

Makale Geliş | Received: 14.06.2020
Makale Kabul | Accepted: 20.06.2020
Yayın Tarihi | Publication Date: 15.09.2020
DOI: 10.20981/kaygi.787949

Funda GÜNŞOY

Doç. Dr | Assoc. Prof. Dr.
Uludağ Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Bursa, TR
Uludağ University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy, Bursa, TR
ORCID: 0000-0001-8764-8368
fundagk@uludag.edu.tr

Mariusz TUROWSKI

Prof. Dr | Prof. Dr.
Wrocław Üniversitesi, Felsefe Enstitüsü, Sosyal ve Politik Felsefe Bölümü, Wrocław, PL
University of Wrocław, Institute of Philosophy, Department of Social and Political Philosophy, Wrocław, PL
ORCID:0000-0002-3285-0515
mariusz.turowski@uwr.edu.pl

Kurucu Belirsizlik Olarak Covid-19 ve İki Egemenlik Paradigması

Öz

Bu makale, COVID-19 pandemisi süresince dillendirilen bildiğimiz dünyanın hem ekonomik hem sosyal hem de politik açıdan sonunun geldiği, sistemik bir kriz içinde bulunduğumuz ya da eski ezberlerimizi bozacak ve bildik referansları unutturacak yepyeni bir dönemden geçtiğimiz söylemleri karşısında felsefenin görevi nedir sorusundan yola çıkıyor. Bu çerçevede, Covid-19 pandemisi boyunca bizzat politik yaşam egemenlik sorununun politik felsefenin en temel sorularından biri olduğunu bir kez daha açığa çıkarmıştır. Egemenlik sorununun aynı zamanda politik yaşamın ontolojik temellerini tartışmaya açan bir soru olduğu iddiasından hareket eden bu yazı, Schmittyen ve Foucaultcu iki egemenlik paradigmasını karşılaştırmalı bir tarzda ele almakta ve onları birbirini karşılıklı olarak dışlayan teoriler olarak görmek yerine tamamlayıcı perspektifler olarak analiz etmeyi önermektedir. Şayet felsefe bugünün eleştirisi olarak mevcut olandaki özgürleştirici imkânlara işaret etmekle yükümlü ise, o halde, yaratım kavramına dayanan bir "iktidar ontolojisi"nin politikayı sadece üretim/imalat kategorisi içinde düşünmek zorunda olmadığını, aynı zamanda devlet gücünü, kararı, egemenliği ve politik düzeni haklar, özgürlükler, adalet gibi kavramlarla birlikte tanımlama imkânı sunduğunu göstermelidir. Bu çerçevede, bu makale, Schmittyen otoriteryan liberal ve monistik egemenlik anlayışına karşı çoğulluğu temele alan demokratik bir egemenlik teorisinin bizzat politik yaşama özgü bir deneyim olarak felsefi düşüncenin kavramsal hafızası içinde muhafaza edildiğine işaret etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Politik Felsefe, Karar, Politik Olan, Biyopolitika, Biyoiktidar.

The Covid-19 as the Founding Uncertainty and the Two Paradigms of Sovereignty

Abstract

The article sets out the question of what is the role of philosophy in the days of isolation and social distancing. Within such framework, during the Covid-19 pandemic, it has been revealed one more time that the problem of sovereignty in political life is one of the most fundamental questions for philosophy as well as for politics. Based on the claim that the question of sovereignty reveals the problem of ontological foundations of politics and the political life, the current article deals in a comparative way with two dominant paradigms of sovereignty in contemporary philosophy: Schmittian and Foucauldian, analyzing them as complementary

perspectives rather than mutually exclusive theories. If philosophy is to point out the emancipatory possibilities presented as critical perspective on current situation, it should highlight inherently open, dynamic and “ontologically unstable” character of politics and the political, where concepts such as state power, decision and sovereignty are linked to the problem of creation involved in the definition of the “ontology of power”. At the same time it should serve as an opportunity to define those concepts along, and not against, notions like rights, liberties, and justice. Within the context and framework as defined above, the current article argues that a democratic theory of sovereignty based on pluralism and inclusiveness, contrasted with the authoritarian liberal, “monistic” version of sovereignty with one central decision-center proposed by Schmitt, is preserved within the conceptual memory of philosophical thinking as an experience specific to political life.

Keywords: Political Philosophy, Decision, The Political, Biopolitics, Biopower.

Giriş: Felsefe, Hız ve “Felç Çağı”

Her şey hakkında hüküm vermeyi istemek, büyük bir sapkınlık ya da küçük bir günahdır (F.Schlegel, 2018:47).

Şayet büyük Romantik Schlegel haklıysa, özellikle COVID-19 pandemisi süresince, insanlık tarihinin bundan sonraki seyri konusunda büyük tahminlerde bulunmayı marifet sayan filozof-entelektüellerin her şey hakkında hüküm vermek istedikleri ölçüde büyük bir sapkınlık (!) içinde oldukları söylenebilir mi? Bildiğimiz dünyanın hem ekonomik hem sosyal hem de politik açıdan sonunun geldiğini, sistemik bir kriz içinde bulunduğumuzu iddia eden kötümserlerin yanı sıra pandeminin insanlığın önüne son hızla duvara çarpmak ya da en yakın kavşaktan dönmek arasında yapılacak tercihe bağlı olarak son bir şans daha sunduğu konusunda iyimser olanlar da, son tahlilde, eski ezberlerimizi bozacak ve bildik referansları unutturacak yepyeni bir dönemden geçtiğimiz konusunda hemfikirler. Şu aşamada COVID-19 pandemisi konusunda büyük bir kesinlikle söylenebilecek ilk şey, Richard Rorty’nin uzun zaman önce işaret ettiği bir paradoksu yeniden gün ışığına çıkarmış olmasıdır: profesyonel filozoflar toplumun geri kalanıyla iletişim sıkıntısı yaşadıkları buna karşılık sıradan insanlar onların ne düşündüklerini hem öğrenmeye meraklı olmayıp hem de söylediklerinden pek bir şey anlamadıkları halde, felsefe profesörlerinin sıkıcı felsefi sayıklamaları neden bu denli önemli olsun? (Rorty, 2009: 395-397). Pandemi süresince

oluşturulan bilim kurulları yeni kamusal otorite, tıp profesörleri ise toplumun güvenilir bilgi alma ihtiyacına binaen en medyatik yüzler haline gelirken sağlık çalışanları da, haklı olarak, dünyanın her yerinde alkışlar eşliğinde kahraman ilan edildiler. Bu yeni koşullar altında, felsefenin görevini insanlığın, neo-liberalizmin, küreselleşmenin, kapitalizmin vs geleceği konusunda boş zaman spekülasyonlarını yan yana dizme ya da kendinden emin ‘son-biçmeler’ olarak belirlemeyeceksek, derin felsefi analizlerin hangi toplumsal ve bireysel ihtiyaca karşılık geldiğini sorarak başlamak durumundayız.

Felsefenin görevi sorusu, felsefenin kendisini mümkün kılan koşullar üzerine bir self-refleksiyon çağrısı ile çakışır ve bu çağrının korona günlerinde iki nedenle özel bir anlamı vardır. İlkin, virüsün biyolojik ve ekonomik bir silah olduğundan tutun da iklim değişikliği ile virüs arasındaki bağlantıya, dünya nüfusunun bu yolla azaltılmasına, her birimizin devasa bir aşı pazarının kurbanı haline getirilecek olmamıza vb kadar çeşitlenen türde komplo teorileri ile kuşatılmış vaziyetteyiz. Virüse dair komplo teorilerinin, her ne kadar bir anda edilgen ve itaatkâr bedenlere dönüştürülen bizler için dışımızdaki dünyayı anlamamız konusunda oldukça işlevsel oldukları söylenebilse de, bilgi elde etme yollarımız, duygu dünyamız ve pratiklerimiz üstünde felç edici bir etkisi bulunuyor. Felç edici, çünkü kendimizi bir fail değil bir kurban olarak duyumsamamıza yol açarak eylem motivasyonumuzu, kanallarımızı ve eleştiri kapasitemizi bloke ediyor. Üstelik, virüsün, Lacancı anlamda her tür sembolleştirmeye karşı koyan, temsile ve kavramsallaştırmaya direnen bir “gerçek” olarak deneyimlendiği bu ortamda, komplo teorileri eylem ve eleştiri kapasitemizi bloke ettikleri ölçüde a-politik ve hatta anti-politik bir düşünce hattını dolaşıma sokmaya hizmet ediyorlar. Yalnızca virüsün yarattığı korku ve kriz değil, virüsün “görünmez” güçlerce yaratıldığı, yönlendirildiği ve kontrol edildiği söylemi, *yurttaş* olarak her birimizin *görünür* kurumlar veya merciiler ile olan ilişkimizi *bilgi* değil *inanç* üzerinden kurmamıza yol açıyor ve dolayısıyla da yetkililerin krizi yönetme becerisi ve sorumluluğunu sorgulama ve eleştirme kapasitemizi ortadan kaldırıyor.

Yeni iletişim teknolojilerinin gelişimine bağlı olarak küresel düzeyde Covid-19 ile ilgili en ‘gizli’ verilerin, haberlerin ve hatta en mahrem görüntülerin yayılma hızı

dikkate alındığında, en provakatif ve önemli çağdaş kültür eleştirmenlerinden Paul Virilio'nun enformasyon toplumunun kültürel çöleşmeye yol açan bir hız kültürü olduğu gözlemi daha anlamlı hale gelir. Virilio'nun katastrofik bir teknoloji algısına dayanan ve görsel kültürün politik sonuçlarını çarpıcı bir biçimde sergileyen eleştirel analizleri çerçevesinde bakıldığında, hızın sınırsız şiddetine maruz kaldığımız ölçüde özgürlüğü ve dünyayı anlamlı bir bütün olarak algılama biçimimizin sınırlandığını söyleyebiliriz: “Hız arttıkça özgürlük o ölçüde azalır” (Virilio, 2006a: 158). Hızın iktidarının örgütlediği küresel çaptaki hareketlilik yalnızca mekânın belirlediği mesafeyi ortadan kaldırmakla kalmaz; zaman yerini ışık hızının belirlediği “hiper-zaman”a bırakır. Dijital televizyonların, internet ve iletişim teknolojilerinin gelişimi paylaşılan gerçek zamanın ve gerçeklik algısının tahrif edilmesiyle sonuçlanır. Görsel imgelerin şiddetine maruz kaldığımız ölçüde gerçeklik-yanılsama ya da doğru-yanlış arasında ayırım yapabilme ve yargılama kapasitemiz o ölçüde azalır. Zira, hız belirsizlik üretir. İnsanın yargıda bulunabilmesi, karar alabilmesi ve seçenekleri değerlendirebilmesi için gereken süre azaldıkça belirsizlik ve krize neden olan hatalar yapma riski o derece artar. Bütün bunların sonucu, “hızın düşünce ve demokratik deliberasyon imkânını tahrif etmesi” ve her geçen gün daha da artarak “sinik bir akıl formunun ve ‘şov’ politikasının kamusal alanı enfekte etmesi”dir (Stevenson, 2002: 198, 204).

Pandemi süresince hızın değil görünüşte küresel bir yavaşlamanın bizzat devlet(ler) tarafından buyurulmuş olması, hatta kitlesel hareketin yasaklanması ve gerçek zaman ve mekânda gerçekleşen insani ilişkilerin askıya alınması her daim harekete (hiç değil ise üretim bandının hareketine) ihtiyaç duyan kapitalist üretim ilişki mantığının dışına çıktığımız anlamına gelmez; dolayısıyla görünür yavaşlama özgürlük umudumuzu beslemek için yine de yeterli değildir. Çünkü, Virilio'ya göre, yalnızca her tür etkinliği değil aynı zamanda hakikati ve tarihsel gerçekliği de interaktif kılan tele-teknolojiler sebebiyle “yerel zamanların kronolojik ardışıklığının yerini evrensel bir dünya zamanının anındalığı” almıştır (Virilio, 2005: 118). Çizgisel, ölçülebilir ve öngörülebilir kronolojik zaman algısı içinde anlamlı olan geçmiş, şimdi ve gelecek arasındaki geleneksel zaman sıralaması yerini enformasyona daimi erişimi müjdeleyen

siberzamanın eşzamanlılığına bırakır (Mermutlu, 2018: 252-253). Telekomünikasyon teknolojilerinin hem mekânsal hem de zamansal olarak yarattığı bu “eşzamanlılık deneyimi” ve hız kültürü, fiziksel izolasyon günlerinde daha bile görünür hale gelir. Canlı yayınlanan konserler, sanal olarak gezilebilen müze ve galeriler, dijital kanallardan yapılan dersler, sınavlar, toplantılar, dronların çektiği görüntüler vs işlevsel bir hareketsizliğin ve “hareketsizlik içinde hareket edebilen” ya da “hareket halindeyken bile devinimsiz kalabilme” (Köse, 2012; 14) kabiliyetine sahip sanal gezginlerin belirlediği yeni bir gerçeklik deneyimine işaret eder. Öyle ki, Stevenson'a göre,

internet, televizyon ve görsel gerçekliğin mümkün kıldığı yeni interaktif uzam evin, evde oturan kişinin kırırdamasına gerek kalmadan dünyayı misafir ettiği bir kokpit haline gelmesi demektir. *O halde hiç de devinim çağında değil, bir felç çağındayız.* Bu, özneyi ‘kamusal eylem imkânı değil ama ‘duyuların yoğunluğu/kuvvetlendirilmesi’ peşinde olduğu ‘bitkisel hayat’a ya da kültürel olarak girilmiş bir komaya sokar (Stevenson, 2002: 204).

Ekranın ya da monitörün sunduğu mekânsız yapay gerçeklikten dünyaya bakan sanal gezgin, “gitmeden gitme”nin, “yola düşmeden yürüme”nin, yani tüm mekânsal sınırlamalardan bağımsız olmanın konforunu yaşarken hem bedensel devinim hem de gerçek insani ilişkilere temas etme yetilerinde bir yoksullaşma ile karşı karşıya kalır (Köse, 2012; 15). Tecrit günlerinde felsefe, hız kültürünü benimsemek yerine, sibermekânda konforlu bir fiziksel mesafe içinde görülmeden başkalarının hayatlarını gözlemleyen, duyulmadan seyrettiği hayatlar hakkında değerlendirmelerde bulunan sanal gezginin gerçek deneyim ufkunun çölleşmesinin politik sonuçlarını ve kamusal eylem açısından taşıdığı riskleri dikkate alan bir düşünme olmak durumundadır.

Politik Öteki Olarak Doğa ve “Pharmakon Toplumu”

Tecrit günlerinde felsefenin görevi sorusunun ikinci anlamı bilimin otoritesi ve doğa’nın statüsü ile ilgilidir. Korona günlerinde, her ne kadar bilimin otoritesi kamusal algı düzeyinde artıyor görünse de, bilim adamlarının virüsün yapısı ve tedavisi konusunda tatmin edici ölçüde bilgi vermek yerine virüsün muhtemelen sonsuza kadar bizimle birlikte olacağını ilan etmeleri, hali hazırdaki duygusal felç durumunu daha

katmerli hale getiriyor. Ama bu sadece duygusal felç durumu değil elbette. Kompleks bir felç durumu: bilişsel, duygusal ve (şayet tecrit devam ederse aynı zamanda) davranışsal (apati). Epistemolojik, ontolojik, pratik-normatif (etik) tüm alanlara sirayet eden bir felç olma hali. Daha da kötüsü, bu durum, modernliğin bilimin ve aklın rehberliğinde *ilerleme* ve *güvenlik* vaadinin bir kez daha çöktüğünün delilleri arasında sayılmaktadır. İletişim ve bilgi edinme kanallarımız çok daha gelişmiş olmasına, bu anlamda bugün eskisinden çok daha özgür olduğumuz söylenmesine rağmen, aynı ölçüde güvenlik içinde olduğumuz hissini taşıyoruz. Bruno Latour’un işaret ettiği gibi, modernite doğal dünya ile sosyal-politik dünyanın her birine kendine özgü alanlar tahsis etmiş ve her bir alanı da farklı işleyiş prensipleri uyarınca anlamayı telkin etmişti. “Modernitenin anayasası” doğa ile kültür arasında yapılan ayrıma dayanıyordu: bilimlerin birbirinden ayrışması (pozitivizm) bilinmeyen/gizem içerenin dışarıda bırakılması ve teori ile bilgi pratiği üstünde tam kontrolün ele geçirilmesiyle gerçekliğin tam ve eksiksiz tasviri ve açıklamasını verme vaadiydi (Latour, 2008:21). Korona pandemisi, *nedensellik* ilkesine göre işleyen doğal iktidar ile insani *otonomide* temellenen politik iktidar arasındaki örtük anlaşmayı ilga ederek simetrik bir mekân yarattığı ölçüde aslında hiçbir zaman yeterince modern olmadığımızı göstermiş olabilir hakikaten de. Ancak, çok daha önemlisi, içinden geçmekte olduğumuz bu süreç, yalnızca ya nedensel ya da sembolik türde ilişki olduğu, bir varlık setinin doğada bir diğerinin sosyal-politik dünyada yer aldığı ve böylece düşüncenin tüm varlık alanını kuşatabileceği yargımızı değiştirmek: Doğa ya da Kültür ikiliğinden kurtulmak ve sonlu bir liste içinde tüketilmeleri hiçbir zaman mümkün olmayacak “varolanların baş döndürücü ötekiliği”ne açık olmayı öğrenmek zorunda olduğumuzu gösteriyor. Modernlik “doğa”nın bilgisini edindiğimiz ölçüde onun üstünde hükümler kurabileceğimizi, efendisi olduğumuz ölçüde de özgür ve güvenlik içinde olacağımızı ilan etmişti. Oysa, çoğul ve çok-katmanlı kültürler karşısında birlik ve yineleme kategorisi içine sıkıştırdığımız “doğa”, bir kez daha, kendisine yabancılaşmamızın mümkün olmadığı ahlaki ve politik öteki olarak karşımızda duruyor. Bu anlamda, “modernitenin anayasası” doğa ile kültür arasında ayırım yapmak imkânsız olduğu için başarısız olmuştur: tüm doğal şeyler kültürel (sosyal ve politiktir) ve kültür nihai

noktada doğanın zapt edilmesini, tabi kılınmasını ve hatta eksiksiz ölçüde işlenmesini/kültürlenmesini sağlayamaz.

Öyleyse, bu tecrit günlerinde felsefenin görevi nedir sorusuna, elbette öncelikle, mevcut tarihsel anı ve kendi deneyimlerimizi her tür ideolojikleştirmeye direnerek mümkün tüm boyutları içinde anlaşılır kılmak; canlı-cansız varlıklarla olan ilişkimiz sonucunda mütemadiyen dönüşen deneyimlerimize nüfuz edebilmek şeklinde cevap verebiliriz. Platoncu olmayan *soysuz* yalanlar çağında (isterseniz post-truth deyin) duygularımızın manipülasyonuna ve mitik sembolleştirmeler yoluyla korkularımızın beslenmesine hizmet eden her söylem, kamusal özgürlük imkânlarını tüketerek var olan tahakküm mekanizmalarını güçlendirmeye hizmet eder. Bu süreçte felsefenin görevi, korkunun felç edici etkisi ile pasifize olan kitleler için ‘gelmekte olan’a dair kehanetlerde bulunmak, felaket senaryoları üretmek ya da hatta ölüm bilincinin yükselişini bir tür kişisel uyanış vesilesi olarak kucaklamak olamaz. Zira, felaket senaryoları ne toplumsal-politik değişimin faili öznelliklerin ne de “mevcut olandaki yeni”nin değişim kapasitesini hesaba katar. Virüsün her insanı kendi ölümü üzerine düşünmeye sevk ederek etik düzeyde kişisel bir uyanış fırsatı sunduğu şeklindeki yorum ise, açıktır ki, eşitsizlik ve tahakküm üzerine kurulu politik güçlerce kuşatıldığımız gerçeği karşısında sahte bireycilik batağına bile isteye batmak ve sözde etik ilişkiler dünyasının konforuna teslim olmak demektir. Felsefenin görevi, “normale dönüş” adı altında yapay ihtiyaçlar sistemi içinde sınırsız tüketim arzusunu ya da her tür insani deneyimi metalaştırmaya hizmet edecek uygulamaları (onları görmezlikten gelerek dahi olsa) desteklemek de olamaz. Özgürlüğü tüketim nesnelere özel sahipliği üzerinden tarif eden ve kamusal eşitlik tasavvurunu beslemek bir yana dursun bütünüyle asimetrik toplumsal ilişkilere dayanan metalaşmış kültürü meşrulaştırmak hiç olamaz. Bugün bu tür meşrulaştırmanın en akademik formu, felsefenin kendini epistemoloji, zihin felsefesi (ya da alandan herhangi bir filozof üzerine uzmanlık) vb gibi dar uzmanlık alanı içine hapsedmesi, tüm mesaisini epistemolojik problemleri çözmeye hasretmesi ve kamusal-politik meseleler hakkında konuşmayı spesifik alanlara havale etme konformizminden vazgeçmeyi reddetmesi ile kendini gösterir. Ancak, kriz zamanları, insana, söz gelimi,

bilgi ile rüya arasındaki felsefi ayrım ile meşgul olma veya bir kuşkucu olma izni vermez. Bu yazının yazarlarının perspektifinden, tecrit günlerinde felsefenin rolü, toplumun eşitlik tasavvurunu beslemeyi ve adalet bilincinin gelişmesini amaçlayan bir kamusal tahayyülü ortaya çıkaracak tarzda mevcut olanın içerdiği tehlike ve risklerin yanı sıra düşünce ve eylem imkânlarını ortaya çıkarmaktır.

Bu noktada, Paul Virilio'nun korku ve şiddet alışkanlıklarımızla savaşmak adına bir “Kaza Müzesi” açma önerisi dikkate alınmaya oldukça değer görünüyor. Virilio, çağdaş uygarlığı hız kavramının yanı sıra kaza kavramıyla birlikte düşünmemiz gerektiğini öne sürer. Virilio, içinde “en bayağı olanından en trajik olanına, doğal felaketlerden endüstriyel ve bilimsel felaketlere tüm kazaları” sergileyebileceğimiz bir müze açmanın “gelecek kuşaklar adına sorumluluk buyruğu”nun bir gereği olduğunu düşünür (Virilio, 2007: 3-4; Armitage, 2013: 168). Kaza “bir şeyin başkaca nitelikleri yüzünden gizli kalan bir niteliğinin belirmesi” anlamına geldiği için, ilerleme propagandası yüzünden kendini ifşa etmeyi görünür kılar ve aynı zamanda kolektif amnezya, duyarsızlık ve kayıtsızlık karşısında bir uyarıcı işlevi görebilir. Virilio'nun perspektifinden, bir kaza müzesi beklenmedik olanı ve insanların büyük tehlikelere dikkat göstermeyişi gündeme getirerek “önleyici bir zekâ” formu olabilir. (Virilio, 2007: 6-8).

Günlük yaşam beklenmedik, tabir caizse hop diye aniden ortaya çıkan şeylere karşı bitip tükenmezcesine oradan oraya koşuşturduğumuz olaylar ve kazalar, katastroflar ve ani değişimlere yol açan felaketler kaleydoskopu haline geliyor. Paramparça olmuş bir aynada, giderek daha da yaklaşmakta olan tehlikelerin farkına varmayı öğrenmek durumundayız...Uluslararası politikayı olduğu kadar örfleri, adetleri ve sanatı da etkileyen hızlandırılmış bir zamansallıkla karşı karşıya bulunulduğu için, özellikle acil bir gereklilik vardır: Zaman kazasını ortaya çıkarmak ve sergilemek. Böylece, beklenmedik olanın yarattığı tehdit etrafında dönerek, anlık telekomünikasyon çerçevesinde sürpriz bir araştırma konusu, büyük riskler ise açığa çıkarma ve sergileme konusu haline gelir (Virilio, 2007: 3).

S.C. Hickman ise bir müzeye değil, yüzyılları aşarak bize kadar gelen kör ve aptalca insani eğilimlerimizin yarattığı entropiye çözüm bulacak bir “Pharmakon Toplumu”na ve bir “Kaza Politikası”na ihtiyaç duyduğumuzu söyler. Pharmakon, deva, zehir ve

günah keçisi olmak üzere üç anlamın bileşiminden oluşan Grekçe sözcüktür. İlk iki anlam farmakolojiye (ve onun alt alanı toksikolojiye) işaret ederken, üçüncüsü ise insanın kurban edildiği pharmakos ritüelini ifade eder. Korona virüs, toplumsal ve politik değişim ihtiyacını küresel kamusal tahayyül ölçeğinde örgütlenme gücü oranında sarsıcı bir uyandırma zili işlevi görebilir ve bu doğrultuda bir Pharmakon toplumunun açığa çıkmasını sağlayabilir (Hickman, 2020).

Ancak, açıktır ki, bu, insanın doğa ile ilişkisini savaş ve tahakküm, insanın başkalarıyla ve kültürle ilişkisini ise rekabet ve kazanç terimleriyle açıklayan eski anormal normale dönüşle mümkün olmayacaktır. Hickman, virüsün yarattığı bu kriz anının, pekâlâ, politik liderleri dünya üzerinde etkide bulunan tehditleri ciddiye almaya ve küresel düzeyde kapsayıcı bir “dünya yasası”nı ilan etmeye zorlama anı olarak düşünölebileceğinin altını çizer. Ciddi ve gerçek ekonomik, sosyal, politik ve hukuki sonuçları olan bu tür bir dünya yasası, ancak, her birimizin insan ve yurttaş olarak inkâr ve yanılsamanın konforundan vazgeçmemiz ve geleceğin sorumluluğunu üstlenmemiz ile gerçekleşebilir. Heidegger, “insanın görkeminin ve soyluluğunun aramakta olduğu şeye ve bir arayan kalmaktaki ısrarına göre ölçüldüğünü” söyler. (Heidegger, 1994: 7) Geleceğin sorumluluğunun üstlenilmesi, geleceği bugüne feda etme bencilliğinin reddedilmesi olduğu ölçüde etik, bu geleceğin zorunlulukla kolektif bir yaratımı ve her birimizin bir fail olma bilinciyle eylemesini gerektirmesi ölçüsünde politik bir anlama sahiptir. Bu yazıda, ilkin etik-politik talep olarak sunduğumuz geleceğin sorumluluğunu üstlenme çağrısının, ancak gerçek sorular gerçek muhataplara yöneltildiğinde, salt bireyler arasındaki etik ilişkinin dar duvarları içine hapsolmayıp yüzeye, yani tam da politik alana dönüştürücü bir eylem saiki olarak çıkacağını öne sürüyoruz. Bunun yolu, dikkatimizi, soru sorma eylemini ortadan kaldıran sabit “problemler”e yöneltmek, onlarla oyalanmak ve felsefenin kamusal kurtarıcı rolüne yeterince bel bağlamadıkları için ‘avam’ a ve otoritelere hayıflanmak olamaz.

...‘problemler’— artık sadakatle sorulmayan soruları adlandırmaya hizmet eder. ‘Problemler’ sorular olarak dondurulmuşlardır: tek mesele, cevapları bulmak ya da daha doğrusu, zaten bulunmuş cevapları yeni biçimlere sokmaktır: onlar hakkında günümüze kadar gelen kanaatleri toparlamak,

harmanlamak ve birbirleriyle uyumlu hale getirmektir. Demek ki, bu tür “problemler”, bilhassa, şimdiye dek hiçbir zaman sorulmamış hakiki soruların üzerinin örtülmesi ve soru sormanın özünü tümüyle yanlış yorumlayacak şekilde tuhaf ve yadırgatıcı denilerek elden çıkarılmaları için biçilmiş kaftandır. İşte ‘problemler’ olarak adlandırılan bu şeyler kolayca felsefenin temel sorularının yerini alırlar. Hakiki felsefenin görüş noktasından bakıldığında, felsefecilerin bu tarz ‘problemleri’ şu belirgin farklılığa sahiptir: göz kamaştırıcı ‘problem’ görünüşü altında asıl soru sorma eylemini derhal ve kesin olarak boğmak (Heidegger, 1994:8).

Felsefe ancak “bugünün kritiği” olmayı başardığında, iyi ve adil toplum sorusunu merkeze alan bir düşünme olarak gerçekliğe temas edebilir. Kamusal özgürlük, eşitlik ve adalet duygusunun esinlediği bir felsefe, Covid-19 dolayısıyla açığa çıkan ama ziyadesiyle bayağı bir söylemin, yani ölümün adalet ve eşitlik sever ya da demokratik olduğu söylemi ardına gizlenen toplumsal çelişkilere işaret etmekle yükümlüdür. Bu çerçevede bu yazının temel amacı, Covid-19 pandemisi boyunca bizzat politik yaşamın egemenlik sorununun politik felsefenin en temel sorularından biri olduğunu bir kez daha açığa çıkardığını öne sürmektir. Jens Bartelson, haklı ve çok yerinde olarak, politik yaşamın salt empirik buyutlarına odaklanan ve kendini olgunun bilgisini sunmakla yükümlü kılan politika biliminin kendi vaadinin aksine egemenliğin ne olduğu sorusuna cevap veremediğinin, hatta egemenlik kavramıyla ve onun gerçekliğiyle uzlaşmaya bile muktedir olamadığının altını çizer (Bartelson 1995: 1-2). Covid-19 pandemisinin bir kez daha gözler önüne serdiği şey, empirik gerçekliğimizin pek çok alanda yürütmek zorunda bulunduğumuz egemenlik mücadeleleri ile belirlendiği gerçeğidir. Korkunun ve güvensizlik duygusunun yalnızca toplumsal ilişkilerimizi değil politik kurumlara olan tavrımızı da yeniden belirlediği bir evreden geçiyoruz. Pandeminin korku ve güvensizlik duygusunun politik bir gerçeklik olarak devletin tesis edilmesiyle arkada bırakıldığı söylemini boşa çıkardığı ve politik yaşamın ürettiği eşitsizlikleri daha da görünür hale getirdiği söylenebilir. Evinde çalışma lüksüne sahip bulunmayanlar, yoksul mahallelerde yaşayıp yeterli besine ve sağlık hizmetine ulaşamayanlar, evsizler, göçmenler, ırkı yüzünden ayrımcılığa maruz kalanlar, özel aracı olmadığı için zorunlu olarak metro, otobüs gibi toplu taşıma araçlarını kullandıkları için temastan kaçınamayanlar adına fildişi kulemizden inerek pandeminin görünür kıldığı sosyal

farklılıklar üzerine konuşmak ve bunu da sürecin kurbanlarının yararına olacak şekilde yapmak durumundayız.

Egemenliğin Politik Ontolojisi: Kurucu Paradoks, Desizyonizm ve Biyopolitika

Modern politik teoriler her ne kadar empirik olgulara ya da insan doğasıyla ilgili tartışılmaz doğrulara dayandıklarını iddia etmiş olsalar da, belirsizlik/karar verilemezlik momentinin insani rasyonaliteye içkin olduğu ve bu anlamda her politik-hukuki düzenin zorunlu olarak bir metafizik öz barındırdığı düşüncesi, çağdaş politik düşüncenin en önemli temalarından biridir. Belirsizlik veya karar verilemezlik momenti üzerine yürütülen tartışmalar, hem politik ve toplumsal yaşamı değişmez ilkelere referansla açıklamak isteyen teoriler hem de evrensel adalet ilkeleri gibi politikayı önceleyen her tür normatif kaynağı reddeden teoriler açısından belirleyici olmuştur. Hukuki düzenin hukuk-dışı bir boyuta sahip olduğunu ve salt rasyonel terimlere referansla anlaşılamayacağını öne süren yaklaşımlar, politik yaşamın ontolojik temellerini tartışmaya açarak bir “ontolojik dönüş”ten söz etmeyi mümkün kılmışlardır. Belirsizlik veya karar verilemezlik kavramlarıyla kendini gösteren bu “ontolojik dönüş”, bir açıdan bakıldığında, Paulina O.Espejo’nun işaret ettiği, liberal demokratik teorilerin ikinci mantığının içerdiği bir paradoksu ifşa etme çabasıdır.

Liberal demokratik teoriler demokratik prosedürleri demokratik ya da *içsel olarak* meşrulaştıramaz. Sözgelimi, bireysel otonomi ilkesi, devleti demokratik olarak rıza ya da sözleşme aracılığıyla meşrulaştırabilir. Fakat bir sözleşme demokratik bir meşruiyet prosedürü olarak sözleşmenin kendisini meşrulaştıramaz, çünkü sözleşmeyi meşrulaştıracak önceki bir sözleşmenin olması gerekir ve bu felsefi bir geriye gidişe yol açar. Keza, devletin liberal açıdan meşrulaştırılması kişilere özgürlük ve eşit saygı ilkelerini destekler fakat bu ilkeleri tekrara düşmeden meşrulaştırmak için demokratik prosedürlere bel bağlayamayız. Çünkü her demokratik prosedür onları varsayar. Meşru demokratik ilkelerin halk iradesi formunda kamusal deliberasyondan doğduğunu kabul eden kişi de muhtemelen benzer bir güçlülük karşı karşıya kalır. Deliberatif bir meşruiyet bireylerin deliberasyonda bulunma kapasite ve eğilimde olmasını gerektirir fakat deliberasyonun kendisi kesinlikle bu kapasitenin ve eğilimin ne olduğunu belirleyemez. Çünkü her meşru deliberasyon bu koşulları varsayar. Özetle, liberal demokratik teoride bir self-referans problemi vardır. Bu, yönetimin

liberal demokratik meşrulaştırmalarını etik ilkelerin yorumundan kaynaklanan temel tartışmalara açık hale getirir. Politik teolojinin tezleri bu problemle yüzleşir ve devleti meşrulaştırmak için en azından meşrulaştırmanın bazı unsurlarının *dışarıdan* gelmek zorunda olduğunu gösterir (Espejo 2012: 726).

Politik yaşamın ontolojik temellerinin tartışmaya açılması, büyük ölçüde Carl Schmitt'in "beşeri varlığın, insani her karşılaşmada ortaya çıkmaya hazır, içeriği önceden belirlenemeyen, artan ya da azalan, yoğunlaşan ya da eksilen ama hiçbir zaman yok edilemeyen ontolojik boyutu" ve "bir sınır ya da ayırımın, bir birleşimin ya da bir çözülmenin/ayrışmanın en uç yoğunluk deneyimi" olarak kavramsallaştırdığı politik olanı (*das Politische*) yeniden keşfetmesiyle belirlenmiştir (Schmitt, 2007: 26). Öyle ki, söz gelimi, M.Marder'e göre, Schmitt'in temel amacı “kendine özgü politik olma modunu soruşturan bir *ontoloji*” geliştirerek “gayri şahsi politik yapılar ve kurumların nesnelci-metafizik ontolojisini” eleştirmek ve politikanın en yoğun insani deneyim alanı olduğunu göstermektir (Marder, 2010: 3-4). Politik olan adı altında politik yaşamın temelsizliğini ya da olumsal/geçici bir temele sahip olduğunu ilan eden Schmitt, politik alana içkin bu olumsallığı ya da belirsizlik momentini istisna hali adıyla kavramsallaştırır ve onu yasayla sınırlanamayan pür irade olarak egemenlik kavramıyla aşmak ister. Schmitt'in perpektifinden istisna hali, hukuki bir sistem içinde rasyonalize edilemeyen ve bu sebeple yasada belirtilmeyen, öngörülmeindir: yani bir norm olarak hukuki olanın kapsamı içine henüz dâhil edilememiş olandır. İstisna halinin yarattığı belirsizlik, yalnızca politik olanı düşünebilmemizin yegâne koşulu olmakla kalmaz: aynı zamanda, egemenlik sorununun, hukuki düzen içinde de varlığını gösteren bir karar sorunu olarak kaçınılmazlığına işaret eder. Bu minvalde, Schmittyen perpektiften bakıldığında, insani düzen(ler)in başlangıcından itibaren içerdiği, dışarıda bırakılması imkânsız bu belirsizlik, belirlenimsizlik ve karar verilemezlik sadece anarşiye izin veren bir tarzda yorumlanamaz: tersine bu, otorite yoluyla homojen bir politik birlik yaratma potansiyelini beraberinde getirir. Schmitt için bu noktada yegâne politik sorun, bu belirsizliği kimin yorumlayacağı, kaosu kozmosa kimin dönüştüreceği, yani kimin yöneteceği sorundur (Günsoy, 2010: 293-294, 298).

Elbette, bu noktada, Foucault ile birlikte, Schmitt’in politik olan, istisna hali ve karar üçlemesi yoluyla varlık kazanan ve kişisel boyutun belirleyici olduğu egemenlik anlayışının çağdaş demokratik ve ileri-kapitalist toplumlarda yerinin olmadığı söylenilerek itiraz edilebilir. Nitekim, Michel Foucault disiplinler iktidar ile düzenleyici iktidarı klasik egemenlik paradigmasından ayırırken, modern toplumların daha önceki dönemlerden farklı tarzda kurgulanan ve örgütlenen bir iktidar yapısını doğurduğuna işaret etmişti. 17. yüzyıldan itibaren gözetim, kontrol, ayırıştırma, mekânsal düzenleme, hesaplama, sınıflandırma ve akılcılaştırma tekniklerinin geliştirilmesi sonucunda daha çok korku yoluyla egemenliğin icrasına yönelen klasik iktidar mantığı yerini disiplinler tekniklerin ve düzenleyici denetimin önem kazandığı yeni bir iktidar mantığına bırakır. Biyoiktidar olarak adlandırılan ve hem insan bedenini disipline ederek sahip olduğu güçleri emek gücüne dönüştürmeyi hem de bir bütün olarak nüfusu ekonomik sistemle bütünleştirmeyi amaçlayan bu yeni yönetim paradigması, çıplak yaşamı iktidarın stratejik nesnesi haline getirir ve şiddet kullanmaksızın iktidarı içselleştiren ve yeniden üreten öznellikler yaratır (Foucault, 1991: 89-95; 2003:13,16-17, 26, 34-40, 246-251; 2009: 11).

Her ne kadar Foucault 1977-1978’de College De France’de verdiği derslere dayanan *Security, Territory, Population*’da farklı paradigmlar ışığı altında kavramsallaştırılan üç ayrı iktidar modelinin bir diğerini ortadan kaldıran modeller olarak düşünülmemesi gerektiğini ve hatta “egemenliğin yeni bir yönetim sanatının ortaya çıkışıyla mutlak olarak ortadan kaldırılmış olamayacağını” söylemiş olsa da (Foucault, 2009: 107-108; 2013: 96-97), yine de, egemenin iradesinin yasa ile özdeş olduğu ve esas olarak yasaklamayı ve şiddeti hükümlanlığın göstergesi olarak kabul eden hukuki-söylemsel veya klasik iktidar modelinin ne yasaya indirgenebilen ne de hükümlanlık şeklinde anlaşılabilen, iktidara sahip olanlar ve olmayanlar arasındaki ilişki olarak değil, güç ilişkileri çokluğu olarak anlaşılabilen yeni bir iktidar paradigması lehine gözden düşüğünde ısrar eder (Foucault, 1978: 88-93; 1997: 29-30; 2007: 71-72).

Ona göre, hem "beden disiplinleri" hem de "nüfus olarak oluşturulan yaşayan varlıklar totalitesi"nin düzenlenmesi gibi iki eksen üzerinde, “sağlık, hijyen, doğum oranı, yaşam süresi, ırk” gibi yönetim pratikleri aracılığıyla yaşamı kontrol etmeyi, yaşama yatırım yapmayı ve onu üretmeyi amaçlayan biyoiktidar veya biyopolitika klasik egemenlikten farklı türde bir düzenleme ve bilgi mekanizmasına sahiptir (Foucault, 1978: 135-148).

...onyedinci ve onsekizinci yüzyıllarda önemli bir fenomen meydana geldi: oldukça özel prosedürleri, bütünüyle yeni araçları, çok farklı ve sanırım hükümlerle ilişkileriyle mutlak anlamda uyumsuz bir tesisatı olan yeni bir iktidar mekanizmasının ortaya çıkması, daha doğrusu icat edilmesi...Bana öyle geliyor ki bu iktidar türü hükümlerle teorisinin tarif ettiği ya da yazmaya çalıştığı iktidar mekanizmasına tam anlamıyla taban tabana zıttır (Foucault, 2000: 113).

Foucault'ya göre, "iktidarı kendi işleyişinin somut ve tarihsel çerçevesi içinde analiz etmek istiyorsak", o zaman "artık hukuku bir model ve kod olarak kabul etmeyen bir iktidar analizi yapmak durumundayız" ya da "ihtiyacımız olan şey egemenlik sorunu ve dolayısıyla hukuk ve yasaklama problemleri etrafında dönüp durmayan bir politik felsefedir. Kralın kellesini uçurmamız gerek” (Foucault, 1978: 90; 1980:121).

Sonuç olarak, *Leviathan* modelinden, gerçek tüm bireyleri kapsayan ve bedeni yurttaşlar tarafından oluşturulan: ama ruhu hükümlerle olan yapay, hem imal edilmiş hem de birleştirici otomat modelinden kurtulmak gerekir. İktidarı *Leviathan* modelinin, sınırları hukuksal hükümlerle ve devlet kurumu tarafından çizilmiş alanın dışında incelemek gerekir: iktidarın analizini, tahakküm teknik ve taktiklerinden hareketle yapmaktır asıl sözkonusu olan (Foucault, 2000: 111).

Agamben'in de belirttiği gibi, Foucault, "Batı'daki modern devletin, öznel bireyselleşme tekniklerini, daha önce hiç görülmemiş bir derecede, nesnel bütünselleşme prosedürleriyle birleştirdiğini iddia ediyor" olsa da, üniter bir iktidar teorisi geliştirmeyi sürekli olarak reddetmiş ve "bir iktidar analizi yapmak için" egemenliğin teorik ayrıcalığından özgürleşme" çağrısında bulunmuştur (Agamben, 1998:14). Foucault'nun tersine Schmitt, her hukuki düzenin bir norma değil, bir karara dayandığını ve bu anlamda hukuki düzenin ardında hukuka tabi kılınamayan bir karar iradesi olduğunu söyleyerek klasik iktidar modeline geri döner. Her politik birliğin bir

dost-düşman ilanı (politik olan) yoluyla kurucu bir iradenin, kurucu bir eylemin ürünü olması tarihsel değil, insanın ontolojik-politik varoluşuna ilişkin bir olgu olarak konumlanır. Politik olanın insanın varoluşsal-ontolojik statüsü olduğu tezi, ilkin, politik olanın dışında bir doğal hayat olduğu yanılışına meydan okuma anlamına gelir. Bu, istisnai olan hakkında karar mercii olarak egemenliğin ya da iktidarın salt politik alanla sınırlı mekânsal bir örgütlenme olmadığı, tersine bireysel ve kolektif yaşamın tüm veçhelerine nüfuz eden varoluşsal bir gerçeklik olduğu anlamına gelir. İkinci olarak, istisna hali ilanıyla hukuki düzeni askıya alabilme yetkisini de içeren egemen kararın politik toplumu kuran temel eylem biçimi olduğu iddiası, esasında, egemenliğin kültür içinde yeni bir gerçeklik algısı, gerçekliğe ilişkin yeni bir temsil ortaya koyarak kolektif bir kimlik ve bir otorite tesis etme çabasından ayrı düşünülemeyeceğini gösterir. Schmitt gibi Foucault da “kendi kendine ve kendisinden ötürü ortaya çıkan hiçbir pozitif düzenin olamayacağını” (Prozorov, 2007: 38) kabul etmesine rağmen, iktidarın gayrı şahsi tekniklerin sonucu olduğu ya da “yaşamın dolaysız ihtiyaçlarına karşılık gelen normalleştirici disiplinler işlemlere gömülü olduğu” (Ojakangas, 2001: 32) iddiasını sürdürür.

Sonuç Yerine: Egemenliği Yeniden Düşünmek

Şimdiye dek söylenenler ışığında, iktidar ve egemenlik olgusuna ilişkin birbiriyle bağdaşmaz ve uzlaştırılmaz iki teori ile: öyle ki ilki bizi iktidar olgusunu "devlet egemenliği, hukuk biçimi ya da bir tahakkümünün toplam birliği" bakımından analiz etmekten vazgeçmeye, buna karşılık ikincisi “Yeryüzündeki Tanrı” olarak devletin öldüğü ve egemenlik kavramının yerle bir edildiği iddiasına karşı Devlet kavramını politik olan kavramıyla birlikte düşünmeye çağırın iki karşıt teori ile karşı karşıya bulunduğumuzu mu ilan etmemiz gerekir? Burada, Schmitt’in, Foucault tarafından ayrıntılı bir biçimde analiz edilen klasik iktidar modelinden biyoiktidara geçiş sürecini devlet ve egemenlik kavramlarının tersine döndürülemez ve tedrici çözülüşü şeklinde tarif ettiğini, ancak politik olan, istisna hali ve karar kavramlarıyla birlikte ele alındığında beşeri toplumların egemenlik boyutunun ortadan kaldırılamaz olduğunda

ısrar ettiğinin altını çizmeliyiz. Nitekim, 1950 tarihli *The Nomos of the Earth*'de Schmitt, yanlış bir şekilde “yasa” (*Gesetz*) olarak çevrilen Grekçe *nomos* sözcüğünün orijinal anlamına geri dönerek, onun “Somut Düzen (*Ordnung*) ile Yönelimin (*Ortung*) Birliği” anlamına geldiğini göstermeye girişir. Bu çabanın nedeni açıktır: politikanın ahlaki normlara tabi kılınması sonucunda zaten güçsüzleşen devletler politikanın ana aktörleri olma konularını kaybetmişlerdir ve küresel sermaye egemenliği mekânsızlaştırarak devleti gereksiz hale getirmiştir. (Schmitt, 2003: 339-340). Yine bir başka yerde, son derece nostalji kokan cümlelerle, Schmitt, klasik Avrupa devletinin imkânsız başarılar içeride barışı sağladığını ama devlet çağının artık sona erdiğini söyler (Schmitt, 2006: 30).

Devlet çağı artık sona eriyor...Bir zamanlar *devlete ilişkin ve siyasal* kavramlarını birbirinden ayırmak gerçekten de anlamlı bir çabaydı. Çünkü klasik Avrupa devleti imkânsız başarılmıştı: İçeride barışı sağlamayı ve düşman kavramını bir hukuk terimi olmaktan çıkarmayı. (Schmitt, 2006: 30).

Ancak, Schmitt'e göre, her politik birliğin bir dost-düşman ilanı yoluyla kurucu bir edimin ürünü olması, tarihsel bir fenomen değildir: insanın ontolojik-politik varoluşuna gömülü bir olgu olarak görülmelidir. Politik olanın ve kararın insan yaşamının kalıcı, kaçınılmaz ve ortadan kaldırılması imkânsız bir bileşeni olması nedeniyle, devletin kademeli olarak idari bir aygıt, bir makineye dönüştürülmesi veya "yönetselleştirilmesi" girişimleri başarısız olmaya mahkûmdur. Birleşmenin veya çözülmenin yoğunluğuna bağlı olarak savaş topluma “her zaman içkin olasılık”tır ve tek güç savaşa, üyelerinden ölmeye hazır olmasını isteme ve tereddütsüz biçimde düşmanları öldürme hakkına sahip olan devlettir. Bu minvalde, Federico Luisetti'nin de belirttiği gibi, "Schmitt'in politik teorisi biyopolitik topolojiden ayrılmaz" ve biyopolitika zaten "Schmitt'in politik kategorileri yeniden formüle etmesinde öngörülmüştür".

Schmitt'in politika konseptiyonu ne yaşamın doğasına ilişkin felsefi bir araştırmada kök salmıştır ne de politik olanın özünü çerçeveleyen insan doğasına dair bir metafizik üstüne inşa edilmiştir. Foucaultcu biyopolitikada olduğu gibi, aktüel olan – yani, Schmitt'in vokabülerinde “varoluşsal” olan –

düzenleyici prosedürler, hizalayıcı ve ayırıcı pratikler, yaşamın korunması ve yıkımı Schmitt tarafından politik olanın içkin kaynakları olarak kabul edilir. Yaşam-güçlerinin korunması ve çeşitlendirilmesi "bir sınır ya da ayırımın, bir birleşimin ya da bir çözülmenin/ayırışmanın en uç yoğunluk deneyimi"ni karşılayan en etkili kriter olarak dost-düşman ayırımına uygulandığında, yaşam politize hale gelir (Luisetti, 2011:51-52).

Bu çerçevede, Schmitt'in külliyatı “Egemen iktidarın ortaya koyduğu ilk etkinliğin, biyosiyasal bir beden yaratmak” olduğunu gösterir (Agamben, 1998: 11). Schmitt için, Foucaultu terminolojide klasik iktidar modelinden disipliner ve düzenleyici mekanizmalarıyla biyoiktidara geçiş, belli bir düzeyde, her kurucu eylemin kaçınılmaz sonu ve hukukleştirilmesi olarak anlaşılmalıdır. Bu çerçevede, Schmitt'in egemenlik teorisi kendini üç katmanlı bir kurucu/yaratıcı edim olarak gösterir. Buna göre, hiçlikten düzen yaratma edimiyle belirlenen ilk evre, bir pozitif hukukun tesis edilmesiyle geçilen yasallaşma/normalleşme evresi ve istisnai durumlarda hukuki düzeni askıya alma yetkisini içeren egemen *ihlalcı* karar evresi. Schmitt'in görüş noktasından, Foucault'nun düşüncesinde egemenin dışarıda bırakılmasıyla karakterize olan biyopolitika egemenliğin kapsamı içinde kalmaya devam eder fakat fonksiyonel olarak ayrılmış görünürler.

Bu yazıda, Foucault ve Schmitt'in egemenlik ve iktidar konseptlerini birbirini karşılıklı olarak dışlayan teoriler olarak görmek yerine tamamlayıcı perspektifler olarak ele almayı öneriyoruz. Foucault'un anlatısına göre, yaratıcı, nedensel “egemenlik” aşamalı olarak –tarih içinde –yaşam üstünde, bir insanın (yurttaş) biyolojisi (biyoiktidar) üstünde biyolojik iktidar (ve bilgi) olarak anlaşılan teknik, normalleştirme ve kontrol karakterine bürünür. Görünüşe bakılırsa, kapitalizm ve kapitalist neoliberalizmin yanısıra cinsellik, demografi, ırkçılık gibi birbiriyle ilişkisiz ve birbirinden farklı alanlara atıfta bulunur. Kendine özgü yetkilere ve egemenliğe sahip otorite, sürekli ve sınırsız bir istikrarsızlık durumunun belirlediği iktidar mücadelesi içinde, temel saiki kazanma ve sahiplik olan bir “politik ontoloji”nin bileşenleri olarak yurttaşlar ve bireyler “üretir”. Bir “iktidar ontolojisi” tanımı yaratım kavramını ihtiva eder ve bu sebeple yalnızca politikanın ve politik olanın üretilmesi/imal edilmesi olgusuna işaret etmekle kalmaz: aynı zamanda onun içkin biçimde açık, dinamik ve

“ontolojik olarak istikrarsız” karaktere sahip bulunduğunu gösterir. Bu ise devlet gücünün, kararın ve egemenliğin (ve elbette politik düzen nosyonunun da) haklar, özgürlükler, adalet gibi kavramlara salt karşıtlık üzerinden değil, pekâlâ onlarla birlikte tanımlanabileceğine işaret eder. Bu çerçevede, Schmitt’in hukuki ve legalist Hobbes yorumu ve çağdaş post-temelciliği büyük ölçüde meşgul eden ünlü dikotomiler serisinin eşlik ettiği politik olan kavramı çerçevesinde kavramsallaştırılan bir politik felsefe, fazlasıyla şematik, statik ve “bir modele göre dizayn edilmiş” görünmektedir. Öyle ki, savaş versus agonizm, dost versus düşman, egemenlik versus karar yokluğu, istisna versus norm, diktatörlük versus liberal demokrasi, ekonomi versus politika gibi dikotomiler, liberalizme ve liberal demokrasiye yönelik her eleştirinin ve her tür alternatif arayışının kaçınılmaz olarak bir otoriteryanizm formunun (ister popülüst, ister elitist olsun) meşruiyeti sorununa yol açmasına neden olurlar.*

Ancak, çağdaş politik teorideki egemenlik ve istisna haline yönelik (liberal otoriteryanizm, biyoiktidar, biyopolitika gibi) güncel tartışmaları takip ederek, Bonnie Honig’in gündeme getirdiği ve Schmittyen desizyonist-pür irade olarak egemenlik

* Burada, elbette, Schmittyen dikotomi örneklerini ayrıntılı bir tarzda tartışmamız mümkün değil. Yine de, post-Schmittyen “biyo-politik temelcilik karşıtlığı”nın sözde çılgır açıcılığı ve orjinalliği dâhil olmak üzere bu dikotomilerin bazı boyutlarını geçersiz kılmak adına geçici de olsa bir girişimde bulunmanın gerekli olduğunu düşünüyoruz. Bu çerçevede, Hannah Arendt’in salt/çıplak insanlığın doğası, “yurttaşlıktan çıkarma” ve “haklara sahip olma hakkı” hakkındaki araştırmalarını zikredebiliriz. Arendt’in gözlemlerinin ve analizlerinin daha gerçek ve “Schmitt-Agamben” çizgisinde hazırlanan pek çok çalışmadan daha açıklayıcı olduğu kanaatindeyiz. Söz gelimi, varolan normların feshedilerek istisna halinin ilanı edimine için “egemenlik pathos”una dair tipik anlatı ile Arendt’in aşağıdaki gözlemlerini ve analizlerini karşılaştıralım.

“Yüzbinlerce devletsiz insanın ortaya çıkışının sonucu olarak Ulus-devletlerin karşılaştığı ilk büyük hasar, daima uluslararası ilişkiler alanında İnsan Haklarının bir sembolü olarak görülmüş olan biricik hakkın, yani iltica hakkının yürürlükten kaldırılması olmuştur. Bu hakkın uzun ve kutsal tarihi düzenli politik yaşamın tam da başlangıcına kadar geri gider. Kadim zamanlardan bu yana hem mülteci hem de mülteci toprakları insanların kendi kontrolleri dışında yasal haklardan yoksun bırakılmaya zorlandıkları durumlardan korunmuşlardır. O, ortaçağın quid quid est in territorio estde territoriu (ülkede bulunan her şey, ülkeye aittir) ilkesinin tek modern kalıntısıydı, zira diğer tüm durumlarda modern devlet kendi yurttaşlarını kendi sınırlarının ötesinde koruma ve karşılıklı antlaşmalar yoluyla onları kendi ülkelerinin yasalarına tabi kalmalarını güvenceye alma eğilimindedir. Fakat iltica hakkı ulus-devletler halinde organize olmuş bir dünyada ve her iki Dünya Savaşı’ndan sağ çıkmayı başararak münferit örneklerde bile fonksiyonunu yerine getirmeye devam etse de, bir anakronizm olduğu ve devletlerin uluslararası haklarıyla çatışma içinde olduğu hissedilmişti. Bu nedenle, o, yazılı hukukta, herhangi bir anayasada ya da uluslararası sözleşmede bulunamaz ve Milletler Cemiyeti Sözleşmesi hiçbir zaman onu yeterince zikretmez. Bu bağlamda, o, hiçbir zaman yasa haline gelmemiş olan ama normal yasal kurumlar yeterli olmadığı için bireysel istisnai durumlarda bir başvuru olarak bir şekilde karanlık bir varoluşa sürüklenen İnsan haklarının kaderini paylaşır” (Arendt, 1976: 280; 1998: 277).

görüşüne karşı çıkmayı mümkün kılacak bazı önemli noktalara işaret etmenin gerekli olduğunu düşünüyoruz. Honig, egemenliğin yörüngesi içinde yer alan insanların homojen bir birlik olmadığı, tersine hem halk hem çokluk olduğu bir demokratik politika açısından daha kırılğan diyebileceğimiz bir egemenlik anlayışını savunur. Bu kırılğanlık, demokratik politika tahayyülü açısından bir tehlike değil, aynı zamanda bir kaynak olarak düşünülmelidir. Honig, Schmittyen istisna hali teorisyenlerinin karşı konulması neredeyse imkânsız olarak gördükleri istisnai politika tarzının farkına varmanın, ona karşı hazırlıklı olmanın ve elbette ona karşı çıkacak bir yönelime sahip olmanın öneminin altını çizer (Honig, 2019: xvii). Hakikaten de, kendisini mutlak başlangıç, radikal yenilik veya yeni başlangıç terimleri ile meşrulaştıran yapay-sahteyaratılmış kriz olarak istisna halinin egemenlik mantığını muhkemleştirmeye hizmet ettiği dikkate alındığında, bugün en önemli politik sorunun kurmaca olay ile otantik olayı birbirinden ayırmak olduğu görülebilir (Günsoy, 2018: 114-115)

Dahası, Honig hem Schmitt hem Agamben açısından istisna halinin hukukun egemen güç tarafından hukuki olarak askıya alındığı paradoksal bir durum olduğunu söyler. Hukukun askıya alınmasını takip eden durum ise, “istisna halinin kendisi hukuki bir hukuksuzluk durumu” olduğu için egemen güçlerin (ve elbette bizim de) ne hukuka tabi olduğu(muz) ne de özgür olduğu(muz); ama aynı zamanda hem özgür hem özgür olmadığı(mız) bir durum olacaktır. Honig’e göre, deliberatif ve demokratik teorisyenler mevcut politik iklimi salt eleştirmekle yetinir görünürken, Schmitt ve Agamben’in “istisna hali” kavramsallaştırması, adeta, hukukun askıya alınması da dâhil, politik yaşamın en derin boyutlarını en gerçekçi ve derinlikli bir tavırla açıkladığı *izlenimi* verir. Ancak, gerçek şudur ki, çağdaş politik teorinin muhayyilesi, baktığı her yerde istisna halini göreceğ ölçüde zaptedilmiştir. Oysa egemenlik sadece istisna haline karar vermekle tanımlanamaz. Honig çerçevesi büyük ölçüde yasayla sınırlanamayan egemen figürü ve istisna hali kavramı tarafından çizilen genel bir egemenlik teorisine işaret eden Schmitt’in “politik teolojisini” eleştirirken Rosenzweig’in “yeni teoloji” sine dayanan mucize anlayışını temel alır. Bu anlayışta mucize, tek bir egemenin ilahi bir emir yoluyla hayatın normal/olağan seyrinden kopuş yaratma gücü olarak anlaşılmaz;

topluluğun her bir üyesinin hassasiyetine, kavrayışına ve bu anlamda içkinliğe işaret eder. Bu yoruma göre egemenlik, “bir istisna halinin oluşup oluşmadığı, neler ihtiva etmesi gerektiği ve ne zaman sona ereceği konusundaki tartışmalara göre yeri yeniden tayin edilebilen ya da dağıtılabilen olumsal/geçici bir oluşumdur”. Honig’e göre, insanlar istisna halinin varlığını müştereken doğruladıklarında, tek bir egemen gücün istisna hali ilanına direndiklerinde ya da istisna halinin sona erdiğine karar verdiklerinde zaten tam da egemen olarak eylemde bulunmuş olurlar. Dolayısıyla, pekâlâ, “istisna halinde acil durum (emergency) politikası daha demokratik terimlerle” düşünülebilir (Honig, 2019: 87-88).

Öyleyse Schmittyen otoritaryan liberal ve monistik egemenlik anlayışına karşı çoğulluğu temele alan demokratik bir egemenlik teorisinin bizzat politik yaşama özgü bir deneyim olarak felsefi düşüncenin kavramsal hafızası içinde muhafaza edildiğini hatırlamamız son derece önemlidir. Dolayısıyla, Hobbes’tan Schmitt’e farklı kavramsallaştırmalar altında yeniden formüle edilen, insanın insan için bir kurda dönüştüğü kaotik, irrasyonel, yasadışı ve inançsız doğal durum ile politik rasyonalitesiyle düzen tesis eden ve doğal olanı pasifize eden egemen arasındaki katı düalizm de vahşi doğa durumu da ideolojik bir kurgudur. Vahşi doğa durumunun salt felsefenin kavramsal dili içinde kendine yer bulan bir imge olmadığının altını çizmeliyiz. Benlisoy’un da işaret ettiği gibi, en kötüsünden en iyisine felaket filmleri janrı yoluyla yayılan ve zihinlere kazınan bir imgedir o. Sinema ve televizyon ekranından zihinlerimize yayılan bu imge, yağmalanan marketler, hayatta kalmak adına bir diğerini kolaylıkla öldürebilen insanlar, hepsi de kendi canının derdine düşmüş insanlar, güçlü olanın zayıfı ezdiği ve izleyicide zayıf olanın doğal olarak yaşamı hakemediği duygusu uyandıran sahneler yoluyla beslenir. (Benlisoy, 2020). İnsanlığın başına gelen doğal bir felakettir ama doğal felaketler veya “olağanüstü felaketler” yine de hiçbir zaman doğal değildir. Çünkü “olağan felaketler”in sonucu olarak varlık kazanırlar. Üstelik egemen güçler “olağanüstü feleketleri” yoksulluk, eşitsizlik ve genel olarak sömürü düzeniyle özdeş olan “olağan felaketleri” tahkim etmek için bir fırsat sayarlar ve bu da yeniden “olağanüstü felaketler”e yolaçar (Benlisoy, 2020). Bu fasit

döngüden çıkışın yolu, dayanışma, karşılıklı yardımlaşma temelli “felaket toplulukları”nı romantize etmek değil, demokratik egemenlik tahayyülünü kitleselleştirme anlamında politize etmek olabilir. Bunun yollarından biri, politik yaşamı kimliksiz, ideolojik manipülasyona açık, çıkar çatışmasının egemen olduğu irrasyonel bir yapı olarak gören söylemleri yaygınlaştırarak beslemeyi ya da kurucu belirsizlik olarak Covid-19 pandemisini yalnızca devlet ve sermaye gücünün tüm eziciliğiyle arz-ı endam ettiği bir süreç olarak tasvir etmeyi reddetmektir. Bunun yerine, insanlar arasında ortaklık yaratan bir duygu, eylemi örgütleyen bir ilke, politik bir değer ve ideal olarak varolan dayanışma kavramından ve dayanışma örneklerinden veya toplumsal yaşama içkin bir unsur olarak birlikte yaşama, birlikte duyumsama ve birlikte bilme-tanırma iradesi anlamında dostluk kavramından ve kamusal dostluk örneklerinden daha fazla söz etmeliyiz. Covid-19 gibi “olağanüstü felaketler”in gösterdiği şey, ne belirsizliğin insani yaşama içkin olduğu ne de politik yaşamın zorunlulukla tek bir egemen gücü gerektirdiğidir. Belirsizlik ve karar verilemezlik hem politikayı hem ettiği vareden insani otonominin ve özgürlüğün koşuludur. Dolayısıyla, üniter bir egemenlik teorisini politik gerçekliğin tek açıklama modeli olarak görmenin ve çoğulculuğu temele alan egemenlik anlayışlarını romantize ederek reddetmenin ne tür sonuçlara yol açacağını sormak durumundayız. Pekâlâ, belirsizliği “olağan felaketler”e karşı demokratik bir *ethos* yaratmak için yeni bir başlangıç olarak görebiliriz. Bu noktada, şiddeti meşrulaştıran söylemlerin ve varoluşu istisna halinin varlığına bağlı olan teorilerin kamusal tahayyülü zehirleme gücünün farkında olmak, demokratik türde bir egemenliği mümkün kılmanın entelektüel koşullarından biri olarak karşımızda duruyor.

KAYNAKÇA

AGAMBEN, Giorgio (2001). *Kutsal İnsan, Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları.

ARMITAGE, John (2013). *The Face of the Figureless: Aesthetics, Sacred Humanism and the Accident of Art*, der. John Armitage ve Ryan Bishop, Edinburgh University Press.

ARENDDT, Hannah (1976). *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt Book.

ARENDDT, Hannah (1998). *Totalitarizmin Kaynakları: Emperyalizm*, çev. B.Sina Şener, İletişim Yayınları.

BENLİSOY, Foti (2020). “Virüs ve Felaket Komünizmi”, <https://baslangicdergi.org/virus-ve-felaket-komunizmi-foti-benlisoy/>

BERTELSON, Jens (1995). *A Genealogy of Sovereignty*, Cambridge University Press, 1995.

ESPEJO, P. O (2012). “Does political theology entail decisionism?”, *Philosophy & Social Criticism*, 38(7), 725–743. DOI: 10.2139/ssrn.1090647.

GÜNŞOY, Funda (2010). *Felsefe ile Teolojinin Kavşağında: Schmitt ve Strauss'ta "Politik Olan"*, İstanbul: Paradigma Yayıncılık.

GÜNŞOY, Funda (2018). Mutlak Başlangıç, Olay ve Egemenlik, *Uluslararası İstanbul Felsefe Kongresi Bildiri Kitabı*, Cilt 4: Çağdaş Etik ve Politik Felsefe, ed: Ertan Kardeş-Nedim Yıldız, Mantık Derneği Yayınları. (<https://felsefe-edebiyat.istanbul.edu.tr/tr/haber/uluslararasi-istanbul-felsefe-kongresi-bildiri-kitabi-780044003000740062005200330054006B00730045003100>)

FOUCAULT, Michel (2009). *Security, Territory, Population, Lectures at the College de France 1977-78*, çev.G. Burchell, Palgrave-Macmillan.

FOUCAULT, Michel (2013). *Güvenlik, Toprak, Nüfus*. Çev. F. Taylan, Bilgi Üniversitesi Yayınları.

FOUCAULT, Michel (1978). *The History of Sexuality Volume I*, translated by Robert Hurley, New York: Pantheon Books.

FOUCAULT, Michel (2007). *Cinselliğin Tarihi*, çev.H.U. Tanrıöver, Ayrıntı Yayınları.

FOUCAULT, Michel (1991). Governmentality, in: Graham Burchell, Colin Gordon & Peter Miller (eds.), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, Chicago: The University of Chicago Press, pp.87-104.

FOUCAULT, Michel (2003). *Society Must Be Defended: Lectures at the College de France 1975-76*, in: Mauro Bertani & Alessandro Fontana: translated by David Macey, New York: Picador.

FOUCAULT, Michel (2000). *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, çev: I. Ergüden-O. Akınhay-F. Keskin, Ayrıntı Yayınları.

HEIDEGGER, Martin (1994). *Basic Questions of Philosophy*, çev: Richard Rojcewicz-Andre Schuwer, Indiana University Press.

HICKMAN, S. C (2020). A Politics of The Accident, <https://socialecologies.wordpress.com/2020/03/19/a-politics-of-the-accident/>

HONIG, Bonnie (2019). *Emergency Politics: Paradox, Law, Democracy*, Princeton University Press.

KÖSE, Hüseyin (2012). “Önsöz”, *Flanör Düşünce: Arkaik Dönemde ve Dijital Medya Çağında Aylaklık*, der.H. Köse, Ayrıntı Yayınları.

LATOUR, Bruno (2008). *Biz Hiç Modern Olmadık*, çev.İnci Uysal, Norgunk Yayıncılık.

LUISETTI, Federico (2011). “Carl Schmitt and Giorgio Agamben From Biopolitics to Political Romanticism”, *Journal of Philosophy of Life* Vol.1, No.1 (March 2011):49-58

MARDER, Michael (2010). *Groundless Existence: The Political Ontology of Carl Schmitt*, Continuum.

MERMUTLU, Ayşe (2018). “Hız Semptomları: Geç-Modern Zaman Rejiminde Belirsizlik, Dolayımsızlık, Eşzamansızlık”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi The Journal of International Social Sciences*, Cilt: 28, Sayı: 1, Sayfa: 245-260.

OJAKANGAS, M (2001). “Sovereign and Plebs: Michel Foucault meets Carl Schmitt”, *Telos* 119, 32–40.

PROZOROV, Sergei (2007). *Foucault, Freedom and Sovereignty*, Ashgate.

RORTY, Richard (2009). “The Philosopher as Expert”, *Philosophy and the Mirror of The Nature*, Princeton University Press.

SCHMITT, Carl (2003). *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*, trans.G.L. Ulmen,Telos Press.

SCHMITT, Carl. (2006). *Siyasal Kavramı*, çev.E. Göztepe, Metis Yayınları.

SCHMITT, Carl (2007). *The Concept of the Political*. Çev: George Schwab, The University of Chicago Press.

STEVENSON, Nick (2002). *Understanding Media Cultures*, Sage Publications.

VIRILIO, Paul (2007). *The Original Accident*, çev. Julie Rose, Polity Press.

VIRILIO, Paul (2006a). *Speed and Politics*, çev. Marc Polizzotti, Semiotext(e).

VIRILIO, Paul (2005). *Negative Horizon An Essay in Dromoscopy*, çev. Michael Degener, Continuum.