



**Araştırma Makalesi • Research Article**

**Biyoihtimam: Afete Hazırlığın Biyopolitikası ve Kırılgan Yaşamın Üretimi**

***Biocare: Biopolitics of Disaster Preparedness, and Production of Vulnerable Life Diğer***

Kamile Batur \*

**Öz:** 1999 Gölçük Depremi akabinde depremlerin öngörüsü ve kentsel dönüşüm gibi risk azaltma faaliyetleri kentsel siyaseti şekillendirmeye başladı ve 2011 yılında Van depremi sonrasında Kentsel Dönüşüm olarak anılan 6306 sayılı, riskli alanlarda kentsel dönüşümü ve bina bazlı yenilemeyi düzenleyen yasa çıkarıldı. Bu yasa istisnai maddeleri nedeniyle çok eleştirildi ve yasa koyucular tarafından yaşam hakkına referansla savunuldu. Eleştiriler ise yaşam hakkının sadece araçsallaştırıldığı üzerine odaklandı ve ne yaşam hakkının ne de onun referansı olan yaşamın tarihselliğini sorunsallaştırdı. Bu makale, Gölçük Depremi'nden günümüze ortaya çıkan bir dizi mevzuat ve kamusal söylemin analizinden elde edilen verileri, biyopolitika kuramlarının eleştirel okuması ışığında tartışarak yaşam ve devlet arasında kurulan biyopolitik ilişkinin tarihselliğine ve son dönemdeki geldiği noktaya odaklanmaktadır. Bugün, halihazırda yaşam ve devlet arasında kurulmuş daha önceki biyopolitik ilişkilere, yeni bir biyopolitik ilişkinin eklendiğinden bahsetmek mümkündür. Makalenin ilk kısmı biyoihtimam diye adlandırabileceğimiz bu biyopolitikada, belli pratikler, duygular ve üretilen bilgi ile afetlere karşı kırılganlığı üzerinden tanımlanmasıyla yeni bir yaşam hakikatinin üretildiğine, yani kırılgan yaşamın tarihselliğine odaklanmaktadır. İkinci kısmı ise biyoihtimamın, afet hazırlığı bağlamında materyal olarak da bazı yaşamlara ihtimam gösterirken bazı yaşamları kırılganlaştırdığına, yani ihtimamın eşitsiz dağılımına ve şiddet üretme potansiyeline dikkat çekmektedir. Bu, afetlere karşı daha eşit ve kapsayıcı ihtimam pratikleri geliştirmemize temel hazırlayacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Yaşam hakkı, Duygu, Biyopolitika, Kırılganlık, Afet riski

**Abstract:** After the Gölçük earthquake of 1999, the anticipation of earthquakes and disaster risk reduction practices such as urban renewal began to shape urban politics, and after the Van Earthquake of 2011, Law (6306)—also known as the Urban Transformation Law—was enacted to regulate urban renewal in zones of risk and the renewal of risky buildings. This law has been criticized for its exceptional articles and defended by lawmakers by referring to the "right to life". The critiques have focused only on the instrumentalization of the right to life and have not problematized the right to life as such or the historicity of the life to which it refers. This paper focuses on the historicity and transformation of the biopolitical relationship constructed between the state and life by analyzing data from policy documents and public discourses since the Gölçük Earthquake in the light of a critical reading of biopolitical theories. It is plausible to claim that a new biopolitical relationship between the state and life has been integrated into the existing biopolitical relations. The first part of the paper focuses on the production of a new truth of life through certain practices, affects, and knowledge production in this biopolitics, which I propose to call "biocare". The second part pays attention to how biocare renders some bodies materially vulnerable

\* Dr., Bağımsız Araştırmacı. ORCID: 0000-0001-9845-0082 kamile.batur@web.de

**Cite as/ Atf:** Batur, K. (2023). Biyoihtimam: afete hazırlığın biyopolitikası ve kırılgan yaşamın üretim. *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 11(3), 765-784. <http://dx.doi.org/10.18506/anemon.1362892>

**Received/Geliş:** 19 September/Eylül2023

**Accepted/Kabul:** 12 December/Aralık 2023

**Published/Yayın:** 30 December/Aralık 2023

while caring for others—in other words, to the uneven distribution of care and biocare's own potential for producing violence. Identifying this transformation will help lay the groundwork for more just and inclusive disaster care practices.

**Keywords:** Right to life, Affect, Biopolitics, Vulnerability, Disaster risk

## Giriş

Uzun süre çıkarılamayan kentsel dönüşüm yasası 2011 yılındaki Van depreminin akabinde 7 ay gibi rekor bir sürede, risk odaklı formüle edilerek Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde onaylandı. Bu kanun acele kamulaştırma, pazarlık usulü ihale yöntemi, mahkemelerin yürütmeyi durdurma kararı vermesini askıya alması (Doru, 2013, 177; C. Şahin, 2013: 68) gibi bir dizi prosedür yüzünden “olağan üstü hal yasası” olarak nitelenmesini de (Çavdar & Tan, 2013) içerecek ciddi eleştirilerle karşılaştı. Bu eleştirilere karşılık kanun “yaşam hakkı”nı koruduğu iddia edilerek savunuldu. Halihazırda kanunun yapım aşamasında bu tür eleştirilerin geleceği öngörülerek kanunun gerekçesinde (yürütmeyi durdurma kararının yasaklanması ile ilgili 6. Madde 9. Fıkrasında)<sup>1</sup> yaşam hakkına<sup>2</sup> vurgu yapılmıştı:

Kanunun temel amacı, afet riski altındaki alanlarda bulunan, bu sebeple her an yıkılması ihtimal dâhilinde olup can ve mal kaybına yol açabilecek olan yapıların ve buldukları alanların iyileştirme, yenileme ve dönüştürme suretiyle can ve mal emniyeti için uygun ve yaşanabilir kılınmasını temin etmektir. Bu yönüyle Kanun, *yaşama hakkı ile doğrudan alâkalıdır*. Diğer taraftan, mülkiyet hakkı ve hak arama hürriyeti, Anayasa ile teminat altına alınmış olan hak ve hürriyetlerdendir. Ancak, Kanunun temel amacının “can ve mal emniyetini temin” olduğu ve bu arada yaşama hakkı ile sıkı bir münasebetinin bulunduğu çok açıktır. *Yaşama hakkı ise, diğer temel hak ve hürriyetlerin kullanılmasının olmazsa olmaz şartıdır*. Kanunun öngördüğü iş ve işlemlerin plânlanan şekilde ve zamanında gerçekleştirilmesi zaruftur. Bunlarda herhangi bir sebepten dolayı aksaklık meydana geldiğinde, Kanunun öngördüğü amacın gerçekleşmesi engellenmiş, can ve mal emniyetini temin ile *yaşama hakkına matuf olan hizmetler aksamış olacak ve insanların yaşama hakkının afet riski nedeniyle tehlike altında olması hâli devam edecektir*. (TBMM, 2012: 7; vurgular yazara aittir.)

Gereğe olağanüstü hallerde yürütmeyi durdurma kararının geçici olarak askıya alınabileceğini belirten Anayasa'nın 125. Maddesine referansla devam etmektedir. Yaşamın gelecekte muhtemel doğal afetlerle tehdit altında olduğu ifade edildikten sonra bu gerekçenin önünde durabilecek çok engel olmadığının düşünülmesi, yaşamın kırılganlığının egemen iktidarla kurulan yeni ilişkisini anlamamızın önemine işaret eder. Özellikle yaşadığımız 6 Şubat depremlerinden sonra kentsel dönüşüm, devlet ve yaşamın afetler karşısında korunması arasında kurulan ilişkinin eleştirel incelemeye tabi tutulması daha da elzem görünmektedir. Tartışma makalenin ilerleyen bölümlerinde kısmen hukuki metinlerden elde edilen ampirik malzemeye dayansa da amacım hukuki bir problemi tartışmaktan ziyade, afet riskleri bağlamında kurulan yaşam hakkı ve devlet arasındaki bu koruma ilişkisinin tarihselliği, bu ilişkinin üretim süreçleri ve politik etkileri üzerine odaklanmaktır. Biyopolitikayı yaşamı yönetsel pratiklere bağlayan politika olarak ele aldığımızda bu makalede odak noktam yaşamın –yönetime bağlanış şekli üzerinden üretilen yaşamın– kendisi olacaktır. Söz konusu ilişkide yaşamı verili olarak ele almaktan ziyade, Foucaultcu bir yaklaşımla yaşamı düzenleyen her bir mekanizmalar topluluğunun yeni bir yaşam hakikati üretmesinden yola çıkıyorum. Bu süreçte yeni bir yaşam hakikatinin, yani *afetler karşısında kırılgan yaşamın* üretimine şahit olmaktadır.<sup>3</sup>

Doğal afetlerde gerekli önlemler alınmadığı takdirde yaşanan ölümler 1999 Gölcük depreminden bu yana gitgide sadece ölüme terk etmek değil, daha çok cinayet gibi algılanmaya başlandı.<sup>4</sup> Burada

<sup>1</sup> Bu madde 27.02.2014 tarihinde Anayasa Mahkemesi tarafından iptal edilmiştir.

<sup>2</sup> Yaşam hakkı T.C. Anayasası'nın 17. Maddesi, İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi'nin 3. Maddesi, Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'nin 2. Maddesinde en temel insan hakkı olarak geçer.

<sup>3</sup> Burada yeni yaşam hakikatinin daha önceki yaşam hakikatlerini ortadan kaldırdığının ya da ikame ettiğinin iddia edilmesinden ziyade, birden fazla paralel, birbirile ilişkili veya birbirile çelişen yaşam hakikatinin var olduğunu söyleyebiliriz.

<sup>4</sup> Örneğin bkz. Hürriyet Gazetesi'nin (1999, 18 Ağustos) “Katiller” manşeti ve Cumhuriyet Gazetesi'nin (2011, 15 Kasım) “İkinci Van depremi: Cinayet” manşeti. Ayrıca örnek olarak bkz. Elibol (2011, 11 Kasım).

vurgu, daha önceki dönemlerdeki yaşamın gelişimi için şartları hazırlamak ya da başına gelen talihsizlikler nedeniyle tazmin etmekten farklı olarak, devletin gerek tek tek kişilerin gerekse nüfusun yaşamını koruma sorumluluğu olduğudur. Bu dönüşümün “yaşamın politikleşmesi” (Ek, 2006; Mitropoulos, 2012) ile ilgilenen ve bugün biyopolitika kavramı altında topladığımız kuramsal açılımlarla beraber incelenmesi ve tartışılması gerekmektedir.

Biyopolitika kavramını kullanan sosyal bilimciler çoğunlukla iki farklı kuramcıyı temel almaktadır: Michael Foucault (2003; 2007) ve Giorgio Agamben (1998). Aslında her ikisinin kuramı da onlar referans versin ya da vermesinler, bu kavramı kullanmayan fakat yaşamın gereksinimlerinin politikanın alanına girmesini tespit eden ve eleştiren<sup>5</sup> Hannah Arendt’in (1998 [1958]) teorilerine dayanır.<sup>6</sup> Foucault ve Agamben’in birbirleriyle olan ortak noktaları burada bitiyor denebilir.<sup>7</sup> Biyopolitikayı, yani yaşamın yönetim tekniklerine bağlanışını Agamben (1998) egemenin öldürme hakkı ve çıplak hayatın üretimi çevresinde incelerken, Foucault (2003; 2007) yaşatma için geliştirilen bilgi üretimi ve yönetsel mekanizmalar ile çalışan yeni bir iktidar teknolojisi olan biyoiktidar (*biopower*) üzerinden ele alır. Bu iki kuramı ilerleyen bölümlerde daha detaylı incelemeyen önce belirtmek gerekir ki, her iki yaklaşımın bir dizi kısıtlılığı beraberinde getirdiği de pek çok araştırmacı tarafından belirtilmiştir. Örneğin Fassin (2009; 2012) bugün biyopolitikanın yaşam üzerine kurulan iktidardan çok yaşamın kendisinin bir güç olması ile karakterize edilebileceğini ve bu nedenle yaşama yüklenen değerleri dikkate almamız gerektiğini iddia eder. Fakat yaşama yüklenen değer aynı zamanda eşit olarak dağılmaktan ziyade bir eşitsizlik mekanizmasıdır. Miriam Ticktin (2011) hasta ve yaralı bedene duyulan şefkatin paralelde başka hayatların kırılmaştırılmasına engel olmadığını, tam tersine ikisinin arasında birbirini kuran sıkı bir ilişki olduğunu belirtir. Aradau ve Tazzioli (2020) de yaşatma/öldürme, dışlama/dahil etme, egemen/biyoiktidar gibi ikili zıtlıklarla örülü incelemenin biyopolitik tekniklerin bir dizi eşitsiz dağılan ve farklılaşan etkilerini gözden kaçırmaya sebep olduğunu belirtir (ayrıca bkz. Povinelli, 2011; 2016) ve bu nedenle ‘çoklu biyopolitika’ (*biopolitics multiple*) kavramını üretirler. Bu çalışmada, afetlere hazırlık bağlamında üretilen bilginin ve pratiklerin ürünü olarak kırılmaştırılma ve ona ilişkin duygulara odaklanarak, son yirmi yılda biyopolitikadaki dönüşümü her iki kuramsal kanalın (Agamben ve Foucault) da tam olarak karşılayamadığını iddia edecek ve bu dönüşümü *biyoiktidar* olarak kavramsallaştırarak tartışacağım.

Devletin gelecekteki afetleri öngörmesi, riskleri azaltmak için önlem alması ve vatandaşlarını koruması konusunda gitgide artan talep, devletin meşruiyetini onun biyopolitik sorumluluklarına bağlar. Bu durum yaşam ile devlet arasında biyoiktidar olarak nitelediğim tarihsel spesifik bir ilişki kurar. Yaşama ilişkin yani yaşamın gelecekteki afetlere karşı tehdit altında olmasına ve korunması gerektiğine dair toplumsal duygular ve hassasiyetler, yaşamın korunmasını sadece politikanın merkezî konularından biri haline getirmemiş; aynı zamanda devletin meşruiyet alanını genişletmiştir. Böylece öngörü pratikleri, afet hazırlığı söylemi ve kentsel müdahaleler hem devletin başarısının göstergesi hem de çatışmalı meselelerde faaliyetlerinin meşruiyet zeminini güçlendiren bir dizi alan oluşturmuştur. Aşağıda kısaca göstereceğim gibi bu dönüşüm, tarihsel olarak 1999 Gölcük depremi sonrası müdahalelerde devletin yetersizliği konusundaki tepkiler ve eleştirilerin bir kriz anlatısı üretmesi ve sonraki süreçte bu eleştiri ve hassasiyetlerin devlet tarafından temellük edilmesi ile yakından ilişkilidir.

Bu makalenin inceleme alanı, yaşamın korunmasına yüklenen duygu ve hassasiyetlerin, biyopolitik ihtimamın ve yaşamın kırılmaştırılmasının siyasetin merkezî meşruiyet kanallarından biri haline

<sup>5</sup> Mitropoulos’a (2012: 60) göre Arendt’in kategorileri onun “Antikeye [verdiği] mitik değer” ile şekillenir.

<sup>6</sup> Kathrin Braun (2007: 7) Arendt’in terimin kendisi icat edilmeden önce biyopolitikanın kuramcısı olduğunu söyler (ayrıca bkz. Povinelli, 2016: 2). Araştırmacılar Foucault’nun Arendt’i “silmesi” (Mitropoulos, 2012: 60), yani “aynı tarihsel malzeme üzerine yorum yaparken” (Balibar, 2005: 32) ya da “aynı fikir ve aynı eserleri incelerken” (Weheliye, 2014: 160) alıntılanmasını özellikle belirtmişlerdir. Weheliye (a.g.y) Foucault’nun aynı şeyi hapisane üzerine çalışırken Angela Davis ve George Jackson’ın fikirleri üzerine yaptığını da iddia eder. Agamben Arendt’ten bahseder fakat *Totalitarizmin Kökenleri* eserinde biyopolitik bir perspektifin eksik olduğunu iddia eder (Braun, 2007: 6). Lemke’ye (2011: 9) göre terim 20. yüzyıl başında Rudolf Kjellén tarafından devleti onunla yaşam arasında analogi kurarak anlayan siyaset için kullanılmıştır.

<sup>7</sup> Agamben ve Foucault’nun diğer ortak noktaları aslında sömürgecilik tarihi ve tekniklerini inceleme dışı bırakmalarıdır (Mbembe, 2003; Svirsky ve Bignall, 2012; Weheliye, 2014).



çaresizlik havası kısa sürede kızgınlığa ve suçlamalara dönmüştür. Medya yayınlarında yer bulan insanların tepkileri “Nerede bu devlet?” feryadı ile özetlenmiş, tepkiler kısa sürede devletin acziyeti ve halkın kaderine terk edilmişliğini anlatan<sup>11</sup> ifadelerde yer bulmuş ve “devletin krizi” anlatısı formunu almıştır. Bu kapasite eksikliği –devletin böyle bir afete hazırlıksız yakalanması– belli kesimler tarafından devletin kendi egemenliğini koruma yolundaki güvenlik pratikleri ile ilişkilendirildi: Devlet bu siyasi güvenlik pratiklerine odaklanarak vatandaşlarına ihtimam gösterme sorumluluğunu ihmal etmişti. Hatta vatandaşın güvenliğine gösterilmesi gereken ihtimam devletin kendi güvenliğine kurban edilmişti (Balta & Paker, 1999; Bora, 1999).

Bu eleştirilere kadar devletin egemenliği ile ilgili güvenlik pratikleri, aslında o zamanlar Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi’nde (AİHM) Türkiye ile ilgili görülen birçok davada devlet ve yaşam hakkını bir araya getirmektedir. Fakat bu davalardaki ilişki devletin negatif sorumluluğu, yani kasten öldürmeme veya faaliyetleri dolayısıyla ölüme sebebiyet vermeme sorumluluğudur. Daha çok Hobbesçu diyebileceğimiz bu ilişki, herkesin birbirinin yaşamına tehdit oluşturduğu doğal durumun egemende şiddetin tekelleştirilmesi yoluyla ortadan kaldırıldığı şeklinde anlatılan sözleşmecî devlet teorisinin temelidir.<sup>12</sup> Burada devletin, yaşamı üçüncü şahıslar tarafından tehdit edilmesine karşı koruması ve vuku bulduğu takdirde cezalandırılması için egemene teslim edilen şiddetten doğan tehlikeyi sınırladığı varsayılan ve devlete insan hakları bildireleri ve anayasalarla yüklenen negatif sorumluluk, yani öldürmeme sorumluluğudur. Agamben için bu yaşam, siyasal yaşamın şartı olan, diğer bir deyişle “egemenin (veya hukukun) öldürme ve yaşatma hakkına tabi olduğu sürece korunan” (Agamben, 2016: 209) ve insan haklarının da nesnesi olan yaşam; siyasal yaşama her zaman potansiyel olarak içkin olan çıplak hayattır (Agamben, 1998). Çıplak hayat Agamben’in (1998), onun üretimini kendi biyopolitika kuramının merkezine aldığı, haklarından sıyrılmış, hukukun korumasından dışlanmış ve ölüme terkedilmiş yaşamdır. Agamben tarafından bir dizi figür üzerinden örneklendirilen çıplak hayat,<sup>13</sup> insanın ölümlülüğünü simgeleyen biyolojik yaşam değildir; öldürülmesi suç teşkil etmeyen, egemeni vücuda getiren<sup>14</sup> ve liberal anayasal hukukun egemen şiddeti sınırlayarak koruduğu varsayılan yaşamdır. Afetler bağlamında tartışmaların merkezine yerleşen yaşam hakkında ise egemenin öldürmesi ile karşı karşıya olan yaşam değil egemenin afetlere karşı korumakla yükümlü kılındığı bir yaşam söz konusudur.

### 1.1. Afetler ve Yaşam Hakkı

Afet riski ile ilgili olarak yaşam hakkı konusunda devlete yüklenen sorumluluktaki dönüşüm ya da yaşamın yönetsel mekanizmalara bağlanışında afetlerle kurulan ilişki, sadece yerel görünümü olan bir konu değil, tersine karşılıklı etkileşimle gerçekleşen bir durumdur. AİHM’de 2000’li yıllara kadar yalnızca doğal afetlerde değil; birçok endüstri kazasında bile yaşam hakkının korunması konusunda devletin pozitif yükümlülüğüne dair kesin bir içtihat olmadığını görürüz. 1990’ların sonuna doğru AİHM’de görülen ve çevresel riskler konusunda devletin sorumluluğu üzerine olan davalarda devletin yükümlülüğü daha çok riskler üzerine bilgilendirme sorumluluğu, yani rasyonel öznelerin seçimleri ve kararlarını mümkün kılacak bilgiler olarak maruz kaldıkları çevresel riskler üzerine haberdar edilmesini salık veren klasik liberal çerçevede kalmıştır (Hilson, 2009). Özellikle Çernobil nükleer faciası sonrasında, bu konudaki raporlar ve tartışmalarda devletin vatandaşlarının riskler üzerine tam bilgiye erişimini garanti altına almasının temel bir insan hakkı olduğu belirtilmiştir.<sup>15</sup> Endüstriyel bir facia

<sup>11</sup> Örneğin: “Devletin Çöküşü” (Akit, 1999, 19 Ağustos), “Devlet enkaz altında” (Yeni Şafak, 1999, 19 Ağustos), “Devletin kurbanı olduk” (Yeni Şafak, 1999, 20 Ağustos) “Çöktük” manşeti kenarında “Deprem Yıktı Devlet baktı: iki binden fazla ölü, halk çaresiz” (Radikal, 1999, 18 Ağustos) “Halk sahipsiz” manşeti yanında “Batı yıkıldı. Yetkililer aciz kaldı” (Milliyet, 1999, 18 Ağustos)

<sup>12</sup> Alman devlet teorisi geleneğinden gelen devlet ve şiddet arasında kurulan öncelikli ilişki aslında Weber (1922) ile (devlet meşru şiddet tekeli elinde bulundurandır şeklinde) modern devletin yaygın tanımına dönüşmüştür.

<sup>13</sup> Örneğin *homo sacer* (Agamben, 1998), mülteci (Agamben, 2000), *Muselman* (Agamben, 1999).

<sup>14</sup> Mbembe (2003) aynı şekilde hem sömürgeci yönetim pratiklerini egemenin öldürme kapasitesi üzerinden tanımlar ve bunun modern Batı düşüncesinde de belirleyici olduğunu belirtir. Hem pratikteki bu yönetimi hem de düşünsel boyutunu ‘nekropolitika’ olarak adlandırır.

<sup>15</sup> Aarhus Sözleşmesi metni için bkz. <https://unece.org/environment-policy/public-participation/aarhus-convention/text>

olmasına rağmen devletin yaşam hakkını koruması konusunda negatif veya pozitif yükümlülüğü henüz daha sonraki dönemdeki gibi formüle edilmemiştir.

Özellikle 2000'lerde sonuçlanan bir dizi davada yaşam hakkının korunması ve çevresel riskler konusunda devletin rolü ve sorumluluğu vurgulanmaya başlamıştır. 2004 yılında sonuçlanan Önerıldız v. Türkiye davası hem başvuruda hem de kararda devletin yaşam hakkını korumasındaki sorumlulukları bağlamında değerlendirilmiştir (AİHM, 2004). Bu dava, 28 Nisan 1993'te Ümraniye çöplüğünde toprak kaymasına neden olup yakınındaki 10 gecekondunun yıkılmasına ve 39 kişinin ölümüne sebebiyet veren patlamada, kamu kuruluşlarının sorumlulukları ile ilgilidir. Afet sonrası yargılamada iki belediye başkanı ve bir dizi kamu görevlisi sorumluluklarını yerine getirme konusunda ihmalleri nedeniyle suçlu bulunmuş, fakat düşük cezalar almışlardır. Başvurucular devletin ölümlerden ve mülklerin zarar görmesinden sorumlu olduğunu iddia etmiş; AİHM afetin kurbanlarının zarar ve kayıplarının telafi edilmesine karar vermiştir. Bu dava kararında, insan yaşamının güvenliğinin sağlanmasının ve ölümlerin önlenmesinin devletin pozitif yükümlülüğü olduğu kayda geçmiş ve bu kayıt daha sonraki birçok davada alıntılanmıştır.

2008 yılında sonuçlanan Budayeva ve diğerleri v. Rusya davası ise tarihte doğal afetlerde devletin pozitif yükümlülüğünün varlığının kayda geçtiği ilk davadır (AİHM, 2008). Bu dava ile devletin sadece afet durumundaki uygulamaları nedeniyle değil, afet riskleri konusunda almadığı önlemler dolayısı ile de sorumlu tutulması söz konusu olmuştur (Popovski, 2014; K. Şahin, 2013). 18-25 Temmuz 2000 tarihinde gerçekleşen toprak kaymaları sonucunda meydana gelen zararların söz konusu olduğu Budayeva ve diğerleri v. Rusya davasında mahkeme, Önerıldız v. Türkiye kararında vurgulanan devletin yaşam hakkını koruması yükümlülüğüne atıf yaparak, devletin gerekli tedbirleri almamış olması ve bu ihmallerin hukuki olarak soruşturulmaması nedeniyle yaşam hakkı ihlali bulunduğu karar vermiştir. Afetin tekrar eden şekilde yerleşim yerini etkilemiş olması, dolayısıyla afetin öngörülebilir olduğu ve gerekli olan imar düzenlemesi ve afet risk azaltımı tedbirlerinin alınmamış olması (K. Şahin, 2013: 81) kararda etkili olmuştur. Daha sonra Rusya'da bir barajda ağır yağış sonrası su seviyesinin yükselmesi nedeniyle suyun tahliye edilmesi sonucu yakınındaki yerleşim yerini sel basması ve sonrasında sel kurbanlarının kayıplarının cüzi miktarla telafi edilmiş olması ile ilgili 2012 yılında karara bağlanan Kolyadenko ve Diğerleri v. Rusya davasında AİHM (2012), ölüm vakası olmamasına rağmen başvuran altı kişiden üçünün davasını sel sırasında evde bulunması nedeniyle ölüm riski olduğu gerekçesiyle kabul etmiştir (K. Şahin, 2013). Bu örnekte ölümün gerçekleşmesinden ziyade ölüm riskinin varlığı merkezi konumda olmuştur.

Afetlerin sosyo-politik olaylar olması tartışmasını kısa bir süre paranteze alırsak, klasik doğal ve insan yapımı afetler ayırımından bakıldığında üç davaya konu olan afetlerdeki failer birbirinden farklı gibi görünmektedir: Önerıldız davası (2004) riskleri kamunun faaliyeti ile direkt ilgiliyken; Kolayenko (2012) davasında hem doğal fail hem de kamu faaliyetinin bir arada olması ve Budayeva davasında (2008) ise yalnızca doğal failin bulunması söz konusudur. Bu üç dava örneği, bu farklılıklara rağmen devletin yaşam hakkı ile ilgili sorumlulukları konusunda aynı vurguyu yaparken; mülkiyet hakkı konusunda verdiği kararlar bağlamında farklılaşmaktadır. Burada Budayeva davasında AİHM'nin, doğal failin söz konusu olması nedeniyle devlete mülkiyet hakkını korumada yüklediği yükümlülük, yaşam hakkını koruma konusunda verdiği yükümlülük derecesinde değildir (K. Şahin, 2013). Fakat devletin öngörme pratikleri ile riskler konusunda bilgi sahibi olması Önerıldız davasına atıfla sonraki davalarda fail ne olursa olsun bir yükümlülük olarak formüle edilmiştir. 2009 yılında İtalya'da ölümlerin vuku bulduğu L' Aquila depremi sonrasında altı yer bilimcinin de içinde olduğu yedi kişinin deprem öncesinde yerleşim yerinin karşı karşıya olduğu deprem riskinin düşük olduğunu belirtmeleri gerekçesiyle hapis cezasına mahkûm edilmeleri de bu dönüşümün ve öngörü pratiklerinin ve riskin buradaki merkezi konumunun göstergesidir.<sup>16</sup>

1999 Gölcük depreminde çökerek 129 kişinin ölümüne sebep olan ünlü Çınarcık ilçesinde bulunan siteler ile ilgili AİHM'de görüşülen M. Özel ve Diğerleri v. Türkiye davası kararında da

<sup>16</sup> Lauta'ya (2014) göre yaygın kanının tersine karar çok istisnai değil tam tersine son yıllardaki afetlerde sorumluluğun yerinin dönüşümüne temsili bir örnektir.

Budayeva davasına referansla, yaşam hakkı ile ilgili devletin pozitif yükümlülüğünün “yaşamın doğal afetlerle tehdit edildiği” durumları da kapsadığını belirtmiştir (§170). Fakat bu davada söz konusu olan aynı zamanda risklerin sadece doğal afetlerden kaynaklanmaması, bölgenin riskli bölge olduğu bilindiği halde imara açılmış olması, yapı iznindeki usulsüzlükler ve bunların hâlihazırda depremden önce de belirtilmiş olmasıdır. Depremler dışsallık, öngörülemeyen ve engel olunamaz olarak kabul edilen hukukta devlet sorumluluğunu hafifleten mücbir sebep (force majeure) kavramını temsil eden örnek iken,<sup>17</sup> Gölcük depremi akabinde bu görüşün tartışmalarla sarsılması ve devletin zararlarıdaki payının konu edilmesi (Kutlu, 1999; Tarhanlı, 1999) sonraki gelişmelerin de öncülleridir. Bu tartışmalara – ve daha sonraki AİHM kararlarına – göre depremler önlenemez olaylar olsalar da ya da bir sonraki depremin zamanı tam olarak tahmin edilemez ise de tekrarlanan olaylar olması sebebiyle öngörülemeyen değildirler. Tersine depremler bir dizi öngörü pratiği ile risk formunda bilinebilir ve bu öngörüler zarar azaltma pratiklerinde uygulanabilir hale getirilirler. Burada deprem zararlarının önlemlerle hafifletebileceği fikrinin yeni doğduğu gibi bir iddia tarihsel ve antropolojik çalışmaların bulgularına aykırı olacaktır.<sup>18</sup> Asıl tartışma devletin bu öngörülerini yapmada ve yapıyı çevre üretimindeki rolünün depremin sonuçlarındaki sorumluluğuna bağlanmasındadır. Bu süreçte devlet, yıkım ve can kayıpları konusunda hâlihazırda yapıyı çevre üretimindeki genel ekonomi politikasındaki, planlamadaki ve denetlemedeki ihmalleri sebebiyle suçlanmıştır. Bu dönemdeki tartışmalar daha sonra suçlama ve telafi mecburiyetinden devletin öngörü, risk azaltma ve hazırlık pratikleri ile aktif olarak vatandaşlarının yaşamlarını koruma ve ölümleri engelleme yükümlülüğüne evrilmesinin öncül işaretleridir.

## 1.2. Kırılğan Yaşamın Üretimi, Duygular ve İhtimam İstenci

Yaşam hakkının içeriğindeki dönüşüm devletin negatif sorumluluktan pozitif sorumluluğuna doğrudur. Daha açık şekilde ifade etmek gerekirse, burada devletin kasten veya taksirle öldürmesinin yasaklandığı yaşamdan, öngörü ve risk azaltma pratikleriyle aktif olarak afetlere karşı koruması talep edilen yaşama doğru bir dönüşümden bahsetmekteyiz. Diğer bir deyişle egemene karşı, insan hakları tarafından korunan yaşamdan, egemene konuşan, korunması talep edilen yaşama bir geçişe tanık olmaktayız. Tabiki yaşamın korunması talebi hali hazırda sözleşmecî toplum teorisinde de egemene konuşur, fakat orada sözkonusu olan egemenin insanları birbirine karşı korumasıdır. Burada verili kabul edilen tehdit (doğa durumu) potansiyel olarak topluma içkindir, toplum bu tehdit askıya alındığında ortaya çıkar şeklinde kuramsallaştırılır. Bıyoihtimam kavramı ise yaşam, afet ve devlet arasındaki ilişkiyi tarihselliği içinde tanımlamaya çalışır ve yaşamın hem kolektif hem de bireysel olarak öngörü ve risk azaltma pratikleri ile kırılğan yaşam olarak üretilmesine dikkat çeker.<sup>19</sup> Kırılğan yaşamın üretimi ile kastedilen, sadece sosyo-ekonomik faaliyetlerle yaşamın maddesel kırılğanlığının üretimi değildir. Aynı zamanda politik ve bilimsel söylemlerin bazı yaşam şartlarını kırılğan olarak tanımlamasına ve bu şartların düzeltilmesini sağlayacak pratikler üzerine iddialarına işaret eder. Kırılğan yaşam, bir taraftan içinde bulunduğumuz siyasi realitenin tarihsel olarak spesifik kurucularından biridir. Diğer yandan da bu söylem ve pratiklerin hem odağı hem de ürünüdür.

<sup>17</sup> Gölcük depreminden sonra Süleyman Demirel’in “devletten değil depremden davacı olun” (aktaran Peker, 1999) sözleri, bu yaygın kaniya en iyi örnektir.

<sup>18</sup> Modern anlatı bunun orijini olarak Lizbon Depremini gösterir (Coen, 2012) fakat örneğin Walker’ın (2003, 2008) sömürgeci yönetim altındaki Peru’da deprem sonrası yeniden inşa faaliyetlerinin düzenlenmeye çalışmasında tartışmalarda da görülebilir. İstanbul’da da sivil mimarideki yönelimlerin örneğin depremden sonra masif yapıdan ahşaba, yangın sonrası ahşaptan masif yapıya değişmesi de (Çelik, 1993) buna bir örnek teşkil eder. Ayrıca bkz. Bankoff’un (2003) *Cultures of Disaster* çalışması.

<sup>19</sup> Bu makale detaylı olarak tartışılmasa da aslında Covid 19 salgın süreci bıyoihtimamı gözlemleyebileceğimiz bir örnek oluşturmuştur. Bu süreç, bireysel ve kolektif yaşamın kırılğanlığı konusundaki hakikatlerin üretimi, kırılğanlığın istatistikler ile tespiti, sağlık altyapısı, bedensel, mekânsal, zamansal düzenlemeler ve dijital teknolojiler gibi bir dizi farklı araç ile yönetilmeye çalışıldı. Covid 19 salgınının yönetimi sadece risklerin ve kaynakların yönetimi değil aynı zamanda duyguların yönetimi idi. Hem devletin meşruiyeti ile onun yaşamları koruyabilme kapasitesi arasında ilişkinin yönetimine hem de hane ve milli sınırlar baz alınarak uygulanan bir dizi yöntemin ırk, sınıf ve cinsiyet eşitsizliklerine paralel olarak riski ve ölümleri eşitsiz dağıtımına ve bu dağıtımın doğallaştırılmasına şahit olduk (Mitropoulos, 2020; Aykan & Bilginer, 2021).

Kırılğan yaşamın üretimi ve biyoiktimum arasındaki ilişki ilk bakışta Foucault'nun biyoiktidar kavramı altında ele aldığı güvenlik dispozitifi ile düşünülebilir gibi görünmektedir. Biyoiktidar kavramı hukuk/egemen ikilisinden çok hakikat/yönetim ilişkisi ile ilgilenir ve modern toplumları belirleyen yaşam üzerine, yaşayan bir varlık olarak insan üzerindeki iktidarı tanımlar (2003: 139). Foucault (1980; 2003; 2007) bir dizi eserinde ve sonradan yayımlanan seminerlerinde 18. yy başlarında öldüren ya da yaşamaya bırakan egemen iktidardan farklı olan,<sup>20</sup> önce disipline edici ve daha sonra da düzenleyici teknikleri kapsayan bir dizi yeni yönetsel alanın, söylemlerin ve pratiklerin yeni bir iktidar teknolojisini ortaya çıkardığından bahseder. Disiplin bireyin bedeni üzerine iktidar mekanizmaları geliştirirken, 'düzenleyici iktidar' (2003) ya da 'güvenlik' (2007) yaşatan, yaşamı geliştiren mekanizmalar üretmiştir ve disiplin gibi tek tek bireylerle ilgilenmez. Onun mekanizmalarının odağı ne legal özne olarak ne de beden olarak bireydir. Odak, nüfusun parçası, yaşayan canlı bir varlık ve tür olarak insandır (2003: 242-3). Bu iktidar teknolojisi, yaşayan kitlede tesadüfi vuku bulan olayları öngörmeyi ve kontrol etmeyi, bunların etkilerini telafi etmeyi, bir dengeye kavuşturmayı amaçlar. Yani nüfusun ona içkin olan tehlikelere karşı güvenliği onun odağıdır. Ölüm değil nüfusun bir niteliği olan ölümcüllükle ilgilenir. Onu ölçmeye, istatistikler yoluyla bilinir kılmaya ve halk sağlığı, medikalizasyon, aşı, kamusal hijyen, sigorta gibi mekanizmalarla müdahale etmeye çalışır (2007). Fakat bu iktidar teknolojisi biyoiktimum etrafında dikkat çekilen noktalarla ilişkili olsa da bunlar konusunda kapsayıcı bir açıklama sunmamaktadır.

Temelde Foucault'nun yaklaşımına benzer bir yaklaşımla, yani iktidar teknolojileri, spesifik teknik ve mekanizmalar ile bilgi üretimi arasındaki ilişkiyi baz alarak biyoiktimum ve kırılğan yaşamın üretimi arasındaki ilişkiyi inceleyebiliriz. Fakat belirtmek gerekir ki bunlar direkt Foucault (veya Agamben) tarafından tarif edilen iktidar teknolojilerine ve onların nesnelere örneklem sunmaz. Bu teknolojileri ve üretilen yaşam hakikatlerini doğrudan uygulanacak teorik çerçeveler olarak ele almak ampirik veriyi görmezden gelmeye neden olur. Bu çerçevelere uymayan noktaları ele alıp onlara eğilmek, bu anlamda kuramsal açıdan daha üretici olacaktır. Bugün birçok araştırmacı (örneğin Aradau&van Munster, 2011; Anderson&Adey, 2012; Collier&Lakoff, 2021) benzer şekilde Foucault'nun biyopolitik yaklaşımı ile çalışarak hem güvenlik tekniklerindeki dönüşümü hem de üretilen yaşam hakikati konusundaki değişimleri gözlemektedir. Bu çalışmaların ön kabulü bu tekniklerin spesifik bir bağlamı olduğu, karşılaşılan durumlar üzerine üretildiği; bu durumların çoklu aktörler tarafından belli şekilde sorunsallaştırıldığı, bilinebilir kılındığı, müdahale yöntemleri ile yönetilebilir hale getirildiğidir. Yani biyoiktimum bu perspektiften bakıldığında Foucaultcu bir kavramsallaştırmadır; fakat biyoiktidardan farklıdır, onun odağı ve ürünü olan nüfustan farklı bir yaşam hakikati üretir. Lemke'nin (2011: 5) de belirttiği gibi:

Foucault'nun biyopolitika kavramı yaşamın somut fiziksel taşıyıcılarından ayrışmasını ve soyutlanmasını öngörür [...] yaşam, somut canlı varlıklardan ve bireysel tecrübenin tekilliğinden epistemolojik ve pratik olarak ayrılmış, bağımsız, nesnel ve ölçülebilir bir faktör ve kolektif gerçeklik olmuştur.

Fassin (2009: 49) Foucault'nun bu soyutlanmış nüfus seviyesinde işleyen biyoiktidarına karşı bugünün biyopolitikasının yaşatan veya ölüme terk eden bir iktidar teknolojisi olarak "yaşam üzerine iktidar" değil de "yaşamın kendisinin gücü," yani "yaşamın basit gerçekliğine" iliştilmiş meşruiyet tarafından karakterize olduğunu belirtir. Biyomeşruiyet (*biolegitimacy*) diye kavramsallaştırdığı ilişki bugün genel bir yönetim moduna dönüşmüş olan humaniteryen yönetselliği karakterize eder (A.g.e.: 50; ayrıca bkz. Fassin, 2012). Bu yaşam sadece hesaplamaların nesnesi değildir, duyguların ve değerlerin iliştiği bir yaşamdır. Özellikle olmuş ya da olması öngörülen afetlerin çok ciddi sosyal ve siyasi bir güç oluşturduğu son dönemlerde, bu kavramsal müdahale biyopolitika tartışmalarını duygulara, hassasiyetlere ve değerlere açması nedeniyle önemlidir.

Duyguları ve hassasiyetleri hesaba katarken de karşı karşıya olduğumuz bir dizi tehlike mevcuttur. Bunlardan ilki, yaşama ilişkin duyguların aldığı merkezi konumun insanların yavaş yavaş ahlaki ve duygusal bir olgunluk seviyesine ulaşarak yaşama daha çok değer verdikleri ve bunun da

<sup>20</sup> Foucault'nun kavramsallaştırmasında iktidar teknolojilerinin birbirinin tamamen yerine geçtiği mi yoksa paralel olarak varlıklarını sürdürdüğü şeklindeki çeşitli tartışmalar devam etmektedir (Örneğin Collier, 2009; Povinelli, 2016: 2).



evrensel bir standart olduğu gibi bir yanılsamaya sebep olabileceğidir. Diğer bir tehlike de duyguları anakronik bir şekilde ele almak, yani duyguların ve hassasiyetlerin tarihsel ve mekânsal olarak spesifik olduklarını unutmaktır. Her iki nokta da aslında duyguları ve hassasiyetleri, toplumsal dönüşümler, iktidar teknolojileri ve yönetim teknikleri ile sıkı ilişkileri içinde incelememiz gerektiğini ortaya koyar. Talal Asad'ın (2015) humaniteryanizmin şiddeti ve acıyı azaltma isteği ve bunlara ilişen duygular üzerine araştırması, yaygın olan Aydınlanma ile gelen ahlaki bir ilerleme varsayımından yola çıkmayı değil, karmaşık hukuki ve yönetsel mekanizmaların soykütüğünden başlamayı öngörür. Duygular, bu mekanizmalara dışarıdan yol gösteren evrensel ahlaki standartlar olmaktan ziyade bu mekanizmalarla iç içe karmaşık bir tarihselliğe sahiptir; bu mekanizmalarla karşılıklı kurucu bir ilişki içindedir. Yani duygular ve hassasiyetler ne bir durumu tasvir eder ne de yönetsel pratiklerin saf bir etkisinden ibarettirler, tasvir ettikleri durum ve bu pratiklerin kurulumunda aktif rolleri vardır (Ahmed, 2010; Reddy, 1997).<sup>21</sup> Onların bu aktif rolleri duygu ve hassasiyetleri “siyasetin önemli sermayesi” yapar (Mavelli, 2017: 823). Burada basit bir manipülasyon ilişkisinden yola çıkmak, duygular ve yönetsel pratikler arasındaki ilişkiyi dışsallık ilişkisi ile sınırlar. Genel olarak hem hâlihazırda var olan bu duygu ve hassasiyetler siyaset üzerinde etkilidir hem de siyaset onlar üzerine etkide bulunmaya, onları yönetmeye çalışır. Zamanın başbakanı olan Recep Tayyip Erdoğan'ın Van depremini takiben yaptığı ve daha sonra da diğer siyasi aktör ve bürokratlar tarafından defalarca atfı yapılan, afetlerin ve kentsel dönüşümün siyaset ötesi bir mesele olduğunu salık veren konuşmasından alınan su satırlar bunu iyi örneklemektedir:

Şunun çağrısını yapıyorum; Çevre ve Şehircilik Bakanlığımız ile bir çalışma içine gireceğiz. Artık şehirlerimizde kaçak yapı, gecekondu, bunlara yönelik gerekirse yetkiyi tamamen Bakanlığımıza alacağız ve bu tür binalarını değiştirmeyen, bunları yıkmayanlara sormadan kamulaştırmasını yapacak ve bu binaları biz yıkacağız. Bedeli ne olursa olsun, oy vermiş vermemiş biz bunları dinlemeyeceğiz artık... Çünkü bu tabloları defaatle yaşamaktansa iktidarı kaybetmek çok daha hayırlıdır. Onun için biz bu adımı atmak zorundayız...Hemen müdahalemizi yapacağız. Hem şehirlerimizi güzelleştireceğiz, hem de buraları sağlam güvenilir konutlarla donatacağız. Bu işin başka çaresi yok. Onun için de bunun süratle yasal düzenlemesini de yapacağız. (Hürriyet, 2011, 26 Ekim)

Alıntılanan konuşma metninde Erdoğan'ın popülist kentleşme politikasıyla mücadelede risk aldığını ifade etmesini, müşfik bir siyasi aktörün cesur bir açıklaması olarak görmek de, retorik bir maske olarak okumak da hatalı olacaktır. Yaşamın kırılmalı ve afet tehdidi etrafında oluşan “duygu ekonomisi” (bkz. Ahmed, 2004) perspektifinden –diğer bir deyişle kolektif olarak birilerinin sahip olmadığı, zamanla biriken ve dolaşımda olan sosyal bir güç olarak ortaya çıkan duygular perspektifinden– yaklaştığımızda hâlihazırda Gölcük Depremi'nden bu yana oluşan bu duygu ekonomisinin, iktidarı kaybetmeyi göze alma riskine girmekten daha öte bir ilişkiyi ortaya koyduğu söylenebilir.

Daha eskilere dayanan popülist kentleşme politikası ve etrafında oluşan arzu ve umutlarla kurulu kalkınmanın duygu ekonomisi aslında başka bir duygu ekonomisi, yani acil durum (*emergency*) duygu ekonomisi tarafından gölgede bırakılmaya başlamıştır. Bu, bir taraftan afeti bu popülist kentleşmenin bir sonucu olarak okuyan suçlama ve kızgınlıkla, diğer yandan beklenen depremle yaşamların tehdit altında oluşuyla, müdahalenin gerekliliği, aciliyeti ve mümkün olması nedeniyle korku ve umutla örülü bir duygu ekonomisidir. Erdoğan aynı konuşmanın devamında acı kayıpların “cinayet” olduğu vurgusu yapar ki bu Gölcük Depremi'nden beri yapılan bir vurgudur. Burada kırılmalı yaşam ve devletin – özellikle kentsel– politikaları arasındaki ilişkiyi politik aktörlerin ya saf ahlaki yargularıyla ve duygularıyla hareket eden ya da bu duyguları ulaşmak istedikleri başka gayeleri gizlemek için kullanan aktörler olduğundan hareketle yorumlamak; bu duyguların hem sosyal ve siyasi değişimlerdeki asıl rolünü görmeyi hem de siyasi dönüşümün karakterini anlamayı engeller. Biyomeşruyeti başka ajandaları gizleyen bir maske olarak ele almak, onun devletin ve piyasanın iktidarının etki alanını nasıl genişlettiğini görmeyi ıskalamamıza sebep olur. Duyguları siyasetin geniş anlamda parçası olarak ele almalıyız. Zira yaşamın kendisine ilişmiş duygular ve hassasiyetler hem Gölcük Depremi akabindeki

<sup>21</sup>Ayrıca bkz. güç (*power*) ve duyguyu ikiz kavramlar olarak ele alan Heaney, 2011.

atmosferde hem de bugün sadece kentsel yönetim pratiklerinin değil onlara yöneltilen eleştirilerin de temeli ve araçları arasında önemli bir yere sahiptir.<sup>22</sup>

Kırılğan yaşam – ve ona iliştirilmiş duygu ve hassasiyetler – ile devletin egemenliği ve meşruiyeti arasında karşılıklı kurucu bir ilişki söz konusudur.<sup>23</sup> Biyoiktimam kavramı bu ilişkiye dikkat çeker. Devletin egemenliğinin kaderi ve korunması, bölgesel güvenlik ve terör vakalarında söz konusu olan olağanüstü hallerde gözlemlendiği gibi, onun sadece düşman/dost ayrımı yapması (Schmitt, 2007) ya da çıplak hayat üretimi (Agamben, 1998) ile ilişkili değildir. Söz konusu olan Foucault'nun (2003) *Toplumunu Savunmak Gerekir* seminerlerinde Nazi toplama kampları için iddia ettiği gibi, toplumun saflığının ve sağlığının korunması için onun bir parçasını öldüren, egemen iktidar ve biyoiktidarın çakışması ve birlikte çalışması da değildir. Devletin egemenliğinin bağlı olduğu yeni meşruiyet havuzu onun ihtimam ve koruma kapasitesidir.

Biyoiktimam, ihtimam istencinin egemen aklın yerini aldığı bir dönemsal tanımlama değildir. Yaşamın korunmasının egemenliğin korunmasını ikame ettiği iddia edilemez. Sancar'ın (2012) belirttiği gibi devletin egemenliği koruma ajandası bugün de diğer tüm sosyal ve ekonomik çıkarların önündedir ve hala temel amacdır. Yine de yeni oluşmakta olan bu meşruiyet temeline ve ilgili politik değişime dikkat kesilmemiz gerekir. Bu ikisini bir araya getirilemez karşıtlıklar gibi ele almaktansa, beklenen İstanbul Depremi ile görebileceğimiz gibi, acil durum (*emergency*) aslında yaşamın kendisine tehdit ile egemene tehdidi birbirine sıkı sıkıya bağlar. Öngörülen istisnai olayın yönetilememesi, 6 Şubat Depremleri ile de tecrübe ettiğimiz gibi, devlet için de bir felaket tehdidir. Afet sonrasında istisnai karakteri ve yönetilemezliği sıkça da ele alındığı gibi potansiyel bir politik kargaşa ya da toplumsal çözülme, yani Hobbesçu bir doğal durum değildir. Daha çok Gölcük depremi sonrası “devletin krizi” anlatısına dönüşen, daha küçük ölçekte tecrübe edilen meşruiyet kaybıdır. 6 Şubat Depremleri sonrasında benzer bir kriz anlatısı ve meşruiyet kaybı “yüzyılın Felaketi” anlatısıyla engellenmeye çalışılmıştır. Biyoiktimam kavramı bu nedenle sadece biyomeşruiyet kavramının açıkladığı kırılğan yaşama atfedilen değer ve merkezi konumu değil aynı zamanda devletin, kendisinin meşruiyetinin dayandığı ve onun başarısının ölçütü olan yaşamın kırılğanlığı ve güvenliği üzerindeki iddialarıdır. Egemenlik sorunsalı bu şekilde kaçınılmaz olarak “kırılğan yaşam üzerine biyopolitik iddialara” (Reid-Henry, 2014: 419) bağlanmaktadır. Biyoiktimam, egemen iktidarı ikame eden ve tamamıyla herkese güvenlik sunma vaadinde olan yeni bir ihtimam istencinden çok, devletin egemen kontrol mantığına ve piyasanın kar-zarar hesaplarına kalibre edilmiş bir ihtimam istencini<sup>24</sup> tarif eder. İhtimam istenci ikisi ile dışsal bir ilişkide değildir ve her zaman “meşru” şiddet ve kurumsallaşmış değer(li/siz)leştirme (*de/valuation*) üretir.

## 2. İhtimamın Eşitsiz Dağılımı ve Şiddet Üretimi

Kırılğan yaşam ve biyoiktimam ilişkisinin zamansallığı afet anı veya sonrasında farklıdır. Çokça kullanılan “yara sarmaktan zarar almamaya /risk azaltmaya” mottosu, aslında özen gösterilmesi gereken ve tazmin edilmesi gereken yaralanmış ve kaybedilmiş yaşamdan gelecek zarardan korunması gereken kırılğan yaşama bir geçişi işaret etmektedir. Bu, aynı zamanda suçlamadan talep etmeye bir geçiştir. Devletin kusurlarının tespiti ve acil durumdaki yetersizliği yaşamın zararlarının telafi edilmesi ile ilişkili iken, yaşamın korunması talebi, eylemin önceden tehdidi öngörerek ve harekete geçerek<sup>25</sup> yaşamı koruması ile ilgilidir. Biyoiktimam kavramı ile işaret ettiğim –devletin yaşamla olan bu ilişkisi– aslında bir acil durum (*emergency*) formunu alır.

<sup>22</sup> Bkz. Angell, 2014; Çaylı, 2016; Zeiderman, 2016b. Bu hassasiyetlerin ve duyguların özellikle iklim değişikliği bağlamında oluşturduğu ilişkinin muhtemel yeni siyasetlere yol verme potansiyeli üzerine bkz. Masco, 2020 ve Schuller, 2021.

<sup>23</sup> Batıda liberal kapitalist devlet ile humaniteryanizm arasındaki “o zaman devletin ve toplumun ihtiyaçlarına cevap” veren karşılıklı tarihsel kurucu ilişkiye yönelik analiz için bkz. Reid-Henry, 2014: 422.

<sup>24</sup> Ayrıca bkz. Adam'ın (2013) Katrina Kasırgası sonrası New Orleans'ta yaralanmış yaşama ilişen duyguların ve hassasiyetlerin ortaya çıkardığı gönüllü emeğinin afet kapitalizmine nasıl entegre olduğunu inceleyen *Markets of Sorrow* kitabı.

<sup>25</sup> Bu ifadeleri İngilizcede kullanılan *preemption* teriminin karşılığı olarak kullanıyorum. Ayrıca öngörü pratiklerinin biyopolitikası ile ilgili bkz. Adams, Murphy&Clarke, 2009; Aradau&van Munster 2011; Zeiderman, 2016a ve 2016b.

Foucault'nun yönetimsellik kavramından yola çıkarak bir acil durum kuramı sunmaya çalışan Ophir (2010) felaket (*catastrophe*) ve felaketleştirme (*catastrophization*) ayrımı ile başlar. Felaketleştirme felaketten farklı olarak zaman ve mekânı şiddetli bir şekilde bölen bir olay olmaktan çok insan ve doğa kaynaklı güçlerin nüfuslar üzerinde felaket sonuçları doğurduğu bir sürece işaret eder. Bu süreçte felaket gelecektir ve onun zamansallığı, bugün ile gelecek arasındaki zamansal fark, ahlaki ve politik eylemin (ya da manipülasyonun) temelidir. 'Nesnel felaketleştirme' (*objective catastrophization*) ve 'söylemsel felaketleştirme' (*discursive catastrophization*) kavramları ile bir ayrım yaparak devam eder; nitekim ona göre acil durum siyaseti ancak ve ancak söylemsel felaketleştirme dediği kategorideki bir dizi aktörün ve onların pratiklerinin felaketin eşiğinin aşılabildiği üzerine değerlendirmelerine bağlıdır. Söylemsel felaketleştirme tespit etme, hesaplama, analiz etme ve öngörme pratikleri ile nesnel felaket üzerine bilgi üretir; politik iddiaları ve önleme pratiklerini mümkün kılar. Bu kavramsallaştırmada söylemsel ve nesnel alanlar birbirinin dışında zıtlıkla kurulan iki alan gibi görünse de; söylemsel felaketleştirme nesnel felaketleştirmenin bir parçasıdır ve felaketin nasıl ortaya çıkıp gelişeceğinde rol oynar. Ophir bu iki alan arasında üç farklı ilişki türü tespit eder: meşrulaştırma, azaltma (*mitigation*), askıya alma. Onun asıl ilgilendiği askıya alma kategorisindeki ilişkidir. Birbirine zıt gibi duran aktörler (örneğin işgal altındaki Filistin'de humaniteryen aktörler ve İsrail devleti) felaketin nedenlerini ortadan kaldırmadan felaket eşiğinin aşılmasını beraber engelleyerek, yani belli şartların felaket olayı olarak ortaya çıkmasını önleyerek, bir nüfusun sürekli olarak felaketleştirilmiş yaşam koşullarında yaşamalarına sebep olurlar. İlk iki kategorinin tarif ettiği ilişkiler ise Ophir'e göre "oldukça basittir ve direk anlaşılabilir" (A.g.e.: 16). Meşrulaştırma, Holocaust ve teröre karşı savaş gibi örneklerde gördüğümüz üzere, ırkçılık ve düşman tehdidi üretimi yapan siyasi söylemler ile insanların ırksallaştırılmış belli gruplar için felaket üretmelerini, azaltma (*mitigation*) ise söylemsel felaketleştirme pratiklerinin, doğal afetlerde özellikle depremlerde olduğu gibi, felaketi önleme ya da zararlarını azaltmasını tarif eder.

Bu iki ilişki kategorisi Agamben ve Foucault'nun biyopolitika kuramlarına denk düşüyor gibi görünmektedir. Yaşama hakkı ve egemen arasındaki ilişkiyi tartışırken değindiğimiz Agamben'in biyopolitik teorisinin merkezi olan ilk kategoriyi, yani meşrulaştırma ilişkisini anlatırken; Agamben'nin tersine Ophir ırkçı siyasi söylemlerin nesnel felaketleştirmedeki işlevine vurgu yapar. Azaltma (*mitigation*) ise daha çok Foucault'nun güvenlik dispozişifini çağırır. Her iki kategorinin basit olarak ele alınması aslında her iki biyopolitika kuramının eşitsizlikleri ve bu eşitsizliklerin aktif olarak nasıl üretildiğini dışarıda bırakmalarıyla ilgilidir. Foucault yaşatmaya çalışan biyoiktidarın yaşatırken aynı zamanda ölüme terk ettiğini söylese de hangi grupların ölüme terkedildiği ve daha önemlisi hangi mekanizmaların bu seçimleri ürettiği üzerine ciddi anlamda eğilmez. Çünkü asıl odağı iktidarın bireyleri nasıl farklılaştırdığı değil nasıl dönüştürdüğüdür. "Yaşamların eşitsizliği onun bakış açısının dışına düşer" (Fassin, 2009: 54). Agamben de tam da şiddete maruz kalan yaşamı odağına alırken, neden bazılarının şiddete maruz kaldığı ile değil de<sup>26</sup> modern politik özne olarak hepimizin potansiyel olarak *hominis sacri* olmamızla ilgili görünmektedir.

Kentsel dönüşüm yasasına yaklaşımlarda da benzer bir genellemecilikle karşı karşıya kalmaktayız. Kanun yapıcılar bir yandan hukuk, vatandaşlık ve risk gibi soyut kategorilerle herkesin yaşamının korunması konusunda bir ihtimam gösterildiğinden dem vururken, eleştirenler de bu kanun ile istisnanın normalleştiği ve hepimizin çıplak hayata indirildiğinden (Çavdar&Tan, 2013) bahsetmektedir. Ampirik düzlemde bu prosedürlerin dayandığı ve yeniden ürettiği eşitsizlikler ise böylece tartışmadan kaybolup gitmektedir. Risk azaltımı, yani ihtimam mekanizmaları olarak kodlanan bir dizi pratik, kimileri için mülkünün değerini artırmaya yarasa ve sismik risklere karşı güvenlik üretse

<sup>26</sup>Örneğin modern totaliteryanizmin büyük insan gruplarını yok etmesinden bahsederken "birtakım sebeplerle politik sisteme entegre edilemeyen" gruplar der ve geçer (Agamben, 2005: 2). Bu grupları entegre edilemeyen gruplar olarak üreten bilgi ve söylemlerle, onların tarihi ile ilgilenmez. Hatta *Muselman* gibi bir figürü kullanırken bile onun ırkçı soykütüğü ile ilgilenmez (Anidjar, 2003; Jarvis, 2014; Schueller, 2009).

de, başka gruplar için yerinden edilmeye, mülksüzleştirilmeye<sup>27</sup> ve hatta hali hazırda uzun sürelerde var ettikleri kolektif ihtimam pratiklerinden yoksun bırakılmaya sebep olmaktadır.

Deprem riski azaltma aracı olarak kodlanan kentsel dönüşüm düşünüldüğünde Ophir'in "çok basit ve direkt" dediği "azaltma (mitigation)" ilişkisi basitten öte bir dizi farklılaşan etkiler üreten bir ilişki olarak karşımıza çıkar. Her ne kadar afet riski azaltma prosedürlerine, onlarla ilgili tartışıldığında Ophir'in yaklaştığı şekilde yaklaşılsa da, deprem tehdidi ve İstanbul'daki kentsel dönüşüm ve risk bazlı yenileme sürecinde söylemsel ve nesnel felaketleştirme kavramlarıyla düşündüğümüzde, aralarındaki ilişkiyi basitçe bir azaltma (mitigation) ilişkisi olarak yorumlayabilmek için meseleyi çok ciddi basitleştirmek ve idealleştirmek gerekmektedir. Bunu tartışmak için hâlihazırda hukuk, nüfus, vatandaşlık, çıplak hayat gibi kavramların homojenleştiriliciliğinin ve basitleştiriciliğinin cazibesinden kurtulup; toplumsal alandaki eşitsizlikleri hesaba katmak, hangi mekanizmalar ile bu eşitsizliklerin yeniden üretildiğine bakmak gerekmektedir. Bu şekilde yaklaşmadan şu sorulara da bir cevap bulmamız mümkün görünmüyor: Eğer risk bazlı kentsel dönüşüm potansiyel ölümleri engellemek, kırılğan yaşamlara güvenlik sağlamak için uygulamada olan bir ihtimam pratiği ise nasıl oluyor da yerinden etme, mülksüzleştirme, güvencesizleştirme ve nüfusun belli kesimlerinin yaşamı idame ettirmesini sağlayan maddi şartları ortadan kaldırma yollarıyla bir şiddet üretmektedir? Şiddet ve ihtimam nasıl olur da aynı alanı işgal eder? Biyohtimam kavramı sadece kırılğan yaşamın üretiminin tarihselliğini ve ona ilişkin duygular ile yönetimsel gelişmelerin ilişkiselliğini tanımlamaya çalışmaz. Aynı zamanda tam da bu ilişkilerde şiddetin ve ihtimamın aynı söylemsel ve materyal alanda üretildiğine ve toplumda eşitsiz dağıtıldığına işaret etmek ister.

Asad (2015) yukarıda andığım şiddet ve acıyı azaltma isteğinin karmaşık hukuk ve yönetimsel mekanizmalarının soykütüğü üzerine incelemesinde, şiddet ve şefkatin birbirini dışlayan ikili zıtlıklar olmadığını, tersine tarihsel olarak birbirlerini kurduklarını iddia ederken aynı zamanda şiddeti azalttığını varsaydığımız hukukun ve yönetimsel mekanizmaların aslında meşru şiddeti ürettiğini, şiddeti rasyonelleştirdiğini gösterir. Daha önce bahsettiğimiz AİHS'nin ikinci maddesi (ya da Anayasanın 17. Maddesi) yaşamın korunmasını hukuki bir forma koyarken aslında istisnalarını<sup>28</sup> da beraberinde yasallaştırır. Yaşam hakkı evrensel duyguları yansıtan bir prensipten çok yaşamları farklı muameleye maruz bırakmayı yasallaştıran karmaşık bir yönetimsel pratikler ve araçlar setine dayanır (Nasir, 2016). Yaşam hakkı yaşamın yönetim tekniklerine bağlanmasını hukukileştirip belli şiddet türlerini kurumsallaştırır ve meşrulaştırırken bu şiddet türlerine karşı da duygularımızı kondisyona sokar, derecelendirir.<sup>29</sup>

Miriam Ticktin'in (2011) *Casualties of Care* çalışmasının gösterdiği gibi (genelde yaşamın kırılğanlığına) özelde kırılğan yaşamlara gösterilen ihtimam, paralelinde başka yaşamların sınırlandırılması ya da şiddete maruz bırakılmasını engellemez. Fransa'da tıbbi insani yardım örgütlerinin çabaları ile cinsel şiddete maruz kalmış kadınların ve tedavi ihtiyacı olan iltica başvuruçularının istisnai olarak temel haklara kavuşmalarının sağlanması, bu bedenlerin çektiği acılara ilişkin şefkat duygusuna ve acıları dindirme istencine dayandırılır. Yakından bakıldığında bu "ihtimam rejimleri" –yaşamın duygular, ihtimam pratikleri ve şefkat ile yönetimi– Ticktin'in "ahlaki olarak meşru acı çeken beden" (A.g.e.: 3) dediği Fransa'nın iyice sıkılaştırılan göç politikasının istisnasını üretir. Ticktin burada ikisi arasında bir "rağmen" ya da "maske" ilişki kurmaz, tam tersine karşılıklı kurucu bir ilişki tespit eder. İhtimam rejimleri göç politikalarının artan şiddetini, başka formdaki ekonomik ve

<sup>27</sup> Bkz. Duman, 2015; Gökşin, Yazıcı&Töre, 2016; Kuyucu&Ünsal, 2010; Türkün, 2014.

<sup>28</sup> „2.2.Ölüm, aşağıdaki durumlardan birinde mutlak zorunlu olanı aşmayacak bir güç kullanımını sonucunda meydana gelmişse, bu maddenin ihlaline neden olmuş sayılmaz: a) Bir kimsenin yasa dışı şiddete karşı korunmasının sağlanması; b) Bir kimsenin usulüne uygun olarak yakalanmasını gerçekleştirme veya usulüne uygun olarak tutulu bulunan bir kişinin kaçmasını önleme; c) Bir ayaklanma veya isyanın yasaya uygun olarak bastırılması”

<sup>29</sup>Anidjar (2015) şiddet üzerine teorilerin şiddeti derecelendirerek incelediğine dikkat çeker. Asad (2007) da belli şiddet formlarının diğerlerinden farklı hassasiyet ve tepkilere yol açtığını inceler. Butler (2009) da şiddete tepkimizi yas üzerinden ve yası tutulamaz yaşamların üretimi üzerinden inceler. Duyguların derecelendirilmesi ve kondisyona sokulması ifadesini bu çalışmalar üzerinden ve Sara Ahmed'in (2004) duyguların dolaşımının hem o duyguların öznelere hem de nesnelere nasıl şekillendirdiği üzerine çalışmaları ışığında kullanıyorum.

siyasi şiddet ve acıları görünmez kılacak şekilde rasyonalize eder ve doğallaştırır, yapısal eşitsizlikleri yeniden üretir ve daha geniş kolektif değişimleri mümkün kılacak politikaları öter.

Bu yaklaşım, şiddetin sadece “insan” kategorisinden çıkarıldığında vuku bulduğuna dair yaygın olan bakışın (Agamben 1998, Mbembe 2003) aksine, ihtimam gösterirken de üretildiğine dikkat çeker. Samera Esmeir’in (2012) sömürgeci yönetimin 19. yy sonunda Mısır’da yaptığı bir dizi yasal reform üzerine olan çalışması *Juridical Humanity* (Hukuki İnsanlık) yukarıda bahsettiğimiz bu yaygın kanaatin tersine, şiddetin sömürülen insanları hukukun ve insanlık kategorisinin içine alarak vuku bulduğuna dikkat çeker. Sömürgeci yönetimler bu hukuki reformların “gereksiz acı” ile “hesaplanan faydacı acı” arasında ayırım yapmayı mümkün kılması sonucu aslında şiddeti ortadan kaldırmamış, meşru olan insancıl ve legal şiddeti üretmişlerdir. Bu çalışmalar ışığında biyo ihtimamı incelerken genel olarak biyopolitika kuramlarının dayandığı biyoiktidar/egemen, dışlama/dahil etme, yaşatma/öldürme ve ihtimam/şiddet gibi bir dizi antagonistik ilişkiyi sorgulamamız gerekmektedir.

### Sonuç

Biyoihtimam kavramı bugünün biyopolitikasını anlamak için yapılan çalışmalara ve bu çalışmaların çeşitlendirdiği kavramlar setine katkı yapmayı amaçlar. Yaşamın gitgide gelecekteki afetler tarafından tehdit edildiği ve bu tehditlere karşı yaşamın korunmasının devletin sorumluluğu olduğu şeklindeki kanıksanmış fikre ve bu konudaki duygu ve hassasiyetlerin tarihselliğine ve yönetsel tekniklerle ilişkisine dikkat çeker. Afetler karşısında *kırılgan yaşam*, yaşamın son 20 yılda daha önceki biyopolitik tekniklerden farklı bir şekilde yönetsel alana girmesinin ve onun etrafında üretilen söylemsel ve söylemsel olmayan pratiklerin bir ürünüdür. Bu dönüşüm sadece yerel bir olay değildir. Ulusötesi mecralardaki afet riski ve yaşamın yönetselliğindeki dönüşümlerle de etkileşim halindedir. Türkiye’de ise bu dönüşüm, Gölcük Depremi sonrası devletin acil durum müdahalesindeki yetersizliği ve afetin çapının büyük olmasındaki rolü üzerine eleştirilerin bir ‘devletin krizi’ anlatısı halini alması, devletin afetleri öngörmesinin, riskleri tespit etmesinin, gerekli tedbirleri alarak ölümleri ve yaralanmaları engellemesinin talep edilmesi ile devletin meşruiyetini ve başarısını kırılgan yaşam üzerine iddialara ve bu konudaki müdahalelerine bağlayan süreç ile yaşanmıştır. Biyo ihtimam devletin (zedelenmiş) meşruiyetini yeniden üretirken aynı zamanda yaşamlara müdahale etme alanını da genişletir. Kavram yaşam ile devlet arasındaki bu tarihsel biyopolitik ilişkiyi tanımlarken onu kuran söylemleri, duyguları, teknikleri ve bunların etkilerini incelemeye davet eder. Afet, ihtimam ve devlet arasındaki ilişki, özellikle 6 Şubat Depremleri sonrasında ahlaki ve teknik iddialar ötesinde detaylı incelemeye tabi tutulmalıdır.

Fakat bu dönüşüm her yaşamın ihtimamla afetlere karşı güvene alındığı anlamına gelmez. Biyo ihtimam ihtimam ve güvenliği toplumda eşit dağıtmaz. Var olan eşitsizliklerle şekillenir; onları yeniden üretir. Kentsel dönüşüm ve bina bazlı yenileme kimileri için yerinden edilme kimileri için mülkiyetinin değerini artırma ve güvenlik anlamına gelebilmektedir. Biyo ihtimamın kendisi bir kesim için şiddet üretme potansiyeline sahiptir. Biyo ihtimam kanıksanmış olan yaklaşımı, yani şiddet ve ihtimamın antagonistik konumlandırılmasını sorgular. Burada risk bazlı kentsel dönüşümün bazı uygulamalarında ortaya çıkan yerinden etme, mülksüzleştirme, hayatın idamesini sağlayan koşulların yok edilmesi gibi bir dizi örnek üzerinden ihtimam ve şiddetin hem eşitsiz dağılımını hem de aynı mekânda üretimini, bu alandaki diğer çalışmalar ışığında daha teorik bir çerçevede tartıştım. Ancak afet riski azaltımı pratiği olarak kentsel dönüşümün hangi mekanizmalarla ihtimamı eşitsiz dağıttığını ve kendi ürettiği şiddeti rasyonelleştirdiğini anlamamız için daha detaylı araştırmalara ihtiyaç vardır. Bu çalışmalar hem bu tartışmalara hem de genel olarak bugünün biyopolitikasını anlamaya ışık tutabilecektir.

Tabii ki bu çalışmalar sadece kuramsal egzersizlere ampirik malzeme sunması açısından değil, aynı zamanda, özellikle yaşadığımız 6 Şubat depremleri sonrasında, alternatif ihtimam pratikleri üretebilme yolunda da elzemdir. Biyo ihtimam kavramsallaştırması üzerine bu eleştirel tartışmada, afetlere kırılgan yaşamı ve ona gösterilmesi gereken ihtimamı göz ardı etmemiz gerektiğini iddia etmiyorum. Ancak yaşama ilişkin duygular ve gerek yaşanmış gerekse beklenen afetlerin şiddetinin spektaküler boyutu,

ihтимamın eşitsiz dağılımının ve şiddet üretme potansiyelinin üzerini örterek doğallaştırmakta ve afet risk azaltımı faaliyetlerini siyaset dışı bir alanmış gibi göstermektedir. Özellikle riskli alanlarda ve riskli binalarda yenilemeyi düzenleyen kentsel dönüşüm mevzuatı ve uygulamalarında hangi mekanizmaların ihtimamın eşitsiz dağıtılmasına sebep olduğunu, yerinden etme ve mülksüzleştirme yolu ile şiddet ve kırılganlık ürettiğini detaylı incelemelere tabii tutmalıyız. Nasıl bir ihtimam siyaseti geliştireceğimize odaklanmak ve alternatif ihtimam pratikleri üretebilmek için ihtimamı politikləştirmek, yani eşitsiz dağılımı üreten ve doğallaştıran spesifik mekanizmaları ortaya koymak elzemdir.

**Kaynakça**

- Adams, V. (2013). *Markets of Sorrow, Labors of Faith: New Orleans in the Wake of Katrina*. Durham: Duke University Press.
- Adams, V., Murphy, M. ve Clarke, A. E. (2009). Anticipation: Technoscience, life, affect, temporality. *Subjectivity*, 28(1), 246–265.
- Agamben, G. (1998). *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford: Stanford University Press.
- Agamben, G. (1999). *Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive*. New York: Zone Books.
- Agamben, G. (2000). *Means without Ends: Notes on Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Agamben, G. (2016). *The Use of Bodies*. Stanford: Stanford University Press.
- Ahmed, S. (2004). *The Cultural Politics of Emotions*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Ahmed, S. (2010). *The Promise of Happiness*. Durham: Duke University Press.
- AİHM (2004). Öneriyıldız – Türkiye Davası - 48939/99. Karar 30.11.2004. <https://hudoc.echr.coe.int/>
- AİHM (2008). Boudaieva ve diğerleri/Rusya Davası - 15339/02. Karar 20.3.2008. <https://hudoc.echr.coe.int/>
- AİHM (2012). Case of Kolyadenko and Others v. Russia - 17423/05, 20534/05, 20678/05, 23263/05, 24283/05 and 35673/05. Final Decision 09.07.2012. <https://hudoc.echr.coe.int/>
- Akit (1999, 19 Ağustos). Devletin Çöküşü. *Akit*, p. A1.
- Anderson, B., & Adey, P. (2012). Governing events and life: ‘Emergency’ in UK Civil Contingencies. *Political Geography*, 31(1), 24–33.
- Angell, E. (2014). Assembling disaster: Earthquakes and urban politics in Istanbul. *City*, 18(6), 667–678.
- Anidjar, G. (2003). *The Jew, the Arab: A History of the Enemy*. Stanford: Stanford University Press.
- Anidjar, G. (2015). The Violence of Violence: Response to Talal Asad’s “Reflections on Violence, Law, and Humanitarianism.” *Critical Inquiry*, 41(2), 435–442.
- Aradau, C., & Tazzioli, M. (2020). Biopolitics Multiple: Migration, Extraction, Subtraction. *Millennium: Journal of International Studies*, 48(2), 198–220.
- Aradau, C., & van Munster, R. (2011). *Politics of Catastrophe: Genealogies of the Unknown*. New York & Londra: Routledge.
- Arendt, H. (1998 [1958]). *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Asad, T. (2007). *On Suicide Bombing*. New York: Columbia University Press.
- Asad, T. (2015). Reflections on Violence, Law, and Humanitarianism. *Critical Inquiry*, 41(2), 390–427.
- Balibar, E. (2005). Difference, Otherness, Exclusion. *Parallax* 11 (1): 19–34.
- Balta, E., & Paker, M. (1999). Afet: Doğal mı, Toplumsal mı?. *Birikim*, (125–6), 38–44. <https://birikimdergisi.com/dergiler/birikim/1/sayi-125-126-eylul-ekim-1999/2319/afet-dogal-mi-toplumsal-mi/5416>
- Bankoff, G. (2003). *Cultures of Disaster*. Londra & New York: RoutledgeCurzon.
- Bekil, O. (2017, 13 Eylül). Bülent Ecevit’in 17 Ağustos Depremi Sonrası Basın Açıklaması. (Erişim: 22.10.2020) <https://www.youtube.com/watch?v=t->

0aNsix2Fg&ab\_channel=O%C4%9FuzhanBEK%C4%B0L

- Bora, T. (1999). Toplumsalın Çöküşü mü, Dirilişi mi?. *Birikim*, (125–6), 17–22.  
<https://birikimdergisi.com/dergiler/birikim/1/sayi-125-126-eylul-ekim-1999/2319/toplumsalincokusu-mu-dirilisi-mi/4747>
- Braun, K. (2007). Biopolitics and Temporality in Arendt and Foucault. *Time & Society*, 16(1), 5–23.
- Butler, J. (2009) *Frames of War: When is Life Grievable?*. Londra & New York: Verso.
- Coen, D. R. (2012). Introduction: Witness to Disaster: Comparative Histories of Earthquake Science and Response. *Science in Context*, 25(1), 1–15.
- Collier, S. J. (2009). Topologies of Power: Foucault’s Analysis of Political Government beyond ‘Governmentality’. *Theory, Culture & Society*, 26(6), 78–108.
- Collier, S. J., & Lakoff A. (2021). *The Government of Emergency: Vital Systems, Expertise, and the Politics of Security*. Princeton: Princeton University Press.
- Cumhuriyet (2011, Kasım 15). İkinci Van Depremi: Cinayet!. *Cumhuriyet*, p. A1.
- Çavdar, A., & P. Tan (2013). Sunuş. Çavdar, A. ve Tan, P. (Ed.) *İstanbul: Müstesna Şehrin İstisna Hali* içinde (ss. 7-14). İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Çaylı, E. (2016). Inheriting Dispossession, Mobilizing Vulnerability: Heritage amid Protest in Contemporary Turkey. *International Journal of Islamic Architecture*, 5(2), 359–378.
- Çelik, Z. (1993). *The Remaking of Istanbul: Portrait of an Ottoman City in the Nineteenth Century*. Berkeley: University of California Press.
- Deniz, M. B. (1999). Depremde Zarara Uğramış Kişilerin Hak Arama Sürecine İlişkin Deprem Raporu. (Erişim: 12.10.2012) <https://istanbul.mazlumder.org/tr/main/yayinlar/yurt-ici-raporlar/3/depremdede-zarara-ugramis-kisilerin-hak-arama-s/527>
- Doru, S. R. (2013). 6306 Sayılı Afet Riski Altındaki Alanların Dönüştürülmesi Hakkındaki Kanun’a İlişkin Değerlendirme. Melikşah Y., & Şahin C. (Ed.) *Kentsel Dönüşüm Hukuku* içinde (ss. 157-185). İstanbul: İstanbul Üniversitesi S.S.ONAR İdare Hukuku ve İlimleri Araştırma ve Uygulama Merkezi Yayınları.
- Duman, B. (2015). Kentsel Dönüşümde Riskler ve Beklentilere Dair İlk Tespitler: İstanbul’da Bir Saha Çalışması. *MEGARON / Yıldız Technical University, Faculty of Architecture E-Journal*, 10(3), 410–422.
- Ek, R. (2006). Giorgio Agamben and the Spatialities of the Camp: An Introduction. *Geografiska Annaler. Series B, Human Geography*, 88(4), 363–386.
- Elibol, N. (2011, 11 Kasım). Van’daki deprem değil cinayet!. *Türkiye Gazetesi*. (Erişim: 02.11.2018) <https://www.turkiyegazetesi.com.tr/kose-yazilari/nuri-elibol/vandaki-deprem-degil-cinayet-513566>
- Esmeir, S. (2012). *Juridical Humanity: A Colonial History*. Stanford: Stanford University Press.
- Fassin, D. (2009). Another Politics of Life is Possible. *Theory, Culture & Society*, 26(5), 44–60.
- Fassin, D. (2012). *Humanitarian Reason: A Moral History of the Present Times*. Berkeley: University of California Press.
- Foucault, M. (1980). *The History of Sexuality*. New York: Vintage Books.
- Foucault, M. (2003). *Society Must Be Defended. Lectures at the Collège de France, 1975-76*. New York: Picador.
- Foucault, M. (2007). *Security, Territory, Population. Lectures at the Collège de France, 1977-78*. New York: Palgrave Macmillan.



- Gökşin, Z. A., Yazıcı, Y. E., & Töre, E. (2016). The Origins, Processes and Emerging Outcomes of Neighbourhood Redevelopment in Gaziosmanpaşa, Istanbul. *Athens Journal of Mediterranean Studies*, 2(1), 45–70.
- Hkn425 (2017, 10 Ağustos). Bülent Ecevit'in 1999 Depremi Sonrası Bölgedeki Sorunlar Hakkındaki Açıklaması. (Erişim: 10.11.2020) [https://www.youtube.com/watch?v=YN4smz-\\_P0c&ab\\_channel=hkn425](https://www.youtube.com/watch?v=YN4smz-_P0c&ab_channel=hkn425).
- Heaney, J. G. (2011). Emotions and Power: Reconciling Conceptual Twins. *Journal of Political Power*, 4(2), 259–277.
- Hilson, C. (2009). Risk and the European Convention on Human Rights: Towards a New Approach. *Cambridge Yearbook of European Legal Studies*, 11, 353–375.
- Hürriyet (1999, Ağustos 18). Katiller. *Hürriyet*, p. A1.
- Hürriyet (2011, 26 Ekim). Başbakan'dan önemli mesajlar. (Erişim: 23.05.2015) <https://www.hurriyet.com.tr/gundem/basbakandan-onemli-mesajlar-19089968>
- İlkiz, F. (2011). Devletin Deprem Sorumluluğu. *Bianet*, 31 Ekim. (Erişim: 15.02.2021) <https://bianet.org/yazi/devletin-deprem-sorumlulugu-133736>
- İlkiz, F. (2009). Marmara'da Sel: Yaşama Hakkı İhlal Edilmiştir!. *Bianet*, 14 Eylül. (Erişim: 11.10.2020) <https://m.bianet.org/bianet/siyaset/117037-marmara-da-sel-yasama-hakki-ihlal-edilmistir>
- Jalali, R. (2002). Civil society and the state: Turkey after the earthquake. *Disasters*, 26(2), 120–139.
- Jarvis, J. (2014). Remnants of Muslims: Reading Agamben's Silence. *New Literary History*, 45(4), 707–728.
- Kutlu, M. (1999). Deprem ve İdarenin Sorumluluğu. *Amme İdaresi Dergisi*, 32(4), 15–27.
- Kuyucu, T., & Ünsal, Ö. (2010). 'Urban transformation' as State-led Property Transfer: An Analysis of Two Cases of Urban Renewal in Istanbul. *Urban Studies*, 47(7), 1479–1499.
- Lauta, K. C. (2014). New Fault Lines? On Responsibility and Disasters. *European Journal of Risk Regulation*, 5(2), 137–145.
- Lemke, T. (2011). *Biopolitics: An Advanced Introduction*. New York & Londra: New York University Press.
- Masco, J. (2020). Anticipation. Howe, C. ve Pandian, A. (Ed.) *Anthropocene Unseen: A Lexicon* içinde (ss. 35-38). Punctum Books. <https://doi.org/10.2307/j.ctv11hptbw>.
- Mavelli, L. (2017). Governing Populations through the Humanitarian Government of Refugees: Biopolitical Care and Racism in the European Refugee Crisis. *Review of International Studies*, 43(5), 809–832.
- Mbembe, A. (2003). Necropolitics. *Public Culture*, 15(1), 11–40.
- Milliyet (1999, 18 Ağustos). Halk Sahipsiz. *Milliyet*, p. A1.
- Mitropoulos, A. (2012). *Contract & Contagion: From Biopolitics to Oikonomia*. Wivenhoe: Minor Compositions.
- Nasir, M. A. (2016). Biopolitics, Thanatopolitics and the Right to Life. *Theory, Culture & Society*, 34(1), 75–95.
- Ophir, A. (2010). The Politics of Catastrophization: Emergency and Exception. *Contemporary states of Emergency*. Fassin, D. ve Pandolfi, M. (Ed.) *The Politics of Military and Humanitarian Intervention* içinde (ss. 46-61). New York: Zone Books.
- Peker, B. (1999). Enkaz Altındaki Devletin Güvenliği. *Birikim*, (125–6), 79–84.

<https://birikimdergisi.com/dergiler/birikim/1/sayi-125-126-eylul-ekim-1999/2319/enkaz-altindaki-devletin-guvenligi/5421>

- Popovski, V. (2014). State Negligence Before and After Natural Disasters as Human Rights Violations. Hobson, C., Bacon, P., ve Cameron, R. (Ed.) *Human Security and Natural Disasters* içinde (ss. 94-110). Londra & New York: Routledge.
- Povinelli, E. A. (2011). *Economies of Abandonment: Social Belonging and Endurance in Late Liberalism*. Durham & Londra: Duke University Press.
- Povinelli, E. A. (2016). *Geontologies: a Requiem to Late Liberalism*. Durham & Londra: Duke University Press.
- Radikal (1999, 18 Ağustos). Çöktük. *Radikal*, p. A1.
- Reddy, W. (1997). Against Constructionism: The Historical Ethnography of Emotions. *Current Anthropology*, 38(3), 327-351.
- Reid-Henry, S. M. (2014). Humanitarianism as liberal diagnostic: Humanitarian reason and the political rationalities of the liberal will-to-care. *Transactions of the Institute of British Geographers*, 39(3), 418-431.
- Schmitt, C. (2007). *The Concept of the Political*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Schueller, M. J. (2009). Decolonizing Global Theories Today. *Interventions*, 11(2), 235-254.
- Schuller, M. (2021). *Humanity's Last Stand: Confronting Global Catastrophe*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Svirsky, M., & Bignall, S. (2012). Introduction: Agamben and Colonialism. Svirsky, M., & Bignall, S. (Ed.) *Agamben and Colonialism* içinde (1-14). Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Şahin, C. (2013). Afet Riski Altındaki Alanların Dönüştürülmesi Hakkındaki Kanun'a Yönelik Bazı Eleştiriler", Melikşah Y., & Şahin C. (Ed.) *Kentsel Dönüşüm Hukuku* içinde (ss. 51-72). İstanbul: İstanbul Üniversitesi S.S.ONAR İdare Hukuku ve İlimleri Araştırma ve Uygulama Merkezi Yayınları.
- Şahin, K. (2013). Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi Hukukunda, Doğal Afetlerde Yaşam Hakkı ve Mülkiyet Hakkı Bağlamında Devletin Sorumluluğu: Budayeva Kararı. *Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi*, 19(3), 53-146.
- Tarhanlı, T. (1999). Deprem ve Devlet. *Radikal*, 19 Ağustos, 12.
- TBMM (2012). Afet Riski Altındaki Alanların Dönüştürülmesi Hakkında Kanun Tasarısı ile Bayındırlık, İmar, Ulaştırma ve Turizm Komisyonu Raporu (1/569). <https://www5.tbmm.gov.tr/sirasayi/donem24/yil01/ss180.pdf>
- Tekin, M. Ö. (2020, 8 Şubat). Depremlerde İdarenin Hukuki Sorumluluğu. *Cumhuriyet*. <https://www.cumhuriyet.com.tr/yazarlar/olaylar-ve-gorusler/depremlerde-idarenin-hukuki-sorumlulugu-1719305>
- Ticktin, M. I. (2011). *Casualties of Care: Immigration and the Politics of Humanitarianism in France*. Berkeley: University of California Press.
- Türkün, A. (Ed.) (2014). *Mülk, Mahal, İnsan: İstanbul'da Kentsel Dönüşüm*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Walker, C. F. (2003). The Upper Classes and their Upper Stories: Architecture and the Aftermath of the Lima Earthquake of 1746. *HAHR - Hispanic American Historical Review*, 83(1): 53-82.
- Walker, C. F. (2008) *Shaky Colonialism: The 1746 Earthquake-Tsunami in Lima, Peru, and Its Long Aftermath*. Durham: Duke University Press.

- 
- Weber, M. (1922). *Grundriß der Sozialökonomik, III. Abteilung, Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: J.C.B Mohr (Paul Siebeck)
- Weheliye, A. (2014). *Habeas Viscus: Racializing Assemblages, Biopolitics, and Black Feminist Theories of the Human*. Durham & Londra: Duke University Press.
- Yeni Şafak (1999, 19 Ağustos). Devlet Enkaz Altında. *Yeni Şafak*, p. A1.
- Yeni Şafak (1999, 20 Ağustos). Devletin Kurbanı olduk. *Yeni Şafak*, p. A1.
- Zeiderman, A. (2016a). *Endangered City: The Politics of Security and Risk in Bogotá*. Durham & Londra: Duke University Press.
- Zeiderman, A. (2016b). Prognosis Past: The Temporal Politics of Disaster in Colombia. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 22 (S1), 163–180.

### **Beyan ve Açıklamalar (Disclosure Statements)**

1. Bu makaleye temel oluşturan araştırma Avusturya Bilimler Akademisi'nin (ÖAW) DOC Programı tarafından desteklenmiştir. The research on which this article is based was funded by the DOC grant from the Austrian Academy of Sciences (ÖAW).

**Extended Abstract**

After the Gölcük Earthquake of 1999, the anticipation of earthquakes and disaster risk reduction practices such as urban renewal began to shape urban politics, and after the Van Earthquake of 2011, Law (6306)—also known as the Urban Transformation Law—was enacted to regulate urban renewal in the zones of risk and the renewal of risky buildings. This law has been criticized for its exceptional articles and defended by lawmakers by referring to the "right to life". The critiques have focused only on the instrumentalization of the right to life and have not problematized the right to life as such or the historicity of the life to which it refers. My focus in this paper is on life itself as it is produced through the discourses and practices that bind it to politics and the state. Rather than taking life for granted in this context, I depart from the Foucauldian approach, which argues that each particular set of mechanisms regulating life generates a new truth of life.

The concept of biopolitics, the politics that binds life to governmental practices, is mostly based on the two channels of theorization in the West: Foucault (2003; 2007) and Agamben (1998). Agamben (1998) explores it through the sovereign's right to take life and the production of "naked life" (that is, life excluded from the protection of law, like the figure of homo sacer in Roman Law and the concentration camp inmates), while Foucault (2003; 2007) explores it through "biopower," a new technology of government that works to promote life through the production of knowledge and other security practices that emerged in the 18th century. In recent decades, however, we have witnessed a new biopolitical relationship and the production of a new truth of life, vulnerable life. Here, the emphasis is on the state's responsibility to protect individual and collective life from natural disasters, rather than to create conditions for life to flourish or to compensate for its misfortunes. We are witnessing a shift from injured or lost life to be repaired or compensated to vulnerable life to be cared for and protected from future harm. It is also a shift from blame to demand. While the identification of the state's failures and incapacities in emergency and disaster management is related to the former, the demand for care and protection requires the anticipation and preemption of threats. Thus, a new biopolitical relationship between the state and life, which I call biocare, has been integrated into existing biopolitical relations.

The concept of the production of vulnerable life not only describes the material production of vulnerable life through socio-economic processes. It also refers to the claims of political and scientific discourses that define certain conditions of life as vulnerable and determine practices to improve them. Vulnerable life is, on the one hand, one of the historical constituents of the political reality in which we live and, on the other, the focus and product of this reality. The collective sentiments and affects related to vulnerable life and its protection against natural disasters make it not only one of the central forces of the politics, but also renew the legitimacy of the state and extend its reach.

The paper is divided into two parts: The first part focuses on the generation of a new truth of life through certain practices, affects, and knowledge production in this biopolitics that the paper proposes to call "biocare," as briefly described above. It examines the historicity and transformation of the biopolitical relationship constructed between the state and life by analyzing data from policy documents and public discourses produced since the Gölcük earthquake and the EHRC's landmark decision in the early 2000s in the light of a critical reading of theories of biopolitics.

The second part focuses on and theoretically discusses the uneven distribution of care and vulnerability through biocare. This distribution is shaped by and reinforces pre-existing inequalities. Social sentiments and affects attached to vulnerable life are rationalized through risk assessment and mitigation practices and other mechanisms. They produce and naturalize the unequal distribution of care and vulnerability. While the biocare is caring for some bodies, it renders others materially vulnerable. Thus, some practices coded as care themselves produce material vulnerability and violence. Drawing on the work of Miriam Ticktin, Talal Asad, Didier Fassin, and Samera Esmeir, this paper poses new questions about the potential of biocare to produce vulnerability and violence, against the assumption that vulnerability and violence only occur through exclusion from the practices and mechanisms of care: how can care and violence inhabit the same space? The theoretical claim of the paper is that in analyzing biocare, we should question and critique the antagonistic concepts of theories of biopolitics such as biopower/sovereign power, inclusion/exclusion, making live/making die, and care/violence.

This article emphasizes the need to examine the transformation of the biopolitical relationship between the state and life in recent decades. It also advocates more ethnographic research that identifies the mechanisms and practices that rationalize and naturalize the uneven distribution of care and vulnerabilities, including the production of violence. Such research is crucial in laying the groundwork for more equitable and inclusive disaster care practices.