

Hegel'in Tanınma Patolojisi: Biyopolitik Bir Fabl¹

Stuart J. Murray

Çev. Doğan Barış Kılınç

Her biri bir başkası için, her birinin kendisini kendisiyle dolaylı kılmasını ve kendisiyle birleşmesini sağlayan orta terimdir; her biri de kendi için ve başkası içindir, kendi başına dolaysız bir varlıktır ve aynı zamanda ancak bu dolayım yoluyla böyledir. Kendilerini, birbirlerini *karşılıklı olarak tanıyor* olarak *tanırlar*.

G. W. F. Hegel, *Tinin Fenomenolojisi*

Tanınmaya ilişkin bir açıklama için uğraşan araştırmacılar Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'ndeki efendilik ve bağımlılık üzerine olan ufuk açıcı kesimi biliyorlardır. Bu pasajlarda karşılıklı tanınma diyalektiğinin, edimselleşmiş özbilinç açısından, "Ben"nin kendine-yansıyan bir özne olmak için yaşam sürecine içkinliğinin ötesine geçerek doğanın dolaysızlığını etkin bir biçimde aştığı ve hayvansal yaşamdan tanınabilir bir şekilde insansal bir yaşam-formuna geçtiği şu uğrak açısından, anahtar niteliğinde olduğunu öğreniriz. İlişki başlangıçta ne kendine-yansıyan ne de karşılıklı bir ilişkidir; her biri bir

¹ Çeviri için yararlanılan kaynak: "Hegel's Pathology of Recognition: A Biopolitical Fable", *Philosophy and Rhetoric*, Cilt 48, No. 4, 2015.

kendi-için-varlıktır [*Für-sich-sein*] ki, burada başkası “özel olmayan, olumsuz olarak karakterize edilmiş bir nesnedir” (Hegel, 1977, ¶186, s. 113). Reflektif olmayan dolaysızlıklarında, diye yazar Hegel, bu bireyler

birbirlerine sıradan nesnelere, *bağımsız* şekiller [*Gesalten*], Yaşamın varlığına [*in das Sein des Lebens*] batmış bireyler gibi [görünürler] –zira dolaysızlığı içindeki nesne burada Yaşam [*als Leben*] olarak belirlenir. *Birbirleri için*, henüz mutlak soyutlama, tüm dolaysız varlığı söküp atma [*zu vertilgen*] hareketini başaramamış bilinç şekilleridirler [*versenkte Bewußtsein*] (¶186, s. 113).

Bu pasajda yaşam kavramı üstbelirlenmiş olup, ölümlü ve bedenli canlılığıyla, yaşamı “Ben”e kullanması, riske atması ve bir anlamda kurban etmesi, fakat yine de hayatta kalması emredilen bir şey olan “benim” bedenimle örtük bir ilişkisi vardır. Her bir “Ben” eğer başkası için “orta terim”se, bu dolaylı kılıcı terimlerin kendileri de yaşam ve ölümlüde, yaşam ve ölüm tarafından dolaylı kılınmaktadır. Yaşam burada arı içkinlik olarak, karşılıklı tanınmanın maddi ve retorik koşulları olarak rol oynar. Tanınma ilişkisi öyleyse kopulması gereken yaşamla önceden varolan bir ilişkiye dayanır. Gerçekten de Hegel, “Ben”in öz-kesinliği evrensel olma “hakikat”ini gerçekleştirme umuyorsa, bilincin dolaysızlığının bir “söküp atma”ya ya da bir “arı soyutlama”ya boyun eğmesi gerektiğini iddia eder. Zira bilinç –*versenkte Bewußtsein*– yaşama batmış, gömülmüştür; başlangıçta yaşamdadır ve yaşama aittir. Karşılıklı tanınma iddiasının parçası olarak yaşamın tehlikeye atılması, riske edilmesi, olumsuzlanması gerekir. Her birinin “Ben”i, “herhangi bir spesifik varoluşa, genel olarak varoluşa, ortak bireyselliğe bağlı olmadığını, yaşama bağlı olmadığını” göstermeli, kanıtlamalıdır (¶187, s. 113). Hegel’in terimleriyle, yaşam olumsuzlanmalı, aşılmalıdır: *Aufgehoben*.

Dolaysızlığı, bağlılığı içindeki ve karşılıklı tanınma sürecinde üstesinden gelmesi gereken bir yaşamsal koşul olan bu form ne tür bir yaşam-formudur? Böyle bir yaşam organik yaşamla, bu pasajlarda dolambaçlı yoldan türevsel bir “özbilincin bedenselliği” rolünü oynayan bedenli ölümlü yaşamıyla ne türden bir ilişkiye sahiptir? Organik yaşam da özbilincin ve karşılıklı tanınmanın bir koşuldur; fakat

Fenomenoloji'de ölümle ilgisinde, ölüm-kalım mücadelesi [*Kampf*] aracılığıyla sadece olumsuz bir rol oynar. Bu makale tanınma ve özbi- linç mücadelesinde, örtük retorik ve maddi güç olarak işbaşında olan yaşamın kaynağını incelemektedir. Ölüm ve yaşam örslerini anlamak için, bu terimlerin sistem açısından *Fenomenoloji*'nin bu kesimini öngören ve ön fikir veren Hegelci metinlerdeki irdelenişine dönmeyi öneriyorum –bu metinler *Fenomenoloji*'den sonra kaleme alınmış ol- malarına karşın *Fenomenoloji*'nin tanınma sahnesini Hegel'in olgun felsefi sisteminin çerçevesine yerleştirmektedirler. Sözgelimi, Hegel, *Doğa Felsefesi*'ni organik (hayvansal) yaşam ve ölüm tartışmasıyla sonlandırır. Bu metin, bu terimlerin ölüm-kalım mücadelesinde sistem açısından “sonradan” ortaya çıkışına işaret ederek bu konuda bilgi ve- rir ve onların tanınma sürecinde yapmaları gereken retorik işin öne- mini belirtir. Doğada da ölüm beliriverir ve yaşam, insansal-olmayan (hayvansal) organizma için değişik şekillerde olumsuzlanır –sırasıyla cinsel birliktelikte, türün mücadelesinde ve hastalık tarafından. Örne- ğin, cinsel ilişkide korunan şey, bireyin yaşamı olmayıp açıkça türün yaşamıdır –türsel-yaşamın bir formudur, burada ileri sürüyor olduğum üzere, bugün en bariz şekilde biyopolitika dilinde görebileceğimiz bir nüfusun yaşamıdır.

O halde, *Fenomenoloji*'nin tanınmaya ilişkin açıklamasında or- ganizmanın cinsel ilişkisinin hiçbir yerde bir rol oynamıyor olması ilginçtir –“geri döndüğü” zamansa efendi-köle diyalektiğinin erotiği şekline girmektedir: Libidinal bir boyun eğdirme ekonomisi, savaş, terör ve ilişkisiz bir şekilde, maddi ürünleri, Marx'ın anladığı şek- liyle, yüceltilmiş, hadım edilmiş bir (yeniden) üretim yoluyla sap- kın bir özgürlük formunu temsil eden kölenin emeği (karş. Marcuse, 1974). Cinsellik özbi- linç tarafından aşılması gereken bir yaşam olarak yüceltilir, fakat aynı zamanda bu morfoloji ya da “soyutlama” daha büyük bir incelemeye izin verir. Alman ideolojisinin soyutlamalarını eleştiren Marx ve Engels, herkesin malumu olduğu üzere, “yaşam bi- linç tarafından değil, bilinç yaşam tarafından belirlenir” diye yazarak Hegel'i hedef alırlar (1970, s. 47). O zaman, yaşam-bilinç diyalek- tiğini karmaşıktırmak ve organizma “yaşam”ının birçok örneğini, tanınma mücadelesinde tanıyan özbi- linçe atfedilen sapkın özgürlüğü

önceden bildirdiği biçimler içinde incelemek üzere Hegel'e geri dönüyorum. Hegel'in terimlerinde, ilk bakışta, efendi-köle diyalektiğinin, bireysel yaşam üzerinde etkide bulunan kaygı ve korku [*Angst*] konusundaki bilinçli etkinlikten daha fazlası olduğu görülecektir: “Şu ya da bu tikel şeyden duyulan ya da sadece acayip anlarda ortaya çıkan [korku] değil”, diye yazar Hegel *Fenomenoloji*'de, ama öznenin “tüm varlığının dehşete kapıldığı” bir korku türü; “zira [o] ölüm korkusunu, mutlak Efendi'yi deneyimlemiştir” (1997, ¶194, s. 117). Gerçekten de Hegel ölüm konusundaki “mutlak korku”nun zorunlu ve “oluşturucu” olduğunu, ama onu kölece çalıştırmaya, üretime ve özgürlük ve yaşamın kendisi adına başkaları için kâra kanalize eden “hizmet ve itaat disiplini olmaksızın” (¶196, s. 119) patolojik hale geldiğini ileri sürer. Burada köleleştirilmiş bedenin yaşam ve ölümü –canlı ölüm–, “dolaysız” ve yeniden oluşturulmamış formda, şiddet ve bugün neoliberal biyopolitikanın yıkıcı etkileri yoluyla boyun eğdiren sermaye sistemi rolünü ne ölçüde oynar? Marx'ın açıkladığı gibi, fenomenal bedeni yok edebilsen de gerçek beden sisteme dadanıp durmaya devam eder (bkz. Derrida, 1994, 5. Bölüm).

Karşılıklı tanınma uğruna verilen ölüm-kalım mücadelesinin kafa karıştırıcı olduğunu ileri sürüyorum; çünkü bu mücadele, ortaya konan ve riske atılan, tikel bir biçimde –ölüm tehdidiyle, kaygı duyulan bir küçük düşmeyle– olumsuzlanan bir “yaşam”ın dolaysızlığını varsaymaktadır. Bir bakıma yaşam, sahneye daima insani bir değer aşılammış şekilde çıkar zaten: Ölümle karşılaşıldığında, yaşamın içsel değerinin hem efendi hem de köle tarafından zaten kaygı duyularak ve kendine-yansıyarak anlaşılmmış olması gerekir. Salt hayvansal veya organizmaya ilişkin bir “yok olma”dan daha fazlası anlamına gelen bir ölümü varsayar bu –ölüm *olarak* insani bir ölüm özbilinci. Ölümlü özbilinc doğadan radikal bir kopuşu temsil eder, ama aynı zamanda böyle bir özbilincin tohumları konusunda orada önceden fikir verilmektedir. Hegel'in *Doğa Felsefesi*'nde yazdığı gibi, “Doğanın hedefi kendini yok etmek ve dolaysız, duyusal varoluş kabuğunu sıyrıp atmak, bu dışsallıktan tin olarak yenilenmiş şekilde çıkmak üzere Anka kuşu gibi kendini yakmaktır” (1970, §376a, s. 444). Türsel-yaşamın cinsel üreme yoluyla devamlılığı, insani tanınma uğruna ölüm-ka-

lim mücadelesinin bir analogisi olmanın ötesinde bir anlama sahiptir öyleyse. Fakat insan yaşamının Anka kuşu gibi doğanın küllerinden nasıl doğduğu –bunun gerçekten doğanın örtük hedefi veya telos’u olup olmadığı ya da karşılıklı tanınmaya, başka bir yerlerden el çabukluğuyla çıkarılan bir evrensel kaygıya ya da “özgürlüğe” ilişkin açıklamada kaybolan bir şeylerin olup olmadığı– belirsiz kalır. Böylelikle insan yaşamının, ölümün salt olumsuzlanmasından daha fazlası olduğu –ve insani ölümün, yaşamın salt yok edilmişinden daha fazlası olduğu– kesinleşmiş olur. Bir yanıt bulmak için, köleyi yücelterek özgürlüğü teröre bağlayan, bizi evrensele geri götürmek için savaşların zaman zaman gerekli olduğunu söyleyen ve “köle olarak kalanlar hiçbir mutlak adaletsizliğe uğramazlar çünkü özgürlüğü kazanmak için yaşamını riske atma cesaretine sahip olmayan kişi (...) bir köle olmayı hak eder” (1971, §435A, s. 175) diyen Hegel’e dönmeyi oldukça acı buluyorum. Bu tür bir kayıtsızlık dayanılmazcasına acımasız, fakat tanındıktır: Tanınma, boyun eğdirme, sömürü ve başkalarını biyolojik ya da toplumsal ölüme maruz bırakma yoluyla kazanılmaya devam eder. Köleyse diyalektiğin vaat ettiği ama teslim edilmemiş bir tanınma için beklemeyi ve emek vermeyi sürdürecektir –eski ama tekerrür eden bir hile.

Doğa sorunu ve biyolojik veya organizmaya ait yaşamın yeri bugün yenilenmiş olup özel bir anlama sahiptir. Biyopolitika altındaki yaşamın değerinin ve ölümün işinin türsel-yaşamı yardımı çağırdığını ve tanınma mücadelesinin bugün onun evrenselleştirici terimlerinde model alındığını ileri sürüyorum. Michel Foucault biyopolitika dair ünlü bir tanımlamada şöyle yazar: “Tekil bir bedenle ilgili mutlak olarak hiçbir sorun söz konusu değildir (...) [Biyopolitika] bu nedenle, bireyi bireysellik düzeyinde alma meselesi olmayıp yaşamı ve tür-olarak-insanın biyolojik süreçlerini denetim altına alma meselesidir” (2003b, ss. 246-247). Özünde vahşi olan evcilleşmemiş doğa, tıpkı Hegel için olduğu gibi, birey açısından da ilgisizdir. Hegel’in pasajlarını kazımak bugün eleştirel bir tanınma okuması için ipuçları vermektedir –içinde biyopolitikanın doğaya el koyduğu bir tanınma. Benim Hegel okumam, Hegel açısından insani-olmayan (hayvansal) yaşam-formlarından insani ve kendine-yansıyan olarak tanınan bir

yaşama sistematik geçişte (sadece ortadan kaybolmak üzere) ortaya çıkan “ucube” ve “patolojik” figürlerin mesken edindiği doğa ve tın (bugün şöyle okuyabiliriz: doğa ve kültür) arasındaki boşlukları inceleyerek ilerliyor. Hegelci bir *bios* ya da “yaşam” soykütüğünü izleyerek ve bunu biyopolitika ile onun kendi dünya-tarihsel tasarısı içinde bir diyaloga yerleştirerek dünyevi bilgi olarak tanınmanın yeniden oryantasyonu çağrısında bulunuyorum –acı ve çile içindeki ama aynı zamanda sevgideki ve cinsel ilişkideki beden; tanınmanın etkili bir geleceğine işaret eden *pathē*. Biyopolitika üzerine tezim ikna ediciyse bu, her hâlükârda üstlenilmesi gerekecek bir iştir. Kısacası, Hegel’in doğaya yollanmış olduğu “ucube” yaşamlarını kurtarabileceğimiz eleştirel bir refleksiyonu kıskırtmayı ve onların boyutlarında bir tanınma formu imgelemeyi umuyorum. Buradan hareketle modern biyopolitikanın, biyopolitik yaşamın gerekli koşullarını üretme yollarını eleştirel açıdan değerlendirmeye –ve altüst etmeye– başlayabiliriz.

Benim Hegel okumam, Hegel’in olgun felsefesine, özellikle de Hegel’in yaşarken yayımlanmış son eseri olan ve bir tür ders kitabı olarak kaleme aldığı üç ciltlik *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*’ne dayanıyor. En azından *Hukuk Felsefesi*’yle başlayan olgun felsefesinde Hegel, yaşamın tıpkı sevgi gibi tinin değil, doğanın malı olduğunu ileri sürecektir. Yaşam ve sevgi, köklerini bedende bulan duygular, tutkulardır; edilgendirler, dişil ya da kadınsal (*Weiblich*) olarak kodlanmışlardır, tamamen insani olmayıp doğaya gömülü kalmışlardır ve aşılmaları gerekir. Makalenin ilk bölümünde *Ansiklopedi*’nin ikinci cildini oluşturan Hegel’in *Doğa Felsefesi*’nin son kesimine dair bir okuma sunuyorum. Cinsellik, türsel-yaşam ve hastalıklı beden figürüne özel bir ilgi göstererek, doğa ve tın, insani-olmayan ve insani yaşam arasında geliştirilen çıkmazda yaşamın soykütüğünü izliyorum. Bu “doğal” yaşam-ilişkilerinin her biri de ayrı mücadeleleri ve ölüm-formlarını ima eder –tanınmanın olgunlaşmamış formları. Hegel’in *Doğa Felsefesi*’nin son bölümlerinde organik hastalık, ucube ya da yaramaz yaşam olarak, ilkel organik yaşamın yeniden bir canlanması ve tinin yaşamının altını oymakla tehdit eden insanlık dışı doğaya bir “geri dönüş” olarak sunulur. Burada, örtük bir ideolojik norma gönderme yapan, işlevini kaybetmiş ya da sapkın yaşam olarak patolojik olana ilişkin mecaz-

la ilgileniyorum. Makalemin ikinci bölümü *Ansiklopedi*'nin üçüncü cildi olan Hegel'in *Tin Felsefesi*'nin "Antropoloji" başlıklı başlangıç kesimine dönüyor –Hegel yaşamının sonlarında, üç ciltlik *magnum opus*'una dâhil etmek üzere yaklaşık iki yüz sayfa kaleme almıştır. Tıpkı *Doğa Felsefesi*'nin son kesimi gibi, "Antropoloji" de *Ansiklopedi*'nin ikinci ve üçüncü cildi arasındaki boşluğu kapatmaya çalışır; bunu yaparken doğa ve tin arasında bir geçiş sağlayan Aristotelesçi ruh kavramını işe koşar ve (başkalarının yanı sıra *Fenomenoloji*'nin ve *Hukuk Felsefesi*'nin ansiklopedik özetlerini içeren) *Tin Felsefesi*'nin ana içeriği konusunda da bir fikir verir. "Antropoloji"de (üremeyi sağlayan) cinsellik ve sevgi arasındaki ilişki, henüz başlangıç aşamasındaki bir kadın ve aile politikasıyla iç içe geçmiştir ve tinin bu daha "ilkel" ya da "doğal" örneklemelerinden –"duygular" bölgesinden– bunların sivil toplum ve devlette aşılmasına geçişi öngörür. Son olarak, makalemin üçüncü ve son bölümünde, Hegel okumamın çağdaş tanınma terimlerine ve onların biyopolitik şimdideki yaşam ve ölümle ilişkilerine ışık tuttuğu iddiasını ortaya atıyorum. Hegel'in "patolojik" figürlerinin olumlayıcı bir biyopolitika eleştirisi için üretken bir şekilde konuşlandırılabilceğini ileri sürüyorum.

Anatomopatoloji

Doğa Felsefesi'nin "Cins Süreci" başlıklı son kesimi, cinsten türe yaşam sürecini betimler. Bu kesimin üç bölümünün her biri de –içinde bireyin "yok olduğu" cinsel ilişki; "şiddet yoluyla ölüm" olarak betimlenen cinsin türde tikelleşmesi; ve "doğal ölüm" olarak kavranan hastalıktan ölüm– yaşama ve "içinde canlı yaratığın kendi ölümüyle karşılaştığı (...) farklı yollar"la (1970, §367, s. 411) açık bir ilişki sergileyerek bir tür tanınma sürecine delalet eder. Hegel'in sistemine hakkını vermek ve yaşam-formlarının, tinin alt belirimlerinden daha yüksek belirimlerine ontolojik yolculuğunu anlamak istiyorsak, bu bölümleri sırasıyla irdelemek elzemdir. Bununla birlikte, *Ansiklopedi*'nin 1830'da yayımlanan üçüncü ve son basımında birinci ve ikinci bölümlerin (içerik açısından) değişmeden kalmış olmasına rağmen sıralarının değiştirilmiş olması bu durumu daha karmaşık hale geti-

rir. Bu son basımda cinsin türde tikelleşmesi cinsel ilişkiyi önceler –dolayısıyla “şiddet yoluyla ölüm” de bireylerin tinin sunağında “yok edilmesini” önceleyecektir. Böylece her bir bölüm, diğer bölümün işi- ni varsayıyor gibi okunabilirken bu durum kafa karışıklığına neden olmaktadır. Bireyler arasındaki cinsel ilişki bir çeşit türsel-tanınma varsayıyor gibi görünür ve cinselliği türsel-yaşamın hizmetine sokar. Buna karşın türün üremesi de bu aynı türün şimdiden tanınabilir olan üyeleri arasındaki cinsel-tanınmayı ve cinsel-arzuyu varsayıyor gibi görünür. Sıralamadaki muğlaklık, yumurta-tavuk paradoksunu, zamansallık-tarihselleştirme paradoksunu akla getirir: tür, üremeyi sağ- layan cinselliğe gerek duyar, ama üremeyi sağlayan cinsellik de be- lirli bir türe. Ayrıca hem “şiddet yoluyla ölüm” hem de bireysel “yok olma”, *Fenomenoloji*'nin “Efendilik ve Kölelik” başlıklı kesimindeki zamansal-tarihsel paradoksun yanı sıra özbilincin gelip çatmasına ve karşılıklı tanınma için ölüm-kalım mücadelesine delalet eder.

Türsel-tanınma –eğer böyle adlandırabiliyorsak– bir tür-içi ölü- müne mücadeleyi gerekli kılar: “Cins kendisini tikelleştirir, kendisi- ni türüne böler; *karşılıklı olarak birbirine karşı koyan bireyler gibi davranan* bu türler, aynı zamanda bireyselliğe karşı cins olarak orga- nik-olmayan doğadır –şiddet yoluyla ölüm” (§367, s. 411, vurgular bana ait). Türsel süreci doğadaki sosyolojik unsur olarak, özdeşleş- menin veya sivil toplumun olgunlaşmamış bir formu olarak okuma- ya yeltenilebilir. Ancak Hegel “Antropoloji”ye dek böyle bir projeye kalkışmaz. Bunun yerine burada sadece, dikkatini Fransız doğalcılara vererek ve kesin bir türsel sınıflandırma ilkesi belirlemedeki güçlük- lere değinerek, çağdaş zooloji bilimi, karşılaştırmalı anatomi ve tak- sonomi konusunda ayrıntılı ve açıklayıcı bir arasöz sunar. Hayvansal türler sadece içsel anatomik farklılıkları yoluyla değil, aynı zamanda iklim gibi sayısız dışsal olumsuzluklar yoluyla da birbirinden ayırt edi- lir. Mantıksal bakımdan, türlerin bu bölümlenişi Hegel'in eşit ölçüde “başkalarına yönelik olumsuz ve düşmanca tavır” olarak ve “tekilli- ğin kendisiyle özünde olumsuzlayıcı bir ilişkisi” (§368, s. 411) olarak betimlediği cinsel ilişkiyi önceliyor gibi görünür. Bu dil, bekleneceği üzere, *Fenomenoloji*'de bulunan tanınma mücadelesinde ve *Tin Felse- fesesi*'ndeki tanınma üzerine olan ansiklopedik girişte yankılanır. Doğal

cinsel ilişki öyleyse hem düşmanca hem de olumlayıcıdır; “bir *gereksinim*le başlayan bir *süreç*dir; zira bir tekil olarak birey onda içkin olan cinsle uyuşmaz, ama aynı zamanda da cinsin *bir* birlik içindeki özdeş kendiyile-ilişkisi; dolayısıyla o, bu eksiklik *duygusunu* taşır” (§368, s. 411).

Bu “duygu” zorunlu olarak bir karşılıklılığı ima eder: “Öz-duygusuna, cinsinin [*Gattung*] başkasında ulaşma, onunla birlik olarak kendiyile bütünleşme ve bu dolayım yoluyla cinsi kendiyile uzlaştırıp onu varlığa getirme itkisi –*çiftleşme*” (§368A, s. 411). Burada, ilk iki basımdaki yer alma sıraları göz önünde bulundurulduğunda, Hegel türden ziyade cinsle gönderme yapar. Cinsel ilişki, türsel-tanımından, erkek ve dişinin “birbirleriyle organik ve organik-olmayan varlıklar olarak ilişkili olmadığı” (§368A, s. 412) sürecin içindeki bir noktadan önce koyulur. Gerçekten de “cinsin tözsel ilişkisi” (§368A, s. 412) olarak da adlandırılan cinsel ilişki, türün –bilhassa *duygu* yoluyla–koşulu olarak koyulur. Metin ontolojik önceliğe dair bir okumaya izin vermiyor gibi görünür. Ancak bu dil *Fenomenoloji*'de efendilik ve kölelik kesimini hemen önceleyen sayfalarda da ortaya çıkar: “cinsin [*Gattung*] genel olarak onun için varolduğu ve kendi başına cins olan diğer Yaşam, yani özbilinç, ilk başta özbilinç için yalnızca bu yalnız öz olarak varolur ve nesne için arı “Ben” olarak kendisine sahiptir” (1977, ¶173, s. 109). Burada Hegel karşılıklı tanınmada ve karşılıklı tanınma yoluyla kendisine geri dönmek üzere henüz yaşamını riske atmamış içkin özbilinci betimler. Cins sözcüğü her ne kadar hem biyolojik anlamda hem de mantıksal bir bireyler sınıfına veya öbeğine gönderme yapmak üzere daha soyut bir anlamda kullanılabilse de bu pasajda muğlaklık verimli hale gelir; hem “kendi” hem de “başkası” bağımsız cinsler olarak betimlenir ve cinsel ilişkinin ya da türsel sürecin doğal “duygu”suna benzer bir şeyin, onların “tözsel ilişki”sini koşullayıp koşullamadığı ve tanınmanın ölüm-kalım mücadelesini ateşleyip ateşlemediği sorulabilir.

Hegel için, doğada ortaya çıktığı şekliyle organizma yaşamının anlaşılması sadece türsel yaşamla değil, aynı zamanda “kendi”nin, cinselliği olan kendi türünün “başkası”nı (olgunlaşmamış anlamda)

tanınmasını sağlayan cinsel “öz-duygu”nun dirimselliğiyle de yakından ilişkilidir –bu “duygu”nun bir sonucu olarak yaşam adına “çiftleşmeye” itilen bir *kendi*. Hegel’in özdeşliğe ve “öz-duygu”ya ilişkin açıklaması eril ve dişil cinsel farklılığa –dolaysız özdeşleşmeyi ya da karşıt cinsiyette kendine-yansıma başarısızlığını geliştirdiğini düşünebileceğimiz anatomik farklılığa– rağmen iş görür. Hegel heteroseksüel arzu paradoksunu es geçer. Kökensele olarak erkek ve dişinin ancak sonraki bir uğrakta cinsel açıdan farklılaşmış olmak üzere bireysel organizmada birleşmiş olduklarını iddia ederek organik paradigmaya bağlı kalır. Bu argümanı ileri sürmek amacıyla, nihayetinde alıcı olmasa da edilgen olan dişî eşi karşısında “erkeğin öznellik taşıdığı” (1970, §368A, s. 413) iddia eder. Buna karşın eril ve dişil organların, görünüşlerine rağmen, birlikte var olduklarını ve nihayetinde “aynı türden” –dişî *labia pudendi*’si, büzülmüş erbezi torbasıdır– olduklarını göstermek üzere hermafroditizme ve embriyolojiye başvurur. Aslında bu betimlemeler erkeği köken olarak, dişiyi de türevsel olarak resmeder (daha duyarlı Hegel okurları için dişinin cinsel bölgeleri ihtiyaten Latince görünmektedir). Belki de bizden karşı cinsle olan embriyolojik benzerliğimizi kabul etmemiz istenmektedir ya da belki de cinsiyetçi kimliklerimizin hepsi de anatomik farklılıklara rağmen eril olarak kodlanmıştır. (Hetero)seksüel arzunun kültürel boyutlarını kararlılıkla reddeden Hegel’in argümanının kendisini bir ölçüde bükmesi gerekir. Birkaç sayfa sonra, erkek ve dişî sırasıyla “tesir” ve “uyarıcı” olarak koyulur: “cinsel karşıtlık, etki ve uyarıcıyı [*Wirksamkeit und Reize*] ayırarak onları iki organik birey arasında pay eder. Ama organik birey (kökensele olarak) her ikisidir de; bu onun ölüm olanağı, kendinde içkin olan bir olanaktır, yani organik bireyin kendisi kendisini bu formlara ayırır” (§371A, s. 429). Cinsiyetlerin organik ayrımlaşmasını dahi ölüm korkusu harekete geçirir. Gerçekten de bu son pasaj, etkili bir biçimde, cinsel farklılığı ve arzuyu (büyük olasılıkla eril) organizmanın taşımaya yeteneksiz olduğu hastalık derecesinde bir “uyarıcı” (yani, kadın veya doğuştan kadınsılık) olarak patolojik hale getiren sonraki hastalık kesiminde ortaya çıkar. *Doğa Felsefesi*’nde Hegel, baştan sona, yaşamı türün cinsel etkinliği yoluyla varlığını sürdürerek bireysel ölümün ötesine geçen bir süreç ola-

rak resmeder: “cins sürecinde ayrı bireyler yok olur” (§369A, s. 414). Üçüncü ve son kesimde, neredeyse tinin ters bir süreci olarak, patolojik bir çözünme veya organizmanın kendi oluşturucu organik-olmayan parçalarına geri dönme olarak betimlediği hastalığa ve bireyin “doğal ölüm”üne geçer. Bununla birlikte, burada cinsel farklılık mecazının üstesinden gelinmez; bunun yerine hastalık betimi yoluyla patoloji, radikal biçimde yerleşik hale gelir ve “doğal” cinsiyet normlarına göre açıklanır.

Yaşam ve sağlık, organik ve organik-olmayan parçalar arasındaki uygun bir orantılılığa dayanır; buna karşın hastalık “*irkilme ve organizmanın yanıt verme yeteneği arasındaki bir orantısızlık*”tır (§371A, s. 429). Organizma, diye yazar Hegel, “inorganik güçle [*Potenz*] çatışmaya düşecek şekilde *uyarılan* sistemlerinden veya organlarından birisi kendisini yalıtılmışlık içinde kurup bütünü etkinliğine karşı kendi tikel etkinliğinde üstelediği zaman, bir *hastalık* durumundadır” (§371, s. 428). Sağlık bizzat organizma içerisindeki huyların uygun bir orantılılığı değildir sadece; sağlıklı veya etkili bir “mızaç” (eril *Wirksamkeit*) aynı zamanda, genellikle özümseme yeteneğinden geçici olarak daha büyük olan ve Hegel’in bir irkilme ya da uyarıcı (dişil *Reiz*) dediği şeye tahammül edebilir. Gerçekten de Hegel, pozitif bir biçimde, ilaçları, kendisini nihai hastalık uğrağına ayrıcalık tanımaya götüren tüm organizmayı sağlıklı bir sistem tepkisi vermeye dürtmek üzere tasarlanmış kızdırmacılar veya uyarıcılar [*Reize*] olarak görür –ağır kriz (antik Hipokrat anlamında): “tedavi esas olarak hastalıktan etkilennmiş olan bütün organizma olanağına dayanır, çünkü o zaman bütün organizmanın etkinliği de salıverilebilir” (§371A, s. 432). Bunu, belli bozukluklara yol açan tözlerin organizmayı bir bütün olarak tedavi etmede kullanılabildiği, *similia similibus currentur* (“benzer benzerle tedavi olsun”) ilkesine sahip homeopatik tıpta görürüz (bkz. §373A, s. 438). Kısacası, organizma bütünle orantılı ve “tüm organları evrenselde akışkan olduğu”nda sağlıklı bir durumdadır (§371A, s. 428). Yaşam, bir bakıma, sürekli olarak kendisini (yeniden) öne sürmeli, kendisini bütüne vermelidir.²

² Hegel *Mantık Bilimi*’nde “bütün”e dair bir betimleme sunar: “Bütün parçalarına eşit olsa da *onlara* parçalar olarak eşit değildir; bütün yansımış birliktir, ama parçalar birliğin belirli

Organizmanın sağlığı, bu nedenle, her ne kadar bir töz, kimyasal bir çözeltide oransal olarak askıya alınabiliyorsa da ve her ne kadar birey, karşılıklı tanınma uğruna ölüm-kalım mücadelesinden önce “Yaşamın varlığına (ya da dolaysızlığına) gömülmüşse” de, içinde organizmanın kendisini çözülmüş olarak bulduğu bütünü sağlığından başka bir şey değildir. Önceki bir duruma geri dönüş ya ölüm ya da hastalık olarak, diyalektikteki bir sapma olarak betimlenir; bu arada, tinin yükselen ilerleyişinde onların üstesinden geliniyorsa, bu tür durumlara paradoksal olarak tahammül edilecektir. Hastalık durumları kendilerinde değil, ancak “özbilinçli, eğitilmiş, kendine hâkim insan formu veya durumu” haline geldikleri zaman tehlikelidir (1971, §406, s. 101). Başka türlü söylemek gerekirse, bu durumlar hastalığı ancak daha yüksek bir aşamaya ulaşıldıktan sonra geri durumlar olduklarında temsil ederler; hastalık ancak retrospeksiyonda hastalıktır.

Tıbbın hastalığı nasıl ele aldığı ve tedavi ettiğine dair Hegel'in açıklaması, sadece sağlıklı ile sağlıksız organizmalar arasındaki değil, aynı zamanda tin ile doğanın daha az orantılı, geri bir durumu arasındaki ayrımına da ışık tutmaktadır. Doğal tür sınıflandırmasını bilimsel titizlikle tartışmasına tamamen zıt biçimde Hegel, tıbbın eylemini “sihirli” diye açıklar: “Tıpkı organizmanın başka bir kişinin gücü altına getirildiği canlı manyetizmasının [*animal magnetism*] eyleminde olduğu gibi” (1970, §373A, s. 438). Eğer *kendi* hastalanıyorsa, diye yazar Hegel, *kendi* “kendisinden başka bir şeyin gücü altındadır” (§373A, s. 438). Aynı mantıkla Hegel, “canlı manyetizmasında olduğu gibi, hastalıklı durumunun ötesinde, ondan bağımsız bir dünyaya da sahiptir ki, dirimsel kuvvet onun yoluyla kendisini iyileştirir” (§373A, s. 438) diye akıl yürütür. “Manyetizma” ve ellerin sürülmesi, hastalığının tikelliğinde kaybolmuş olan organizmanın evrenselliğini

uğrağını veya *başkalığını* oluştururlar ve çok-türlüdürler. Bütün bu kendine-dayanan türülük olarak onlara değil, *bir arada* olarak onlara eşittir. Ama bu onların “bir aradalığı” onların birliğinden, genel olarak bütünden başka bir şey değildir. Bütün, bu nedenle, ancak parçalarda kendisine eşittir (...) [*Bütün olarak bütünün* parçalarına değil, *bütüne* eşit olması tolojidir” (1999, s. 516). Bütün, reflektif birliğinden, başka bir isim verilmesi gereken bir şeyin, çeşitliliğin spesifik örgütlenişinde bulunduğuna dair yargıda ortaya çıkan “bir aradalığından” ötürü, bir bakıma, “fazladan” bir şeydir. “Bütün olarak bütün” maddi olarak parçalarına bağlıdır, ama tinsel açıdan onlardan bağımsızdır.

geri getirmeye çalışır: “Bütün organizma boyunca bu manyetizmayı yöneten ve bu şekilde onu akışkan hale getiren manyetikçinin parmak uçları” (§373A, s. 440). Bir kez daha Hegel akışkanlık mecazına ve organizmanın evrensel “bütün”e oransal özümsemesine geri döner. Fakat “sihre”, “dirimsel kuvvetlere” ve “ötedeki dünyalara” yakarmak, istatistiksel tıbbın, anatomopatolojinin ve fizyopatolojinin Avrupa’da zemin kazanmaya başladığı 1830’lardaki tıp bilimini yok sayar (her ne kadar 19. yüzyıl doktorları, özellikle kadın bedeniyle ilgisinde “histeri”nin tedavisinde sihirli “tedaviler” ve –genellikle şehvet dolu doktorların– mahrem el sürme yöntemini uygulamaya devam etmiş olsalar da). Buna karşılık, manyetizmayı uygulayan şifacının karizmatik varlığı, organizmanın kendi içerisindeki bir mücadeleden ziyade, gelişmemiş bir tanınma süreci olarak Hegel’in ölüm-kalım mücadelesi metaforuna olanak tanır. “Antropoloji”de manyetizmaya dair uzun uzadıya bir tartışma görünür, ama manyetizmayı uygulayan kişi burada, *Doğa Felsefesi*’nin sonunda, –muğlak bir şekilde hem doğa hem de tinle beraber olan ama tam manasıyla hiçbirine de ait olmayan– bir geçiş figürü rolünü oynar. Manyetizmayı uygulayan kişi –ve dolaylı olarak terapötik tıp– doğa ve tin arasında, sınırlarda bir alanı işgal eder.

Bunun Hegel açısından kaygı verici olduğunu ileri sürmek istiyorum –doğanın bilinçli hale geldiği “sihirli” tarzı, duyguların özbilince ve tanınmaya doğru gelişme biçimini ve organizma yaşamının nasıl insan yaşamı haline geldiğini açıklama çabasında kendisini gösteren bir kaygı. Bu metinde gerçekten özbilinçli insanları önceden düşünmeye başlıyorsak, onların neredeyse her zaman kriz, hastalık içinde, bir yaşam mücadelesi içinde ortaya çıkmaları anlamlıdır –zira onlar sadece sınırlardaki –hemen hemen eski kuşaklardan gelen [atavistic]– yaratıklardır.

Bize burada, *Doğa Felsefesi*’nin son sayfalarında, bu figürlere dair anlamlı bir bakış sunuluyor. Bu noktanın, tam da tin felsefesini “antropoloji” ile başlatan *Ansiklopedi*’nin üçüncü bölümünün devreye girdiği yer olduğunu öngörebiliriz. Fakat hastalık dilini, engelli bedeni veya sonlu organizmanın ölümünü hiçbir zaman geride bırakmayız:

“Sonluluk”, “kökense hastalık”tır, “ölümün tohumu”dur (§375, s. 441). Hasta olanlar kendi rollerini oynarlar: “doğanın hedefi kendisini yok etmektir” (§376A, s. 444). Bununla birlikte, bu yok etmenin, bu olumsuzlamanın, bu metinlerde hayaletvari bir bulunuşu söz konusudur. Anormaller, hastalar, can çekenler, ölümler, zombiler bize dadanıp dururlar –sınırlarda, belki de tanınmayan bir alanda yaşam süren yaşamlar. Sözgelimi, uyurgezerler, bireyin “daha önceki” bir gelişme uğrağına dayanamadığı patolojik bir varlık durumunu temsil ederlerken Hegel’in huzurunu kaçırmış gibi görünürler. Bu tarz figürler “ucube” sayılırlar. Rüyalarda uyku durumunun karakteristiği olan ilkel bir dolaysızlık söz konusudur –henüz özbilinçli olmayan ve rüyaları uyanık hâldeki yaşamla karıştırma eğiliminde olduğumuz “doğal” bir durum. Uyanık hâldeki yaşamda rüyalar, bununla birlikte, hayallerin gerçek olarak alınmayıp “öznel düşler” olarak kabul edilmesi anlamında *rüyalar* olarak bilinirler: “Eğer aklını yitirmemişse, bilir ki (...) bunlar sadece düşlerden ibarettir; çünkü onun mevcut bütünlüğüyle çelişirler” (1971, §398A, s. 70). Benzer biçimde, ölüm eğer ölüm *olarak* bilinecekse, benzer bir “bütünlük” ya da evrensel tikel bireyler, özümseyen bir bütünlükle ilişki içindeki parçalar yoluyla iş görüyor olmalıdır. “Hakikat” burada bir bütünlükle, tikel parçalarının normatif bir orantılılığını garanti eden bir bütünlükle ilişki içindeki akla ve bilmeye bağlanır. “Antropoloji”de, “hastalık” genel başlığı altında, Hegel şüpheli “patolojiler” yığınınını aktaracaktır: örneğin, sözde tartışmaya açık arkadaşlıklarda, “özellikle narin sınırları olan dişi arkadaşlarda” ortaya çıkan “sihir” bağı “(‘manyetik’ fenomenler göstermeye kadar gidebilecek bir bağı)” (§405, s. 95) ve “kızların ergenlik çağına girmesi, hamilelik, ayrıca St. Vitus dansı ve yaklaşmakta olan ölüm anı” (§406A, s. 106).³ Gündelik sinestezi bile “kişinin parmaklarla ve özellikle karın boşluğuyla görüp duymasını, vb.” sağlayan geri bir dolaysızlık olarak patolojik hale getirilir (§406, s. 105). Bu tarz “patolojiler” –sapkın ve kusurlu yaşamlar– normatif yaşamın olmazsa olmazı ve karşılıklı tanınma sürecinde kullanılacak, riske atılacak ve bir anlamda kurban edilecek yaşamın maddi ve retorik habercileridir.

³ St. Vitus dansı, *chorae* olarak da bilinen, kasların istem dışı seğirmesinin söz konusu olduğu bir bozukluktur.

Antropoloji

Organizma yaşamını ve karşılıklı tanınmanın özbilinçli yaşamını dolaylı kılan aracı, bütün olarak ruh kavramıdır; Hegel bu aracı Aristoteles'ten uyarlar. Bu görüşe göre ruh, aracı ya da geçişe ait bir "bütünlük"tür, organik doğaya dikkat çekme ama bununla birlikte bir tin fenomenolojisinin öznel yaşamına delalet etme açısından "akıl" ve özbilincin erken bir örneğidir. "Antropoloji"deki ruhun üç diyalektik uğrağı şu şekildedir: "Doğal" [*natürliche*] ruh, doğal form olarak niteliksel açıdan belirlenmiş ruh (örneğin, ırksal ve ulusal farklılıkları açığa çıkarır); duyumsayan [*fühlende*] ruh, olumsuzlanmış ruh, doğal formuyla karşıtlık içine girmiş ruh (örneğin, delilik, uyurgezerlik durumları); ve son olarak, önceki çatışmaların sonucu olan edimsel [*wirkliche*] ruh: "Ruhun kendi bedenselliği üzerindeki zaferi, bu bedenselliği bir göstergeye, ruhun temsiline indirgeme süreci ve bu indirgemenin başarılması" (1971, §387A, s. 27).⁴ Edimselliğin son uğrağı, bilincin bedensel olana semiyotik olarak büsbütün hükmetmesinin yolunu açar. Çünkü beden burada anlığın manası ve manipülasyonu altındaki bir gösteren gibi, ruhun birleştirici bir göstergesi olan bedensellik gibi, "özbilincin bedenselliği" gibi ele alınır. Belki de Hegel'in doğadan tine pürüzsüz bir geçiş sağlamak için en çok mücadele verdiği yer burasıdır.

İlk diyalektik harekette, doğal ruh doğaya en yakın olarak, yaşamı gezenin, mevsimlerin, gündelik döngülerin yaşamı olan fiziksel bir töz olarak betimlenir. Hegel bu doğa yaşamının "kendisini ancak tesadüfi gerginlikte veya zihinsel tonun rahatsızlığında gösterdiğini" yazar (§392, s. 36) –*kendinin* bilincine delalet eden "belli belirsiz bir uyanıklık" (§390A, s. 35) formunda şimdilik gelişmemiş bir biçimde kendisine dikkat çeken bir ruhsal durum [*Stimmung*] rahatsızlığı. Doğal ruh bir ölçüde romantik olarak, doğayla naif bir uyum içinde yaşıyor olarak resmedilir; ancak bu içkinlikte kırılmalar, ilkel ya da yarı bilgi örnekleri söz konusudur. "Entelektüel açıdan fazla özgürleş-

⁴ İlk diyalektik uğraktaki biyolojikleşmiş/doğallaşmış ırk ve ulus kategorilerine dikkat ediniz. Bu "doğal" ırksal farklılıklar o zaman Hegel'e göre Tin tarafından idealleştirilmektedir: Bu ırksal "duygu", ilkin, ancak daha sonra düşünce ve düşünsel farklılığın ideal kategorileri olmak için, doğanın ve doğal farklılığın bilgilendirdiği bir ruh tarafından üretilir.

memiş uluslarda”, diye yazar, “onların hurafe ve embesillik durumları arasında bu türden *kimi* sempati vakalarına ve bu temelde oradan doğan koşullara ve olaylara dair fevkalade peygamberane bir vizyon gibi görünen şeye rastlarız” (§392, s. 37). Bu doğal ruhlar doğaya ve “embesilliğe” gömülmüş olmalarına rağmen, zaman zaman peygamberlik gücü sergileyebileceklerdir –kendine yansımaları olmayan bir şekilde, tesadüfi bir olayları önceden sezebilme yeteneği içinde, doğadan az bir özgürlük. Bu görelî aşkınlık uğrakları “kavramın dinginsizliği”yle, ilk hareket ettirici olduğunu ruhtan daha fazla kanıtlayan bir dinginsizlikle açıklanır.⁵ Hegel, öncesinde, *Doğa Felsefesi*'nin girişinde, sezgi durumları ile gerçek zekâ arasında açık bir ayrım yapmıştı: bu, kendine-yansımayan tin ile kendine-yansıyan tin arasındaki ayrımdır. Sezgi ve düşüncenin, aşılıyla [*Aufhebung*] gerçekleşen diyalektik birliği, tinin telos'udur ve önceki durum, ilkel bir durum olarak kabul edilemez. Bu birliği hâlihazırda doğada da görmek, diye belirtir Hegel, cezbedici olsa da orada onun ancak izleri görülebilir: “düşünce ve sezginin doğal birliği, çocuk ve hayvanın birliğidir; ve bu, tinsel değil olsa olsa duygu olarak adlandırılabilir” (1970, §246A, s. 9). “Duygu”, diye yazar, “*kendinin kendinde bulunmasıdır* (...) Her bir üye kendi içerisinde bütün ruhu [*Seele*] taşır, kendine-yeter olmayıp ancak bütüne bağlı olarak varolur” (§337A, s. 277). “Duygu” doğanın birliğidir, fakat bu terimle cinsel ilişkide ve türün cinsel üremesinde daha önce karşılaşmıştık.

Hegel'in duyumsayan ruh üzerine yazdığı kesim –diyalektiğin ikinci uğrağı– “Antropoloji”nin elliden fazla sayfasını yoğun bir biçimde işgal eder. Burada *Gefühl*, “duygu” ile onun ilkel eşi olan *Empfindung*, “duyum” arasında, her ne kadar bu terimler günlük Almanca konuşmada sık sık birbirinin yerine geçebilecek şekilde kullanılsa da, ayrım yapmamız gerekir. Hegel'e göre, duyum dolaysızdır, ruhun *kendinde* duyulama şeklindedir, buna karşın ruhun duygu yoluyla *ken-*

⁵ *Mantık Bilimi*'nde Hegel “canlı varlığın dışsal yanının dinginsizliği ve değişkenliği onda Kavramın belirmesidir” (1999, s. 767) diye açıklar. Bu dinginsizlik, Merleau-Ponty gibi düşünürlerle göre, salt bir “konuşma tarzıdır: kavramın hiçbir dinginsizliği yoktur; dinginsizlik bir varolana aittir”, ardından bir soyutlama olarak doğaya aktarılır (1994, s. 75; çeviri bana ait).

di-için duyumsadığı söylenir; ilki edilgen, diğeri ise etkindir (görece- li olarak konuşmak gerekirse). Hegel’in *Gefühl*’e ilişkin betimleyişi dikkat çekicidir: “duyumdan değil, hak duygusundan [*Gefühl des Rechts*], *kendi* duygusundan [*Selbstgefühl*] söz ediyoruz” (1971, §402, s. 88). Diğer bir deyişle, duyum dolaysızdır, ama hak duygusu ve *kendi* duygusu duyguda örtüktür. Bu, Hegel’i, “duyumsayan, biz kendimizi” sonucuna götürür (§402, s. 88).⁶ Hegel bu ayrımla diyalektiğe reflektif bir “biz, kendimiz” veya *Selbstischkeit* yerleştirmiştir –tama- men “kendilik” olmayan ama duyguda bulunabilecek bir “kendi-va- ri-lik” olarak *kendiye* yaklaşan, henüz başlangıç aşamasında bir özbi- linç. “Kendi” ve “hak” dili yoluyla bize, ancak uygun bir toplumsal bağlamda anlam taşıyan terimler sunulur –dolaysız olarak değil ama önemli ölçüde dolaylı olarak; benim “hak duygumun” bir göndermesi vardır ve benim görünen “kendi duygum” belirliliğini başkalarında ve başkaları yoluyla göstermelidir. Duygunun “doğal” olarak alınan şeyi “kişiselleştirdiğini”, problematik olarak ırk, ulus, cinsellik ve cin- siyetin toplumsal boyutlarını –burada “duygular” olarak tasarlanır– doğallaştırdığını söyleyebiliriz. Duyumsayan ruh üzerine olan kesim, diyalektikte her birinin kendi yerinin olduğu üç alt kısma bölünür: en baştaki, en dolaysız aşamada Hegel yine “sihir”den, “nesnelere üze- rindeki sihirli bir etkiden, (...) bir zihnin diğeri üzerindeki dolaysız etkisinden” söz eder (§405A, s. 97). Ama burada bile Hegel’in dili patolojinin dilidir: “çocuk kuşkusuz çevresinde gördüğü yetişkinlerin zihinleriyle ağırlıklı olarak dolaysız biçimde aşılanır”. Bu “aşılama” çocukta güya sağlıklı bir tepki uyandırır: “bu ilişki bilinç tarafından ve çocuğun başlangıçtaki bağımsızlığı tarafından *dolayımlanır*” (§405A, s. 97). “Başlangıç” ileriye bakarak imanla alınması gereken normal- leştirici bir teolojiyi cisimleştirir; bu arada, geçiş, maddi ve retorik koşullarını defeder –kusurlar, patolojiler, vahşi duygular [*Empfindun- gen*], “sihirli” bağlar ve manyetik fenomenler.

Canlı manyetizması, bu sayfalarda bir kez daha bir geçiş figürü olarak karşımıza çıkar. Canlı manyetizması açık bir şekilde ilkel bir alanda konumlanır. Bununla birlikte tıne ve kendine-yansıyan bilince

⁶ *Empfindung/Gefühl* ayrımı Hegel’in *Doğa Felsefesi*’nde geri çekilmişti (1970, §351A, s. 353).

sonraki geçişin “habercisidir”; “ruhun altta yatan birliğinin ve onun idealliğinin gücünün canlı ve görünür bir teyididir” (§379, s. 4). Canlı manyetizması, başlangıçtaki bir “idealliği” işaret ettiği ölçüde “sonlu düşünceye bir ayak bağı” temsil eder (§379A, s. 5). Bu durumda *kendi*, maden ve su arama gibi, belli bilgi türlerinin, karın boşluğu gibi “genelleşmiş anlam”ın ve tüm hayali görme biçimlerinin koşulu gibi görünen “kendine-egemenliğini sürdüremez artık” (§406A, s. 106). Bu koşulların kimi zaman salt fizyolojik olduğu açık olduğundan Hegel, (şizofrenik?) evhamları nihayetinde “rektuma sülüklerin uygulanması yoluyla” (§406A, 109) tedavi edilmiş olan Kardeş Nicolai vakasını aktarır. Ama Hegel *tüm* kâhinlik, uyurgezerlik, katalepsi, mesmerizm, manyetizma ve başkalarıyla ruhsal yakınlık (bir tür iç ruhsal geçişlilik) formlarının ya uydurmalar olduğu ya da organik bir etiyoolojiye sahip olduğu sonucuna varmaz: “Bu fenomenler”, diye belirtir, “hem fiziksel hastalığın bir sonucu olarak hem de belli tikel eğilimlerden ötürü başkaca sağlıklı kişilerin durumunda meydana gelebilir” (§406A, s. 115).

Bir kez daha, ilkesel olarak örgütleyici bir bütün içinde özümsemeyi reddeden, bireylerin bu *tikelliği*; neredeyse atomistik olan “tikel eğilim”dir –onları patolojik hale getiren budur, diye yazar Hegel. Zira aksi takdirde sağlıklı olacaklardır. Ama buradaki şu önemsiz “aksi takdirde” ifadesi, hastalık ve diğer anormalliklerin rastlantısal doğasına –ve doğal rastlantısına– dikkat çekerek iyi bir iş çıkarır. Burada da *Doğa Felsefesi*’ndeki cinsel ilişki ve cinsel farklılaşma, özbilincin başlangıç –fakat sihirli ve patolojik– formları olarak geliştirilir. “Güçlü erkekler özellikle dişi kişileri cezbedecek niteliktedir” der Hegel. Çünkü dişi iradesinin doğal “mizacı” “*daha zayıf ve daha az bağımsızdır*” (§406A, s. 117). Hegel’in aklındaki ne tür bir “cezbetme”dir? Organik beden ve ruhun tuhaf bir eşleşmesi: “manyetik uyurgezerlik sırasında, ruhun etkinliği üreme sisteminin beynine, yani sinir düğümüne iner”. Hegel daha da ileri giderek şunu öne sürer: “manyetik durumda meydana gelen üreme sisteminin olağandışı uyarılması sadece zihinsel ya da tinsel kâhinlik formunda değil, aynı zamanda bilhassa dişi kişilerde az çok etkin hale gelen cinsel arzunun daha duyuşal şeklinde görülür” (§406A, s. 118). O halde cinsel ilişkinin normal bi-

leşenlerini ve dolayısıyla türün devamını olumsuz olarak karakterize eden şeyin, patolojik olan olması oldukça ilginçtir. Organizma (hayvan) yaşamının saçmalıkları, yerini özbilincin dirimselliğine bırakır. Patolojik yaşam, daha en başından bilinç tarafından olumsuzlanmaya yazgılanmıştır. Belki de organizmaya ait doğalarımızın üstesinden gelmekten çok, özbilinçli bir biçimde kusurlu bedenlerimizi “hizmet ve itaat” doğrultusunda “disipline ederiz” (tanınma mücadelesinde efendinin, kölenin bedenini “disipline etmesi” gibi).

Her ne kadar Hegel, anlığın “duyusal varoluşun kendisinde belirtik” (§379A, s. 7) olan bir hakikatle –kusurlu ve patolojik bir yaşamda belirtik olan bir hakikatle– karışmış olduğunu derhâl teslim etse de bunun bize duyusal olanda ahlâki ve dinsel ilkeleri araştırma izni vermediğini ileri sürer (§380, s. 7). “Zihnin daha baştan hâlihazırda zihin olduğu doğrudur, ama öyle olduğunu bilmez” (§385A, s. 21). Kendine-yansıyan bilgi, başlangıç halinde olan ama giderek çoğalan kendine-yansıyan yaşam-formlarında tanınma mücadelesini gerektirir. Ancak ne var ki sıçramalar (sihir? iman?) işbaşındadır. Çünkü “zihnin [Tin] Doğadan *doğal bir biçimde* kaynaklanmaz” (§381A, s. 14; vurgu bana ait). Bu, doğanın kendisinin ötesine geçmesine neden olan bir şeyin doğada olumsuzlanması gerektiğini akla getirir. Ama bu faillik doğal değildir, doğadan kaynaklanmaz. Daha ziyade, olumsuzlama olacak olanın, sanki kaygıyla gelecekteki bir anı beklemiş gibi, olmuş olacak olanın dinginsiz zamansallığından kaynaklanır. “Genel olarak hayvansal yaşamda *cins* olan şey zihnin alanında *ussallıktır*” (§396A, s. 56). Ama ilerleme her uğrakta gerileme tehdidi, hastalık, patoloji, cinsel ilişki, ölüm figürü yoluyla ancak retrospektif olarak açıktır: “Zihin aynı zamanda ruhtur ve *ruh* olarak kendisini doğal, dolaysız, edilgen bir varlık statüsüne alçaltır” (§397A, s. 67). Doğadan tine geçiş tekrar tekrar aydınlanma, günün gelişi, yarıp geçme, bir doğuş ve hatta rahme düşme, bir uyanış olarak metaforlaştırılır: “uyanışa, zihnin dolaysızlık formunu *yarıp geçen* özneliğin *şimşek çakışı* yol açar” (§397A, s. 67; vurgu bana ait). Cinsel ilişkide, bir kez daha, hayvan diğer cinsle birliğe yükselme konusundaki “öz-duyguya” dayanır: “her bir cinsiyet diğerinde yabancı bir dışsallık değil, kendi kendisini ya da her ikisine ortak olan cinsi duyumsar” (§381A, s. 10). Hayvanın

kendi cinsinin ortaklığını kendine-yansıyan bir şekilde henüz *bilmediği*, salt *duyumsadığı* yerde, kavramın sihirli bir şekilde canlandırdığı ve dolayısıyla onun disiplinini aklayan –bilinçli içeriğin organizmanın yaşam-formuna dayatılması– cins figürünün kendisine belli bir faillik atfetmemiz gerekir. Alt bir yaşam-formu olan bitkiyi, Hegel bir bakıma cinselliği *yineleyen* bir şey olarak betimler, çünkü bitkinin cinselliğinin tamamı formdan ibaret olup hiçbir içeriği yoktur.

Doğa Felsefesi'ndeki "Cins Süreci"nde Hegel, sevgiyi salt cinsel ilişkiden kısaca ayırmıştı. Cinsel ilişkide yarattığın kendisi, tıpkı kelebeğin yaptığı gibi, yok olup çiftleşmenin hemen ardından ölür. "Sevgiyse", diye açıklar, "bireyin bencilliğinin ve ayrık varoluşunun olumsuzlandığı ve bireysel formun (*Gestalt*) bu nedenle yok olup kendisini koruyamadığı" duygudur (1970, §369A, s. 414). Keza sevgi ilişkisinde de bir yok olma söz konusudur, ama bu "bireysel form"un ölümüdür. Yaşam varolmaya devam ediyorsa da başka bir yaşam-formu haline gelmiştir. Bununla beraber, sevgide yarattığın yaşamı, duygunun doğal dolaysızlığına gönderilir. Sevgi birleştirici güçtür, ama bireyin bencilliğine ve ayrık varoluşuna mal olur. Bencillik ve ayrıklık, yazgılarını, bir bakıma, artık kendi kendisinin peşinde olmayan bir *kendide*; bir duyguyla yanıtlanan sevmenin birliğinin dolaysızlığında bulurlar. Ancak Hegel'e göre cinsel farklılığın –ve cinsel farklılaşma sürecinin– cinsiyetleri, kadın ve erkeği, yalnızca iki biçimli olarak değil, aynı zamanda zorunlu olarak karşıt kuvvetleri, tesiri ve uyarıcıyı, cisimleştiriyor olarak koyduğunu anımsamamız gerekiyor (ayrıca bkz. Irigaray 1996, s. 20). Cinsiyet farklılığına ilişkin görünüşte organizmayla ilgili mecaz, hem doğanın hem de tinin ötesine geçen bir normatif kuvvet olarak yeniden su yüzüne çıkar: "Erkekler ve kadınlar arasındaki fark", diye belirtir Hegel *Hukuk Felsefesi*'nde, "hayvanlarla bitkiler arasındaki fark gibidir" (1967, §166A, s. 263). Tıpkı "hakikat"i hayvansal yaşamdaki "ölüm"ünde olan bitki gibi, kadın da ölümünü evrenselin, erkeğin yaşamında bulmalıdır. Öyleyse kadınlar gerçekten özbilinçli değillerdir. Çünkü "kadınlar, eylemlerini evrenselliğin taleplerine göre değil, rastlantısal eğilim ve kanılara göre düzenlerler" (§166A, s. 264). Diğer bir deyişle, erkekler bütünlükleri doğru bir orantılılığa işaret eden organik bütünler olmalarına

karşın, kadınlar doğaları gereği orantısızdır, hastalık, tehdit, ölüm figürleridir. Luce Irigaray şu zeminde Hegelci sisteme yönelik sert bir eleştirisi sunmuştur:

O, bir feda etmeyle, bir trajediyle, bir dışlamayla ve doğanınkinden başka bir uzam-zamanın açılışıyla başlar. Ailede, ardından ırkta, sonra da ulusta, tinin, zamanın, tarihin eklemlenişine izin veren bir şey gizlidir. Bu, bütün toplumsal bedenin varoluşuna payanda olma işini görünmeden sürdüren anaç-dişil bir şeydir (1993, ss. 133-34).

“Anaç-dişil” böylece Hegelci tinin “kapsayıcı dışlaması” ya da “oluşturucu dışarı”dır; tinin (eril) evrensel yoluyla sürekli olarak bunu inkâr etmesi gerekir. Kadın yaşamla, yaşam da kusurluluk ve patolojiyle eşanlamli hale gelir. Irigaray’ın terimleriyle, karşılıklı (eril) tanınma sürecinde ustalıkla kullanılması, bahse girilmesi ve kurban edilmesi gereken kadındır –kurban edilir ama öldürülmez; zira onun disipline edilmesi, sivil toplumun ve devletin cinsel üreme hizmetine alınması gerekir.

Öyleyse sevgi tanınmanın en büyük hilelerinden biridir. Hegel *Hukuk Felsefesi*’nde sevgiyi aile üzerine olan kesimde betimler: sevgi dolaysızdır, kendine-yansımaz; sevgi, aile biriminin bir üyesi olarak “zihnin kendi birliğine dair duygusudur” (1967, §158, s. 110). “Genel anlamda sevgi benim bir başkasıyla olan birliğimin bilinci anlamına gelir (...) Bununla birlikte, sevgi bir *duygudur*, yani *doğal bir şey formundaki* etik yaşamdır (§158A, s. 261; vurgu bana ait). Sevgi duygu olduğu için, birliğin *yasayla* dolaylı kılındığı devlette ortadan kaybolmaya yazgılıdır. Buna karşın, tıpkı hastalıklı ya da anaç-dişil bedenlerin, sağlıklı (eril) bedenin (politikasının) retorik ve maddi koşulları olması gibi, kalıntılar da, tekrar tekrar geçmişin anımsanması da söz konusu olmaya devam eder. Sevgi “ussal ve bilinir” (§158A, s. 261) hale geldiğinde artık sevgi değildir; duygusal değil, hukuksaldır –bundan böyle boş bir duygusal form değil, bir içeriktir. Hegel duygusal sevginin anlayışımıza “en muazzam çelişki”yi sunduğunu kabul etse de akıl, etik bir “olması gereken” olarak hemen devreye girer: “sevgi (...) en muazzam çelişkidir; Anlak onu çözemez, çünkü özbilincin olumsuzlanan ve gene de olumlayıcı olarak sahip olmam gereken bu yinelenen noktastan daha inatçı hiçbir şey yoktur” (§158A, ss. 261-

62). “Ben”im tıpkı yaşama yaptığım gibi, olumlayıcı olarak “benim” sevgime sahip olmam, onu söktüp atılmaya tabi tutmam ya da arı bir soyutlama yapmam *gerekir*. “Sevgi çelişkinin hem ortaya konusu hem de çözümlüğüdür” (§158A, s. 262). Sevgi, bir bakıma, daha büyük bir sivil toplumun ve etik yaşamın evrensel akışkanlığında “çözülür” ve özümseir.⁷ Cinsel ilişki, Hegel’in metninde, yalnızca daha sonra “if-fet” ve “bekâret”ten vazgeçme olarak olumsuz biçimde betimlenmek üzere ortadan kaybolur. Çıkarılıp atılıp soyutlanırken “kutsallık” ve evliliğin mukaddesatı üzerine bir tartışmayla kutsallaştırılır.

Kutsal “sevgi” *Tinin Fenomenolojisi*’nde etik bir emir haline gelir ki, orada tutkunun üstesinden gelme olarak betimlenir. Hegel buna “etkin sevgi” der: “etkin sevgi (...) birinden bir kötülüğü uzaklaştırmayı ve ona karşı iyi olmayı amaçlar” (1997, ¶425, s. 255). Fakat benim ona karşı etik açıdan iyi olmam, kötülüğü etkin bir biçimde uzaklaştırmamla betimlenir; “etkin” sevginin olumlu içeriği bile olumsuzlanma olarak tanımlanır. Ayrıca, eğer bir kötülüğü uzaklaştıracaksam bilgiye sahip olmam gerekir: “bu amaçla, onun için neyin kötü olduğunu, bu kötülüğün karşısında neyin uygun iyi olduğunu ve genel olarak onun için neyin iyi olduğunu ayırt etmem gerekir; yani onu *akıllıca* sevmem gerekir” (¶425, s. 255). Bu durumda sevgi, onun iyisinin ne olduğunu bildiğimi varsayan bir tür etik şiddet yoluyla başkasının dönüştürülmesinden başka bir şey değildir –“devletin akıllı evrensel eylemi”ne (¶425, s. 255) uygun olarak davranırsam emin olabileceğim bir varsayım. Sevgi bu nedenle düzenleyici ve disipliner edicidir; tutkulu duygunun tetikteki politik imhasıdır. Aynı şekilde *Tin*

⁷ *Ansiklopedi*’den aşağı yukarı otuz yıl önce yayımlanan Hegel’in *Erken Dönem Teolojik Yazıları* olgunluk sistemiyle keskin bir karşıtlık arz eder. Bu eserler bir sistematikliğe ulaştığı ölçüde, birleştirme işini yapan sevgidir (olgunluk dönemi sisteminde bu rolü tin üstlenecektir) –bu sevginin, kimi zaman “yaşam” olarak adlandırılması dikkate değer. “Sevgi” hem “Sevgi” fragmanında (1975, s. 305) hem de “Hıristiyanlığın Tini”nde birleştirici ilkedir; “Hıristiyanlığın Tini”nde ve “Bir Sistem Fragmanı”nda kimi zamanlarda “yaşam” olarak karşımıza çıkar. “Yaşam birliğin ve birlik-olmayanın birliğidir” (s. 312), diye yazar Hegel –hiçbir terimi birbirine indirgemeksizin ikiliklerin üstesinden gelme yolu, yaşamdır. Sevgi olarak kavranan yaşam, evrensel ve tikelin birleşmesidir: “Yasa ve eğilimin bu tekabül-yeti yaşamdır ve farklı olanların birbirleriyle ilişkisi olarak sevgidir” (s. 215). Hegel son olarak şöyle yazar: “Kuşku yok ki, [sevgi] ‘patolojik’ tir, bir eğilimdir; ama büyüklüğünden hiçbir şey kaybetmez, değerini azaltmaz; özü, ona yabancı olan bir şeyin bir tahakkümü değildir” (s. 247).

Felsefesi'nde, "sevgi ve arkadaşlık" tutkularının genç adamda sadece gençliğinin emareleri olarak kalmaya devam ettiği söylenir ve Hegel bu gençlik idealini "evrensel dünya devleti" idealinin karşısına koyar. Bundan dolayı Hegel'in bedensel duygulara dair uzun tartışmasında "öfke, intikam, kıskançlık, utanç ve pişmanlık" (1971, §401A, s. 83) ile karşılaşırız, ama sevginin adı bile geçmez. Okur bu tikel duyguların sevgiden daha yüksek bir düzeni temsil ettiğini ve biz öfkeyi, intikamı, kıskançlığı, utancı veya pişmanlığı duyumsayana kadar sevginin kendisinin çoktan aşılması olduğunu varsaymalıdır. Bu duygular bedenin spesifik kısımlarıyla ilişkilidir: Keder karın hastalığı olarak ortaya çıkar, kafa anlığın yeridir ve –bekleneceği üzere, sevgi değil– öfke ve cesaret de yüreği gerektirir (§401A, ss. 84-85). Sevgi ortaya çıktığıdaysa, Hegel'in "doğal ruh"un değişik "ulusal özellikleri"ni betimlerken "İtalyan kadınların ve kızların mutsuz bir sevgi ilişkisinden sonra hemen ölmeleri pek de seyrek değildir" (§394A, s. 48) dediğinde olduğu gibi, genellikle alay konusudur. Doğal organizma yaşamının dolaysızlığını "söküp atmak"⁸ gerekiyorsa eğer bu, etik yaşamın hizmetinde olacaktır –devletin yaşamı, kolektif yaşam, politik yaşam. Bireysel yaşam disipline edilmelidir ve günümüzde biyopolitik olarak tasarlamaya başladığımız bir yaşamın hizmetine sokulmalı ve bu yaşama itaat ettirilmelidir.

Yaşamı Yüceltmek

Hegel'de en azından iki farklı *bios*'la ya da "yaşam"la karşılaşırız: ölümle ve tanınma süreciyle ilişkili apayrı ve ölçüştürülemez şekillenmeleriyle birlikte organizmaya ait doğa ve tin. Bunları dirimsel bir sürekliliğin yanında iki kutup olarak kavramak cezbedici olabilir. Ama süreklilik, tür farklılığından ziyade derece farklılığını ima eder. Hegel'de (az veya çok) değer *derecelerine* değil ama etkili sınıflandırmalara, türlere ya da yaşam-formlarına rastlarız: kimi yaşamlara değer aşılanmıştır ve bunlar evrensel içerikten faydalanırlar; buna karşın başka yaşamlarsa kusurlu fakat kullanışlı tikel yaşam-formlarıdır.

⁸ *vertilgen* ki, kendisi organik bir metafordur; sözcük "haşereleri yok etmek" veya "yaban otlarını öldürmek" anlamına gelir.

Burada etik “dilimleme”nin sırasıyla evrenselleştiren ve tikelleştiren kuvvetlerle bir ilişkisinin olduğunu düşünebiliriz –yankı yapan ama bireyle ilişkisinde toplum veya polise tamamen eşdeğer olmayan bir ayırım. Evrensel –“bütün”– bir kolektifin ya da *socius*’un değil, eleştiri terimlerine el koyan ideolojinin, dinsel vahyin veya aşkın hakikatin ağırlığını taşır. Hegel’in cinsiyetleri ikiye, erkek ve dişiye bölmesi *çesit olarak* şeyleşmiş çarpıcı bir *farklılık* örneği sunar. Bununla birlikte bu bölümlenme, evrensel değerlemelerin, bir türün ya da bir toplumun ya da bir ırkın ya da bir ulusun tikel yaşamlarıyla kolayca ilişkilendirilemediği konusunda rahatsız edici bir ikazdır da. Tartışmış olduğum “patolojik” figürler, sınırdaki bir alanı işgal ederler ve bana kalırsa “yaşam”ın evrenselleştirici değerlemesi açısından bir krizi temsil ederler. Onların, etten kemikten eleştirisinin üretken özellikleri, bedensel uğrakları olduğuna inanıyorum.

Büyük olasılıkla okurlar, yaşamın bu antik ikiye bölünüşünü, en azından Giorgio Agamben’in (1999) *bios* ve *zoē* tartışmasından beri iyi bilmektedirler. Bununla birlikte, burada Martin Heidegger’in Freiburg Üniversitesi’nde 16 Şubat 1934 derslerinde sunmuş olduğu betimlemeyi aktarmak istiyorum:

Grekler (...) *bios*’u ikili bir anlamda kullanıyorlardı. Birincisi, biyoloji, yaşam bilimi anlamındadır. Burada bedeninin organik gelişimi, glandüler etkinlik, cinsel farklılık, falan filan hakkında düşünürüz (...) *Bios*’un Grekler için başka bir anlamı ise az çok “biyografi” sözcüğünün bugün bizim için hâlâ sahip olduğu anlamda bir yaşamın seyri, bir yaşamın tarihidir. *Bios* burada insanın tarihi ve varoluşu anlamına gelir –bu yüzden hayvanların *bios*’u olamaz. İnsan *bios*’u olarak *bios*, ya hayvanın üzerine yükselme ya da onun altına batabilme yeteneği bakımından özel bir ayrıma sahiptir. (2015, s. 51)

Heidegger’i tercih etmem hiç de masumane değil. Onun terminolojisi Hegel’inkini andırıyor –yani kültürü, tin olarak hayvansallığın “üzerinde duran” yüce insanın, tarih ve varoluş yaşamının karşısına koyulan, organik doğaya, “glandüler etkinlik”e ve “cinsel farklılık”a batmış yaşamı (Hegel’in *versenkte Bewußtsein*’ı). Her iki filozof için de, yabani yaşam anlamında aldığım hayvansal *bios*’un üzerine yük-

silmek ya da onun altına batmak mümkündür. Her ikisi de motoru metafiziksel, evrenselleştirici unsur olan benzer bir dünya tarihi anlayışını paylaşırlar. Heidegger’in durumunda, bu dönemki felsefesinin, onun Nasyonal Sosyalizme dâhil olması ve Führer devletinin, dünya devletinin zirvesi olduğuna dair inancı konusunda bilgilendirici olduğu artık çok açıktır. Heidegger şunları yazar:

Yurt kendisini toprakta kök salmışlık ve yeryüzüne bağlılık olarak dışa vurur. Ama doğa ancak bir çevre olarak, deyim yerindeyse, insanın üyesi olduğu topluma ait olduğu zaman, insan üzerinde etkide bulunur; onun toprakta kök salmasını sağlar. Yurt, ancak yayıldığında, dışarıyla etkileşime geçtiğinde –bir devlet olduğunda– bir halkın Varlık biçimi haline gelir (s. 55).

Tanınma uğruna verilen ölüm-kalım mücadelesi, kolayca *Mein Kampf* ve *Krieg* haline gelir. “Yayıma” da bir *Lebensraum* –ırk, ulus, “halkın Varlığı” ve yaşam uğruna savaşmak ve yok etmek için, yaşamın kendisi için bir yer– ihtiyacı olarak aklanır. Hegel’e gelince, onun Fransız Devrimi’nin zorunlu bir parçası olarak Terör’e ilişkin betimlemesini mukayese edebiliriz. Terör’ün “saf korku dolu tahakkümünü” kabul etmesine karşın, yine de Robespierre’i Athena’yı kurmuş olan Theseus ile karşılaştırır. “Adalet” ve “disiplin” kimi zaman bu türden zorbaca bir kuvvete gerek duyar ve terör en nihayetinde “devleti bu edimsel birey olarak oluşturduğu ve sürdürdüğü ölçüde zorunlu ve adildir” (Hegel, 1983, s. 155; ayrıca bkz. Schmidt, 1998). Bu, bireyleri bir cumhuriyet, bir sivil toplum içinde birbirine bağlamak için gerekli egemen kuvvettir. Benim yaşamım –ve nihayetinde benim yolumla ifade edildiği şekliyle devletin yaşamı– ister fiili olarak bir savaşta yer alayım, ister savaşa katılmayan bir yurttaş, bir vergi mükellefi, bir müşteri olarak salt bir suç ortağı olayım, genellikle başkasını yıkmaya zorlar. Benim buradaki iddiam, dünya tarihinin kavramsal pelerini, hilesi, sihirli metafiziği altında değilse eğer, tahakküm ve boyun eğdirme konusundaki efendi-köle diyalektiğinin hiçbir zaman gerçekten bozulamayacağı ya da uzlaştırılmayacağıdır. Bu hilenin insani bedeli, bireylerin ulus, ırk, tür adına telef oldukları yaşamın kendisidir.

Hegel’in *Doğa Felsefesi* ve “Antropoloji”sinden aktardığım pasajlar kuşkusuz tarih yazımcıların ve tarih felsefecilerinin ilgi alanına gi-

rebilir. Hegel'e karşı adil olmak gerekirse, bu metinlerin bağlam içine konulması, 19. yüzyıl başlarının tarihi ve bilimi ile ilişkisinde okunması gerekir. Burada ben, oldukça sınırlı bir çerçevede, özellikle Foucault'nun betimlediği gibi egemen güçten biyopolitikaya dünya-tarihsel kayma yolu zemininde, 1830'lardaki yaşam ve ölümün metinsel retoriğiyle ilgileniyorum: “politik hakkın 19. yüzyılda uğradığı en büyük dönüşümlerden biri (...) egemenliğin eski hakkının –yaşamı almak ya da yaşatmak– eski hakkı silip atmayıp ona nüfuz eden, ona yayılan yeni bir hakla tamamlanmaya başlamasıdır (...) Yaşamı ‘yaratma’ ve ölüme ‘bırakma’ gücüdür” (Foucault, 2003b, s. 241; vurgu bana ait).

Hegel tam da bu tarihsel bağlamda, egemenlikten biyopolitik iktidara geçiş esnasında yazmaktadır. Aktardığım pasajlarda, zaman zaman yaşam hakkı ve ölüm üzerine ideolojik mücadeleye hapsolmuş her iki kuvveti de –egemen ve biyopolitik– ayırt edebiliyoruz. Hegel ve Foucault arasında bir uzlaşmayı zorlasak bile, evrenselleştirici kavram adına canlı varlıkları denetim altına alan ve ister giyotin olsun ister gaz odaları, intihar bombacıları veya akıllı bombalar olsun insanlık tarihinin –“zorunlu ve adil”– terör biçimlerine rağmen onları yüceltip aşan sivil toplum, devlet ve nihayetinde sanat, vahyedilmiş din ve felsefenin (teoloji diye okuyun) dünya-tarihsel geçit törenine karşın, Hegel'i kolayca “biyopolitik” bir düşünür olarak sınıflandıramayız. Gelgelelim, Hegel bir güç ya da kuvvet kavramından –zorunluluk ya da adalet– vazgeçmediği ölçüde, felsefesi benim görüşüme göre bir egemenlik sorunu, bir “yaşamı alma veya yaşatma” gücü sorunu olarak kalmaya devam eder. *Fenomenoloji*'nin tanınma ve öz bilinç uğruna ölüm-kalım mücadelesinde, sözgelimi, yaşamın hâlihazırda sahnede olduğunu, tözsel bir verililik olduğunu görürüz. Ölüm-kalım mücadelesi, egemenin –korku, ölüm, kılıç kanunu [*gladius dei*] yoluyla– başkasının yaşamını alma veya basitçe yaşamasına izin verme gücü anlamına gelir. Ve Hegel'de ölüm “olumsuzluğun gücüne dair bir metafor”dan pek de farklı değildir. “Nasıl ki olumsuzluk olumlu gerçekliğin oluşumu için gerekliyse, ölüm de yaşamın ve tinin gücünün oluşumu açısından gereklidir (Yovel, 2005, s. 128). Nihayetinde Hegel için egemenlik, mutlak tin olarak vahyedilen Hıristiyan Tanrı'da konumlanır ve bu yüzden

Hegel'in doğal *bios*'u kötülemesi bu anlamda hiç de şaşırtıcı değildir. Dindar için ölüm, acılığını yitirmiştir ve önemli olan yaşam, Tanrı'nın krallığındaki ebedi yaşamdır. Gerçekten de Tanrı, Oğul ve Kutsal Ruh teslisinin tam da tanınma dili içinde vuku bulduğunu görüyoruz. Zira Tanrı, özbilince başkası, Oğlu, yoluyla varır ve Hıristiyanlar topluluğu yoluyla da Kutsal Ruh'la birleşir.⁹

Judith Butler, Hegel ve Foucault'yu bir diyaloga sokmuştur. Bana burada ilham veren de onun eseridir. “Foucault'nun söz dağarcığını Hegel'inkiyle birleştirmemek gerekse de, onun tabi kılmanın¹⁰ iki yanlı içerimlerine olan ilgisi, bazı biçimlerde, Hegel'in kölenin kurtuluşuna dair açıklamasında öngörülmektedir (...) Hegel'de köle, ancak kendisini değişik norm ve ideallere tabi bir etik dünyada bulmak üzere görünüşte dışsal ‘Efendi’den kurtulur” (1997, s. 32; ayrıca bkz. 1987, ss. 217-229). “Normlar” ve “idealler” dili ve genel olarak Foucaultcu teori yerindedir. Fakat Butler bir mutsuz bilinç –“Efendilik ve Kölelik”in ardından gelen kesim– okuması sunmak için *Fenomenoloji*'de “ileriye” gözlerine dikerken, benim yaklaşımım “geriye” döndüktür. Sistem açısından “Efendilik ve Kölelik”i önceleyen ve bu nedenle olanağının maddi veya retorik koşulları olarak onun *tarafından* varsayılan kesimlere odaklanmaktadır. Ve yine Butler, Foucault'nun *disipline edici* normları irdeleme biçimine odaklanırken, benim okumam *biyopolitiktir*. Bunun içerimleri çeşitlidir: Foucault'nun terimlerinde, disiplin “bedene hitap eder” (2003b, s. 242); “bireyselleştirici” bir güçtür ve dolayısıyla “beden-olarak-birey”i irdeler (s. 243, s. 245) –tıpkı egemen iktidarın korkutucu darağacı görüntüsü yoluyla yaptığı gibi. Buna karşılık, biyopolitika “bütünselleştirici”dir ve “canlı-bir-varlık-olarak-insanı” ya da “tür-olarak-insanı” ele alır (s. 243, s. 242). Bireysel beden biyopolitikada yer alıyorsa da bu ancak bir araya

⁹ Hegel şöyle der: “Tanrı Baba (bu yalın evrensel ya da kendi-içerisindeki-varlık) tek başlılığını bir kenara bırakarak Doğa'yı (kendisine dışsal, kendisinin dışında olan varlık) yaratır; bir Oğul'un (onun diğer 'Ben'i) babası olur; ama bu *diğer*, kendisine sevgisinin gücüyle bakar, orada suretini tanır ve onda kendisiyle birliğe geri döner; ama bu birlik artık soyut ve dolaysız olmayıp, farklılık uğrağıyla dolaymlanan somut bir birliktir; Baba ve Oğul'dan kaynaklanan ve eksiksiz edimselliğine ve hakikatine Hıristiyanlar topluluğunda ulaşan Kutsal Tin'dir” (1971, §381A, s. 12).

¹⁰ *assujettissement*: öznenin eşzamanlı biçimlendirilişi ve düzenlenişi.

getirilmiş bir “nüfus”un istatistiksel bir uğrağı ya da, Hegel’in diliyle söylersek, tikel, bir (tinsel) düzenin “aracı” olduğu ölçüde böyledir. Biyopolitika böylece kişiliği ve bireyselliği yok eder; bu yönüyle neoliberalizm teknikleriyle yakından ilişkilidir: “tahminler, istatistiksel hesaplamalar ve kapsamlı önlemler. (...) Tek kelimeyle, bir yaşam durumunu en uygun hale getirmek üzere, canlı varlıkların nüfusuna özgü tesadüfi öge etrafında güvenlik mekanizmaları kurulmak zorundadır” (s. 246; neoliberalizm üzerine ayrıca bkz. Foucault, 2008).

Bu makalede, Hegel’in, doğa, duygular, ruhlar düzeyine düşürdüğü ve cinsel ilişki, tür ve ırk, cinsiyet farklılığı ve hastalık yoluyla bedenler tarafından canlandırılan “ucube” veya anormal yaşam-formlarına odaklandım. Benzer “ucubeler” Foucault’nun 19. yüzyılın başlarına dair tartışmalarında da vardır. Onun bunlardan anladığı tıp, psikiyatri ve kriminolojinin ucube ürünleridir –yüzyıl boyunca giderek daha biyopolitik olan söylemsel alanlardır bunlar. Foucault açısından anormallik sıkı sıkıya baskıcı olmaktan ziyade üretken ve patolojikleştirici olan bir norma göre ölçülür: “normun işlevi dışlayıp reddetmek değildir. Tersine, daima olumlu bir müdahale ve dönüşüm tekniğine, bir tür normatif tasarıya bağlıdır” (2003a, s. 50). Foucault’da, özellikle bedenler ve hastalık, cinsellik ve (“mastürbasyon yapan”) çocuk(luk), zihinsel hastalık ve suçluluk¹¹ çevresinde anormalliğe ve normdan sapmaya dair zengin bir betimleme buluyoruz. Hegel’in ucubelerinin de aynı şekilde bir norma, sivil toplum ve devlette yasallaştırıcı olduğunu kanıtlayacak dünya-tarihsel kavramın normatif bir tasarısına tabi olduğunu söyleyebiliriz. Hegel’in “patolojiler”ini aktarırken ufak da olsa suçluluk duygusunun yol açtığı hazı kabul etmem gerekiyor: Hegel’in –ırka, hastalığa, kadınlara dair– betimlemelerine işkillenerek bakma, onları onun zamanının ürünleri olarak görme, onları aydınlanmamış önyargı olarak fütursuzca yok sayma ve bizim bir kültür olarak bu tür saçmalıkların ötesine geçmiş olduğumuzu düşünme eğilimindeyizdir. Ne var ki, tikel yaşam-formumuzun kapsayıcı-dışlamaları olarak gerek duyduğumuz ölçüde kendi ucubelerimizi yaratır

¹¹ Bunların tümü Hegel’in betimlemelerini andırır ve onun tarafından hayvansal doğanın daha az ileri yaşam formları düzeyine düşürülürler ve tamamen değil de ancak sorunsal olarak insan bilincine ait sayılırlar.

ve onlara yüz çeviririz. Başka bir deyişle, bu makale, Hegel'e ya da hatta iyi bilinmekte olan onun dünya-tarihsel sisteminin tehlikelerine yönelik kaba bir eleştiri olarak tasarlanmamıştır. Tersine, niyet açısından reflektiftir ve şimdinin, kendimizin ve neoliberal biyopolitikanın dünya-tarihsel itkisinin bir eleştirisi için biraz malzeme bulmak üzere kendi öz-tanınmamızın terimlerini sorgulamamızı talep etmektedir.

Bugün tanınma terimlerinin biyopolitik olduğunu, eş deyişle bu terimlerin –özbilincin ve bu özbilince *dair* başkalarının karşılıklı olarak tanınması yoluyla kendi reflektif bilincimizin– yaşam üzerine özel (biyopolitik) bir söyleme köle olduğunu ileri sürdüm. Belki de bu, “Ben”in etik bir özne olarak kendisiyle ilişkilenmesini sağlayan terimlerin başkalarıyla ilişki içinde verilmiş ve kabul edilmiş terimler olduğunu söylemekten başka bir şey değildir. Hegel'e göre bu, bilincin, “sen” ve “Ben” gibi belirli formlarda ve onlar yoluyla “işleyen” dünya-tarihsel tinde aştığı patolojik yaşam-formlarının “olumsuzlanma”sını gerektirir. Zamansallık aldatıcıdır, hemen hemen retrospektiftir; yaptığımız şey, baştan beri örtük olan bir yazgıyı edimselleştirmektir. Hegel'de genel olarak hiçbir yaşam söz konusu olmayıp salt yaşam-formları, bilinç uğrakları, şekiller (*Gestalten*) vardır. Bu yüzden “Ben”, ölüm-kalım mücadelesinde belli bir form olarak “benim” yaşamımı kullanmaya, riske atmaya ve bir anlamda kurban etmeye zorlanırım. Butler'ın açıkladığı gibi, “yaşam kavramı, öyleyse, statik bir bakış açısından kavrandığında ancak paradoksal olarak ilgili görünen belirlilik ve olumsuzluk uğraklarını uzlaştırmak üzere ortaya çıkar [hem 'belirme' hem de 'görünme' anlamında]” (1987, s. 36). Öznenin özbilinç ve karşılıklı tanınma yolu sırasında yaşam, töz –yaşamın kendisi– haline gelir. Ama bu anlayış kusurludur, çünkü perspektifi statiktir ve ek-statiklikten değil “varlık”tan beslenir. “Bu noktada”, diye yazar Butler, “Hegel'in [statik] öznesi, arzunun gerçek nesnesinin Yaşam olduğu sonucuna varır ve nesnel dünyaya yaratıcı güçler atfeden ilkel bir panteizm formuna bağlanır” (s. 36). Bu kuşkusuz bir hiledir ve bu yaşam-formunun, ölümün alçaltıcı ve korkutucu [*ängstlich*] failliğiyle olumsuzlanması gerekir. Hegel'in *Ansiklopedi*'deki bu kesim üzerine olan tevili *Fenomenoloji*'deki ölüm-kalım mücadelesi-ne dair yanlış bir okumayı düzeltme anlamına gelir:

Şimdi ana hatlarını çizmiş olduğumuz bakış açısıyla ilgili olası herhangi bir yanlış anlamayı önlemek için, burada işaret edilen uca [yani, ölüme] itilen tanınma savaşının ancak insanların tek, ayrı bireyler olarak var oldukları doğal durumda meydana gelebileceklerini; ama sivil toplum ve Devlette bulunmadıklarını, çünkü burada savaşanların uğruna savaş verdikleri tanınmanın hâlihazırda var olduğunu belirtmemiz gerekiyor (1971, §432A, s. 172).

“Doğal durum”daki insanların nasıl kavranacağı açık değildir. Bu varlıklar dolaysız “Ben=Ben” formunda özbilince sahip olabilirler, fakat başka insanlarla karşılıklı ilişki içinde özbilincin hakikatini henüz bilmezler. Burada kast edilen şey, *Doğa Felsefesi*'nde türün mücadelesini karakterize eden “şiddet yoluyla ölüm”ü anımsamak mı? Bu paradoksa rağmen pasaj, ölümün “iş”inin sivil toplum ve devlette hâlihazırda başarılı olduğunu ve mücadelenin kısmen, maddi değil, retorik ve simgesel olduğunu ileri sürer. Mücadele, geçmiş zaman kipinde ortaya çıkar: savaşanlar zaten savaşmışlardır. “Devlete hükmeden şey”, diye açıklar Hegel, “halkın tini, görenek ve yasadır” (§432A, s. 172) –ve bu formlar muhtemelen devlet şiddetinden arındırılmış bir içerik olan tanınma terimlerini sağlamak içindir. Gerçekten de, abes bir şekilde, Hegel, *Hukuk Felsefesi*'nde açıkladığı üzere, devletin Tanrı'nın dünyaya gelişi olduğunu varsayar.

Buradaki zamansal paradoks, kuşkusuz, bu yüksek formların (sivil toplum, devlet) ontolojik olanak koşulları olarak tanınma uğruna ölüm-kalım mücadelesini –sadece bireysel öznelere değil, aynı zamanda tür, ırk ve ulusun mücadelesini de– varsaymasıdır. “Arzu” [*Begierde*], her ne kadar bu yuvarlak terimin hayvan yaşamı için olduğu gibi insan yaşamı için de geçerli olması gerekse de, tanınma mücadelesini hareket ettiren motordur. William Wallace *die Begierde*'i Almandadaki kullanımlarına dikkat çekmek için “iştah veya içgüdüsel arzu” (1971, §426, s. 167) olarak çevirir. Bununla beraber, birçok Hegel uzmanı arzuyu hayvan ya da organizma yaşamını dışlayacak biçimde bir tek insan *bios*'unun ya da kültürünün hizmetinde olarak okur. Bu şekilde, tanınma uğruna ölüm-kalım mücadelesi, insanileştiren bir metafor haline gelir. Gerçek yaşamlarla, gerçek ölümlerle ve gerçek tahakkümle olan ilişkisi de birey payına, eski kuşaklardan ge-

len [atavistic] bir dürtüden ziyade topluluk düzeyinde bir başarısızlığı temsil eder. Örneğin Butler, “arzu (...) kökensel olarak bir elde etme ya da tahakküm çabası olmayıp, ancak karşılıklı tanınma ilkelerine dayalı bir topluluk henüz gelişmemiş olduğunda bu tür formlarda ortaya çıkar” (1987, 243n1) diyecektir. Bu Hegel okuması, Hobbes’un betimlediği “köken”leri, *bellum omnium contra omnes*’i ve toplumsal sözleşmenin ortaya çıkışını düşünen eleştirmenlere bir yanıttır. Butler bu tezi reddeder, bu kökeni yadsır ve başka bir köken koyutlamaktan ziyade Hegel’in teleolojisine ve “gelişme” figürüne döner. Burada, topluluk (Hegel’in sivil toplumu veya devleti) karşılıklı tanınma için hem form hem de içerik sağlayarak ve tikelin, daha büyük olan sivil toplumun evrensel akışkanlığıyla, etik yaşamla ve son olarak mutlak tinle bütünleşmesini kolaylaştırarak arzulayan öznenin yararlandığı bir kaynak olarak düşünülür. Yine sadece zamansal bir paradoks olmayıp tedirgin edici bir durgunluk söz konusudur. Hegel’in teleolojisi, Hıristiyan bir Tanrı’ya (ve devlete), kendisini “İlahi Takdir planı” (Hegel 1971, §549, s. 277) yoluyla mesihsel veya eskatolojik zamanın tamlığında açığa vuracak bir egemen güce dair ortak inancı varsayar. Hegel, etik dilimlemeyi yapmak ve insan yaşamını (*bios*) hayvansal yaşamdan, tinsel yaşamı organizma yaşamından ayırt etmek için teolojik ve teleolojik bir kibir olan bu evrenselleştirici yazgıdan yararlanır. Normatif tasarı, iman temelli olduğunu kanıtlar.

Buna karşılık, biyopolitika bakımından tanınma, metaforik olmanın ötesinde bir ölüm-kalım mücadelesi doğurur. Gerçekten de tanınma, –içlerinde çözülmekten ziyade– topluluk, sivil toplum ve devlet *tarafından* talep edilir. Açık olmak gerekirse, bunu bu kolektif hükmeden bedenler payına bir başarısızlık olarak değerlendiriyorum. Ama onları tamamen Hegelci terimlerle suçlayamayız: onlar gerçekten de önemli ölçüde etkili olan karşılıklı tanınma ilkelerini geliştirmişlerdir –halkın tininde, görenekte ve yasada giderek daha belirgin olan biyopolitik ilkeler. Bu ilkeler de iman temellidir, ilahi takdire aittir, yazgılanmıştır, ama tanrısızlardır. Biyopolitikanın “yazgı”sı post-egemen ve post-Hıristiyandır. Biyopolitikanın *bios*’u organizma, biyoloji, tür ve cinsellik tarafına düşse de onda insanın yazgısı olarak yüceltilen de bu *biostur*. Biyopolitikanın etkilerinin iyi bilindiğinden pek emin değilim. Sözge-

limi, biyo-tibbin, klonlamanın ve genomiğin spekülâtif geleceklerine –“yaşam yaratmak”– tanık oluyoruz: yaşamın başlangıç ve bitişlerinin devletçe düzenlenmesi; riskin azaltılması ve risk yönetimi; kamu sağlığı ve hijyen inisiyatifleri yoluyla nüfusların normalleştirilmesi; onları paradoksal olarak “uzman hizmet sağlayıcıları”na çok daha yakından bağlayan bireylerin “sorumlu tutulması”; güvenikleştirme, kriminalize etme ve “sapkın” yaşamın hiper-hapsedilmesi; ırkçılaştırma ve ırkçılık. “Yaşatır ve ölmeye bırakırız”. Ölüm bazılarımız için mağlup edilir; patolojikleşmiş başkalarıysa bizzat yaşam adına ölmeye ya da daha ziyade yok olmaya bırakılırlar. Anormal yaşam, yaşayan ölümler, hastalar, ölmek üzere olanlar, güçsüzler, siyah yaşamlar, riskli olanlar, suçlular, *queer*ler... Tüm bu yaşamlar kordona alınmayı gerektirmekte olup sınırlardaki uzamlarda yer edinirler. Tıpkı Hegel'in *Doğa Felsefesi*'nin ve “Antropoloji”nin sayfalarına dadanıp duran ve bu metinleri biyopolitika açısından bir çeşit fabl haline getiren yaratıklar gibi. Onlar biyopolitik yaşamın zayıatları, ikincil zararı, olumsuz dışsallıklarıdır; tıpkı Hegel'de olduğu gibi ölümler, dünya tarihi için gerekli olsalar da dünya tarihi tarafından unutulurlar –ve keza “hiçbir mutlak adaletsizliğe uğramadıkları” düşünülür (1971, §435A, s. 175). Öyleyse, bazı açılardan, biyopolitikayla birlikte, Hegelci sistem tersine çevrilmiş ve dünya tarihi de tinden ziyade doğa tarafından zapt edilmiştir. Diğer bir deyişle, doğal *bios* evrenselleştiren dünya tarihimizin ulaşmaya çabaladığı “hedef”, *telos* olmuştur artık.

Bu makaleye Marx ve Engels'ten alıntı yaparak başlamıştım: “Yaşam bilinç tarafından değil, bilinç yaşam tarafından belirlenir” (1970, s. 47). Bu, yaşamın, tinin ya da zihnin [*Geist*] zorunlu maddi ya da hatta retorik koşulu olmaktan ziyade, *Geist*'in bir işlevi olduğu yönündeki Hegel'in görüşüne saldıran bir polemik ifadesidir. Maddi (ve anaç) bedenler ve onların kölece emekleri “özbilincin bedenselliği”nden daha fazlası ya da onun tersidir. Bununla birlikte *Alman İdeolojisi*'ni okuyanlar, bu kitabın yazarlarının hegemonyaların naif veya gerici bir tersine çevrilmesini savunmadıklarını bileceklerdir. Yaşamın kendisinin, bilinci, zorunlu ve doğrusal bir biçimde belirlemesi değildir söz konusu olan. Andrzej Warminski'nin açıkladığı üzere,

Marx hiyerarşik karşıtlık terimlerinin bir evirtimini ya da tersine çevrilmesini –örneğin, “bilinç” ve “yaşam” gibi– işaret eden bütün formülasyonlarla her neyi kastediyor olursa olsun, onun *salt* bir evirtimi, *salt* bir tersine çevirmeyi kastetmiş *olamayacağı* açıktır (...) [D] iyalektik düşünce açısından, bir belirlenme ilişkisi olarak kalmaya devam ettiği sürece ilişkileri neyin belirlediğinin hiçbir önemi olmadığını görmek yeterince basittir (1995, s. 120).

Bununla birlikte biyopolitika, diyalektik düşünceden¹² anlamaz. O, dünya tarihinin tüm aklayıcı itkisini alkoymasına karşın, bilincin ve yaşamın “salt” bir tersine çevrilmesi sonucuna varır. Biyopolitikanın *bios*’u, hem bedensel, organizmaya ait yaşamın en somut ve doğal örneklenişi hem de en kutsal, en metafizik, en fabl-vari şeydir. Dini olmayan yeni bir *evangelizmi*, yeni bir mesihçiliği temsil eder. Heidegger’in çok iyi betimlediği, *bios*’u insani ve insani-olmayan diye tarif eden Antik Yunan ayrımı burada özel bir biçimde birleştirilir: Eğer ayırım bundan böyle geçerli değilse, organizmaya ait *bios*’un yazgısı sadece kutsal boyutları almakla kalmayacak, aynı zamanda kendi oluşturucu dışlamaları olarak patolojik yaşamı ve yaşam-olmayanı –yaşam uğruna ölmeye “bırakılması” gereken ucubeleri– üretmektedir.

Bana kalırsa, tanınmanın ancak topluluk içerisinde, sahiplenilebilecek ve yaşanabilecek tüm yaşam-formlarında ve yaşam-formları yoluyla olanaklı kıldığımı söylemek yanlış olmayacaktır. Bilinç burada, topluluğun ancak parçalı ve kırılğan olduğu ve aslında olması da gerektiği, çünkü aksi takdirde kapalı olacağı, hiçbir tarihi, hiçbir geleceği olmayacağı anlayışıyla, diyalektik açıdan bir müdahalede bulunabilir; bunu yapmak onun ödevidir. Bununla birlikte, kaygım şudur ki, biyopolitika yapıları içerisinde, ancak sararıp solmuş bir karşılıklı tanınma formu mümkündür. Çünkü özbilinç, öz-ilişki terimleri *bios*’a dair (biyopolitik) bir söylem tarafından zapt edilmiştir. Bugün insanın dünya tarihselleşmesini harekete geçiren de budur. Sivil toplumda ve devlette politik yaşamın sonuçları uğursuz ve ölümcüldür. Benim

¹² Francis Fukuyama’nın (1992) Hegelci tanınmayı dangalakça sahiplenmesi, araştırmacıları dalga geçmeye ne kadar davet etmişse, o da neoliberal dünya tarihi açısından o kadar peygambervari olduğunu kanıtlamıştır.

biyopolitika okumam belki de zaman zaman “olumlayıcı” bir biyopolitika vaadine tutunan teorisyenlerinkinden (örneğin Campbell, 2011; Esposito, 2008; Hardt ve Negri, 2005) daha telaşlandırıcı bir tondadır. Çünkü onların aksine ben, önermesi açısından Hegel’in mutlak tını kadar anlaşılmasa kalsa bile neoliberal biyopolitikanın dünya-tarihsel etkisini ciddiye alıyorum.¹³ Eğer birbirimizi arzulayan özneler olarak “tanıyorsak”, arzuladığımız şey artık yaşamdır; sıkı sıkıya bağlandığımız ve *ek-statik* bir şekilde ulaşmaya çabaladığımız yaşam; reflektif özbilincin aracı ve amacı –koşulları ve sonu– olarak ve olanaklı her tanınma retoriğinin temeli olarak yaşam...

KAYNAKÇA

Agamben, G. (1998). *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. (D. Heller-Roazen, İng. Çev.) Stanford, CA: Stanford University Press.

Butler, J. (1987). *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*. New York: Columbia University Press.

Butler, J. (1997). *The Psychic Life of Power*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Campbell, T. C. (2011). *Improper Life*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Derrida, J. (1994). *Specters of Marx. The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International*. (Peggy Kamuf, İng. Çev.) New York: Routledge.

Esposito, R. (2008). *Bios: Biopolitics and Philosophy*. (T. Campbell, İng. Çev.) Minneapolis: University of Minnesota Press.

Foucault, M. (2003a). *Abnormal: Lectures at the Collège de France, 1974-1975*. (G. Burchell, İng. Çev.) New York: Picador.

Foucault, M. (2003b). *“Society Must Be Defended”: Lectures at the Collège de France, 1975-1976*. (D. Macey, İng. Çev.) New York: Picador.

Foucault, M. (2008). *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978-1979*. (G. Burchell, İng. Çev.) New York: Picador.

Fukuyama, F. (1992). *The End of History and the Last Man*. New York: Free Press.

Hardt, M., Negri A. (2005). *Multitude*. New York: Penguin.

Hegel, G. W. F. (1967). *Philosophy of Right*. (T. M. Knox, İng. Çev.) Londra: Oxford University Press.

Hegel, G. W. F. (1970). *Philosophy of Nature. Pt. 2 of Encyclopaedia of the Philo-*

¹³ “Olumlayıcı” biyopolitikanın bir eleştirisi için bkz. (Murray, 2014).

sophical Sciences. (A. V. Miller, İng. Çev.) Oxford, UK: Clarendon Press.

Hegel, G. W. F. (1971). *Philosophy of Mind. Pt. 3 of Encyclopaedia of the Philosophical Sciences*. (W. Wallace, A. V. Miller, İng. Çev.) Oxford, UK: Clarendon Press.

Hegel, G. W. F. (1975). *Early Theological Writings*. (T. M. Knox, İng. Çev.) Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Hegel, G. W. F. (1977). *Phenomenology of Spirit*. (A. V. Miller, İng. Çev.) Oxford: Oxford University Press.

Hegel, G. W. F. (1983). *On the Human Spirit*. (L. Rauch, İng. Çev.) Detroit, MI: Wayne State University Press.

Hegel, G. W. F. (1999). *Science of Logic*. (A. V. Miller, İng. Çev.) Amherst, NY: Humanity Books.

Heidegger, M. (2015). *Nature, History, State: 1933-1934*. (G. Fried, R. Polt, İng. Çev. ve Ed.) Londra: Bloomsbury.

Irigaray, L. (1993). *Sexes and Genealogies*. (G. C. Gill, İng. Çev.) New York: Columbia University Press.

Irigaray, L. (1996). *I Love to You: Sketch for a Felicity Within History*. (A. Martin, İng. Çev.) New York: Routledge.

Marcuse, H. (1974). *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*. New York: Beacon.

Marx, K., Engels F. (1970). *The German Ideology*. (C. J. Arthur, Ed.) New York: International Publishers.

Merleau-Ponty, M. (1994). *La nature*. Paris: Seuil.

Murray, S. J. (2014). "Affirming the Human? The Question of Biopolitics." *Law, Culture and the Humanities*: doi:10.1177/1743872114538908.

Schmidt, J. (1998). "Cabbage Heads and Gulps of Water: Hegel on the Terror." *Political Theory* 26(1): ss. 4-32.

Warminski, A. (1995). "Hegel/Marx: Consciousness and Life." *Yale French Studies* 88: ss. 118-41.

Yovel, Y. (2005). *Hegel's Preface to the Phenomenology of Spirit*. Princeton, NJ: Princeton University Press.