



Toplum Kendini Savunur

Biyopolitikanın Covid-19 Çıkmazı, Hayatın Tekilselliği ve Toplumsal Kara Delikler

Kamuran Gökdağ

Öz: Bu makale, Covid-19 salgınıyla birlikte *biyopolitika* teorisi bağlamında bir kez daha gündeme gelen *toplumsal* olan ile *siyasal* olan arasındaki varoluşsal gerilime odaklanıyor. Bu gerilimi açıklamak için bugünlerde yaygın olarak kullanılan biyopolitika teorisinin, -her ne kadar gerçek ve rasyonel olgulara yaslanan muayyen bir perspektif sunsa da- pandemik koşullarda tüm ilişkileri sıfırlayan *bireyi* kavramakta nerede ve nasıl yetersiz kaldığını göstermeye çalışıyor. Makale, bu yetersizliği, biyopolitika teorisinin bugün ulaştığı farklı biçimlerindeki ortak bir yetersizlik olarak değerlendiriyor ve bunu da, sosyo-politik köken arayışlarında *hayatla* şu ya da bu şekilde ilişkilendirilen zorunluluklar ile uzlaşılardan öncesine düşen *tekisellik ilkesini* ya da *hayatın tekiselliğini* göz ardı eden tarihsel bir eksiklikle ilişkilendiriyor. Böylece kopyalanan bir eksikliğe dayalı olarak biyopolitika teorisinin de, bu anlamda, klasik düzen teorilerinin, özellikle Hobbesçu sözleşme teorisinin içinde kaldığını iddia ediyor. Bu sebeple, makalenin temel sorusu; *hayatın*, aralarındaki varoluşsal gerilim ve biyopolitik tüm iktidar ilişkilerine rağmen, politik olan dışında kalan bir tür ilişkisizlik *anın* veya kendisine iliştilen tüm zorunlulukları, uzlaşılardan veya düzenlilikleri çürüten, böylece temellük edilemeyen bir yapısının olup olmadığıdır. İşte, bu soruyu teorik bir imkân içinde olumlayan makale, Covid-19 sürecinde oluşan koşulları, bu *anın* kendisi olarak değil, ama işaretleri, mesajları veya göstergeleri olarak yorumlamayı deniyor ve söz konusu *anı* da *toplumsal kara delikler* olarak kavramsallaştırıyor. Böylece *hayatın* toplumsal kara deliklere düştüğü *anın* yıkıcı ve kurucu rolünü inceliyor.

Anahtar Kelimeler: Biyopolitika, hayatın tekiselliği, toplumsal kara delikler, Hobbes, Foucault, Covid-19.

Abstract: This essay focuses on the existential conflict between society and politics that has once again come to the fore in the sense of biopolitical theory with the Covid-19 outbreak. It attempts to demonstrate where and how the theory of biopolitics is insufficient at understanding the individual, who has reset all relationships under the circumstances of the pandemic, while providing a certain viewpoint based on true and logical facts. The essay considers this insufficiency as a common deficiency of the various types of biopolitical theory and correlates this to a historical deficiency that has lacked a concept of absolute singularity (i.e., singularity of existence) that would precede the compromises and necessities associated with life in identifying socio-political origins. Thus, the article argues the theory of biopolitics to have persisted in this sense within the theories of classical order, particularly the Hobbesian theory of social contract, based on replicated historical deficiency. Therefore, the key issue of the essay is whether a non-relational moment of existence exists for any nature or framework that refutes all the responsibilities, concessions, or regularities attached to it such that it cannot be appropriated. The essay affirms this issue through a theoretical probability and attempts to view the circumstances present in the Covid-19 phase not as the moment itself but as its signals, messages, and indications. This moment is conceptualized as a social black hole. Thus, the essay examines the destructive and constitutive role of the moment in which life sinks into social black holes.

Keywords: Biopolitics, Singularity of existence, Social black holes, Hobbes, Foucault, Covid-19.

@ Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi. kamurangokdag@artuklu.edu.tr

ID <http://orcid.org/0000-0003-1753-6496>

© İlmi Etüdler Derneği
DOI: 10.12658/M0616
insan & toplum, 2021.
insanvetoplum.org

Başvuru: 07.09.10
Revize: 15.10.20
Kabul: 20.11.20
Online Basım: 21.12.20

Giriş

Fransız düşünür Michel Foucault, 1971'den 1984 yılındaki ölümüne kadar, Collège de France'ta, birbirinin devamı olmasa da, birbirinin içinden çıkan diziler halinde çeşitli dersler verir. Bu derslerde, giderek belirginleşen şu eğilimini, esas olarak yapmak istediği şu şeyi, çeşitli biçimlerde gerekçelendirmeye çalışır: İktidar analizlerini, merkezî ve somut bir bedenle olan tarihsel bağlarından tamamen kurtararak, onu, birbirine yaslanan çoklu ilişkiler içinde eritip dağıtmak. Onun, bu şekilde yapmak istediği bir iktidar analizi, egemeni değil, ama onun yerine bireyi veya uyrukları, bu ilişkiler içindeki en etkin ve görünür rolleri tarafından yakalamak ister. Başka bir ifadeyle, klasik iktidar analizlerinin derinlemesine ayrıştırarak, bir şekilde bütün bakışları üzerine çevirdiği noktaya, egemenin kendisine, kim ya da ne karşılığında egemen olduğuna değil; bizzat bu noktaya yerleşerek, onun tam karşısına bakar. Bunu, iki aşamalı bir tersine çevirme işlemiyle yapar: İlk olarak, "savaş, politikanın başka araçlarla sürdürülmesidir" şeklindeki Clausewitzci meşhur ilkeyi (Clausewitz, 2015, s. 45), "politika, savaşın başka araçlarla sürdürülmesidir" biçiminde tersine çevirir (Foucault, 2002, s. 31). İkinci ve daha esas olarak ise, klasik iktidar analizlerinde içine yerleşilen bireysel ve uyruklaştırılmış toplumsal bakışları, yani *kararlar* ve *haklar* gibi tüm mutlak tasarrufları egemenin somut şahsiyetinde ikame eden bakışları (Hobbes, 2007, s. 96-97); egemenliklerin bakışına, en azından onların baktığı yere, yani egemende toplanan *kararlar* ve *haklardan* gönüllü vazgeçmişler topluluğu olan uyrukların bizzat kendisine yönelterek, Hobbesçu bir ilkeyi tersine çevirir.¹ İşte, Foucault'un bu şekilde oluşturduğu yeni bakış yeri, ona, çeşitli stratejiler, araçlar ve mekanizmalarla iç-içe geçerek birbirine nüfuz eden ve her yerde dolaşımda olan *bir ilişkiler ağı olarak iktidarı* yeniden keşfetme imkânını verir. Foucault, Collège de France'ta verdiği müteakip derslerinde bu hermeneutik eğilimini daha da detaylandırarak bir teoriye kavuşturur ve bu teoriyi, ilk kez, 1975-76 yıllarında -daha sonra *Toplumunu Savunmak Gerekir* isimli kitaplaştırılan bir ders dizisinde *biyoiktidar* ya da *biyopolitika* olarak isimlendirir (Foucault, 2002).²

1 Hobbesçu teorinin temel ilkesine karşı yapılan bu tersine çevirme işlemi, şu farkla; vazgeçişleri yalnızca tekil ve mutlak bir egemen lehine değil de, buna ilave olarak, herkesin herkes lehine vazgeçişleri olarak da anlayan Rousseaucu teori için de geçerlidir (Rousseau, 2013, s. 16). Ancak, iki aşamalı olarak yapılan bu tersine çevirme işlemi, iktidar ilişkilerine dair yeni bir bakış açısı ve analiz güzergâhı sunmakla birlikte, yine de Hobbesçu *sözleşme teorisi* içinde kalan; daha doğru bir ifadeyle, yine onun içine düşen bir yer değiştirme hareketidir.

2 Foucault'un *biyopolitika* teorini işlediği üç temel eseri, onun sırasıyla, 1975-76, 1978 ve 1979 yıllarında Collège de France'ta verdiği derslerden oluşan *Toplumunu Savunmak Gerekir* (Foucault, 2002); *Güvenlik, Toprak, Nüfus* (Foucault, 2013) ve *Biyopolitikanın Doğuşu* (Foucault, 2015) isimli eserleridir. Bu anlamda, her ne kadar daha sonra *Biyopolitikanın Doğuşu* isimli bir eseri olmuşsa da onun bu kavramsallaş-

Foucaultcu bu teori, içinde yaşadığımız bugünlerde, Covid-19 sürecinde, bazı çağdaş düşünürlerce iktidar ilişkileri, onun doğasına, kökenine ve toplumla ilişkilerine dair yaygın bir şekilde yeniden kullanılmaktadır. Bu süreçte, adeta, *biyopolitik* mekanizmalara karşı, şu ya da bu şekilde, *toplumu savunmak gerekir* çağrısına bir cevap oluşturmak üzere, kaba haliyle, iki ayrı yaklaşım ortaya çıktı. Bir taraftan, Alain Badiou, Judith Butler, Slavoj Žižek ve David Harvey gibi düşünürler -her ne kadar yaklaşım-içi detaylarda birbirinden farklı önerilere sahip olsalar da- bu süreçte oluşan ulus-aşırı çeşitli dayanışma biçimleriyle bir tür yeniden sosyalleşme imkânına işaret ederek, *biyopolitik* stratejileri ters-yüz etmeyi önerirler. Buna karşılık, Giorgio Agamben ve Bruno Latour gibi bazı düşünürler ise, Covid-19 sürecinde oluşan çeşitli kısıtlayıcı siyasî kararlar üzerinden, büyük bir telaş ve heyecanla *biyopolitik* stratejileri yeniden şeffaflaştırarak ispat etmeye çalışırlar. İlk gruptakiler, içinde yaşadığımız pandemik sürecin, *toplumsalın* (onlar, genellikle, sosyalizm ya da komünizm olarak buna işaret ederler) *biyopolitik* mekanizmalara el-koymasının fırsatını sunduğunu öne sürerler.³ İkinci gruptaki düşünürler ise, bu süreçte olup biteni, *siyasalın* bir tasarısı ya da *icadı* olarak görme eğilimindedirler. İlginç olan şey şu ki, her iki taraf da, pandeminin oluşturduğu yeni koşullarda kendi düşüncelerine destek olabilecek rasyonel bazı gözlem ve verilere ulaşabiliyorlar. Bununla birlikte, her iki yaklaşımın uzlaştığı bir şey var ki, o da, yaşamakta olduğumuz bu sürecin biyopolitik ya da “aşağıdan biyopolitik” (Lemke, 2016, s. 131) bazı yeni düzenliliklere gebe olduğudur. Ancak, bu yaklaşımlarda gözden kaçırılan şey -ister yukarıdan ister aşağıdan olsun- biyopolitik stratejilerin; politik ya da biyopolitik tüm uzlaşıların ve düzenliliklerin dışında kalarak kendi tekilselliğine dönen *hayatın*, bir tür ilişkisizlik *anını* kavramak için yeterli olmadığıdır. Bu sebeple, belki daha en başta şunun altını dikkatle çizmek gerekiyor: Bu makalenin çabası, ne biyopolitik stratejilerin Covid-19 sürecinde hiçbir şekilde işlemediğini iddia etmek ne de bu süreçte işleyen biyopolitik stratejileri göstermektir; aksine, uçlarına taşınan pandemik koşullarda oluşan bir *anın*, yani *hayatın tekilselliği* anının, biyopolitik stratejilerle açıklanamayan kurucu rolüne işaret etmektir.

tırmaayı ilk kez yaptığı eseri, *Toplumu Savunmak Gerekir* isimli eseridir. Belki bu derslere, hemen hemen aynı tarihlerde (1976) yayınlanan *Cinselliğin Tarihi*'nin ilk cildini de eklemek lazım. Bkz. (Foucault, 2007, s. 99-118).

3 Sözkonusu düşünürlerin metinleri çeşitli internet sayfalarında yayınlanmıştır. Ancak, biz, Erkal Ünal'ın bu metinlerin farklı mütercimlerce Türkçe'ye yapılan çevirilerini biraraya getirerek, *Çivisi Çıkan Dünya: Covid-19 Salgını Üzerine Muhasebeler* isimliyle yayınladığı kitaptan faydalandık (Ünal, 2020).

Biyopolitika Teorisi: Thomas Hobbes'a Sessiz Sadakat

Covid-19 sürecine ilişkin çözümlenmelerle gündeme gelen yukarıdaki teorisyenler, kaba haliyle, Foucault'nun daha çok belirleyicisi olduğu *biyopolitik* düzleme şu ya da bu şekilde yerleşirler. Dolayısıyla Foucaultcu *biyopolitika* teorisiyle bir şekilde ilişkilenen bu yaklaşımların Covid-19 sürecini açıklama gücü, onların birbirinin karşıtı olarak konumlandıkları hermeneutik düzlemlerde değil, aksine, onların varsayımsal ortak paydasında aranmalıdır. Başka bir ifadeyle, sözkonusu *biyopolitik* perspektiflerin zaafı ve güçlülükleri, onların birbirinin karşıtı olarak konuştukları düzlemlerin analizinde değil, bir ön kabul veya postulat olarak dayandıkları düzlemin analizinde yatar. Aksi takdirde, daha en başta bu perspektiflerin, salgın koşullarının tam bir tasvirine dâhil olması gereken *hayat* ile *iktidar* arasındaki gerçek bir *ilişkisizliği*, -ki bu tür bir ilişkisizliğin bilfiil veya zorunlu olarak gerçekleşmesi gerekmez- dışarda bırakmaları kabul edilmiş olur. Bu ilişkisizliğin dışlanması ise kökensel olduğu, yani onların dayandıkları düzleme içkin olduğu dikkate alındığında, analizin odağı Foucault'nun iktidar biçimlerine ilişkin yorumlarına ve bu yorumların tam da karşıtı olduğu varsayılan Hobbesçu teoriyle olan bağlarına doğru kayar. O halde burada iki şey özellikle şeffaflaştırılmalıdır: i) Foucault'un *biyopolitik* iktidar biçimlerine ilişkin analizlerinin *hayat* ile *iktidar* arasındaki sözkonusu *ilişkisizliği* ortaya çıkarma gücünü, onun kendi izleklerindeki hatırı sayılır iktidar farklılaşmalarına referansla göstermek ve ii) bu *ilişkisizlik* bağlamında biyopolitika teorisinin kendi karşıtına, yani Hobbesçu teoriye, nasıl dönüştüğünü göstermek.

Bu anlamda Foucault'un -her ne kadar *iktidar* kavramını çeşitli eserlerinde birbirinden farklı terkiplerle kullansa da- tartışmalarında daha çok öne çıkan ve temsil ettikleri iktidar teknolojileri bakımından birbirinden ayrışan üç farklı iktidar biçiminden sözedilebilir. Bunlardan birincisi, onun, daha çok 10. yüzyıldan 16. yüzyıla kadarki dönemi analiz etmek için kullandığı *pastoral iktidar* (Foucault, 2013, s. 175); ikincisi, 17. ve 18. yüzyıllarda daha çok görünür olduğunu düşündüğü *hükümran iktidar* (Foucault, 2013, s. 88) ya da *anatomo-politik* (Foucault, 2002, s. 248); üçüncüsü ise 18. yüzyılın sonlarından itibaren ortaya çıkan *biyo-iktidar* (Foucault, 2002, s. 267). Ancak, bununla birlikte, bu iktidar biçimleri, kesin sınırlarla birbirinden ayrışan zamanlar ve nesnelere üzerinden yapılan analizler olarak değil; sürekli olarak iktidar analizine dâhil olan farklı ve ilave boyutlar olarak görülmelidir. Başka bir ifadeyle, her biri, öncekini reddetmeden onun içine yerleşir. O halde, burada sorulması gereken soru, bu iktidar biçimleri arasındaki kopuş ve sürekliliklerin ne olduğudur. Aynı zamanda Foucaultcu *biyopolitika* teorisinin Hobbes'la bağını ortaya koyacak bu sorunun cevabı, onun, yeni bir düzlemden yeniden yorumlanmasını gerektirir.

Bu iktidar biçimlerinden her biri, ya dışlama ya da işleme pratikleriyle, diğerlerinden farklılaşan bir iktidar teknolojisi kullanır. Buna göre, daha çok tanrısal bir iktidara dayanan *pastoral-iktidar* biçiminde kullanılan iktidar teknolojisi, selamet, itaat ve hakikat rejimleri (Foucault, 2013, s. 207) üçgenine yerleşen *Tanrı-kilise/kral-kullar-beden-ruh* arasındaki ilişki olarak kurulur. Yani, *Tanrı*, tecessüm ettiği *kilisenin* veya *kralın* bedeni aracılığıyla, kilise ya da kral ise *Tanrı'nın* iktidarı aracılığıyla, *kulların* hem *bedenlerine* hem de *ruhlarına* egemen olurlar. Fakat 17. ve 18. yüzyıllarda, *tanrı* ve *ruh* bu iktidar teknolojisinin dışına atılarak, *tanrı-kullar-ruh* arasındaki dışlanan bir ilişkiyle yeniden kurulur ve onun yalnızca kendisine tahsis edilen bu ilişki içinde kalarak egemen olmasına müsaade edilir. Bu şekilde tanrısal iktidardan kurtulan *kral*, artık, ilkesini kendinden alan iktidarını *kulların bedenleri* üzerinden işletir. İşte, Foucault, ilkesini kraldan alarak, *kral-kullar-beden* arasındaki bir ilişki şeklinde yeniden yapılanan bu iktidar teknolojisini, *hükümran* ya da *anatomo-iktidar* olarak tanımlar. Ona göre, krala ya da egemene “öldürme ve hayatta bırakma hakkı” veren (Foucault, 2002, s. 252) bu iktidar biçimi, insan bedenini kendi nesnesi olarak kabul eder.⁴ Ancak, Foucault, 18. yüzyılın sonundan itibaren, *beden-insan* üzerinden değil, ama bir bakıma, çeşitli kontrol ve düzenleme mekanizmalarıyla ayarlanmış *nüfusa* karşılık gelen *tür-insan* üzerinden işleyen yeni bir iktidar teknolojisinin geliştiğini belirtir (Foucault, 2007, s. 103). Onun, *biyopolitika* ya da *biyoiktidar* olarak isimlendirdiği bu yeni iktidar teknolojisi ise, *hayat hakkının* bizzat kendisini de düzenlemeye çalışarak, egemene “yaşatma ve ölüme bırakma hakkı”nı da verir (Foucault, 2002, s. 252). Dolayısıyla, bu yüzyılda, bilimde meydana gelen köklü değişimlere de bağlı olarak, *Tanrı* ölünce ya da bir şekilde *Tanrı'nın* ölümü ilan edilince, *kral-kullar-beden* şeklindeki iktidar teknolojisi, daha önce hükümran iktidar tarafında tüm iktidar teknolojilerinin dışına atılan *ruh/nefs-insanı* da -hiçbir zaman tam olarak başaramazsa da- büyük ölçüde kendisinin teknolojik bir aracına dönüştürür. Burada, artık, hiçbir aşkın güce herhangi bir eklemleme yoktur; bu tarz tüm eklemlemeler, gizlenen bir içkinleştirmeye temellük edilmiştir. Yani, *pastoral iktidarın* bir aşkınlığa eklemlemesine, *hükümran iktidarın* ise onu dışlamasına karşılık, burada ne bir eklemleme ne de bir dışlama ilişkisi vardır, yalnızca bir içkinleştirme ilişkisi vardır. *Tanrı'nın* ölümüyle, *kral* ile *ruh/nefs-insan* arasındaki bu iktidar ilişkisi -tıpkı *Tanrı* ile *ruh/nefs-insan* arasındaki iktidar ilişkisi gibi- görünmez olur. Başka bir ifadeyle, *ruh/nefs-insanın* egemeni olan *Tanrı'nın*

4 Bu iktidar teknolojisinin, esas itibarıyla, Thomas Hobbes'un toplumsal sözleşme teorisine birlikte görünür olduğu söylenebilir. Her ne kadar *Leviathan*'da sürekli birbirine dönüşmek üzere olan sınırlarda başka egemenlik biçimleri varsa da, son kertede varılan ve hepsini aynı anda kesen ortak nokta burasıdır.

görünmezliği gibi, bu iktidar biçimini temellük eden kral da artık görünmez iktidar ilişkilerine yerleşir. Böylece, *pastoral-iktidar* ve *anatomo-iktidar* araçlarında olduğundan farklı olarak, somut bir *kral* artık yoktur.

Bu yeni iktidar teknolojisi, tanrısal iktidarın *heryerdeliğini* veya *hiçbiryerdeliğini* -yani bir taraftan onun her yerde oluşunu, diğer taraftan somut bedenine işaret edilebilen bir varlığının olmayışını- temsil ederek, bütün toplumsal ve siyasal mekanizmalara dağılır. Fakat, aralarındaki temsil ilişkisi aynı anlamın çift yönlü işleyen bir özdeşliği biçiminde olduğundan, kralın bedeninin ölümü, onun tanrısal bir şekilde bütün *beden-insanlara* dağılmasıyla olur. Yani *pastoral-iktidarın* egemeni olarak Tanrı'nın iktidarı, kralın yok olan bedeni üzerinden modern tüm mekanizmaların içerisine sinerek, iktidar teknolojisine yeniden dâhil edilir. Bu da *ilişki-birey-beden-ruh* şeklinde yeniden formüle edilebilir. Dolayısıyla iktidar, artık, herhangi bir somut beden aracılığı olmaksızın salt *ilişkilerden* ibaret kalır. Bu *ilişkiler* aracılığıyla *bireylerin* hem *bedenlerinde* hem de *ruhlarında* işlemeye çalışır. Böylece, *beden-insanların* bedenlerinin toplamından oluşarak bir elinde kılıcını diğer eline ise asasını alan Hobbesscu egemen ya da kralın bedeni, *biyopolitika* teorisinin Foucaultcu versiyonunda tam bir görünmezliğe kavuşur. Bu görünmezlik, hiçbir şekilde egemenin veya kralın yok olduğu anlamına gelmez; aksine, onun tanrısal bir *ilişki* biçimine dönüşerek tüm *bedenlere* geri döndüğü anlamına gelir.

Foucault, *ilişki* kavramını, hem politik olarak sahnelenen pratik bir iktidar *ilişkisine*, hem de her an bu sahneye dâhil olabilecek *bir kod olarak ilişkiye* aynı anda işaret eden bir anlam genişliğinde kullanır. İlişki kavramının bu ikinci anlamı ya da politik *bir kod olarak ilişki*, henüz bir iktidar üretimine dâhil edilmeyen bir tür sahne arkası olmakla birlikte, yine de sahnenin bir parçasıdır. Örneğin, somut bir gücü ile bedeni olan ve doğrudan yönetime dayalı *pastoral iktidar* biçiminde, *vergi vermek* gibi pratikler, bir iktidar ilişkisi olarak doğrudan politik sahnede yer alır; buna karşılık *tüketim biçimleri* ise politik bir *kod* olarak sahnenin arkasında kalır. Ancak, 17. ve 18. yüzyıllara geldiğinde -tıpkı vergiler gibi- *tüketim biçimleri* de pratik bir iktidar ilişkisine dönüşerek, politik sahneye doğrudan dâhil olur. Böylece, bir taraftan, pratik iktidar ilişkileriyle birlikte *kod* olarak ilişkileri de politik sahneye taşıyan, diğer taraftan tanrısal iktidarın boşalttığı yerlere de -onu kopyalayarak- çeşitli stratejilerle yerleşmeye çalışan *biyopolitika*, giderek her an doğabileceği *kodlar* olarak her yere yayılır. Her yere yayılan bu kodların taşıyıcısı ise *birey-bedenler* olduğu için, Foucault, artık, somut bir varlığı olmayan egemenin bedeni yerine, *birey-insanın* bedenine bakmayı önerir. Yani, egemen, *birey-beden* değil, ama *birey-bedenlere* yerleşen bir *ilişki* olarak aranmalıdır. Çünkü iktidarı bu şekilde parçalayıp *birey-beden-*

lere bir *ilişki* olarak dağıtan Foucault, -ki o, bu *biyopolitik* aşamada *beden* yerine özne demeyi tercih eder (Foucault, 2014, s. 75)- her ne kadar bu *ilişkiyi* ısrarla görünmez kılmaya çalışsa da; öznelerin bedenlerinden ve pratiklerinden bağımsız bir varlığının olmadığı anlamında “hepimizin bedeninde iktidar vardır” (Foucault, 2002, s. 44) demek durumunda kalır. Dolayısıyla bir tür sahne arkasını da temellük ederek ve böylece tüm bendelere yerleşerek iktidara dönüşebilen *kod* halindeki *ilişkiyi* bu şekilde çözümlmek, diğer iktidar biçimlerinin aksine, onu *süreksiz ilişkilere* dönüştürmek demektir. Başka bir ifadeyle, kod halindeki ilişkinin sahneye dâhil edilmesiyle birlikte, artık, pastoral ya da anatomo-politik iktidar biçimlerindeki egemenin somut bedeni (bu, ister çeşitli mekanizmalarla bedenleşen Tanrı olsun, ister kralın somut bedeni olsun) ile ona çevrilen ve ona yapışık bakışlar arasındaki kesintisiz ve sürekli *ilişki* ortadan kaldırılır. Böylece, aslında egemenin kendisini var eden bakışlar, bizzat egemenin kendi bakışına dönüştürerek uyruklara veya tekil bedenlere yöneltilir. Bakışların bu şekilde ters-yüz edilmesiyle birlikte, egemenliği, kesintili ve süreksiz bir *ilişki* olarak anlamının önünde herhangi bir engel kalmaz.

Böylece, toplam bir beden olarak *egemeni* var eden bu bakışların, bizatihi egemenin bedensiz bir bakışına dönüşmesiyle birlikte; *birey-bedenlere* yerleşen *ilişkinin* veya iktidar *ilişkilerinin* Foucaultcu bir keşfiyle karşılız: İktidar *ilişkilerini*, genelden, yukarıdan, bütünden, merkezden, somut bedenine ya da varlığına işaret edilebilen egemenden veya bu konumlara yerleşen diğer mekanizmalardan değil; tikelden, aşağıdan, parçadan, çeperden veya atomlardan çözümlmeye başlamak (Foucault, 2015). İşte, Foucault, bu şekilde bakışları tekil olana ve süreksiz ilişkilere çevirerek, analizinde onları kesin olarak önceler. Hobbescu ilkeyi tersine çeviren bir iktidar *ilişkisi* şeklinde yapılan bu analizde, aynı zamanda egemenin yaratıcısı olarak ona bakan gözler ve bakışlar, artık, somut bir bedeni olmayan *egemenin* ya da iktidarın gözlerine ve bakışlarına dönüşür. Bununla birlikte -iktidar *ilişkilerini* var eden bakışlar *nereden* veya *nereye* yönelik olursa olsun- bu ilişkilere yerleşen korkuların, çıkarların ve stratejilerin sürekli ya da süreksiz bir şekilde yinelemesi bakımından, Hobbesçu teoriyle *biyopolitika* teorisi ittifak ederler. Çünkü her ikisi her zaman aynı kökene indirgenebilirler. Dolayısıyla, iktidarı var eden bakışların *biyopolitika* teorisinde, bu şekilde, tam tersine çevrilmesi, iktidar ilişkilerini çözümlemenin araç(lar)ı da değiştirir. Peki, bu *biyopolitik* iktidar *ilişkisini* çözümlemenin aracı nedir? Daha önce tıpkı Hobbes’un, merkezileşen süreklilikler şeklinde işleyen iktidar ilişkilerinin çözümlenmesi olarak *savaşa* başvurulduğunda olduğu gibi, Foucault da tekilleşen süreksizlikler şeklinde işleyen iktidar ilişkilerinin çözümlenmesi olarak, *hapishane*, *hastahane*, *delilik* ve *cinsellik* başta olmak üzere çeşitli tekil araçlara başvurur. Bu araçlar, adeta, biyopolitik iktidarın *birey-bedenleşen* bir *ilişki* olarak her yerde olduğunun işaretleridir.

Foucault'un bu çözümleme tarzının, ne hak ettiği hermeneutik önem ve değer takdir edilmesinde bir sakınca vardır -ki bu zaten hiç ihmal edilmiyor- ne de onun bu takdiri hak ettiğine ilişkin bir kuşku olmalıdır. Ancak, bununla birlikte, onun bu çözümlemesinin tam da karşısında durduğu iddia edilen çözümlemeye, yani iktidarın Hobbesçu yerleşik merkezi konumuna karşı, sessizce gösterdiği hürmet genellikle görmezden gelinir. Çünkü iktidar ilişkilerinin çözümleyicisi olarak yukarıdaki işaretleri ya da araçları bir şekilde keşfetmek veya onları bir tür bedenleşen yapılar olarak yeniden şeffaflaştırmak -üzeri ne kadar örtülürse örtülsün- onun Hobbesçu aşkın, yerleşik ve merkezi kullanımına gönderimini bir şekilde sürdürür. Foucault'un bu çözümlemeyle göstermek istediği esas şey, kapitalist düzenin mantığı ve çıkarlarının korunmasında yalnızca belli bir zaman, mekân ve boşlukta veya belirli bedensellikler arasında somutlaşan pratik bir *ilişki* değil; aksine bütün *ilişkilerin ilişkisi* olarak değerlendirilebilecek ve tüm bedenlerde varolan virtüel bir ilişkidir. Virtüel olarak bütün bedenlere ve boşluklara iktidar aşıl原因 veya kodlayan, onlardan düz-geçiş yaparak kendi ağımlı kuran bu *ilişki* -tıpkı Hobbes'un tüm bedenlerden düz-geçiş yapan *herkesin herkese karşı savaşında* olduğu gibi- *herkesin herkese karşı ilişkisi*dir. Sanırım bu şekildeki bir *ilişki* analizinin, Hobbes'un *savaş* analizine -en azından Foucault'un Hobbes'una- ne kadar sadık kaldığını söylemeye gerek yoktur. Çünkü Foucault'un Hobbes'una göre *savaş durumu*; pratik, gerçek, görünen; mekânda, zamanda, dolayısıyla da meydana olan -yani silahla, kanla, cesetle, hayvansı yabanılıkla ve fiziksel bir çarpışmayla nitelenebilen- bir savaş değil; aksine "doğal biçimde eşitlikçi rekabetlerin bir tür sonsuz diplomasisi"nde derin kök salmış *korku* ve *tehdit*in eşliğinde belirlenen tasarımlar, ayarlamalar, işaretler ve değiş-tokuş edilen temsillerin oluşturduğu zamansız ve mekânsız sahnedeki belirsiz bir *ilişki* durumudur (Foucault, 2002, s. 102). İşte, bu yönüyle, Foucault'un, Hobbes'u tekrarladığını söylemekten başka bir yol görünmüyor.

Kuşkusuz, tüm bedenlere aşıl原因 iktidarın bu şekilde her an her yerden doğabileceği salt bir *ilişkiye* dönüşmesinin baştan çıkarıcı bir cazibesi de vardır. Bu sebeple olsa gerek, *biyopolitika* teorisyenlerinin merceği de -Foucault'yu da memnun edeceğine- *biyoiktidar* üzerine o kadar çok yoğunlaşır ki, onu mümkün kılan *anatomo-iktidar*ı neredeyse görmez olurlar. Oysa burada altı çizilmesi gereken esas dönüşüm, *anatomo-iktidar* yapısı üzerinden gerçekleşir. Çünkü *anatomo-iktidar*, hem *pastoral* hem de *biyoiktidar*ın yapısını bölen bir iktidar teknolojisini kullanır. Onun bu parçalayıcı yapısı, ilk olarak, Tanrı'nın iktidarını salt bir görünmezliğe, ardından ise tam bir ölüme bırakır. Başka bir ifadeyle, iktidarın *birey-insana* karşı kullandığı "öldürme ve hayatta bırakma hakkı" ve *tür-insana* karşı kullandığı "yaşatma ve ölüme bırakma hakkı"nı tersine çevirerek, onu Tanrı'ya karşı sırasıyla önce "yaşatma ve ölüme bi-

rakma hakkı” sonra ise “öldürme ve hayatta bırakma hakkı” şeklinde kullanır. *Anatomo-iktidar*, ikinci olarak, Tanrı’nın ölümünü ilan ederken -hemen hemen onunla aynı anlama gelen- *biyopolitikanın* da doğuşunu ilan eder. Bunların ard-zamanlı ve tarihsel bir kronolojiyle birbirini dışarıda bırakarak değil; aksine eşzamanlılıkla birbirinin içinden geçen bir iktidar birliğine doğru olduğu dikkate alınır, karmaşıklık daha da artar. *Anatomo-politikanın* bu parçalayıcı yapısı iki tür boşluk meydana getirir. Biri bedenler arasındaki boşluk, diğeri *tanrı-kullar-ruh düzeyi* ile *kral-kullar-beden düzeyi*, yani tanrısal iktidar ile hükümler iktidar arasındaki boşluk. Foucaultcu ilişki kavramı, bu boşlukları temellük etmenin bir teşebbüsüdür. İlişki, bedenler arasındaki boşluğa bir kod olarak yerleşir. Bu anlamda boşluk, bir yer bile değildir, bedenden bağımsız ama ona yapışık bir şeydir yalnızca. Bu yüzden iktidarın her yerden doğabileceği anlamında *her yerde* oluşu, onun bir kod olarak *her şeyde* bulunuşuna işaret eder. Dolayısıyla boşluk, olsa olsa, bedenler arasındaki iktidar ilişkisinin henüz olmayışı; başka bir ifadeyle, varolmayan bir ilişkidir. Neredeyse tek fark, virtüel, olanak ya da kod halindeki bir ilişkinin pratik bir ilişki olarak düzenlenmesidir.

Sonuç olarak, 16. yüzyılın sonu ile 17. yüzyılın başından bu yana oluşan siyasal düşünceler tarihi, Hobbesçu sözleşmenin, geri döndürülemez ve feshedilemez bir şekilde, iktidar ya da egemen lehine gelişen tarihini yazagelmıştır. Her ne kadar biyopolitika teorisi, *siyasal* ile *toplumsal* arasındaki iktidar ilişkilerinin çeşitlenen ve karmaşıklaşan yapısının keşfiyle, bu tarih-yazımındaki bir sıçrama veya dönüşüm noktasına işaret etse de, yine de onun içine yerleşir. Çünkü bu tarih-yazımının biyopolitika teorisiyle birlikte ulaştığı hermeneutik değer, onun, çeşitli mekanizmalar, ilişkiler veya stratejiler aracılığıyla iktidarın her yere yayılma yönündeki eğilimini şeffaflaştırmasıdır. Başka bir ifadeyle, bu tarih-yazımının biyopolitika teorisiyle birlikte kazandığı önem, *siyasalın toplumsalı* -adeta, geride hiçbir kalıntı bırakmayacak biçimde- temellük ederek, onu, her an yeniden yapılandırma yönünde giderek karmaşıklaşan eğilimini göstermesidir. Kuşkusuz, *toplumsal* ile *siyasal* arasındaki varoluşsal ilişki dikkate alındığında, bu analiz güzergâhının konumlandığı yerin olgusalılığı ve rasyonelliğini anlamak mümkündür. Ancak, aralarındaki varoluşsal gerilime rağmen, bu, siyasalın toplumsalı geride hiçbir kalıntı bırakmayacak şekilde sıfırlayabildiği anlamına gelmez. Bu da bizim, en azından, şunu tespit etmemizi mümkün kılar: *Toplum*, siyasal düşünceler tarihinin kaydettiği ve varsaydığı kadar sözleşmenin edilgen bir tarafı değildir.

Böylece, *biyopolitikanın* daha karmaşık bir iktidar birliğine doğru evrilme eğilimi ile bu eğilimin önündeki engel arasındaki ilişkinin nasıl eklemelendiğini ve ona yönelik temellük edilemez bir meydan okumanın olup olmadığı bir kez daha

sormak zorunlu hale gelmiştir. Bu, Foucault'un *direnış* ya da *direnış imkânı* dediğı şeyden farklıdır. Çünkü Foucault'un yönteminde *direnış*, *iktidar* ve *özgürlük*, birbirinin içinden çıkan, biri diğeri gerektiren, hatta zorunlu kılan şeylerdir (Foucault, 2014, s. 236). Bu sebeple, Foucault'nun konuya yaklaşım tarzı, tıpkı Hobbes gibi, onun soruyu bu şekilde sormasına engel olmuş gibidir. Onun sorunu, *toplumsalın* -tüm iktidar *ilişkilerine* rağmen- politik olan dışında kaldığı, yani onun tüm iktidar ilişkilerini askıya alan ve çürüten yapısında değil; aksine, varolan bu iktidar ilişkilerinin bizzat kendisidir (Foucault, 2002, s. 38). Ancak *biyopolitikanın* tanrısal bir mekanizma olarak iktidarın birliğine, heryerdeliğine ve hiçbir yerdeliğine doğru bu yönelimi esnasında, biyopolitik iktidar ilişkilerinde tam olarak içeril(e)meyen ve ondan bağımsız olan toplumun, -adeta uzay-bilimin kara delikleri gibi- içine kök salarak kendini savunduğı (ki bu anlamda *toplumu savunmak gerekmez*, çünkü *toplum kendini savunur*) toplumsal kara delikler vardır. Toplumsallık, bu kara delikler içinde kök salan kendisine ve onun temsil ettiği *hayata* döndüğünde, *iktidara* ve diğeri tüm düzenliliklere karşı her şeyi askıya alarak, toplumsal sözleşmeye bir izdüşüm olarak kendisini yeniden kurar ve savunur. Peki, bu toplumsal kara delikler nasıl oluşur veya işler? Bu soru, bizi açıkça sosyo-politik köken arayışları alanına taşısa da, aşağıda herhangi bir köken tartışması yapmayacağım. Çünkü burada, tüm köken arayışlarını önceleyen bir belirsizlik, yani bir tür *kökenlerin kökensizliği* sözkonusudur (Esposito, 2018, s. 76). Başka bir ifadeyle, toplumsal kara delikler, herhangi bir iktidar veya iktidar ilişkisi tarafından düzenlenemeyen, dolayısıyla hiçbir şekilde edimselleştirilemeyen bir yerdir. Bu, *hayatın*, Deleuze'un ifadesiyle, "yurtsuzlaştığı", daha doğru bir ifadeyle, *hayatın* ilk yurtsuzluğuna döndüğü andır. Yani, *hayatın*, tüm bağlantılarından ve köken varsayımlarından koptuğı ve herhangi bir somut bedene veya iktidar *ilişkisine* gönderimde bulunmadığı mutlak bir özgürleşme anı veya yeridir. Burada ne [Tanrı]-kral-kullar-beden-ruh biçimindeki Hobbesçu iktidar teknolojisiyle ne de *ilişki-birey-beden-ruh* şeklindeki *biyopolitik* iktidar teknolojisiyle oluşan düzenleme ve ayarlama stratejilerinin kendisini ortaya koyma imkânı veya fırsatı olur.

Toplumsal Kara Delikler:

Hayat ile Ölüm Arasındaki Değiş-Tokuşun Sonu

Bütünleyici bir düzenlilik biçiminde çalışan bütün politik kökenleri önceleyen bu toplumsal kara delikler -tıpkı uzay-bilimin kara delikleri gibi- belirsiz bir *tekillsellik* ilkesiyle çalışırlar. Dolayısıyla, bunlar, ne Aristoteles veya Aristotelesçilerin politik tüm birlikteliklere yükledikleri *teleolojik siyasallıktır* (Aristoteles, 1975, s. 9),

ne İbn Haldûn'un tüm dayanışma biçimlerinin merkezine yerleştirdiği *asabiyettir* (İbn Haldûn, 1981, c. II, s. 559), ne Hobbes'un en büyük *korku* ve *kötülük* olarak nitelendirdiği *doğa durumudur* (Hobbes, 2007, s. 138), ne Rousseau'daki kökensel *iyiliktir* (Rousseau, 2006, s. 36), ne de Ernst Cassirer'in *hayat dayanışması* dediği şeydir (Cassirer, 1980, s. 84). Çünkü bütün bu köken arayışları, şu ya da bu şekilde, *birey-toplum* ile siyasalın birbirinden kaçışının mümkün olmadığı varsayımında örtüşürler. Başka bir ifadeyle, hepsini ortak kesen şey, onların *hayatı*, bütünleyici bir siyasallık ilkesi eşliğinde düşünmeleridir. Yani, hepsi de *hayatı*, belirli bir özgüllük veya politik bir form ve düzenlilik içindeki diğer özneler ve nesnelere olan bağlantıları içinde kavrarlar. Oysa toplumsal kara delikler, *hayatın* bütün siyasal özgüllük ve bağlantılardan koptuğu ve yalnızca kendi tekilselliğine yönelerek kendisine bağlandığı, bunun dışındaki tüm politik bağlantıları reddettiği bir yerdir. Bu durumda, Fransız filozof Bergson'un da belirttiği gibi, "tıpkı herhangi bir engelin üzerinden atlamak isteyenlerin gözlerini o engelden ayırıp bizzat kendilerine çevirmeye mecbur oldukları gibi, *hayat* da engeller karşısında [gözlerini yalnızca kendisine çevirerek] böyle hareket eder" (Bergson, 1986, s. 172).

Bu sebeple, Deleuze ve Guattari'nin, *hayatı* bir oluş olarak makinesel bağlantıların içine yerleştirmelerinin (Deleuze&Guattari, 2014), dolayısıyla "onlara göre bağlantıları dışında var olan bir hayat yoktur" (Colebrook, 2013, s. 80) tespitinin gönderimi de -görünenin aksine- tam da bu olmalıdır. Çünkü, onların esas sorunu, *hayatın* zaten mevcut olan ilişkilerin veya bağlantıların bir temsili olduğunu ortaya koymak değil; aksine, *hayatın*, bu bağlantıları reddederek kendi *kaçış çizgilerini* (ya da kendine kaçış çizgisini) üretmenin gücüne ve potansiyelliğine ya da *virtüelliğine* her zaman sahip olduğunu göstermektir. Her ne kadar Deleuze ve Guattari açıkça belirtmeseler de, *hayatın kaçış çizgileri*, büyük oranda, Bergson'un *hayat hamlesi* (Bergson, 1986) ya da *yaşamsal atılım* (Bergson, 2017) olarak tercüme edilen élan vitale kavramından mülhemdir. Bergson, *hayatı*, her şeyden önce ham-maddeye (yani, hayatın önüne çıkan engellere) tesir etmenin bir temayülü olarak anlar (Bergson, 1986, s. 134). Ona göre, yönü önceden tayin edilmemiş bu *temayülün* esası ise, ilksel bir hamleye dayanan her bir çizgide *hayat hamlesini* taşıyan muhtelif dağılımlar yaratmaktır (Bergson, 1986, s. 137). Deleuze'un *kaçış çizgileri* de mutlak bir yersiz-yurtsuzluğa dayanan, ama tüm yeniden yerli-yurtlulukların veya oluşların yaratıcısıdır (Deleuze&Guattari, 2005, s. 204-205). Başka bir ifadeyle, Bergson'un hayat hamlelerini birbirinin içinden çıkarması gibi, Deleuze ve Guattari de yerli-yurtluluk ile yersiz-yurtsuzluğu, *kaçış çizgileri* aracılığıyla birbirinin içinden çıkarırlar. Yani *kaçış*, hayattan kaçmak değil, hayatı yeniden yaratmak üzere yapılan

bir *hamle*dir. Başka bir ifadeyle, bu kaçış, belli bir form edinmiş bir hayattan kaçıştır, ki bu da, *hayatı* bir tür her an biçimlenmekte olan, ancak hiç bir zaman ideal formuna erişemeyen bir formasyon olarak görmeyi gerektirir. Dolayısıyla, her iki düşünür de *hayatın* yeni bir *hamle* ile *yer-yurt* yaratmaya doğru giden faaliyetleriyle, başka hamlelerle yerli-yurtlanmış faaliyetlerini birbirinden ayırmak gerektiğini düşünürler. Çünkü onlara göre bunlar, birbirinden farklı, hatta çoğu kez birbirine zıt iki harekettir (Bergson, 1986, s. 172). Her biri diğeri aracılığıyla kendi yönünden şaşmadan hamlesini yapamaz ya da biri diğeri tarafından -Baudrillard'ın ifadesiyle- baştan çıkarılmadan faaliyetini yapamaz (Baudrillard, 2014).

Böylece -her ne kadar her iki düşünürün sisteminde de bu hayat hamlelerindeki tüm teleolojik varsayımlar şu ya da bu şekilde sökülüp atıldığından, teleolojik olmayan yeni bir patlamayla yeniden ham-maddeyi ya da engelleri aşmak üzere olsa da- olağan bir şekilde işleyen *hayat*, aslında, sürekli ama yönü belirsiz bir şekilde bir düzenliliğe ve yurtluluğa yönelik hamleler veya patlamalar yapar. Oysa Deleuze'un tam da "daha kötüsü de olabilir" diye sakındığı şeyin bizzat kendisi de olabilir: Yani, *hayat*, "bir kara deliğe düşebilir." Bu durumda *hayat*, her şeyin çözüldüğü bir sırada bir yıkım, bir ölüm ve bir ümitsizliği kendi içinde taşır (Deleuze&Guattari, 2005, s. 205). Onlara göre bu, diğer çizgileri de patlatarak mutlak bir yersiz-yurtsuzluğa erişen bir çeşit gerçek kaçış çizgisidir (Deleuze&Guattari, 2005, s. 282). Dolayısıyla bu şekilde toplumsal kara deliklere düşen *hayat*, olağanüstü ve tersine çevrilmiş bir şekilde en başa, sadece kendisine dönerek, daha büyük ve yeniden ilk hamleyi veya patlamayı yapar. Bu, *hayatın big-bangi* gibidir. Bu durumda, *hayatın hayatla ilişkisi*, hatta hayatın yalnızca hayatla ilişkisinden sözedilebilir. *Hayatın* bu kaçış çizgisi, artık, politik bağlantılar başta olmak üzere bütüncü hiçbir bağlantı veya ilişki üretmez; aksine, geriye yalnızca kendisinden ibaret kalan bir *tekillsellik* üretir.

Bu tekillseliklerle oluşan toplumsal kara delikler, yörüngesine ya da girdabına giren bütün politik düzenliliklerin ölüm sürecini de başlatır. Yani, onların oluşmasıyla varolan politik *yasaların* -hatta ahlaki *yasaların*- ölmesi eş-zamanlıdır. Başka bir ifadeyle, *yasanın*, politik bağlantıların ve iktidar ilişkilerinin sadece nasıl varolduğunu değil, aynı zamanda nasıl son bulduğunu da açıklayabilen; dolayısıyla *hayat* ve *ölümün* aynı anlama geldiği bir yerdir. Burada herhangi bir politik düzenliliğe ilişkin bir *hamle* veya bir irade sözkonusu değildir. Bunun yerine salt bir *yaşama iradesine* ya da yalnızca *hayat için hayat* hamlesine geri dönülen, dolayısıyla buna eklenmiş herhangi bir *yaşama iradesinin* veya siyasetin henüz sözkonusu olma-

dığı ya da tüm yasama biçimlerinin askıya alındığı bir yerdir. Çünkü kendi aslı ve ilksel işlevinden çıkarılarak, iktidarın ham-maddesine dönüştürülmüş *hayata* yönelik tehdit ve korku, Hobbesçu teorideki veya biyopolitik teorilerdeki egemenin ya da politik yasaların, *hayata* dayattığı korkudan daha güçlü olduğunda, öncelikli olarak bizzat bu egemenliklerin kendisi tehlike ve risk altına girer. Tıpkı ötekiyle yapılan bir savaşta vatandaşını, yani üzerinde işleyeceği ham-maddeyi korumak ile iktidarını, yani kendisini korumak nasıl eş-anlamlıysa, bu durumda da iktidarın kendi dışından gelen bir tehlide karşı vatandaşını koruması aynı hükümdedir.

Bu sebeple, Covid-19 sürecinde, biyopolitik stratejiler olarak değerlendirilen bazı siyasi tasarruflar, aslında, iktidarın ya da egemenin ham-maddesi olan *bi-rey-insanın hayatını* kendisinden daha güçlü bir şekilde tehdit eden bu/bir koruyla savaşmanın bir zorunluluğudur. Burada *politika*, bakışlarını yalnızca kendi tekilselliğine çevirerek aslı işlevine dönen ve böylece yeniden özneleşen *hayatın* girdabına girip ölmek yerine, varlığını sürdürmek için ona boyun eğmeyi tercih eder.⁵ Bu durumda *hayat* adeta önce politikaya karşı *hayatta bırakma ve öldürme hakkını* ardından ise öldürme ve hayatta bırakma hakkını gizil bir şekilde elde eder. Yani, *hayat*, Foucaultcu *biyopolitika* teorisinde, giderek her yere yayılan iktidara ait olan bu hakları ele geçirir. Dolayısıyla, burada *hayatı* yönetiyormuş gibi görünen biyopolitik stratejiler, aslında hayatın üretimlerinden ibaret kalırlar. Covid-19 salgını, toplumsal kara delikleri görünür kılan bu aşamaya ulaşmadı belki, ama bugün, onların oluşmasıyla birlikte *hayatın* nasıl kendisiyle baş-başa kaldığının tarihsel fotoğraflarına sahibiz. Bu fotoğrafı çekebilenlerden biri de *Peloponnesos Savaşının* hemen sonrasında, Antik Yunan'da ortaya çıkan salgının doğrudan bir tanığı olan meşhur tarihçi Thukydides'dir.

5 Bu sebeple, bakışlarını sadece kendisine çevirmiş bir *hayata* yönelik müdahaleler, kontroller veya stratejiler, *hayatın* kendine bakışına ve kaçışına herhangi bir meşruiyet kaynağı olarak da görülmemelidir. Çünkü toplumsal kara deliklere düşen bir *hayatın*, tüm ilişkilerin dışında, kendi varlığındaki virtüel *hayat hamlesi*, hiçbir politik meşruiyeti gerektirmez. Bu nedenle, biyopolitika teorisyenleri arasında yer alan önemli düşünürlerden ne Anthony Giddens'in *hayat politikası* kavramı ne de Didier Fassin'in *biyomeşruiyet* kavramı, toplumsal kara deliklere düşen bir *hayatı* açıklama gücüne sahiptir. Her ikisi de *hayatı*, bir meşruiyet sorunu etrafında incelerler. Giddens'in *hayat politikası*, temelde nasıl bir hayat sorusundan hareket ederek, bir tür yaşam-tarzı özgürlüğü etrafında gelişen düzenlemelere ve müdahalelere yoğunlaşır. Onun esas sorunu, yaşam tarzlarındaki farklılıklar ve seçimler olarak *hayatın*, politik meşruiyetini sağlamaktır (Giddens, 2010, ss. 261-289). Fassin ise, yaşam-tarzı farklılıklarının meşruiyetinden ziyade, sağlık ve hastalığa konu olan hayatın, yani tıbbı konu olan bizzat biyolojik hayatın meşruluğuna yoğunlaşır (Lemke, 2016, ss. 116-120).

Diğer açılardan bakıldığında *salgın*, şehirde artan *yasasızlığın* başlangıcıydı. İnsanlar-zenginlerin aniden ölmesiyle- servetin nasıl da hızlıca el değiştirdiğini gördükleri için, daha önce kendilerinden gizlenen zevklere olan düşkünlükleri konusunda çok daha az engellenebiliyorlardı. Bu sebeple, bir zamanların fakirleri, şimdi bu servete sahip oluyorlardı. Çünkü insanlar, ne yaşamın ne de zenginliğin uzun süreceğini düşünerek, hızlıca ve zevkli bir şekilde tatminlerini aramaya giriştiler. Bu durumda hiç kimse, bir zamanların şeref yolu olarak düşünülen şekilde yaşamaya kararlı değildi; çünkü herkes bu yolun sonuna varmadan önce öleceğini biliyordu. Bu sebeple anlık zevkler ve onları bu zevklere ulaştıracak tüm araçlar yeni onur ve yeni değer haline geldi. Artık ne Tanrı korkusu ne de insanî *yasalar* onlar önünde herhangi bir engel teşkil edebiliyordu. Onların nezdinde, herhangi bir ayırım olmaksızın herkesin öldüğünü gördükleri için, din-dar olmak ya da olmamak arasında da hiçbir fark kalmamıştı. Bu şekilde yasalara karşı işlenen suçlara gelince, hiç kimse adalete [yasalara] teslim edilmek ve cezalandırılmak üzere yeterince uzun yaşayacağını düşünmüyordu: çünkü onlar çok daha ağır bir cezanın kendilerine ulaşıp tepelerinde asılı durduğunu ve tepelerine inmeden önce hayattan biraz olsun zevk alabileceklerini düşünüyorlardı (Thucydides, 2009, s. 99).⁶

Bu, Hobbesçu *doğa durumundan* daha kaotik bir durumdur. Çünkü Hobbesçu *kaos*, ölüm korkusu ve güç arzusu eşliğinde bir taraftan politik bir dayanışmayı,

6 Antik Yunan mitolojisinden itibaren başta *salgın* ve *kıtlık* olmak üzere çeşitli toplumsal felaketler *savaşın* bir uzantısı, içeriği ve ilişiği olarak incelenir. Bu sebeple toplumsal ilişkiler bakımından benzer etkileri olan *pandemik salgın* (λοιμός/loimós) ile *kıtlık* (λιμός/limós) arasında etimolojik bir bağın olup olmadığı tartışması da Antik döneme kadar uzanır. Bununla birlikte -aralarında herhangi bir etimolojik bağ olmasa da- toplumsal işlevi bakımından *salgın* ve *kıtlıkla* ilişkilenen bir diğer kavram ise *pelemos*, yani *savaş*tır. Biri etimolojik, diğeri toplumla ilişkilendiği bağlam olmak üzere sözkonusu terimler arasında varsayılan ilişkiye dair bu tartışmayı gösteren ilk metinlerden biri -kendisi de pandemik bir salgının doğrudan tanığı olan- Thucydides'in (mö. 472-400) *Peloponnesos Savaşları* adlı eseridir. Burada Thucydides, Peloponneslilerin Atina'yı işgal etmesinden hemen sonra ortaya çıkan *salgınla* birlikte daha önce kâhinlerin söyledikleri şu kehanete nasıl müracaat edildiğini hatırlatır: *Bir gün Dor savaşı gelecek ve bu savaş kendisiyle birlikte bir salgın (pestilence) getirecek*. Ona göre genellikle bu sözdeki orijinal terimin *limós* (famine), yani *kıtlık* olduğu düşünülmesine rağmen, bu savaş esnasında -genellikle hafızalardaki bilgilerin şimdiki zamanda yaşanan deneyimlere kolayca uyarlanması sebebiyle- hiç de şartırtıcı olmayan bir şekilde, bu söz *loimós* (pestilence) kelimesiyle kullanıldı. Kehanetin uyarlanabilir bu yapısı sebebiyle Thucydides bundan sonra gelecek başka bir Dor savaşıyla *kıtlığın/limósun* çıkışması durumunda yukarıdaki sözün bu anlamda da kolaylıkla yorumlanabileceğini düşünür (Thucydides, 2009, s. 99-100). Burada Thucydides, her ne kadar mitolojik savaş anlatılarında Hesiod'dan itibaren bir arada kullanılan *loimós* ile *limós* terimleri arasında varsayılan ilişkiyi bir kez daha hatırlatsa da, yine de onlar arasındaki ilişkinin etimolojik bir ilişki olmadığını; aksine daha çok mitolojik bir ilişki olduğunun farkındadır. Çünkü, o, kâhince sözlerin toplumsal olaylara göre her an yeniden bir anlama ulaştırıldığının, yani kehanet ile toplumsal olay arasındaki adaptasyonun herhangi bir etimolojik bağa ihtiyaç duymaksızın her an sağlanabilir olduğunun farkındadır. Başka bir ifadeyle, onun buradaki esas ilgisi, bir kehaneti referene eden *kıtlık* ile *salgının* deneyimlenen sosyal olaya göre birbirini asimile eden etimolojik benzerliklerinden kaynaklanan bir kafa karışıklığından ziyade, onların toplumda benzer korku, tehdit ve endişeyi ortaya çıkaran yapıları üzerine yoğunlaşır. Bu terimler arasındaki mitolojik ilişkinin izlerini tartışan bir metin için bkz. (Bruzzone, 2017, ss. 882-909). Martin Bernal ise, bu kelimeler arasında etimolojik bir ilişkinin olduğuna da işaret eder (Bernal, 2001, s. 110, 410).

diğer taraftan ise bir çatışmayı zorunlu kılan ya da bir şekilde ötekiyle bağlantıyı gerektiren; dolayısıyla tam da tüm politik düzenliliklerin merkezine yerleşerek onları var eden şeydir. Thukydides'in anlattığı bu manzara ise tüm politik dayanışma ve çatışmaları reddeden, yani tüm siyasal bağlantıları mutlak bir şekilde dışlayan bir durumdur. Artık burada -ister yapay ister gerçek olsun- ölüm korkusu da dâhil olmak üzere hiçbir *korku* kalmamıştır. Dolayısıyla, Hobbesçu teoride politik varoluşun gerçek öznesi olarak, toplumsal, siyasal ve psikolojik sınırlara yerleşen *korku* veya ölüm korkusu, tüm sınırları yok edip her yere yayılarak, adeta, kendi kendisini öldürmüştür. *Korkunun* her yere yayılışı, onun yerleştiği bütün sınırları da yok eder; sağlık ile hastalık, geçmiş ile gelecek, ümit ile ümitsizlik, güvenlik ile özgürlük, düzen ile kaos, yasa ile yasadızlık ve nihayet ölüm ile *hayat*. Bunun yerine bütün bu sınırlardan, yerli-yurttardan, ilişki ve bağlantılardan kurtulan şimdide, yalnızca belirsiz bir *tekilsellik* vardır. Bu, *salgının* da sınırsızlığı, belirsizliği ve mekânsızlığıyla ilişkilidir. Çünkü *salgın*, sosyo-kültürel ve ekonomik pratikler, yaşam tarzları, toplumsal statüler, alışkanlıklar, kişilerin hangi yasalara bağlı oldukları ya da hangi yasalarla yönetildikleri, onların dindar olup olmadıkları gibi bütün farklılıkların içinden adeta düz-geçiş yaparak onları yok eder. Nitekim Thukydides, savaşı kazanan Peloponneslilerin, yıkıcı salgın sebebiyle Atina'da olup biten bu durumu duyunca, ele geçirdikleri politik bir güçten vazgeçip Atina'yı hemen terk etme kararı aldıklarını da ilave eder (Thucydides, 2009, s. 101). Artık, burada, ne Hobbesçu teoride savaşın gerekçesi olarak gösterilen ötekiden gelen ölüm korkusu ve onun uzantısı niteliğindeki güç arzusu ne de Foucaultcu biyopolitik teoride iktidarın gerekçesi olarak gösterilen *ilişkiler* ve onu sürdürerek koruyan stratejiler vardır. Buna karşılık *hayat*, gerçek kaçış çizgisinin yakalanması imkânsız olan uç noktasına yerleşen tekilselliğiyle tüm korkuları ve ilişkileri yok ederek ölümü çoktan kabul etmiş ve politik güç arzusundan da vazgeçmiştir. Burada insanların mevcut politik formlardan ve bu formların bir ürünü olan diğer *birey-insanlardan*, hatta onların ürünü olmayan diğer tekilselliklerden de kaçışlarının sebebi, ne onların öldürme kapasiteleri ne de öldürülme ihtimalleridir. Aksine ötekiyle hiçbir şekilde ilişkilene-meyen, yalnızca kendi kendisiyle ilişkilenen ölme ve *hayatta kalma* kapasiteleridir. Bu sebeple, hayatın bu gerçek *kaçış çizgisi* üzerinde herhangi bir biçim bile kalmamıştır (Deleuze&Guattari, 2005, s. 197). Bu, *hayatın* bir tür olağanüstü halidir.

Toplumsal kara delikleri görünür kılan bir aşamaya ulaşan bir *salgının* fotoğrafını çekebilen diğer bir düşünür ise 1348'deki meşhur salgının, *kara vebanın*, doğrudan bir tanığı olarak anne-babasını, akrabalarını ve birçok hocasını salgına kurban veren İbn Haldûn'dur:

Bu durum, içinde yaşadığımız VIII. [14.yy] yüzyılın ortalarında, doğu ve batı toplumlarının başına her şeyi silip süpüren *veba* (tâ'un) gelinceye kadar devam etti. Bu salgın, milletleri mahvetti, bir nesli alıp götürdü, toplumdaki birçok güzellikleri silip ortadan kaldırdı. Bu salgın devletin ihtiyar olduğu ve ömrünün sonuna ulaştığı bir dönemde ortaya çıktı. Devletin gölgesini kısalttı, kılıcını en keskin yerinden kırdı, otoritesini zayıflattı, onu çöküşe sürükledi ve [onun sahip olduğu tüm iyi] durumları yok etti. Böylece nüfusun azalmasıyla birlikte dünyadaki toplumların [üretim gücü de] azaldı. Şehirler ve iş üretim yerleri harap oldu, yollar ve izler silindi. Memleketler ve evler boş kaldı. Devletler ve asabiyetler zayıfladı, onların yerlerini başkaları aldı. Batının başına gelen bu durum, kendi toplumsal koşulları oranında doğunun başına da gelmiş gibidir. *Sanki oluşturunun sesi, dünyaya, düş ve kabuğuna çekil diye seslenmiş* (ve ke-ennemâ nâdâ lisânü'l-kevnî fi'l-'âlemi bi'l-humûli ve'l-inkibâzi) ve o da derhal böyle yapmış gibidir (İbn Haldûn, 1981, c. I, s. 326).

1348'deki salgının diğer bir tanığı ise İtalyan tarihçi Giovanni Boccaccio'dur:

İnsanlar yaşamak umudunu yitiriyordu, canından da, malından mülkünden de bezmemeyi kalmamıştı. Evlerin çoğu sahihsizdi; buralara yerleşen yabancılar eve sahip çıkıyor, onlar da ellerinden geldiğince hastalıktan kaçıyorlardı. Kenti saran bunca acı, bunca sıkıntı karşısında Tanrı'nın yasalalarının da, insanların koydukları yasalardan da geçerliliği kalmamıştı. Yasaları koyanlar, uygulayanlar, tıpkı öteki insanlar gibi ölmüşler, hastalığın pençesine düşmüşler ya da yardımcısız kaldıkları için çalışamaz duruma gelmişlerdi. Bu nedenle herkes her aklına geleni yapabiliyordu. (...) Kimileri de daha kesin kararlar alıyor, vebadan kaçınmanın en iyi ilacının kaçıp gitmek olduğunu söylüyorlardı. Bu görüşü benimseyenler kendi canlarından başka bir şeyi umursamıyorlardı; bir sürü kadın erkek, kenti, akrabalarını, mallarını mülklerini terk edip başka yerlere (...) gidiyordu. (Boccaccio, 2002, s. 28).

Herkes birbirinden kaçıyor, komşu komşuya sırt çeviriyordu. Akrabalar görüşmüyor, birbirlerinden uzak duruyorlardı. Salgın, erkeklerin, kadınların yüreklerine öyle bir korku salmıştı ki, erkek kardeş erkek kardeşten, amca yeğenden, kız kardeş erkek kardeşten, dahası koca karısından kaçır olmuştu. En önemlisi, belki inanmayacaksınız, analar babalar çocukları sanki kendilerinin değilmiş gibi davranıyor, onları görmeye gitmiyor, yardım ellerini uzatmıyorlardı (Boccaccio, 2002, s. 29).⁷

Bu durumda -gerek Thukydides'in yukarıdaki metninde olsun, gerekse İbn Haldûn ve Boccaccio'nun metinlerinde olsun- *salgın* sebebiyle gerçekleşen diyalektik; iktidarı da *hayatın* içine yerleştiren dış bir sesle, yani iktidarın da dışıyla kurulur

7 Boccaccio burada adeta bir kıyamet sahnesini anlatır ve bunun da farkındadır. Metnin başka pasajlarında bunların birçoğunu bizzat kendi gözleriyle gördüğünü, bir kısmını ise güvendiği kimselerin sözlerine dayandığını belirtir. Bu pasajlardan biri şu şekildedir: "Şimdi söyleyeceklerime çok şaşıracaksınız. Eğer birçokları gibi gözlerimle görmüş, sözüne güvenilir kişilerden duymuş olmasam, ben de zor inanır, hele yazmaya hiç kalkışmazdım" (Boccaccio, 2002, s. 27).

ve bu *ses hayat*a tüm korkularından, yüklerinden, ilişkilerinden ve yerli-yurtlarından vazgeçmesini, yalnızca kendi kabuğuna çekilmesini, kendisine dönmesini salık verir. Burada ne siyasî ne tanrısal ne de ahlakî yasalar ve normlar kendisini temsil edebilir. Bu, *hayatın* tüm yasalarla bağlantılarını yitirdiği, yalnızca kendisiyle bağlantı kurduğu, kendi egemenliği altına girdiği bir andır. Önceden iktidar ya da biyopolitik iktidar ilişkilerine sahip olan *birey-insanın*, şimdi sahip olduğu tek şey ise yalnızca *hayat*. Buna göre, deneyimlenen bir pandemik korku, sadece politik bir formda ifade edilen itaatler ve teslimiyetlerle sınırlı kalmaz (ki bunlar *biyopolitikayı* işleten formlar olacaktır), bunun ötesine de geçerek, hem tüm politik formlara hem de bizzat *korkunun* kendisine son verebilir. Bu korkunun herkesle ilişkisi, iktidar ilişkisi aracılığıyla değil, *hayat* ilişkisi aracılığıyla olur. Pandemik korkuyla şekillenen *hayat* ilişkisi, korkuyu da bozan dışsallığın herkesle ilişkisidir ya da herkesin iktidarın veya politik formun dışıyla olan olağanüstü bir ilişkisidir. Bu *hayat* ilişkisi, iktidar ilişkisinin tam tersine işler. İktidar ilişkisinin tüm alanları doldurma eğilimine karşı, o tüm alanları boşaltır. Evi, şehri, ülkeyi ve diğer tüm politik formları boşaltır; kısacası *hayat*, ölümü *boşlukla* karşılar.

Buna karşılık olağan ve doğal yasalarla işledikleri sürece ölüm ile *hayat* birbirlerini kucaklayarak içkinleştirirler ve karşılıklı olarak biri diğerine koruyuculuk rolünü verir. Aralarında gerçekleşen bu koruyuculuk işlevi, bir *kurban merasimi* şeklinde işler. Ölüm ile *hayat* arasındaki doğal ve genel sözleşmenin yoğunlaştırılmış bir formdaki görünümünden ibaret olan *kurban* aracılığıyla *hayat* ölüme, ölüm de *hayata* yer açar. Böylece, biri diğerine misafir olduğunda, birbirlerini merasimlerle uğurlarlar. Hatta bazen birbirlerini uğurlamak yerine, birbirlerine aynı mekânda birlikte yaşamayı önerirler. Bu sebeple olsa gerek, bazı eski toplumlar, ölüm ile *hayat* arasındaki karşılıklı koruyuculuk düşüncesine dayanarak ölümlerini hayatı sürdürdükleri evlerinde bırakırlar (Cassirer, 1980). Ancak ölüm ve *hayat* arasındaki doğal sözleşme ihlal edilip, *hayat* ölümün, ölüm de hayatın hamlesini engellemeye çalıştığında; örneğin, ölüm her yere yayılarak olağanüstü bir şekilde çalıştığı zaman, birbirlerini mutlak anlamda dışlarlar. Ölüm ve hayatın, olağan doğa yasalarını askıya alarak olağanüstü bir şekilde işlemeleri, *birey-insanın* da, üzerinde işleyen tüm yasaları askıya almasına sebep olur. Bu durumda ölüm, artık, dışarda bir şey değildir, bizzat *hayatın* içine sinmiştir. Dolayısıyla, ölüm ile *hayat* arasında ne *kurban merasimi* biçiminde ne de başka bir biçimde herhangi bir değiş-tokuş gerçekleşmez.

Hâlbuki *biyopolitika* teorisi de Hobbesçu teorideki değiş-tokuş mantığını bir şekilde korur. Biyopolitik iktidar ilişkileri, işlemek için tüm alanları *hayatla* doldurmak zorundadır; böylece, her an bu alanları yeniden inşa ederek, onları bir

ham-madde statüsüne indirgediği *hayatla* doldurarak boşluğa karşı direnir. Dolayısıyla, bu süreçte *biyopolitikanın* tahammül edemeyeceği bir şey varsa o da evin, sokağın, şehrin, ülkenin ve diğer tüm politik formların boşalmasıdır. Bu sebeple, Covid-19 sürecinde, biyopolitikanın, tam da *biyopolitika* adına işlettiği en bariz stratejisi, hiç kuşkusuz, her yeri *hayatla* doldurmaya çalışan *bağışıklama* stratejisidir. Üzerinde işleyeceği bir ham-madde olarak *hayatı* her tarafa yayarak kontrol altında tutmaya çalışan bu strateji, boşluğa karşı denetimli veya kontrollü serbestliklerle evi, sokağı, şehri ve ülkeyi *hayatla* doldurmaya çalışır. İşte, bu, boşluğa tahammülü olmayan biyopolitikanın, Covid-19 sürecinde kendi adına işlediği bir andır. Bu anlamda, metnin başında verilen perspektiflerin aksine Covid-19 sürecindeki biyopolitik stratejiler, belirli kısıtlamalar getiren olağanüstü hallerde değil, serbestliklerde aranmalıdır. *Serbestlikler*, bu süreçte, *kısıtlılıklar* veya *olağanüstü hallerden* daha çok biyopolitik stratejiler olarak anılmayı hak ediyor gibidir. Dolayısıyla bu süreçte, *biyopolitika* ve biyopolitik semantik içinde veya *iktidar ilişkisi* aracılığıyla gerçekleşen bu tür müdahaleler ve stratejiler, aslında, *hayatın* politikaya son veren bu türden bir kaçışını engellemeye çalışır. Ancak, pandemik koşullar uçlarına taşındığında bu müdahaleler, her an toplumsal kara deliklerin oluşmasına katkıda bulunan yoğunlaşma hareketlerine dönüşebilir. Bu nedenle, belki de biyopolitikayı, *hayatın* boşluğa ya da kara deliğe düşme ihtimaline karşı geliştirilen stratejiler bütünü olarak da görmek mümkündür. Nitekim daha önce de belirtildiği gibi, ham-maddesi *hayat* olan biyopolitika, onun yokluğunda, bizzat kendisinin de yokluğuyla özdeş olan bir boşluğa düşecektir.

Sonuç

Bu makale şunu yapmaya çalıştı: *Hayatı*, politik ya da biyopolitik stratejilerin üzerinde işlediği bir ham-madde olarak değil, aksine, kendi kaçış çizgisini oluşturarak bütün bu stratejileri boşluğa düşüren bir enerji olarak kavramak. Hiç kuşkusuz, *hayatın* bu şekilde kavranması, siyaset ve toplum araştırmalarındaki iki varsayımın, ön kabulün ya da postulatın yeniden sorgulanmasına açıkça kapı aralar: Bunlar, toplum ile siyaset arasındaki i) *öznellik* diyalektiği, ve dolayısıyla ii) *nedensellik* ilişkisidir. Makalenin iddiası gereği bu iki temel postulat doğrudan incelenmedi, çünkü sözkonusu örtülü varsayımların dışına çıkmak için onlara bakılacak yerin neresi olacağı sorusunu, onların kendisinin ne olduğu sorusuna öncelikle tercih etti. Bu sebeple, onlara ilişkin varsayımların sorgulanacağı zemini göstermeye çalıştı. Bu zemin, *toplumsal kara deliklere* düşen *hayatın tekilselliği* ilkesidir. Tekilsellik ilkesi, genel olarak, toplumsallığın koşullarını ve gerekçelerini belirleyen ve onu çeşitli

mekanizmalarla düzenlemeye ve meşrulaştırmaya çalışan tüm köken arayışlarının veya ilkelerinin ötesine geçer. Başka bir ifadeyle, onların tespitleri, esasında, kara deliklerden çıkmış bir *hayata*, yani korku, fayda-zarar, iyi-kötü ve çıkar gibi bir takım gerekçelerle düzenlilikten yana hamlesini yapmış ve yerli-yurtlanmış bir *hayata* ilişkindir. Oysa toplumsal kara deliklere düşen bir *hayatın*, kendisine iliştilen zorunluluklar, düzenlilikler, korkular ve uzlaşılardan dışına çıktığı bir tür *ilişkisizlik* ve bağıntısızlık *anı* vardır. Böylece, kara deliklere düşen bir *hayat*, -gerekçesinin ne olduğu fark etmeksizin- düzenlilikler, zorunluluklar, korkular ve uzlaşılardan olumsuzlamak yerine, onları ortadan kaldırarak, parçalayarak yalnızca kendisini olumlar. Dolayısıyla, metinde Thukydides, İbn Haldûn ve Boccaccio'dan aktarılan pasajların da gösterdiği üzere, *toplumsal*, en azından siyasalın kendisini sıfırlama gücü kadar, *siyasal* sıfırlama gücüne, *hamlesine* ve imkânına sahiptir. Bu, *hayatın* kendisini korumaya yönelik ya da salt hayatın kendisini sürdürebilir kılmaya yönelik sergilediği ve tamamen egemeni olduğu bir özgürleşme enerjisidir. Bu enerjiyle birlikte *toplum*, bütünlükten yüz çevirerek, kendini adeta otomatik olarak savunan ve bunu yapmaktan da kendisini alıkoyamayan tekil *hayat*lara dönüşür. Aslında bu kara delikler, sosyo-politik yaşamın her anında vardır. Hatta onların sosyo-politik yaşamdaki düzenliliklerin en aslı unsurları oldukları bile iddia edilebilir. Ama bizim, sürekli olarak onları bir sistem, bir düzenlilik içinde tanımlama alışkanlıklarımız, bu düzenliliklerin dışına çıkan tekil varlıklarını anlamamızı engeller. Pandemik salgın gibi durumlar, sosyo-politik yaşamda varolan bu kara deliklerin biraraya gelecek çok daha fazla görünür olduğu anların başında gelir. Başka bir ifadeyle, yaşamın olağan akışı içinde olağan bir şekilde var olan bu toplumsal kara delikler, salgın gibi durumlarda, tüm alışkanlıklara ve olağanlıklara boyun eğdirerek olağanüstü bir biçimde işler. Bu durumda gelişen toplumsal pratikler, *akıllı* bir varlığın ya da *biosun* pratiklerinden ziyade, daha çok bir *canlının* ya da *zoenin* pratiklerine benzer. Dolayısıyla, toplum adeta kendisini savunmaktan alıkoyamaz.



Society Defends Itself

The Biopolitical Dilemma, Singularity of Existence, and Social Black Hole in Covid-19

Kamuran Gökdağ

Existential tension between the social and political spheres has come intensely to the fore again with the Covid-19 pandemic in the context of biopolitical theory. This Foucauldian theory has been widely reused by some contemporary thinkers in the days we live in regarding power relations, its nature, origin, and societal relations. Roughly two separate approaches emerged one way or another against the biopolitical mechanisms in this process simply to form an answer to Foucault's famous call "Society must be defended." On one hand, thinkers such as Alain Badiou, Judith Butler, Slavoj Žižek, and David Harvey have suggested reversing biopolitical strategies by indicating the possibility of a type of resocialization through the various forms of transnational solidarity that have formed within the process, though they do have suggestions that differ from one another in the details within the approach. On the other hand, other thinkers such as Giorgio Agamben and Bruno Latour attempt to substantiate the biopolitical strategies by reclarifying how functional they are with great haste and enthusiasm over the various restrictive political decisions that have occurred in the Covid-19 process. While those in the first group put forth the pandemic process we are experiencing as having provided the opportunity for a social commandeering of biopolitical mechanisms (they usually refer to this as socialism or communism), thinkers in the second group tend to see what has happened in this process as a political design or invention.

@ Assist. Prof., Mardin Artuklu University. kamurangokdag@artuklu.edu.tr



However, the thing these approaches overlook is that, whether top-down or bottom-up, by remaining apart from all the political or biopolitical compromises and regularities, biopolitical strategies are not enough for comprehending the moment of some kind of disconnection from life that has returned to its singularity. Based on this inadequacy, this article you hold attempts on one hand to show where and how biopolitical theory as referenced in regard to explaining this tension between the social and political spheres remains insufficient at comprehending the individual who has simply been regenerated under the conditions of the pandemic, even though the theory offers a concrete perspective based on real and rational phenomena; on the other hand, the article attempts to create a new perspective of understanding individuals' practical experiences in this situation. The article considers the inadequacy of biopolitical theory as a collective insufficiency of the various forms it has reached today and associates this to a historical deficiency that, in its search for its sociopolitical roots, ignores the singularity principle (i.e., singularity of life), which precedes the necessities and compromises associated with life in one way or another. Therefore the main question of the article is whether or not life has a type of momentary disconnect that remains non-political despite all the existential tension and biopolitical power relations between them or has a structure that refutes all obligations, compromises, or regularities that are attached to itself. The article, which affirms this question here within a theoretical possibility, attempts to interpret the conditions that have formed within the Covid-19 process not through the moment itself but through its signs, messages, and indicators, conceptualizing this moment as social black holes based on the concepts of Bergson's *élan vital* or life force and Deleuz's *ligne de fuite* or lines of escape.

These social black holes, which operate in the form of an integral regularity principle, prioritize all political origins, and work through the undefined principle of the singularity such as in the black holes of space science, are distinguished primarily due their search for sociopolitical roots. Social black holes, being different due to the various determinations of its origin that thinkers such as Aristotle, Ibn Khaldūn, Hobbes, Rousseau, and Ernst Cassirer have represented, each of which operating like an integral principle of politics, have been described as a place where being integrated with politics is excluded. Thus its main problem is not in demonstrating that life is a representation of already existing relationships or connections but in showing that life has the power to produce its own lines of escape by refusing these connections. This is because this escape line of life does not create any complementary link or relationship, especially political connections now; on the contrary, it produces a singularity where itself is all that remains.

In this way, the article claims the social black holes that form through these singularities have also initiated the death process of all the political regularities that enter its orbit.

The article bases these determinations, which it defines as a more chaotic situation than the Hobbesian state of nature, on the observations of thinkers such as Thucydides, Ibn Khaldūn, and Baccacio, each of whom were direct witnesses to a pandemic. This is because here, the fear placed on the social, political, and psychological boundaries as the true subject of political existence in Hobbesian theory (i.e., fear of death) practically kills itself by destroying all borders and spreading everywhere. The spread of fear everywhere in this way also destroys all the boundaries it occupies. The boundaries between health and illness, past and future, hope and despair, safety and freedom, order and chaos, law and lawlessness, and lastly life and death no longer exist. This is associated with the pandemic's limitlessness, uncertainty, and spacelessness. This is because, by literally passing right through all differences such as sociocultural and economic practices, lifestyles, social statuses, and habits, regardless of which laws people are bound by or by what laws they are governed, whether or not they are religious, the epidemic destroys them. Here are found neither the fear of death from beyond and the desire for power that is an extension of it, which is shown as the justification for war in Hobbesian theory, nor the relationships or strategies to maintain and protect them that are shown as the justifications of power in Foucault's biopolitical theory. Conversely, by destroying all fears and relationships through the singularity, which places life at the tipping point whose real line of escape is impossible to catch, life has already accepted death and given up the desire for political power.

This is life's state of emergency. The relationship this fear has with everyone is not through the power relationship but through the life relationship. The life relationship works completely opposite to the power relationship. Opposite the tendency the power relationship has to fill all areas, the life relationship empties all areas. It empties the home, city, country and all other political forms. In short, life encounters death through emptiness. Therefore, no exchange takes place between life and death. Yet somehow biopolitical theory has preserved the exchange logic in Hobbesian theory. Biopolitical power relations must fill all areas with life in order to function, thus they resist the void at every moment by rebuilding these areas and filling them with life, which gets reduced to the status of a raw material. Therefore, contrary to what biopolitical theorists say, if something intolerable exists in this process, it would also be the emptying of the home, streets, cities, countries, and all

other political forms. The most obvious biopolitical strategy operated in the name of biopolitics during Covid-19 without a doubt is the immunization strategy, which attempts to fill everywhere with life. This strategy, which tries to keep life under control by spreading it all over as a raw material it will process, attempts to fill houses, streets, and countries with life using supervised or controlled freedoms against the void. This is a moment when biopolitics, unable to tolerate the void, works on behalf of itself in the Covid-19 process. In this sense and contrary to what biopolitical theorists claim, biopolitical strategies during Covid-19 should not be sought in states of emergency that bring specific restrictions but fully in freedoms. According to the article, freedoms rather than restrictions or states of emergency deserve to be mentioned more in this process as biopolitical strategies.

This article attempts to perform the following in the summary: To comprehend life not as a raw material that political or biopolitical strategies operate upon but as an energy that on the contrary drops all these strategies to the void by forming its own line of escape. This is an energy of liberation in which life is completely sovereign and sets forth to protect itself or simply make life itself sustainable. With this energy, society transforms into singular lives that automatically defend themselves by turning away from collectivity and is unable to stop itself from doing this. This energy emerges in the moment of a type of non-relatedness and non-relativity where a life, falling into the social black holes, exceeds the imperatives, regularities, fears, and compromises attached to it. The social practices that develop in this situation resemble the practices of a living creature or *zoos* much more than the practices of an intelligent being or *bios*. Therefore, no need exists to defend society because society is already defending itself and is practically unable to prevent itself from defending itself.

Kaynakça | References

- Agamben, G. (2020). Covid-19 Tartışmasına Dair Yazılar. E. Ünal (Ed.), E. Ünal (Çev.). *Çivisi Çıkan Dünya: Covid-19 Salgını Üzerine Muhasebeler içinde* (ss. 11-17). İstanbul: Runik Kitap.
- Aristoteles. (1975). *Poitika*. M.Tunçay (Çev.). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Badiou, A. (2020). Salgı Durumuna Dair. E. Ünal (Ed.), E. Ünal (Ed.). *Çivisi Çıkan Dünya: Covid-19 Salgını Üzerine Muhasebeler içinde* (ss. 61-70). İstanbul: Runik Kitap.
- Baudrillard, J. (2014). *Baştan Çıkarma üzerine* A. Sönmezay (Çev.). Ankara: Ayrıntı Yayınları.
- Bergson, H. (1986). *Yaratıcı Tekâmül* M. Ş. Tunç (Çev.). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Bergson, H. (2017). *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı* M. M. Yakupoğlu (Çev.). Ankara: Doğubatu Yayınları.
- Bernal, M. (2001). *Black Athena Writes Back* D. C. Moore (Ed.). Durham&London: Duke University Press.
- Boccaccio, G. (2002). *Decameron* R. Teksoy (Çev.). İstanbul: Oğlak Yayıncılık.

- Bruzzone, R. (2017). Polemos, Pathemata, and Plague: Thucydides' Narrative and the Tradition of Upheaval. *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 57, ss. 882-909.
- Butler, J. (2020). Kapitalizmin Sınırları Var E. Ünal (Ed.). Ö. Karakaş (Çev.). Çivisi Çıkan Dünya: Covid-19 Salgını Üzerine Muhasebeler içinde (ss. 81-86). İstanbul: Runik Kitap.
- Cassirer, E. (1980). İnsan Üzerine Bir Deneme N. Arat (Çev.). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Clausewitz, C. V. (2015). *Savaş Üzerine S. Koçak (Çev.)*. İstanbul: Doruk Yayınları.
- Colebrook, C. (2013). *Gilles Deleuze C. Soydemir (Çev.)*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Deleuze, G. ve Guattari, F. (2005). *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia* B. Massumi (Çev.). Minneapolis&London: University of Minnesota Press.
- Deleuze, G. ve Guattari, F. (2014). *Anri-Ödipus: Kapitalizm ve Şizfreni I* F. Ege & H. Erdoğan & M. Yiğitalp (Çev.). Ankara. Bilim ve Sosyalizm Yayınları.
- Esposto, R. (2018). *Communitas: Topluluğun Kökeni ve Kaderi O. Kartal (Çev.)*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Foucault, M. (2002). *Toplumunu Savunmak GerekirŞ. Aktaş (Çev.)*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Foucault, M. (2007). *Cinselliğin Tarihi H. U. Tanrıöver (Çev.)*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2013). *Güvenlik, Toprak, Nüfus* F. Taylan (Çev.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Foucault, M. (2014). *Özne ve İktidar I. Ergüven & O. Akınhay (Çev.)*. Ankara: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2015). *Biyopolitikanın Doğuşu A. Tayla (Çev.)*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Giddens, A. (2010). *Modernite ve Bireysel Kimlik: Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum Ü. Tatlıcan (Çev.)*. İstanbul: Say Yayınları.
- Harvey, D. (2020). Covid-19 Günlerinde Anti-Kapitalist Siyaset E. Ünal (Ed.). G. Çakır (Çev.). Çivisi Çıkan Dünya: Covid-19 Salgını Üzerine Muhasebeler içinde (ss. 42-53). İstanbul: Runik Kitap.
- Hobbes, T. (2007). *Leviathan*. S. Lim (Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- İbn Haldûn. (1981). *Mukaddimetü İbn Haldûn*, (Thk. A. A. Vâfi). Kâhire: Dâru Nehdati Mısır.
- Latour, B. (2020). Bu Bir Kostümlü Prova mı? E. Ünal (Ed.). Ö. Karakaş (Çev.). Çivisi Çıkan Dünya: Covid-19 Salgını Üzerine Muhasebeler içinde (ss. 57-61). İstanbul: Runik Kitap.
- Lemke, T. (2016). *Biyopolitika U. Özmakas (Çev.)*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Rousseau, J. J. (2006). *Toplum Sözleşmesi V. Günyol (Çev.)*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Thucydides. (2009). *The Peloponnesian War M. Hammond (Çev.)*. Oxford: Oxford University Press.
- Žižek, S. (2020). Gözetlemek ve Cezalandırmak mı? Evet, Lütfen! E. Ünal (Ed.). M. S. Öztekin & K. Kırmızısakal & Ö. Karakaş (Çev.). Çivisi Çıkan Dünya: Covid-19 Salgını Üzerine Muhasebeler içinde (ss. 17-30). İstanbul: Runik Kitap.