. C. Falzon, T. O'Leary, & J. Sawicki (Dü) içinde, *A Companion to Foucault* (s. 301-319). West Sussex: Wiley-Blackwell.
- Smart, B. (1986). The Politics of Truth and the Problem of Hegemony. D. C. Hoy (Dü.) içinde, *Foucault: A Critical Reader* (s. 157-174). Cambridge: Blackwell.
- Taylor, C. (1984). foucault on Freedom and Truth. *Political Theory*, 12(2), 152-183.
- Ten Have, H. A. (2003). Genetic Advances Require Comprehensive Bioethical. *Croatian Medical Journal*, 44(5), 533-537.

Çıkar Çatışması: Yoktur.

Finansal Destek: Yoktur.

Etik Onay: Yoktur.

Yazar Katkısı: Onur BİLGİNER (%100)

Conflict of Interest: None.

Funding: None.

Ethical Approval: None.

Author Contributions: Onur BİLGİNER (100%)
