

## Küresel Sağlık Söyleminin Sosyolojik Eleştirisi: Çağdaş Kültürün Metaforu Olarak Salgın

Sertaç Timur Demir<sup>1</sup> 

### Öz

Bu makalenin argümanına göre hastalık ile geçerli toplumsal işleyiş arasında belirgin bir bağlantı vardır. Bu açıdan her hastalık, içinden çıktığı çağın ve toplumun metaforu olarak görülmeye müsaittir. Başka bir ifadeyle her dönem, kendi başat yaşam tarzının izlerini taşıyan bir hastalık formunu bünyesinde taşımaktadır. İçinde yaşadığımız modern kültür bağlamında salgına bir tür sosyolojik projektör olarak yaklaşan bu makale, tartışmayı Susan Sontag'ın eleştirel bir şekilde açtığı yoldan sürdürmektedir. Hastalığı metafor olarak inceleyen Sontag gibi bu çalışma da, yaşanan Covid-19 kapsamında maske, mesafe ve hijyen söylemlerini sosyolojik ekseninde ve çağdaş kültürün başat göstergeleri olan hız, kontrol, enformasyon, aşırı-tıbbileşme ve ölüm kavramları etrafında ele almaktadır. Bu amaçla Bauman, Baudrillard, Turner, Furedi ve Chul-Han gibi öncü sosyal teorisyenler üzerinden şu sorulara yanıt aramaktadır: Yaşanan küresel salgın ve onda vücut bulan güncel sağlık söylemi sosyolojik kadrajda nasıl görünmektedir? Pandemi portresi toplumsal bir metafor olarak incelendiğinde hangi düşünce ve eğilimler belirlemektedir? Örneğin hijyen ile kültürel korkular arasında, mesafe ile toplumsal izolasyon ve sakinme tavrı arasında ve maske ile sayısallaştırılarak örtülen ölüm fikri arasında ne tür bir ilişki vardır? Hiç şüphesiz modern tıp tarihinin kritik bir kırılma noktası olarak pandemi yalnızca küresel sağlık uygulamalarını değil, birçok değer yargısını paradoksal olarak hem kabule hem de hem de sorgulanmaya zorlamıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Sağlık • Kültür • Salgın • Korku • Kontrol • Ölüm

### A Sociological Criticism of the Global Health Discourse: The Pandemic as a Metaphor of Contemporary Culture

#### Abstract

This article argues that a clear correlation exists between disease and the prevailing social functioning. In this respect, every disease can be seen as a metaphor for the age and society in which it emerges. In other words, every period carries a form of disease that bears traces of the dominant lifestyle. This study approaches the epidemic as a kind of sociological projection in the context of studying modern culture and continues the discussion along the lines critically opened by Susan Sontag (2005). Just as Sontag examined disease as a metaphor, this article debates the discourses on masks, social distancing, and hygiene within the scope of COVID-19 along a specific sociological axis around the concepts of speed, control, information, hyper-medicalization, and death as the dominant indicators of contemporary culture. For this purpose, the study seeks answers to the following questions through the leading social theorists of the field such as Bauman, Baudrillard, Turner, Furedi and Chul-Han: How does the global epidemic and the current health discourse embodied in it appear within the sociological context? What thoughts and tendencies emerge when examining the pandemic portrait as a social metaphor? For example, what kind of relationship exists between hygiene and cultural fears; among distance, social isolation, and avoidance; and between masks and the superficial idea of death concealed behind quantification? Undoubtedly, the pandemic is a critical breaking point in the history of modern medicine and has forced not only global health practices but also many value judgments to both paradoxically be accepted and questioned.

**Keywords:** Health • Culture • Pandemic • Fear • Control • Death

### ***Extended Summary***

The pandemic has brought into question not only the global understanding of health but also contemporary values. The viral age has returned and integrated with the accumulated dilemmas of mental health. Perhaps this has only made these predicaments more visible. At this point, the control mechanism ensures its own legitimacy by producing a greater fear on the masses than the disease itself and positioning it where everyone can see it at any moment. This finding also provides the rationale for the humanities' being so concerned with medical practices and so involved in the process. In this sense, modern society remains within the boundaries of the change caused by the pandemic, even while fleeing or trying to protect itself from it.

Undoubtedly, viruses penetrate the body that are as real as the COVID-19 pandemic. In any case, sociological studies' criticism of health policies is not based on a denial of disease. Sociologists' arguments are not built on portraying an illness that does not actually exist. On the contrary, their aim is to discuss through foresight and implicit warning with their social reflections the contradictions of the relationships health discourses have produced. This study also associates the pandemic with the current trends and concepts that are the indicators of the age we live in not by viewing it as a mere health parameter but by critically questioning the projections of the strategies and discourses that have risen during the pandemic.

Jean Baudrillard (2013, pp. 162–163) asserted health to have evolved into a social rather than a biological imperative. Still, this determination ignores the fact that health as a social value is fed to a certain extent by scientific language. As a matter of fact, health as a social imperative is not entirely independent from the forms of acceptance produced by science or the glorification attributed to progressivism. Using a similar approach, Chul-Han (2019, p. 9) argued social discourses to be in indirect interaction with biological discourses. Meanwhile, this interaction can now be said to be very direct and not just based on information during the pandemic in a world where modern individuals are involved in life through the screens in their homes and in their hands.

The COVID-19 pandemic has also created the idea that the disease is not just specific to patients but is a general human condition that touches everyone without exception as a potential ever-closing in. In other words, not only those infected with the virus but society as a whole has become ill in this pandemic from the uncertainty of the virus. All of society is under a vague siege from the virus. In fact, Demir (2018) stated before the pandemic that humanity has been living for a long time in a disease society that glorifies health. In this biomedical vision that constructs the future, the sick body has been marked with a label that is free from pathology for many years. According to this narrative, everyone is a possible patient. This possibility, including the pessimistic description of death, renders any politics applied to the body practically unquestionable.

The COVID-19 outbreak has increased existential insecurity (Furedi, 2020). This feeling has spread at a rate parallel to the nature of the virus and has become a source of collective anxiety by integrating with the unknown and pessimistic possibilities about the future, so much so that this concern is transmitted not only to patients but also to all individuals with whom the possibility of disease comes into contact. Today's human beings are captives not of unreachable information but of over-information about possible diseases. Moreover, this captivity is based on an incomprehensible enclosure. Namely, while the fear caused by not knowing rises with the severe and pronounced symptoms of the disease, someone who is constantly over-informed about the infinite possibilities feels anxiety that occupies not only the disease stage but also healthy days.

Fear is produced over society, but is interestingly developed through society. In this sense, society is both a refuge and a factory of fear. As Bauman said (2014, p. 2016), society draws its power from this ambivalent role. In other words, society not only avoids risk but also ensures the legitimate and continuous operation of its monitoring and control system. In this unwritten task design that has been transferred to society, individuals are also not the only possible targets of the pandemic threat: they have largely been labelled as its carrier and cause. The pandemic does not just target bodies, it develops and spreads through them.

In the modern age, the body is inevitably imperfect and potentially sick due to being constantly addicted to perfection and health (Demir, 2018). This is the essence of the hysteria the modern individual experiences in order to be healthy and beautiful. Similar to the immuno-bankruptcy caused by overprotection, the paradox is essentially observed in every corner of daily life. Even the prominent social distance recommendations during the pandemic process are loaded with disaster scenarios of convergence. The distance that ensures security derive their legitimacy and applicability from these scenarios. In today's society where the disease is seen as the darkest side of life, sick individual just like the dead are also pushed out of the desired cultural speed and homogeneity rings. Fluid working conditions that lack the option to stop also seek ways to save the individual from illness and fatigue as much as possible by taking medical advice. Therefore, diagnosis, treatment, and monitoring in the pandemic are compatible with modernity's speed and control cultures.

Specialists are now the new subjects of unquestioned acceptance that religious scholars once had. Moreover, medicine has evolved like religion into a global and fateful elitism. Being healthy or at least looking that way is a fundamental duty of the modern individual. Health has become the meaning of life. During the pandemic, death has gained a double meaning through its appearance. On one hand, daily mortality data have been a measure of the disease's danger level, while on the other, death itself has become digitized and ordinary in the hands of statistical graphs, as if death is

everywhere yet nowhere. The fresh reality that emerged or has become more evident through the COVID-19 pandemic is that any non-medical aspect of the body has practically disappeared.

## Giriş: Sosyolojik Kadrajda Salgın

Yaşanan pandemiyle viral çağ geri dönmüş ve ruh sağlığının birikmiş açmazlarına eklenerek modern kültürün sancılarını iyiden iyiye görünürleştirmiştir. Chul-Han'ın iddiasının aksine (2016, s. 97; 2019, s. 7) çağımız yalnızca depresyon, hiperaktivite ve yorgunluk çağı değildir. Benzer şekilde Bryan S. Turner'in öne sürdüğü ve modern rahatsızlıkların temel açıklaması olarak mikrobun yerini stresin; kahraman tıp çağının yerini ise rutin tıbbi kontrolün aldığı savunulan görüş de (2013, s. 17) bir bakıma boşa çıkmış ya da en azından belli bir süreliğine askıya alınmış görünmektedir. “Yeni normal” söylemlerinin baskın olduğu bu kırılma noktasında “yeniden eskiye dönme”nin olanak ve olasılığı ise bilimsel doktrine zıt bir soyutlukla tartışılmaktadır. Yine de görünen o ki, Frank Furedi'nin tespit ettiği şekilde (2020) Covid-19'un hem şimdiki zamanın hem de geleceğin ekonomik, sosyal ve küresel ilişkileri üzerindeki etkisi, önceki tüm halk sağlığı krizlerinden çok daha geniş kapsamlı olacaktır.

Nitekim tarihte belki de ilk kez bu pandemi sürecinde medyada beliren uzmanlar bilimsel delillere dayanarak hitap ettikleri kitlelerden ön-koşulsuz rıza ve bir tür yarı-dinsel teslimiyet beklenmektedir. Böylece toplumun refahı olarak sunulan “küresel iyileşme”ye giden yolda bireyler tek tek karar verme haklarından mahrum edilmektedirler. Bu, zorunluluğun bir tür gönüllülük görünümü aldığı ironik bir mahrumiyettir. Öyle ki beden sağlık hizmetlerinden faydalanmadan önce ona hizmet eden bir deneğe ve istatistiklerle açıklanan bir veri figürüne indirgenmektedir. Bir sonraki aşamada sürekli sağlıklı, yani virüsten arındırılmış olma idealiyle izlenmekte ve böylece gözetim mekanizmalarına entegre edilmektedir.

Öte yandan bu mekanizmalar, kitleler üzerindeki korku üretimini korkunun kaynağı olan hastalıktan daha büyük yaparak ve riski herkesin her an görebileceği bir yere koyarak kendi meşruiyetini sağlamaktadır. Bu durum, örneğin Covid-19'un ölümcül bir hastalık olduğu gerçeğini reddetmeyen ve esasında onunla çelişmeyen bir durumdur. Her bireyin kendi tekil bedeninde izdüşümleri olan bu işleyiş, karar verme iradesi üzerinde dolaylı bir baskı oluşturarak bireyi kendi bedeninden koparmakta ve tüm bedenleri tek bir beden olarak kolektif sistemin potasında eritmektedir. “Böyle bir beden” der Keck ve Rabinow (2013, s. 60), “varlığını kesin olarak bildiği bir hastalığa karşı mücadele eden bir bireyin bedeni olmaktan çıkmıştır. Bu artık değerlendirmelere bağlı normlarla, istatistiki istikrarla çerçevesi çizilen kolektif bir bedendir”.

Bu tespit, beşerî bilimlerin tıbbi uygulamalarla bu denli alakadar ve sürece bu denli müdahil olmasının gerekçesini ortaya koymaktadır. Modern toplum bu anlamda salgından kaçarken veya korunmaya çalışırken dahi salgının neden olduğu topyekûn değişime tabi olmaktadır. Yoksa Furedi'nin dediği gibi (2020), Covid-19'un emsalsiz bir felaket olmasının nedeni fiziksel kayıpların büyüklüğü değil; dünya savaşlarında bile alınmamış tedbirleri uygulamaya sokarak yalnızca şimdiki değil; geleceğe de yön

verme kudreti kazanmasıdır. Birçok sosyolog gibi Furedi de burada sistemli ve yıkıcı bir manipülasyonun varlığını ispat etmeye çalışarak bu yön verme potansiyelini doğal ve kendinden menkul olmamakla tenkit etmektedir. Paul Virilio ise sosyologların eleştirilerini bir adım öteye taşımakta ve bir bütün olarak bilimin hızın aşırılığı içinde kaybolduğunu dile getirmektedir (2003, s. 8).

Hiç şüphesiz bedene nüfuz eden virüsler gerçektir. Zaten beden ve sağlık sosyolojisinin eleştirisi hastalıkların reddi üzerine kurulu değildir. Başka bir ifadeyle sosyologlar argümanlarını esasında olmayan bir hastalığın varmış gibi gösterilmesi üzerine inşa etmemektedirler. Aksine, amaç hastalıklar etrafında üretilen söylemlerin alt metinlerini ve toplumsal göndermelerini çelişkileriyle birlikte tanımlamaya çalışmaktır. Bu tanımlama, bedeni içinde yaşadığı kültürle alışverişini göz ardı etmeden analiz etmekte ve verili kabulleri sorgulamaktadır. Bu makale de yaşanan pandemiye salt beden veya sağlık parametresine indirgemeksizin, bu çağın göstergesi olarak okumaktadır. Buna göre çalışmada hastalığa koşut güncel trend ve kavramlar sosyolojinin eleştirel süzgecinden geçirilmekte ve pandemide beliren strateji ve söylemlerin yansımaları incelenmektedir.

### **Sağlığı ve Salgını Kültürel bir Metafor olarak İncelemenin Gereği Üzerine**

Jean Baudrillard sağlığın biyolojik olmaktan çok toplumsal bir buyruğa evrildiğini öne sürmektedir (2013, s. 162-163). Ne var ki bu tespit, toplumsal değer olarak sağlığın bilimsel dilden beslendiği gerçeğini bir noktaya kadar göz ardı etmektedir. Nitekim toplumsal buyruk olarak sağlık, bilim söylemlerinin ürettiği kabul biçimlerinden veya tekno-ilerlemeciliğe atfedilen yüceltmelerden tümüyle bağımsız değildir. Chul-Han da toplumsal söylemlerle biyolojik söylemlerin dolaylı bir etkileşim halinde olduğunu savunmaktadır (2019, s. 9). Bu doğru olabilir, fakat pandemide hayata evlerindeki ve ellerindeki ekranlar yoluyla dahil olan modern bireylerin dünyasında bu etkileşimin artık çok da dolaysız gerçekleşmemektedir. Dahası uzmanlarla kitleler arasındaki mübadele de salt bilgilendirmeye dayanmamaktadır. Uzman/lık söylemleri, mekân tasarımı insanlararası mesafeye yaşamın hemen tüm uzantılarını yeniden -belki de sil baştan- dizayn etmektedir.

Turner'ın çizdiği sosyolojik güzergâh (2013, s. 21), hastalıklara toplumdaki egemen düşünme tarzını yansıtan tıbbi söylemlerin ürünü olarak bakmanın önünü açmaktadır. Bu eksenle hastalıklar kendilerini betimleyen kültürel anlatıdan kopuk, 'kendiliğinden' olaylar olarak görülmemektedir. Öyle ki Gabe ve Monaghan'ın ifade ettiği gibi (2013) sosyal sınıf, cinsiyet, etnik köken, vatandaşlık, mekân, sosyal sermaye, risk, kalite, teknoloji, gözetim, güvenlik ve tüketimcilik gibi sosyolojinin hemen tüm anahtar kavramları sağlık bağlamında ele alınabilmektedir. Foucault bu ilişkinin yönünü değiştirerek sosyolojiyi tıbbın alt dalı olarak etiketlemektedir (Turner, 2013, s. 22).

Gerçekten de sosyolojiye, yine Turner'ın önerdiği gibi (2013, s. 274), basit bir temsiliyet ya da yansıma olarak değil; eylemleri ve etkileşimleri anlamlandırma yöntemi olarak yaklaşmak gerekmektedir.

Turner gibi Anthony Giddens da hasta ve hastalıklar hakkındaki tıbbi varsayımların aksine toplumbilimsel yöntemin sistematikliğini karşılaştırmalı olarak sınıflandırmaktadır. Ona göre hastalık biyolojik failerin neden olduğu bozulma değil; bilimsel gerçeklerin ötesinde bir toplumsal oluşumdur (Giddens, 2008, s. 305). Yine Giddens'in tespitleri ışığında toplumbilimselci yaklaşıma göre hastalık etrafında örgütlenebilecek tek otorite tıp uzmanları değildir. Zira eleştirinin yolunu açan çok sayıda alternatif bilgi biçimleri vardır ve olmalıdır. Son olarak, tedavinin uygun mekânı olarak hastaneleri işaret eden ve gittikçe küreselleşen buyruğun aksine beşerî bilimlerin bakışında tedavinin mekânsal ve yöntemsel araçları arasında kesin ve keskin bir üstünlük ilişkisi bulunmamaktadır.

Disipliner gelenekte sosyoloji, kitleleri harekete geçiren hâkim söylemlere yönelik eleştirel bir duruşa sahiptir ve bu eleştiri hızlı değişimin kalıcı etkileri üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bu anlamda sosyologlar, bilimin nötr ve mutlak olmadığından hareketle olguya kendisini kuşatan moda söylemin içinde kaybolmadan belli bir metodolojik mesafeden bakmaktadır. Beden pratikleri de çok boyutlu kültürel ilişkiler içinde örgütlendiği için (Baudrillard, 2013, s. 150), meseleye kuşatıcı bir çözümleme getirmek yine bu mesafeyi şart koşmaktadır. Esasında mesafe, sosyolojinin ele aldığı her konuyu, salt kendinden ibaret olmayan bir alamet ya da metafor olarak varsaymasıyla ilgilidir. Gerçekten de toplumsal düzlemdeki hemen her izlenim, parçası olduğu bütüne ve o bütünün diğer parçalarına dair kaçınılmaz simbiyotik bir ilişkiyle bağlıdır. Bu makale de pandemiye çağdaş kültürün bir göstergesi olarak ele almakta ve dolayısıyla günümüzün baskın değerleriyle pandemi arasındaki tesadüfi olmayan bağlantıyı anlamaya çalışmaktadır.

Bu çerçevede hastalıklar etrafında geliştirilen metaforların etkilerini mercek altına alan Susan Sontag'ın *Metafor Olarak Hastalık* (2005) adlı eseri bu makalenin düşünsel tasarımında kritik bir değere sahiptir. Eserini bizzat kanserle mücadele ettiği yıllarda geliştiren Sontag, bu süreçte hastalıklara dair gerçekleri saptıran ve hastaların acılarını arttıran mitlerin varlığını tespit etmiştir. Ona göre hastalıkları tasvir eden kültürel söylemler hastalığın kendisinden daha zararlıdır. Bunu ispat etmek için çalışmasında kanser, tüberküloz ve AIDS üzerinde beliren kültürel dilin analizini yapmış; özü itibarıyla istisnasız herkesi sağlıklılar ve hastalar ülkesinin çifte vatandaşları olarak görmüştür (Sontag, 2005, s. 3).

Benim bu metinde yapmak istediğim, hastalar ülkesine göç etmenin ve orada yaşamının gerçekte neye benzediğini anlatmak değil; daha çok, hasta olma durumuyla ilintili olarak kafamızda kurduğumuz cezalandırıcı ya da duygusal fanteziler üzerinde durmak; yani hastalar dünyasının gerçek coğrafyasını değil, o ülkenin özgül karakterinden kaynaklanan klişeleri ortaya koymaktır. Dolayısıyla burada ele aldığım konu, fiziksel hastalığın kendisi değil, hastalığın bir figür ya da metafor olarak kullanılma halleridir (Sontag, 2005, s. 13).

Bu bağlamda karmaşık kent yaşamı ile kanser, kapitalizm ile iştah, ahlaki çözülme ile frengi arasındaki ilişkiyi ele almaktadır (2005). Elbette bu bağdaştırma rasyonel olsun ya da olmasın hastalığın geniş ölçekli toplumsal yansımalarına koşuttur. Daha açık bir ifadeyle, her hastalık, içinden çıktığı toplumun yaşam biçiminden izler taşımaktadır. Onun toplumsal bir metafor oluşunun özü budur. Yıllar önce Baudrillard da kitleleri harekete geçiren şeyin “bulaşma” olduğundan (2010, s. 43) ve çağın iletişim tarzının da mikrop salgınlarına benzediğinden bahsetmişti (2005, s. 43). Yine Baudrillard’a göre “virüs kökenli hastalık, kapalı devrelerin, entegre devrelerin, uygunsuz birlikteliklerin ve zincirleme tepkilerin patolojisidir” (2001, s. 10). Chul-Han da bu virüsleri sistemin kalbine hücum eden hayaletimsi düşmanlar olarak tanımlamış ve terörist eylemlerle benzerliğini işaret etmiştir (2016, s. 99).

Benzer bir toplumsal metafor yorumlamasıyla Covid-19 pandemisi de yalnızca virüsün bulaştığı hastalara değil; öngörülmez olasılık olarak tüm topluma temas eden yaygın bir insanlık durumu olarak değerlendirilebilir. Başka bir deyişle, bu salgında yalnızca Covid teşhisi konanlar değil; virüsün tekinsiz belirsizliğinde tüm toplum hasta olmuştur. Nitekim toplumun kendisine hasta muamelesi yapması veya yapmaya zorlanması bu müphemliğin sonucudur. Esasında uzun bir süredir sağlığı yüceltlen bir hastalık toplumunda yaşamakta olduğumuzdan bahsedilmekteydi (Demir, 2018). Geleceği inşa eden bu biyomedikal görüşe göre, hasta beden uzun yıllardır patolojiden bağımsızlaşmış bir etiketle işaretlenmekteydi. Yani içinde yaşadığımız sterilize edilmiş dünyada herkes “olası” bir hastadır. Karamsar ölüm tasvirini de kapsayan bu “bulaşıcı” potansiyel beden üzerinde uygulanmış ve uygulanabilecek her türlü politikayı büyük oranda sorgulanmaz kılmaktadır. Bu açmaz, bu çalışmanın sınırlılığı olduğu kadar çıkış noktasıdır da.

### Hijyen Çağında Virütik Korkular

Yaşanan Covid-19 salgını varoluşsal güvensizlik duygusunu arttırmıştır (Furedi, 2020). Virüsün doğasına paralel hızla yayılan bu duygu, geleceğin karamsar olasılıklarıyla birleşerek kolektif endişeye kaynaklık etmektedir. Öyle ki bu endişe yalnızca hastalara değil; hastalık ihtimalinin *temas ettiği* tüm bireylere *bulaşmaktadır*. Başka bir ifadeyle sosyolojik düzlemde virüs, hastalığın kendi niteliğinden ziyade, hakkında üretilen söylemlerin yarattığı kaygıya karşılık gelmektedir. Adorno’ya göre de (2005, s. 65), “sağlığının hastalığını teşhis etmenin tek nesnel yolu, rasyonel varoluşlarıyla yaşamlarının aklın yardımıyla alabileceği muhtemel yol arasındaki uyumsuzluğu ortaya koymaktır”. Modern kültürde bilginin sınırsız üretimiyle birlikte Adorno’nun altını çizdiği bu muhtemel yolların tüm kamusal alanı kapladığı ve kitlenin ellerinde sıradanlık kazandığı söylenebilir.

Günümüz insanı olası hastalıklara dair ulaşamadığı bilgi eksikliğinin değil, aksine fazla-bilgilenmenin esiridir. Üstelik bu esaret cehalete kıyasla içinden çıkılması daha



güç bir kuşatılmışlığı ifade etmektedir. Dahası sonsuz olasılıklar hakkında sürekli ve aşırı bilgilendirilmiş birinin kaygısı yalnızca hastalık evresini değil; sağlıklı günlerini de işgal etmektedir. “Kaygı olabilecek şeylerle, korku ise olacağı bilinen şeylerle ilgilidir” (Sennett; 2017, s. 39). Bu sebeple kaygı korkudan daha aşılmazdır. Çünkü düşman olarak etiketlenen virüs içerde bir yerlerde belirsizliğe bürünmüştür. Bu nedenle salgın söylemleriyle doldurulmuş bir zihin sosyo-psikolojik anlamda virüse bulaşmış gibidir.

Giderek daha evrensel bir görüş kazanıyoruz, ama fail statümüz buna eşlik etmiyor. Her geçen gün dünyaya dair daha fazla şey bilmemize karşın, bir şeyler yapma konusundaki aczimiz sürekli olarak artıyor. Bunun yol açtığı çaresizlik, durup varsayımlarımızı gözden geçirmemize vesile olacağı yerde bizi paranoya ve toplumsal ufalanmanın daha derin noktalarına taşıyor: Daha fazla gözetime, daha fazla güvensizliğe, imgenin ve işlemlenin otoritesini sorgusuz sualsiz kabul edişimizin ürettiği bir durumu düzeltmek için yine imgenin ve otoritenin gücüne, üstelik de hiç olmadığı ölçüde güçlü bağlanmaya itiyor (Bridle, 2020, s. 192).

Bridle sorunun arkasında insanın teknolojiyle ilişkisinin yattığını söylerken haksız sayılmaz. Nitekim enformasyon üretimi dahil birçok teknolojik gelişmenin kısa zaman içinde önceki vaadinden saptığı, hatta varlık sebebinin aksi yönünde işlediği gözlemlenmektedir. Örneğin kitle iletişim araçları, yaşananlar hakkında insanları bilgilendirirken; Sennett’in tespit ettiği gibi (2013, s. 364), kişiyi eylemsizleştirmekte ve olaya müdahil olma hakkını yetkisizleştirmektedir. Üstelik ışıltılı mecrada kitlelere hızla bulaşan bilgi (Baudrillard, 2001, s. 21) eylemsizliği de hızlandırmakta ve yaygınlaştırmaktadır. Bu, yine Baudrillard’ın sık sık sorguladığı gibi (2012, s. 30) her şeyin hem açık hem de anlaşılmaz olmasının paradoksudur. Alain Badiou aynı sorunu nedeniyle birlikte şöyle izah etmektedir: “Kitle iletişimi dünyayı bize bellekten yoksun bir gösteri/seyrilik olarak, yeni imgelerle yeni sözlerin daha biraz önce gösterilip söylenmiş olan imgelerle sözleri örttüğü, sildiği ve unutulmuşu terk ettiği bir gösteri olarak sunuyor” (2012, s. 12–13).

Platt (1996) bulaşıcı hastalıklar konusunda çizilen bu yıkıcı portreyi, “salgın salgını” ifadesiyle kavramsallaştırmaktadır. Salgın salgınında kitle iletişim araçlarının tasvirleriyle her şey bir semptomla dönüşmekte (Baudrillard, 2006a, s. 122) ve bunun sonucunda izleyiciler de kendilerini devamlı koruma ve güvende tutma virüsüyle zehirlemektedirler (Baudrillard, 2016, s. 325). Frank Furedi (2001) felaketleri salt fiziksel vakalar olarak görmenin ötesinde katastrofinin felsefi ve daha mühimi ahlaki boyutunu anlamlandırmaya çalışmaktadır. Ona göre pandemi dahil tüm felaketleri bir tür kaza olarak gören seküler görüş, tehdidin kendisinden büyük, ayrıca da kârlı ve kuşatıcı korkunun yayılmasına öncülük etmektedir. Dahası [bilimsel] kanıtlara ve verilere dayalı bu çıkarımlar tıpkı dini öğretiler gibi insanların mutlak kabulünü şart koşmaktadır.

Bu iman formu esasen tam da modern kültürün vaaz edegeldiği bireyciliği yeniden üretmektedir. Zira beslendiği gerçeklerden katbekat büyük olan sentetik kaygılar, an

itibariyle günümüz entegrasyon toplumunu mesafelerle ayırışmaya zorlamaktadır.<sup>1</sup> Bu anlamda, yaşanan salgın tıp ya da medya uzmanlarınca üretilen bilginin çokluğu ile toplumsal ayırışmanın yoğunluğu arasındaki doğru orantının daha yakından gözlemlenmesi açısından da dikkat çekicidir. Bu endüstriyel kaygı üretimi, [biz] modernleri özgür irade sahibi olma isteğinde ve iddiasında boşa düşürmektedir. “Bugün bizler”, der Foley (2011) “soluduğumuz havadan, yediğimiz yemekten, içtiğimiz sudan, çocuklarımıza gülümseyen insanlardan, yürüdüğümüz sokaklardan, işe giderken bindiğimiz toplu taşıtlardan ve çalıştığımız binalardan sinsice ve zehirle hastalıklı olabilirler diye korkuyoruz. Tehdidin görünürlüğü ne kadar azalırsa ürkütücülüğü o kadar artıyor”.

Böyledir, çünkü bir ürün olarak kötücül olasılıklar somut betimlemelerden ziyade soyut faktörlerin bileşimidir (Turner, 2013, s. 263). John Berger bu ikircikliği şöyle açıklamaktadır: “Hem korkacağımız bir şey yok hem de her şeyden korkuyoruz” (2017, s. 110). Korkacağımız bir şey yok, çünkü sözde steril ve riskten arındırılmış bir dünyada yaşıyoruz. Korkuyoruz, çünkü kötülük bulaşıcı bir olasılık olarak her yerde kol geziyor. “Şimdi korku zamanı... Hırsız korkusu, polis korkusu, kilitsiz kapı korkusu, saatsiz zaman, televizyonsuz çocuk, uyku hapsiz gece korkusu, uyandırma hapsiz gündüz korkusu. Kalabalık korkusu, yalnızlık korkusu, olandan ve olabilecekten korku, ölüm korkusu, yaşam korkusu” (Galeano, 2017, s. 87). Reklamlar da tıpkı sağlık ve ölüm kültürümüz gibi korkuyu hem görünür biçimde aşagılamakta hem de derinden derine beslemektedir.

Korku bir insanın insanlığını bile yok eder. Ve korku, benim sevgili dostlarım, korku modern hayatın en temel taşlarından biridir. Çokça çığırkanlığı yapılan ve hayat standartlarını yükseltirken vahşice ölüm ihtimalimizi de yükselten teknolojinin korkusu. Tek eliyle cömertlikle verdiğiinden de fazlasını diğer eliyle alan bilimin korkusu, intihara varan bağlılığımızla, uğruna öldürmeye ve ölmeye hazır olduğumuz, ölümcüllüğü kanıtlanmış kurumların korkusu... İstemediğimiz, ama gerçekleşmesi için de elimizden gelen her şeyi yaptığımız savaşın korkusu (Huxley, 2004, s. 44-45).

Korku üretimi hem toplum üzerinde hem de toplum aracılığıyla geliştirilmektedir. Bu anlamda toplum, korkunun eşzamanlı sığınağı ve fabrikasıdır. Bauman’ın dediği gibi (2014, s. 2016) toplum, gücünü bu rollerinden almaktadır. Aynı toplum bilgilendirilme suretiyle hem riskten sakındırılmakta hem de takip ve kontrol sisteminin meşru ve devamlı işleyişine ortak edilmektedir. Topluma aktarılmış bu yazılı-olmayan görev tasarımında bireyler de salgın tehdidinin saf hedefi olarak değil; büyük oranda onun taşıyıcı-nedeni olarak etiketlenmektedir. Böylece salgın yalnızca bedeni hedef almakla kalmayarak, bizzat onunla gelişip yayılmaktadır.

1 Bauman özellikle yabancılardan oluşan kentlerde insanların mekânsal anlamda aralarına aşılmaz duvarlar ördüğünden bahsetmektedir (2012, s. 123). Oysa bugün bu “duvar” imgesi pandemiyle beraber artık salt bir ikamet ya da mekansallık figürü olmaktan çıkmış, toplumsal yapının başat belirleyicisi olarak insanlararası ilişkinin doğasını temsil etmeye başlamıştır.

### **Mesafe Parodisi: Sakınmak yakalanmaktır**

Modern çağda beden kaçınılmaz olarak kusurlu ve potansiyel olarak hastalıklı olarak görülmektedir, çünkü o daimi kusursuzluğa ve sağlıklılığa müptela kılınmıştır (Demir, 2018). Modern bireyin sağlıklı ve güzel olmak yolunda yaşadığı histerilerin özü budur. Aşırı korunmanın neden olduğu bağışıklık-iflası, gerçekte gündelik yaşamın her köşesinde boy göstermektedir. Salgın sürecinde öne çıkan mesafe önerileri de fiziksel yakınlaşmanın felaket senaryolarıyla yüklüdür. Güvenliği temin edeceği varsayılan tüm tedbirler uygulanabilirlik değerini bu yıkım varsayımlarından almaktadır. Önlemin tehdit ediciliği de yine bu anlatının göndermeleriyle inşa edilmektedir (Baudrillard, 2019, s. 188). Ranciere de (2016, s. 56) ironik bir ifadeyle, her türlü karışıklığın daha fazla düzen talep etmeye iten bir korku yarattığı müddetçe düzen için yararlı olduğunu dile getirmektedir.

Hastalığın tıpkı ölüm gibi yaşamın en karanlık yüzü olarak görüldüğü günümüz toplumunda hastalar, temsil ve ihtiva ettikleri virüs nedeniyle, hedeflenen kusursuzluk idealinin dışında kalmaktadır. Bu işleyişte hastalık gibi yaşlılık da kendisiyle kıyasıya mücadeleyi gerektiren bir “ötekilik” olarak tasvir edilmektedir. Bu anlamda salgının hem peşinden koşturduğu ama hem de yaşamın dışına ittiği yaşlılar da, modern kültürün uzun süredir tasarladığı genç, dinamik ve sağlıklı dünya kurgusunun pasif ve atıl karakterleri olarak görülmüştür. Başka bir ifadeyle bir zamanlar karar mekanizmasının merkezinde bulunan yaşlılar, bu süreçte örseleyici ve dışsallaştırıcı dilin hedefi olmuştur. Oysa Adorno, yaşlıları, hastalıklarını yadsımadan şu sözlerle tasvir etmektedir: “Yaşlı kuşağın eskimiş, tutarsız, güvensiz düşünceleri bile, sonrakilerin parıltılı budalalığında daha verimli bir diyalog zemini sunar bize. İhtiyarlarımızın o nörotik tuhafıkları, ruhsal sakatlıkları bile, bu hasta sağlıkla, bu kural haline getirilmiş çocuksulukla karşılaştırıldığında, bir kişilik sağlamlığı, insanca çabalar sonucunda elde edilmiş bir özellik olarak görünür. O zaman dehşetle farkına varırız: Geçmişte, dünyayı temsil ettiği için ailemizle çatışırken, çoğu kez, kötü bir dünyaya karşı daha da kötüsünün gizli sözcülüğünü yapmışızdır aslında” (2005, s. 23).

Adorno’nun yaşlılar üzerinden yaptığı karşılaştırma bir bakıma eski dünya ile yeni dünya arasındaki keskin ayrıma işaret etmektedir. Durma seçeneği olmayan akışkan çalışma şartları da yine tıbbi danışmanlıklar vasıtasıyla bireyi hastalıktan ve yorgunluktan olabildiğince kurtarmanın yollarını salık vermektedir. Bu nedenle salgında teşhis, tedavi ve takip modernitenin mekanik hız kültürüne uyumludur. İnsansız, dolayısıyla da hastalısız ve seri-üretilen bir alan olarak dijital mecranın bu denli rağbet görmesinin ardında da yine bu hız eğilimi yatmaktadır. Hız eksenli teknolojilerle yapılandırılan tanı ve tedavi araçları en az uzmanlık anlatıları kadar sorgusuz saygı görmektedir. Devamında ise Baudrillard’ın dediği gibi “teknîğe sadakat, tüm diğer ayın biçimlerinin yerini almaktadır” (2016, s. 331).

Yaşadığımız salgın bu manada dijital alışkanlıkları sıradanlaştırdığı kadar uzmanlara dair getirilen eleştirilerin de gardını düşürmüştür. Artık uzmanlar geçmiş zaman teologlarının elde ettiği imanî kabullenişin yeni özneleridir. Dahası tıp, üzerinde yalnızca uzmanların konuşmasına izin verilen, güzergahını da yalnızca uzmanların çizbildiği küresel elitizme ve yazgısal üstenciliğe evrilmiştir. Bu uzmanlar Virilio'nun sert eleştirisine göre (2003, s. 10), tüm toplumun hayatını riske atma heyecanını yaşayan birer laboratuvar insanıdır. Onlar hem etiğin sınırlarını zorlamakta hem de devamlı olarak yeni etik kuralları formüle etmektedir. Esasında uzmanların birer dini figür haline geldiklerine dair iddia, Baudrillard'ın sık sık teorize ettiği şekilde (2013, s. 164) beden kurtuluş ve prestij nesnesine dönüşmeye başladığı zamanlara denk düşmektedir. Aynı perspektifte sağlık da ideal yaşamın neredeyse nesnel bir göstergesi olarak konumlandırılmaktadır (Chul-Han, 2020, s. 12). Sağlıklı olmak ya da hiç değilse öyle görünmek modern bireyin artık temel vazifesidir. Sağlık modern hayatın anlamıdır. O, iyi yaşamaya giden yol değil; iyi yaşamın kendisidir.

Terry Eagleton “hayatın anlamı” olarak sunulan şeylerin kolayca endüstrileşebileceğinin altını çizmektedir (2015, s. 42). Modern bireyi evinde izoleyken bile tüketimci yapan bu durum, pandemi endüstrisinin de kaynağı olmuştur. İlaçtan aşırıya, biyometrik takip uygulamalarından<sup>2</sup> maske, dezenfektan, antibakteriyel sabun, solunum cihazı ve test kitleri gibi medikal malzemelere birçok alanda yüksek talep oluşmuş ve ciddi yığılmalar meydana gelmiştir. Tüm bunlar riski minimuma indirme vaadiyle pazarlanmış ve rekabetçi üretim / dağıtım ağının kurallarını pekiştirmiştir. Galeano'ya göre (2017, s. 217) herkesi sürecin sorumlusu ve parçası yapan ağın merkezindeki devasa firmalar derinden derine çare ve teselliler satarak büyümektedir. Pandemi sürecinde de maskeler de birer ideolojik gösterge veya imaj nesnesi olarak kültür savaşlarına dahil edilmiştir (Furedi, 2020). Benzer şekilde birtakım vitaminlerin altı çizilmiş, yiyecekler arasında fayda hiyerarşisi oluşturulmuştur. Bu algı tasarımı, Baudrillard'ın tespitini doğrulamaktadır. Nitekim Baudrillard'a göre (2006b, s. 43–44), ilaç endüstrisinin dizayn ettiği şekilde uzmanlar kitle iletişim araçları vasıtasıyla halkı bazı ürünlere karşı zımnın güdümlerken; kendileri de endüstri tarafından güdümlenmektedirler.

Öte yandan salgın tehdidinin de korku ve panik yaratması şaşırtıcı değildir. Nitekim bir gün önce son derece sağlıklı olan insanlar, ertesi gün cesede dönüşebilmiştir (Crawford, 2020, s. 134). Üstelik son dakikalarını sevdiklerinin temas ve bakışlarından uzak izole bir mekânda geçirmektedirler (Demir, 2017, s. 199). Virüs, kişiyi yıllarca birlikte yaşadığı toplumun uzağında kalmaya mecbur etmiştir. Yani bedenin içinde salınan virüsle aşırı-yakınlaşma, beden dışındaki topluma yönelik aşırı-uzaklaşmaya karşılık gelmiştir. Çünkü bulaşma, insanı ölüme yaklaştırdığı gibi sağlıktan ve sağlıklı

2 Vücut tarayıcılar ve biyometrik denetleyicilerin özellikle 11 Eylül'den sonra rıza gösterilecek cihazlar olarak kabul görmesinin (Bauman ve Lyon, 2013, s. 11) ardından, yaşanan pandeminin bu anlamda daha geniş kapsamlı ve daha keskin bir kırılma noktasını oluşturduğu belirtilmelidir.

insanlardan ayırmaktadır. Elias Canetti, salgının neden olduğu bu alışılmadık mesafe parodisini şöyle anlatmaktadır (1998, s. 271): “Bir salgında çok büyük rol oynayan bulaşma unsuru, insanları birbirinden ayırır. En emin yol başka herkesten uzak durmaktır... Kimileri şehirden kaçıp malikânelerine dağılırlar; diğerleri kendilerini evlerine kapatır ve içeriye kimseyi almazlar... Yaşama ümidi ve yaşamın kendisi, hastalardan uzak oluşla ifade edilir... Hayatta kalma umudunun insanları nasıl yalıtıldığını, her birinin kurbanlar kitlesiyle yüz yüze gelmiş tek tek bireyler haline geldiklerini görmek tuhaftır”.

Virüs esasında insanın insana yakınlığının mutlak-olmayışını açığa çıkaran bir ifşacıdır da. Bu açıdan pandemi yepyeni bir durum oluşturmak yerine belki de zaten her an tetikte olan bir olasılığın üstünden geçmiştir. Pandemi bu yönüyle kent yaşamının karakteristiği olan “başkalarından sakınma” tavrını onaylamakta veya görünür kılmaktadır.<sup>3</sup> Öte yandan güvenlik vaadiyle gerçekleştirilen bu kendi-kabuğuna-çekilme, kapanma, uzaklaşma veya yalıtılmışlık insanları tam da kendisinden kaçınılan şeyin tuzağına düşürmektedir. Bu durum Frank Furedi’nin de fark ettiği gibi (2001, s. 103) yalnızlık, bağımsızlık ve güvensizlik duygularıyla çeşitli saplantıları şiddetlendirmektedir. Aseptik ve steril sanallığa teslim edilmiş beden, bu aşamadan sonra bulaşmanın başkalarından değil de, sanki kendi bedeninden kaynaklandığı düşünecek bir zihin bulanıklığına kapılmakta ve kendisiyle olan teması askıya alarak varlığına içkin katı mesafeler örmektedir (Di Cesare, 2020). Kısa sürede sonuç veren kaçış ve sakınma stratejilerinin, orta ve uzun vadede belirgin bir açmazla dönüşmesi tam da bu kısır döngüyle ilgili olsa gerektir.

### **Maskenin Gizlediği: Yaralayıcı Ölümden Sayısallaştırılan Ölüm**

Yıllar önce Bauman güvensizlikten duyulan rahatsızlığın özgür olmama korkusuna ağır bastığından bahsetmişti (2010, s. 17). Oysa gelinen noktada sağlıklı kalma isteğinin, özgürlük de dahil olmak üzere kendi dışındaki hemen her şeyi kendi istencine uyarladığı ve bir sakınma nesnesi haline getirdiği gözlemlenmektedir. Zira modern kültürde ölmek ve dolayısıyla ölüme götüren şeyler, Baudrillard’ın vurguladığı gibi (2016, s. 221) birer sapkınlık olarak görülmektedir. Belki tam da bu nedenle ölümü hayattan söküp atma umudu çağımızın en güçlü duygusu olagelmiştir (Castells, 2013, s. 596). Ölüm yaşamın zıttı değil de sanki düşmanı gibidir. Salgın sürecinde de ölüm kendi görünümüleri üzerinden çift anlamlılığa kavuşmuştur. Günlük ölüm verileri bir yandan hastalığın tehlike düzeyinin ölçüsü olmuş, diğer yandan ölümün kendisini istatistiksel grafiklerin tasviriyle sayısallaştırmış ve geleneksel köklerinden koparmıştır. Bu karmaşada ölüm sanki hem her yerde hem de hiçbir yerdedir. O zihinlerin hem en derinlerinde hem de en banal ifadelerle beraber yüzeyindedir. Ekranlar vasıtasıyla

3 Bauman’a göre (2006, s. 58) birliktelik değil, sakınma ve ayrılma, çağımızın megapollerindeki başlıca hayatta kalma stratejisidir.

içerikten yoksun bir sıradanlıkla verilen ölüm sayıları, izleyicileri tedbir almaya sevk edecek kadar etkilese de varoluşsal olarak sarsmamaktadır. İnsanın bir ölüyle karşılaşmasının kendi ölümüyle karşılaşması demek olduğunu savunan Elias Canetti'nin (2001, s. 32) aksine burada, bu istatistikleştirilmiş ölüm figüründe her ölüm yalnızca kimliği belirsiz, uzak bir ötekinin ölümü olarak tecrübe edilmektedir.

Olanca bilimsel görünümüne rağmen istatistikler gerçeklerden çok gerçekleşmesi arzulanan rüyaların yansımalarıdır (Baudrillard 2014, s. 145). Sayılar ayrıca ölümün mutlaklığına ve varlığın fani oluşuna dair esaslı bir anlatı da sunmamaktadır. Ölümün yaralayıcı etkisi sayılara aktarıldığında, ölüm de yaşam da nitel bir deneyim olmaktan çıkarak salt istatistiki verilere indirgenmektedir. Yani yine “yaşamın en büyük çabası(nın), kendini ölüme alıştırmamak” olduğunu düşünen Canetti'nin (2011, s. 307) aksine yaşam, kendini ölüme fazlasıyla alıştırmaktadır. Çağcıl ölümler, Botton'un işaret ettiği gibi (2020, s. 323) en az yaşam kadar teknolojik devrim fonunda gerçekleşmektedir, ki bu onun tarihsel düzlemdeki çarpıcı vasfıdır. Tersten okumayla, günümüzde ölüm hekimlerce belirlenen ölme biçimlerine ve katı prosedürlere tabidir (Baudrillard, 2016, s. 316).

Modern kültürün ölümü hayattan silme hususunda yaşadığı başarısızlık, onu belki de nicel söylem olarak sindirmeye mecbur bırakmaktadır. Oysa nüfus planlamasına indirgenmiş ölüm, bir insanın değil; daha çok sosyo-ekonomik bir parametrenin ölümüdür. Bu yaşam-ölüm döngüsünde yitirilenlerin verdiği acılı boşluktan ziyade, kolektif üretime hizmet eden gayri-insani bir beden değiş-tokuşu söz konusudur. Artık ölüm, Baudrillard'ın savının aksine (2016, s. 331) sınır dışı edilmiş bir şey değildir. Aksine o, sınırın içine bile giremeden sayılarla atıklaştırılan soğuk bir veriden aşağıdadır. Kaçınılmaz bir yüzleşme olarak ölüm, bugün belki de tarihte hiç olmadığı kadar kendi gerçekleşme nedenlerinden bağımsız yorumlanan bir istisna-deneyim olarak okunmaktadır. Bir zamanlar kutsallığı ve manevi olanı sembolize eden ölüme, salgın sürecinde de görüldüğü üzere, baştan sonra teknik bir işlemmiş gibi yaklaşmaktadır.

Jacques Ellul'un tespit ettiği gibi (2003, s. 154) kutsalsız yaşamaya teşvik edilen insanlar kutsallığı yok eden tekniğe kutsallık atfetmekte gecikmemektedirler. Ölümün bu denli mekanik bir işleyişe angaje olması da bir zamanlar ölüme atfedilen aşkın değer bu kez tekniğe aktarılmasına neden olmuştur. Tekniğin buna karşılık vaadi açıktır ve bu vaat her yerde sıklıkla tekrar edilmektedir: Ölümü öldürmek. Ölüm sayılarında vücut bulan salgınla mücadele girişimlerinde de zımnen altı çizilen gerçek, ölümün kötücül olduğudur. O kadar ki, salgın dışında da ölüm olağandışı bir karşılaşmayı ima etmektedir. Harari de salgından önce “ölümle mücadelenin” önümüzdeki yüzyılın öncü projesi olacağını öne sürmüştür (2016, s. 40). Yaşanan pandemide metaforize edilebileceği gibi esasında ölümün kendisi virüktür. Ölüm, yine Baudrillard'ın tespit

ettiği şekilde (2016, s. 327), tıpkı salgın terminolojisindeki gibi bakteriyolojik ya da radyoaktif bir kalıntı misali sterilize edilmesi gereken bir mikroptur.

Bunun sonucunda rıza gösterilmiş tedavi süreçleri, ömrü uzatma beklentisinin gölgesinde hastanın hemen tüm davranışlarına müdahale etme, zevkleri sansürleme ve günlük yaşamı yenilenmiş emirlerle hizaya getirme hakkına sahip olmaktadır (Moulin, 2013, s. 15). Böylece tıbbi sistem tıpkı virüsün işleyişi gibi yaşamın tüm hücrelerini hastalığın uzantılarıyla kuşatmakta ve korku üzerinden bağışıklığı çökertmektedir. Bugün tıbbın kendi yanında sivil topluma, siyasi ve dini otoritelere yer açmasından ya da bu otoritelerin dilinden konuşmasından açıkça bahsedilebiliyorsa (Moulin, 2013, s. 15), bunun nedeni hastalığı, tedbiri ve tedaviyi mimleyen söylemin tam da “her yerde olma” halidir. Sağlık gelinen noktada tıp açısından amaç değil, amaca giden araç halini almıştır. “Tıp”, der Le Breton (2016, s. 20) “olası acıları gerekçe göstererek hayata hâkim olmak ve genetik verileri denetime almak için müdahale etmekle kalmamakta; kırk elli yıl içinde gelip vurusu muhtemel hastalıkları sayıp dökerek kaderi ifade etmenin bilimsel ve acımasız bir formuna dönüşmektedir”. Verilere dayalı bu kehanetçi ve müdahaleci tavır tıpkı kurtarıcılığa soyunan tüm bilim ve ideolojiler gibi yozlaşmakta (Feyerabend, 1999, s. 107) ve ilginç bir şekilde tam da yıllardır hedef tahtasına koyduğu teolojik perspektife benzeşip dogmalaşmaktadır. Dindarların öte dünyaya dair geliştirdikleri öneri ve önermelerin dünyevi bir türevi böylece bilim insanları üzerinden bireyin geride kalan ömrü ve hatta ölümü üzerinde kurulmaktadır.

Ivan Illich iatrogenesis ya da ‘nedeni tedavinin kendisi olan’ hastalıkları örnek göstererek modern tıbbın faydadan çok zarar verdiğini iddia etmiştir (1975 içinde Giddens, 2008, s. 303–304). Illich klinik, toplumsal ve kültürel olmak üzere üç tür iatrogenesis olduğunu ileri sürmüştür. Klinik iatrogenesis, tıbbi tedavinin hastanın durumunu daha da kötüleştirilmesi ya da yeni sağlık sorunları yaratmasıdır. Toplumsal iatrogenesis, tıbbın giderek daha fazla alana el atması ve sunduğu hizmetler için yapay talepler yaratmasıdır. Illich’e göre toplumsal iatrogenesis, gündelik yaşamın getirdiği sıkıntılarla baş edebilme becerisinin tıbbi açıklamalar ve alternatifler tarafından kademeli olarak köreltilmesi anlamına gelen kültürel iatrogenesis’e yol açmaktadır. Bu nedenle Illich gibi eleştirmenlerin bakışında tıbbın etkinlik alanı daraltılmalıdır.

Aksi halde tıp, doğası gereği yalnızca bedeni değil, yaşamın tüm zaman fragmanlarını —üstelik ortada kendisinden başka bir şey kalmayacak şekilde varlığıyla doldurmaya eğilimlidir. Nitekim Roland Barthes’a göre tıp göstergesi “*anamnesiktir*, daha önce ne olduğunu; *prognostiktir*, ileride ne olacağını; ve *diyagnostiktir*, içinde bulunulan anda neyin oluştuğunu söylemektedir” (1993, s. 186). Hastalığın çerçevesini sınırsızlaştıran teşhis, sağlıktan ziyade yine hastalığın katastrofisini vurgulamakta ve teşhis-sonrası süreci tümüyle tıbbileştirmenin meşru gerekçelerini türetmektedir.



Teşhisin geleceğe de bulaşan ürkütücülüğü, tedavinin geçmişten gelen başarı vaadiyle birleşerek hastayı kararın pasif-nesnesi kılmaktadır.

### Sonuç

Pandemi, modern tüketimci kültürün ellerinde şekillenen günümüz toplumunu formatlamakla kalmamış, artık iyiden iyiye mazide kaldığı varsayılan viral hastalıklar söylemlerini geri çağırmıştır. Uzun yıllardır mobil akışa adapte olmuş insanlar bu süreçte, hastalığın doğası gereği, evlerinde hareketsiz ve çevresiyle bağlantısız kalmaya zorlanmıştır. İlk bakışta açık bir ‘değişim’ olarak değerlendirilebilecek bu zorlama, esasında hali hazırda buraya evrilen modern insanın yalnızca dönüşümünü hızlandırmıştır. Buna göre pandemi öncesinde izole ve çevrimiçi yaşam koşullarını benimsemiş insanlar, pandemiyle beraber alternatifsiz ve seçeneksizlik halinde bu alışkanlıklarını kemikleştirmişlerdir. Daha açık bir deyişle, pandemi belki de hiçbir şeyi kökten değiştirmemiş, belli bir süredir değişmekte olan dünyanın ivmesini hızlandırmıştır. Gizliden gizliye dogmatizm örüntülerine eklenen sağlık söylemleri de toplumsal kabul adına güç ve meşruiyet bulmuştur. Gerçekten de sosyolojik kadrajda pandemi dahil olmak üzere toplumdaki hiçbir kırılma noktası öncesiz, tepeden inme ve bağlantısız gerçekleşmemektedir. Her şey bir önceki adımın ayak izlerini takip etmekte ve birbiriyle ilgisizmiş gibi görünen tüm dağınık parçalar bütünü oluşturmaktadır. Kitlelere yön veren maske, mesafe ve hijyen söylem ve eylemleri de bu açıdan görülmelidir.

Toplumsal normalizasyonun tarihte belki de hiç olmadığı kadar dramatik bir hızla dönüştüğü pandemide yeni yaşam koşullarının “yeni normalimiz bu” ifadesi altında sıradanlaştırılması tesadüf değildir. Bu kolay onayın ardında, “yeni normal”i yalnızca maske, mesafe ve hijyenden ibaret sanma yanılgısı yatmaktadır. Oysa artık birer metafor olan bu hatırlatıcılar kitlesel değişimin yalnızca ipuçları ve göstergeleridir. Maske olanca örtücülüğüne rağmen değişimin teşhirci şeffaflığını temsil etmektedir. Mesafe söylemi ise yıllardır yüceltilen iletişim çağının iflasını ya da en azından yüz yüze temasın kırılmasını mimlemektedir. Hijyene gelince, o da günümüz toplumlarında insanları tasnif eden sosyo-ekonomik bölünme parametrelerinin, bölünmenin, sakınmanın ve tümüyle geri çekilmenin metaforudur. Tüm bu değerlendirmeler, ürettiği söylemin aksi bir yaşam biçimini dayatan modern kültürün diyalektik portreleridir.

Bulaşıcı virüsün kendisi olanca tekinsizliğiyle toplumda hissedilen ama bir şekilde bastırılan sakınma duvarlarını yükseltmiş ve belirginleştirmiştir. Bulaşıcılık miti, günümüz toplumunda başat belirleyici kültür olan moda dilinin de metaforudur. Nitekim çağımızda hemen tüm öğreti ve yaşam biçimleri ‘kültürel bulaşma’ yoluyla benimsenmektedir. Öyle ki bir şeyin ne kadar etkili ve güçlü olduğu ne kadar çok insana bulaştığı, yani kaç insan tarafından içselleştirildiğine göre tayin edilmektedir.



Kolektif korkular da tıpkı moda gibi çoğunlukla iletişim araçları vasıtasıyla kitlelere bulaşarak büyümekte ve toplumsal kanıları manipüle etmektedir. Buna göre gündelik yaşamda boy veren tüm araç ve ilişkiler virüslüymüş gibi görülebilmektedir. Kişinin bedeni ile virüs arasındaki mesafe de eninde sonunda kişilerarası kopuş olarak deneyimlenmektedir. Başka bir ifadeyle, virüs her şeyin ötekileştirilmesine zemin hazırlamakta ve bunu tartışmaya açmaksızın haklılaştırmaktadır. Sağlık söylemlerine ve tekniğe duyulan saf güven, kişiyi virüsten kaçarken düşünsel olarak devamlı onunla birlikte olmaya mahkûm etmektedir. Bu açıdan kaçmanın kendisi yakalayıcı ve tutsak edici bir eylemdir. Maske ve hijyen de aynı şekilde yaşamsal temizlikten çok ölümcül mikrobu varlığını vurgulamaktadır. Bu durum, en nihayetinde mikro-iktidarlar tarafından sonsuz yaşama arzusuyla doldurulmuş modern insanın ölüm/lülük gerçeğini örtbas etme isteğiyle buluşmaktadır.

Doğrusu, bedenin mikro-iktidarlarca nüfuz edilen bir zemin olduğu ve bizatihi iktidar mücadelelerinin biyoloji zemini üzerine yükseldiği fikri<sup>4</sup> yeni değildir. Dahası beden ile iktidar ilişkisinin bu boyutu pandeminin yaşandığı çağın ayırt edici özelliği olamayacak kadar da sıradanlaşmıştır. Yaşanan Covid-19 pandemisiyle belirginleşen taze gerçeklik, bedenin tıbbi-olmayan bir cephesinin artık neredeyse kalmadığıdır. Pandemiyle beraber uzmanlar tarafından üretilen tümüyle-tıbbileştirilmiş-hasta-beden imgesi olağan, meşru ve hatta gerekli görülmektedir. Bunun sonucunda bedenin kendisi tıbbi iktidarın tayin ettiği normların pazarlık nesnesi haline gelse de (Moulin 2013, s. 26), artık bu pazarlık taraflar henüz masaya oturmadan karara bağlanmış gibi görünmektedir. Zira pandemi uzun bir süredir deneyimlenmekte olan sağlık otoritesinin karşısındaki hemen tüm direnç ve direniş mekanizmalarını, toplumsal mutabakatı da bu otoriteye eklemek suretiyle işlevsizleştirmiştir.

Bu durum, pandemi sürecini domine eden söylemin karşısında ‘bireyin özgür iradesi’ne dair kritik bir tartışmayı da gündeme getirmektedir. Üstelik burada, asırlar önce dogmatizme yönelik gösterdiği mücadeleyle ivmelenen bilimselci anlayışa dair de artık göz ardı edilemez yeni bir sorunsal belirlemektedir. Buna göre bilim, özellikle pandemide görünürleşen beden endüstrileri ve stratejileri üzerinden otokratik ve yayılcı bir anlayışla katılmıştır. Bu katılma, bilimin az önce bahsedilen kadim mücadele felsefesinin tersine bir dönüşümü çağırıştırılmaktadır. Makalenin ilk bölümünde tartışıldığı gibi sosyolojik eleştirinin yoğunlaştığı esas nokta tam da burasıdır. Diğer önemli nokta ise bireyselleşme, özgürleşme ve hür irade vurgularının bu denli yaygın olduğu bir çağda modern tekno-bilimselci ilerlemenin ideallerinin aksi yönünde ürettiği çelişkilerdir. Bu nedenle pandemi sonrasında salt durum tespiti yapan gecikmeli-yorumlamaya değil; sürecin orta noktasında gidişatın çıktılarını öngören ve tenkit eden bir sosyolojik bakışa ihtiyaç vardır. Nitekim bu bakış, insana salt sağlık parametreleriyle

4 Bu konuda daha detaylı tartışma için bkz. Michel Foucault, *Toplumu savunmak gerekir*, Yapı Kredi Yayınları, 2018.

yaklaşmanın ötesinde, yüzleştiği yeni gerçekliğin bir bütün olarak insan doğası ve ilişkileri üzerindeki izdüşümlerini anlamlandırmaya çalışmalıdır.

Özgürlüğün yanlısamalı bir şekilde tüketim serbestiyetine indirildiği bu çağda yeniden ‘denetim toplumu’nda yaşadığımızın ipuçları, salgının sert tedbir söylemlerinde yeniden ve ansızın belirmiştir. Yine de denetim ya da kontrol toplumu söylemlerinin modern yaşam biçimine özgü kusurları örtbas etmeye çalışan bir tarafı vardır. Benzer söylem, pandemi hakkında üretilen karamsar ve kuşatıcı dil için de geçerlidir. Oysa bu makalede de ele alındığı gibi her hastalık kendi çağının ve kültürünün çıktısıdır. Bu açıdan her yeri saran virüsle, Crawford’un dediği gibi (2020, s. 207), yeryüzünü ölçsüzce denetim altına almaya çalışmamız ve mikropların alanını işgal ederek doğal döngüyü bozmamız arasında yakın bir ilişki vardır. Başka bir ifadeyle, ekolojik dengeyi göz ardı eden istilacı teşebbüsler beden dengemizi bozan istilacı bir virüsün hayatımıza bulaşmasına neden olmuş ya da en azından bu insanlık durumunu metaforize etmiştir. Roy Arundhati’nin “salgın sonrasında hiçbir şey normale dönmekten daha kötü olamaz” (2020) derken vurgulamak istediği şey de salgının nedenlerini giderecek bilinçli bir geri dönüş yapmaksızın yeniden-normalleşmenin yıkıcı olacağı gerçeğidir.

Hiç şüphesiz yaşam tarzında ortak kabul ve normların aksi bir karara yönelmek özellikle de korku ve konfor kültürünün egemen olduğu günümüz toplumunda yaşayanlar için hiç de kolay bir tercih değildir. Bunun için insanın kendi iyiliğini isteyen şeylere bile karşı mücadele edebilecek güce sahip olması gerekmektedir (Baudrillard, 2012, s. 44). Eylemde bulunacağı şeyin düzelebileceğine, hiç değilse değişebileceğine inanması şarttır. Arendt de insanların tedavisi olmayan bir salgına, depreme ya da değişmez görünen toplumsal koşullara tepki göstermeyeceğinden, sadece koşulların değiştirilebileceği yönünde bir olasılık varsa eyleme geçeceğinden bahsetmektedir (1997, s. 71). Sağlıklı bir toplum oluşturmanın temel kaidesi, eyleme geçmeden önce onu mümkün kılacak [riske dayalı] korkulara son vermektir. Ne var ki pandemide toplum üzerinde en yoğun şekilde üretilen kolektif duygu korku olmuştur. Kimi zaman virüsün öldürücülüğünü öne çıkaran raporlar ve medya paylaşımları, kimi zaman –örneğin aşılama günlerindeki gibi– yaptırım vurguları bu korkuyu aralıksız bir şekilde beslemiştir. Üstelik sürgit korku üretimi, dijitalleşmenin sağladığı erişim kolaylığı ile tüm bireylere ulaştırılmıştır.

Toplum ile sağlık ve hasta ile hekim arasındaki ilişkinin dijitalleşme, mekanikleşme ve böylece gayri-insanileşme eğilimi gösterdiği çağdaş sağlık sisteminden dönüş olmayacak gibi görünmektedir. Dahası sektördeki yenilik ve ilerleme talepleri yerel değil; küreseldir ve olabildiğince rekabetçidir. Bu, atılacak her adımın etik tartışmaları kolayca aşmasını sağlayacak karşı konulmaz meşruiyetin kaynağıdır. Sağlık stratejileri geliştirilirken dikkate alınması gereken kıstaslar da, pandemi gibi kriz anlarında yer yer askıya alınabilmektedir. Başka bir ifadeyle, insan sağlığının öncelikli olduğu

durumlarda diğer tüm meseleler süreci yavaşlatan birer detay olarak algılanabilmektedir. Fakat burada asıl soru, bu teferruatların zaman içinde, yani pandemi sonrasında da teferruat olarak kalıp kalmayacağıdır. Nitekim “yeni normal” anlayışı, pandemiye bağlı tecrübe edilmek zorunda kalan şeylerin kalıcı olarak kaideleşebileceğini ima etmektedir.

Yaşanan salgınla toplumsal tabakalar arasındaki farklılaşmalar net bir ayrımla bölünmüştür. İşçi ile işvereni, genç ile ihtiyarı, çocuk ile ebeveyni veya evli ile bekârı hem ortak bir yazgıda buluşturmış hem de imkanlara erişim bağlamında birbirinden uzaklaştırmıştır. Ayrıca toplum, risk potansiyelleri temel alınarak demografik nitelikleri bakımından kategorize edilmiş ve örneğin 18 yaş altı ile 65 yaş üstü kesim sürecin su götürmez kurallarına tabi tutulmuştur. Bu, belki de bağışıklığı zayıf yaşlıların ve hastaların yerinin olmadığı ve yalnızca güçlü ve zinde olanların hayatta kalabileceği dünyanın yeni normalidir. Modern toplum da kamusal alanı olmayan bu yeni dünyanın *maskeli ama gizemsiz, mesafeli ama müdahil, hijyenik ama bölünmüş* ilişkilerine alıştırmıştır. Tüm insanları ortak bir olasılığın, ortak bir korkunun ve ortak bir kontrol sisteminin potasında eriten virüs, ‘küresel köy’ mitinin aksine, sınırları yüksek duvarlarla ayrıştırılmış sert bir toplumsal tasnifin önünü açmıştır. Doğrusu ‘salgın’ etrafında organize edilen bu derin dönüşümler küreselleşme, toplumsal etkileşim, tabakalaşma, çalışma, mobilite, gündelik yaşam, refah, eşitlik, sağlık, enformasyon, ekoloji, medya, gözetim ve mahremiyet gibi sosyolojinin alt çalışma sahaları bağlamında hem müstakil olarak hem de birbirleriyle ilişkileri içinde yeniden ele alınmalıdır. Zira Covid-19 pandemisi yalnızca sosyolojinin süzgecinden geçirilebilecek bir vakıya değil, sosyolojinin köklü teorilerini derinden sarsan, yeniden tartışmaya açan belirleyici bir kırılma noktası olmuştur.

---

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Finansal Destek:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The author declare no potential conflicts of interest with respect to the research, authorship, and/or publication of this article.

**Grant Support:** The author received no financial support for the research, authorship, and/or publication of this article.

---

## Kaynakça/References

- Adorno, T. W. (2005). *Minima moralia* (A. Doğukan & O Koçak, Çev.). Metis Yayınları.
- Arendt, H. (1997). *Şiddet üzerine* (B. Peker, Çev.). İletişim Yayınları.
- Arundhati, R. (2020). *Arundhati Roy: The pandemic is a portal*. <https://www.ft.com/content/10d8f5e8-74eb-11ea-95fe-fcd274e920ca>
- Badiou, A. (2012). *Sonsuz düşünce* (T. Birkan & I. Ergüden, Çev.). Metis Yayınları.
- Barthes, R. (1993). *Göstergebilimsel serüven* (M. Rifat & S. Rifat, Çev.). Yapı Kredi Yayınları.

- Baudrillard, J. (2001). *Tam ekran* (B. Gülmez, Çev.). Yapı Kredi Yayınları.
- Baudrillard, J. (2005). *Anahtar sözcükler* (O. Adanır & L. Yıldırım, Çev.). Paragraf Yayınevi.
- Baudrillard, J. (2006a). *Cool anılar V 2000-2004* (A. Sönmezay, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- Baudrillard, J. (2006b). *Sessiz yığınların gölgesinde* (O. Adanır, Çev.). Doğu Batı Yayınları.
- Baudrillard, J. (2010). *Kötülüğün şeffaflığı: Aşırı fenomenler üzerine bir deneme* (I. Ergüden, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- Baudrillard, J. (2012). *Karnaval ve yamyam* (O. Adanır, Çev.). Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Baudrillard, J. (2013). *Tüketim toplumu: söylemlerin yapıları* (H. Deliceçaylı & F. Keskin, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- Baudrillard, J. (2014). *Cool anılar I-II* (A. Sönmezay, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- Baudrillard, J. (2016). *Simgesel değiş tokuş ve ölüm* (Oğuz Adanır, Çev.). Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Baudrillard, J. (2019). *Şeytana satılan ruh ya da kötülüğün egemenliği* (O. Adanır, Çev.). Doğu Batı Yayınları.
- Bauman, Z. (2006). *Küreselleşme* (A. Yılmaz, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2010). *Etiğin tüketiciler dünyasında bir şans var mı?* (F. Çoban & İ. Katırcı, Çev.). De Ki Yayınları.
- Bauman Z. (2012). *Akışkan modern dünyadan 44 mektup* (P. Sıral, Çev.). Habitus Kitap.
- Bauman, Z. (2014). *Parçalanmış hayat* (İ. Türkmen, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z., & Lyon, D. (2013). *Akışkan gözetim* (E. Yılmaz, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- Berger, J. (2017). *Düğüne* (C. Çapan, Çev.). Metis Yayınları.
- Botton, A. (2020). *Çalışmanın mutluluğu ve sıkıntısı* (S. Sertabiboğlu, Çev.). Sel Yayıncılık.
- Bridle, J. (2020). *Yeni karanlık çağ: teknoloji ve geleceğin sonu* (K. Güleç, Çev.). Metis Yayınları.
- Canetti, E. (1998). *Kitle ve iktidar* (G. Aygen, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- Canetti, E. (2001). *Sözcüklerin bilinci* (A. Cemal, Çev.). Payel Yayınları.
- Canetti, E. (2011). *İnsanın taşrası* (A. Cemal, Çev.). Payel Yayınları.
- Castells, M. (2013). *Enformasyon çağı: ekonomi, toplum ve kültür-Ağ toplumunun yükselişi* (E. Kılıç, Çev.). İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Chul-Han, B. (2016). *Şiddetin topolojisi* (D. Zaptçioğlu, Çev.). Metis Yayınları.
- Chul-Han, B. (2019). *Yorgunluk toplumu* (S. Karlıtekin, Çev.). Açılım Kitap.
- Chul-Han, B. (2020). *Psikopolitika neoliberalizm ve yeni iktidar teknikleri* (H. Barışcan, Çev.). Metis Yayınları.
- Crawford, D. H. (2020). *Ölümcül yakınlıklar: mikroplar tarihimizi nasıl şekillendirdi?* (Gürol Koca, Çev.). Metis Yayınları.
- Demir, S. T. (2017). Modernite ve ölüm: Açık erişimli ölüm döşeginden izole yoğun bakım ünitelerine beden ve ölmenin değişen yüzü. *Global Media Journal*, 7(14), 190–202.
- Demir, S. T. (2018). *Ten medeniyeti: modern kültürde beden ve ötesi*. Açılım Kitap.
- Di Cesare, D. (2020). *Egemen virüs: kapitalizm nefessiz bırakır* (B. Uysal, Çev.). Pinhan Yayıncılık.
- Eagleton, T. (2015). *Hayatın anlamı* (K. Tunca, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- Ellul, J. (2003). *Teknoloji toplumu* (M. Ceylan, Çev.). Bakış Yayınları.

- Feyerabend, P. (1999). *Özgür bir toplumda bilim* (A. Kardam, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- Foley, M. (2011). *Saçmalıklar çağı: modern hayat neden mutlu olmayı zorlaştırıyor?* (A. Sezgintüredi, Çev.). Domingo Yayıncılık.
- Foucault, M. (2018). *Toplumunu savunmak gerekir* (Ş. Aktaş, Çev.). Yapı Kredi Yayınları.
- Furedi, F. (2001). *Korku kültürü: risk almamanın riskleri* (B. Yıldırım, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- Furedi, F. (2020). *A disaster without precedent*. <https://www.frankfuredi.com/post/a-disaster-without-precedent>
- Gabe, J., & Monaghan, L. F. (2013). *Key concepts in medical sociology*. Sage Publications.
- Galeano, E. (2017). *Tepetaklak: tersine dünya okulu* (B. Kale, Çev.). Sel Yayıncılık.
- Giddens, A. (2008). *Sosyoloji* (E. A. Kayhan, Çev.). Kırmızı Yayınları.
- Harari, N. Y. (2016). *Homo Deus: yarının kısa bir tarihi* (P. N. Taneli, Çev.). Kolektif Yayınları.
- Huxley, A. (2004). *Maymun ve öz* (S. Evren, Çev.). İthaki Yayıncılık.
- Illich, I. (1975). *Medical nemesis: The expropriation of health*. Calder and Boyars.
- Keck, F., & Rabinow, P. (2013). Genetik bedenin keşfi ve temsili. Corbin A., Courtine J. J., Vigarello G. (Ed.) *Bedenin tarihi 3 bakıştaki değişim: 20. Yüzyıl içinde* (S. Özen, Çev., s. 59–72) Yapı Kredi Yayınları.
- Le Breton, D. (2016). *Bedene veda* (A. U. Kılıç, Çev.). Sel Yayıncılık.
- Moulin, A. M. (2013). Tıbbin karşısında beden. Corbin A., Courtine J. J., Vigarello G. (Ed.) *Bedenin tarihi 3 bakıştaki değişim: 20. Yüzyıl* (S. Özen, Çev., s. 15–57). Yapı Kredi.
- Platt, A. E. (1996). Confronting infectious diseases. In L. R. Brown (Ed.), *State of the world*. WorldWatch Institute/W.W. Norton & Co.
- Ranciere, J. (2016). *Bela Tarr, ertesi zaman* (E. Karakaya, Çev.). Lemis Yayın.
- Sennett, R. (2013). *Kamusal insanın çöküşü* (S. Durak & A. Yılmaz, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- Sennett, R. (2017). *Yeni kapitalizmin kültürü* (A. Onacak, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- Sontag, S. (2005). *Metafor olarak hastalık* (O. Akınhay, Çev.). Agora Kitaplığı.
- Turner, B. S. (2013). *Tıbbi güç ve toplumsal bilgi* (Ü. Tatlıcan, Çev.). Sentez Yayıncılık.
- Virilio, P. (2003). *Enformasyon bombası* (İ. Kaya Şahin, Çev.). Metis Yayınları.

