DUYGULANIM KURAMLARI

DERLEYENLER

Melissa Gregg — Gregory J. Seigworth

Zehra Cunillera'nın
Türkçesiyle



alef

Melissa Gregg Sydney Üniversitesi Toplumsal Cinsiyet ve Kültürel Çalışmalar Bölümünde öğretim üyesidir. *Cultural Studies' Affective Voices* (2006) başlıklı kitabın yazarı ve *Continuum* dergisinin "Counter-Heroics and Counter-Professionalism in Cultural Studies" (2006) başlıklı sayısının eş-editörüdür. Halen yeni medya teknolojilerinin toplumsal cinsiyet ve emek politikaları üzerindeki etkisini inceleyen bir projede çalışmaktadır.

Gregory J. Seigworth Pennsylvania Millersville Üniversitesi İletişim ve Tiyatro Bölümünde profesördür. *Cultural Studies* dergisinin 2002 tarihli Deleuze ve Guattari'nin çalışmaları hakkındaki iki sayısıyla 2004 tarihli gündelik hayat felsefeleri hakkındaki sayılarını yayına hazırlamıştır.

Melissa Gregg ve Gregory J. Seigworth hakkında daha geniş bilgi için bu kitabın sonundaki "Katkıda Bulunanlar" bölümüne bakınız.

Zehra Cunillera Boğaziçi Üniversitesi Batı Dilleri ve Edebiyatı Bölümünden mezun olduktan sonra New York Üniversitesi Yakındoğu Çalışmaları Bölümünden yüksek lisans derecesini aldı ve Paris EHESS Üniversitesi Sosyoloji Bölümünden, karşılaştırmalı teoloji konulu çalışmasıyla doktorasını tamamladı. Halen bir dağ köyünde çevirileri ve kedileriyle yaşamaktadır.

ALEF KİTAPLIĞI DİZİSİ 6
Duygulanım Kuramları

Orijinal adı: The Affect Theory Reader
Birinci basım: Şubat 2024

ISBN 978-605-2393-37-6

© Melissa Gregg ve Gregory J. Seigworth, 2011
© Alef Yayınevi (yayıncılık sertifika no: 47404), İstanbul, 2022
Telif hakları Nurcihan Kesim Literary Agency aracılığıyla alınmıştır, izinsiz çoğaltılamaz.

İngilizce aslından çeviren ve notlandıran: Zehra Cunillera
Yayına hazırlayan: Halide Velioğlu
Son okuma: Çiçek Öztek, Sinan Kılıç
Kapak tasarımı: Sinan Kılıç

Baskı: Mutlu Print Basım Tic. Ltd. Şti. (sertifika no: 48627)
Güven Sanayi Sitesi C Blok No: 256 Topkapı/İstanbul tlf. (212) 577 72 08

Alef Yayınevi
Cemal Nadir Sokak Büyük Milas Hanı No: 24/232 Cağaloğlu/ İstanbul
tlf. (212) 245 56 27 • info@alefyayinevi.com
www.facebook.com/alefkitap • www.twitter.com/alef_kitap •
www.instagram.com/alefkitap

YAYINA HAZIRLAYANLAR:

Melissa Gregg — Gregory J. Seigworth

Duygulanım Kuramları

•• Felsefe

ÇEVİREN:

Zehra Cunillera

alef yayınevi

Eve Kosofsky Sedgwick'in (1950–2009) anısına

İçindekiler

Teşekkürler 9

Titreşim Envanteri 13
GREGORY J. SEIGWORTH — MELISSA GREGG

SINIR AŞIMLARI

1. Mutlu Nesneler 47
SARA AHMED

2. Duygulanımsal Gerçeğin Müstakbel Doğumu 75
BRIAN MASSUMI

3. Utancı Yazmak 97
ELSPETH PROBYN

ESTETİK VE GÜNDELİK

4. Zalim İyimserlik 123
LAUREN BERLANT

5. Damakta Kalan Buruk Tat:
Duygulanım, Yemek ve Toplumsal Estetik 155
BEN HIGHMORE

6. Gündelik Sonsuzlukların ve Kuvvetlerin Etiği 179
LONE BERTELSEN — ANDREW MURPHIE

CİSİMSİZ/İNORGANİK

7. Duygulanım Fazlalığının Modülasyonu 207
BEN ANDERSON

8. Duygulanım Artetkisi 239
ANNA GIBBS

9. Duygulanımsal Dönüş 263
PATRICIA T. CLOUGH

DUYGULANIMLARI YÖNETMEK

10. Tarifsizi Tarif Etmek 289
STEVEN D. BROWN — IAN TUCKER

11. Cuma Akşamı İçkisi Üzerine 315
MELISSA GREGG

12. Takdir Arzusu, Duygulanım Birikimi 339
MEGAN WATKINS

DUYGULANIM SONRASI

13. Cazibenin Maddi Pratiklerini Anlamak 363
NIGEL THRIFT

14. Duygulanımın Geleceği 387
LAWRENCE GROSSBERG

Sonsöz: Dünya Kurma Nakaratları 423
KATHLEEN STEWART

Kaynakça 442
Katkıda Bulunanlar 478
Dizin 483

Teşekkürler

Bu derlemenin giriş bölümünü okuduğunuzda, Greg'in son taslağını geç saatlerde işten eve dönerken bindiğim tıklım tıkış bir trende iki büklüm yerde otururken okumamın neden önemli olduğunu anlayacaksınız. Bu sözcükleri, eski alışkanlıkları yıkmak ve "esneme"yi kaydedecek daha çok vakit bulmak umuduyla bir deneye atıldığım yeni bir evden yazıyorum.

Tamamen tesadüf eseri, bu projenin son aşamalarında Greg de ben de aynı hafta içinde dünyanın iki zıt ucundaki yeni evlerimize taşındık. Yıllar yılı paylaştığımız ve bu yayından sonra da uzun yıllar devam edeceğini umduğum o latif görevdeşlik ve duygudaşlıklardan sadece biri... Greg'in okur olarak o tapılası şevki sayesinde, eşsiz bir entelektüel dostluktan kazandığım umut ve desteğin arşivi, şimdi *bir kitap* halinde cisimleşiyor. Duyduğum hazzı tarif edemem. Greg'in parlak zekâsı, zarif sözcükleri ve bulaşıcı misafirperverliği, bu projeyi hayal ettiğimden çok daha büyük bir başarıya ulaştırmıştır.

Yazarlarımız derlemenin uzun oluşum süreci boyunca bize kelimelerini, iddialarını ve sabırlarını sunma konusunda son derece cömert davrandılar. Bize inandıkları ve projenin birçok aşamasında gösterdikleri sebat için onlara çok teşekkür ederiz. Sonuçtan memnun kalmalarını umarız.

Taslağı okuyan iki hakem, bize son derece yardımcı olan kapsamlı ve verimli geribildirimlerde bulundular. Kendilerine ayırdıkları zaman ve verdikleri cesaretten ötürü teşekkür ederiz. Onların önerileriyle derleme çok daha güçlü olmuştur. Hakeme gönderecek bir taslağa sahip olmamızı, şahane editörlük işçiliğine borçlu olduğumuz Bryan Behrenshausen ile çalışmak başlı başına bir zevkti. Ayrıca, işin en başındaki coşkusu ve tavsiyeleri için Ken Wissoker'a ve daha sonraki aşamalardaki kılavuzluğu için Mandy Earley'e de teşekkür ederiz.

Bu kitap ben Avustralya'nın Brisbane kentinde yaşayıp Queensland Üniversitesi Eleştirel ve Kültürel Çalışmalar Merkezinde ça-

lıştığım sırada şekillenmeye başladı. Yardımları, meslektaşlıkları ve enerjileri için Andrea Mitchell, Rebecca Ralph, Angela Mason, Maureen McGrath, John ve Lisa Gunders, Kitty van Vuuren, Adrian Mabbott Athique, Melissa Bellanta, Anita Harris, Jinna Tay, Anna Pertierra, Mark Andrejevic ve Zala Volcic'e teşekkür etmek isterim. Bu fikri ve birçok başka fikrimi destekleyen Graeme Turner'a içten şükranlarımı sunarım. Başlangıçta bizim olmayan Brisbane'i bir yuva haline getirdikleri için Rachel O'Reilly, Zala Volcic, Nadia Mizner, Michelle Dicinoski ve Heather Stewart'a çok teşekkür ederim.

Elspeth Probyn benim duygulanım konusuyla ilgilenmeye başlamamda birincil rol oynamıştır. Onun şevk vermekteki dikkate değer yeteneği sayesinde bu sözleri ve daha birçoklarını yazarak hayatımı kazanıyorum. Kendisine minnettarım. Ayrıca, bana nasıl cesur düşünüp yazılacağını gösteren Eve Sedgwick, Katie Stewart, Lauren Berlant, Ros Gill, Sara Ahmed, Genevieve Bell, Meaghan Morris ve Catherine Driscoll'a da teşekkürlerimi sunarım.

Nihayet, duygulanım hakkında bana en önemli dersi—kalbimin sesini dinlemeyi—öğreten Jason Wilson'a en içten teşekkürlerimi sunarım.

Melissa Gregg

Bir hızlar ve yavaşlıklar kaydı, bir devinim ve dinginlik ilişkileri yumağı: Spinoza'nın bedenin duygulanımlarına özel bir dikkat gösteren felsefesini böyle tanımlamıştı Deleuze. Bir kitap da benzer biçimde devinim ve dinginlik, hız ve yavaşlıktan ibaret. En başından en sonuna dek Melissa tam bir doğa gücü, bir rüzgâr esintisi oldu ve proje boyunca bir an bile yorgunluk alameti göstermedi. Ben sadece onun hızına, son derece pratik ve duygulanımsal sesine, zihninin cömertliğine yetişmeye çalıştım. Enlemler ve boylamlar ötesi yakalayabildiğimiz bir (hatta birkaç) ritim ve kompozisyon kiplerinin karşılıklı kapasitesi sayesinde bir kitap, duygulanımlar hakkında bir kitap ortaya çıktı. Ya da umudumuz bu.

Ve ben bu sözleri yazarken "umut" havasını ciğerlerime çekiyorum. Melissa, Sydney-Brisbane gece treninin tıklım tıkış uzamın-

da teşekkürlerini yazarken ben de benimkileri başka bir tür sıkışık uzamda, başka bir tür uzun, kara bir trende yazıyordum—burada, Amerika Birleşik Devletleri'nde sekiz yıllık Bush-Cheney yönetiminin son gecesi. Şu an Barack Obama'nın göreve başlamasının arifesindeyiz (kelimenin tam anlamıyla, zira yarın yemin töreni olacak). Bu değişimi, salt artımlı duygulanımsal yeğinliklerin bir mekik dokuyuşu olarak kaydetmek zor görünüyor. Peyderpey daha da kapalı hissettiren sekiz yıldan sonra, dünyanın, *bu* dünyanın, başka türlü olma potansiyeli—başka bir yere, herhangi bir yere açılma—potansiyeli elle tutulur oldu. Bu muazzam bir şey, çok büyük. Bir vaat. Henüz bilmiyoruz. Ama kolektif bir umut var, bu da bir başlangıçtır—duygulanımsal/duygulandıran bir başlangıç.

Bu kitap benim için yirmi beş yıl önce Clarion, Pennsylvania'dayken Stan Denski'nin bana postaladığı Lawrence Grossberg imzalı bir makalenin fotokopisiyle başladı. O andan sonra geçen yıllar içinde Stan ve Larry'yi en yakın dostlarım arasında sayabilme mutluluğuna eriştim. Larry Grossberg'in çalışmasının benim için ne anlama geldiğini özetlemem imkânsız (sadece küçük bir armağan olarak yazmaya devam edebiliyorum). Aynı şekilde, çalışmalarından ve karşılıklı yazışmalarımızdan ilham aldığım Meaghan Morris, Brian Massumi, Karen Ocana, Gil Rodman, Greg Wise, Ben Anderson, Michael Gardiner, Ben Highmore, Charley Stival ve Nigel Thrift'e de şükran borçluyum. Ayrıca, beni desteklerken arzu ettiğim yere gitmekte, arzu ettiğim şeyi yapmakta—hem araştırmalarımda hem de sınıfta—beni özgür bırakan yuva kurumum Millersville Üniversitesine de çok teşekkür ediyorum. Hem her türden kuramları anlatabileceğim fevkalade bir ses levhası hem de bitip tükenmez bir ses tedarikçim olan Lancaster-York'tan eski dostum Mike Jarrett'e özel bir selam ederim.

En son ama en önemlisi, Jackie ve Kendall'a teşekkür ediyorum. Jackie bu projenin her aşamasında yanımdaydı, tepeden tırnağa duygulanımdı.

Gregory J. Seigworth

Titreşim Envanteri

GREGORY J. SEIGWORTH — MELISSA GREGG

Nereden başlamalı? Duygulanımın saf ya da bir nevi orijinal bir hali olmadığına göre, nasıl başlamalı? Duygulanım, *ara-da-lıkta* ortaya çıkar: Eylemenin ve eyleme maruz kalmanın kapasitelerinde belirir. Duygulanım, kuvvetlerin ya da yeğinliklerin* geçici ya da bazen daha uzun süren ilişki halinin *ve aynı zamanda* geçişinin (ve bu geçiş süresinin) sınır aşımı ya da sınır çizgisidir. Bedenden bedene (insan, insan olmayan, yarı-bedenler ya da başka türlü bedenler) geçen yeğinliklerde, bedenler ve dünyalar arasında ve etrafında dolanan ve bazen onlara yapışıp kalan titreşimlerde, *aynı zamanda* bu yoğunlukların ve titreşimlerin bizzat geçişlerinde ya da varyasyonlarında bulunur. En insan biçimli halinde duygulanım, bilinçli bilmenin altında, yanında ya da genellikle *dışındaki* viseral kuvvetlere, emosyonun ötesinde ısrarcı hayati kuvvetlere verdiğimiz isimdir. Bu kuvvetler bizi harekete, düşünceye ve genişlemeye sevk edebildikleri kadar, güç-ilişkilerinin zar zor kayda geçen yığılımı karşısında (sanki nötr olma durumu gibi) askıda kalmaya veyahut da dünyanın zahiri kontrol edilemezliği karşısında afallamaya da itebilirler. Nitekim duygulanım, bir bedenin dünyanın direngenliğine ve ritimlerine, geri püskürtmelerine ve davetlerine biteviye dalıp dalıp çıktığının en dirençli kanıtıdır.

Duygulanım birçok açıdan *kuvvet* ya da *karşılaşmanın kuvvetleri* ile eşanlamlıdır. Ne ki "kuvvet" kelimesi biraz yanlış bir isimlendirme olabilir, zira duygulanımın illa güçlü olması gerekmez

Spinoza felsefesinde önemli bir terim olan "intensity" bu felsefenin Türkçeye aktarılan örneklerinde "yeğinlik" olarak karşılanmıştır. Örneğin bkz. Gilles Deleuze, *Spinoza Üzerine Onbir Ders*, çev. Ulus Baker, Meltem Kabalcı, 2021. Burada daha gündelik kullanımlarında "yoğunluk" olarak da çevrilmiştir—ç.n.

(travmanın psikanalizinde öyle olsa bile). Nitekim duygulanım daha ziyade mekik dokuyan yeğinliklerin—tüm o fark edilmeyen miniskül ya da moleküler olayların—gözenekleri içinde ve arasında yayılır. Sıradan ve onun "ekstra-"ları. Duygulanım, *arada-lıkta* doğar ve yığılan bir *yanında-lık* olarak yaşar. O halde duygulanım, bedensel kapasitenin bir eğimi olarak—kuvvet ilişkilerinin biteviye kipleştirici elastik artıkları olarak—anlaşılabilir. Bu bedensel kapasite yalnızca karşılaşmaların muhtelif ritim ve kipleriyle birlikte değil, aynı zamanda hissiyatın ve hassasiyetin süzgecinden geçerek de artar ya da azalır. Duygulanımın her daim genişlemeye yönelik içkin kapasitesi de buradan gelir. İnorganik ya da cansızın çatlaklarından; kirişlerin, dokuların ve bağırsak ekonomilerinin hücreler-arası yayılmalarından ve bedensizin buharlaşmalarından (olaylar, atmosferler, his-tonları) çıkar ya da onlara doğru genişler. Aynı anda hem şahsi hem gayri şahsi olan duygulanım gerek bağlılıkta gerekse bağlılıktaki kopuşlarda *birikir*. "Bedenler" arasından geçen yeğinliklerin gel-gitlerini keserek bir kuvvet-karşılaşmaları parşömeni haline gelir (burada "bedenler" bir dış deri zarfı ya da herhangi bir yüzey sınırıyla değil, duygulanımların geçişine karşılık verme ya da onlara katılma potansiyelleriyle tanımlanmışlardır). Bağlanmalar ve çözülmeler, oluşlar ve yok oluşlar, asap bozucu yön şaşırmalar ve ritmik uyumlanmalar. Duygulanım bir bedenin bir karşılaşmalar dünyasına *aidiyetini* ya da bir dünyanın bir karşılaşmalar bedenine aidiyetini belirler, ama ayrıca imkânsız-mümkün dünyalardaki tüm o çok daha üzücü karşılıklı oluşum-ayrışımlarında *aidiyetsizliğini* de belirler. İyi günde, kötü günde ama (çoğunlukla) ikisi arasında çarpan ve çıkaran, her daim muğlak ya da "karışık" karşılaşmalar vuku bulur.

Duygulanımın gerçek kuvvetleri, güç ilişkilerinin biteviye büyüyen bu kaynaşmasında (ya da tam tersine böylesi tortulaşmaların tozlaşıp dağılmasında) yatar. Duygulanımın gerçek kuvvetleri, yani potansiyel olarak duygulanım, bir bedenin duygulanım yaratma ve duygulanıma maruz kalma *kapasitesi*dir. Karma kuvvetlerle muhtelif sürelerle karşılaşmış olmayla imli bir beden, duygulanışlarını (duygulanıma maruz kalışını) nasıl eyleme (duygulanım yaratma kapasitesi) geçirir? Sigmund Freud, en eski projesinde,

duygulanımın tefekküre dalmadığını ya da düşünmediğini iddia etmişti: Duygulanım eyler, demişti (1966: 357–359). Ne ki Freud aynı zamanda bu duygulanım geçişlerinin, düşünce hareketlerinin yakın komşuları olarak direndiğine de inanıyordu: Bu ikisi öyle yakındırlar ki, duyusal sarılgan saplar, bilinçaltı (ya da daha iyi bir ifadeyle, na-bilinç) duygulanım ve bilinçli düşünce arasında biteviye uzanırlar. O halde, pratikte, duygulanım ile biliş hiçbir zaman tümüyle birbirinden ayrışmazlar—buna tek bir sebep göstermek gerekirse, düşüncenin kendisi bir bedendir, vücut bulur. Açık uçlu arada-lığı tarafından ileri fırlatılan duygulanım, karşılaşmanın kuvvetleriyle ilişkisi, hatta bu kuvvetler vasıtasıyla bileşimi içinde zahiri yüzey-sınırlılığının ötesine çekilen bir bedenin aralıksız *oluşunun* (her ne kadar belli belirsiz olsa da her daim olduğundan farklı bir şey haline gelişinin) ayrılmaz bir parçasıdır. Beden, duygulanımla, kendisi içinde olduğu kadar kendisi dışındadır da—ilişkileri içinde örer ağlarını. Ta ki nihayetinde iç-dış gibi kesin ayrımlar önemini yitirene dek.

Duygulanıma dair en çok alıntılanan bir cümlede Baruch Spinoza şöyle der: "Hiç kimse bedenin neye kadir olduğunu henüz belirleyemedi" (1959: 87). Burada hemen iki kilit noktayı vurgulamak ya da yeniden vurgulamak gerekir. Birincisi, bir bedenin kapasitesi hiçbir zaman yalnızca bir bedenle tanımlanmaz, daima kuvvet ilişkilerinin sahası ya da bağlamının yardımı ve kışkırtması gerekir ve o saha ya da bağlamla eklemlenmesi gerekir. İkincisi, "bedenin henüz bilinmemesi" meselesi Spinoza'nın *Etika*'sını yazmasından 330 yıl sonra dahi halen bir mesele olarak karşımızda durmaktadır. Ancak, Spinoza'nın da kabul ettiği üzere, bu mesele asla "bedenin" (her bedenin) jenerik bir tasviri meselesi değildir. Daha ziyade, *bir* bedenin ve onun duygulanımlarının/duygulanıma maruz kalışlarının, süregiden duygulanımsal *bir* dünya kompozisyonunun, bir dünyanın ve bir bedenin *bu*-şey-liği'nin tikel konfigürasyonunu çıkarma gayretidir.

Bu derlemedeki denemeler, her biri kendi tarzında, bir bedenin duygulanımsal yapma ve yıkmalarının bu "henüz-lüğü" meselesini ele alma çabasıdır. Her deneme, bir dünyaya aidiyetin (veya ait olmamanın) özgül ve sıkı sıkıya gayri kişisel—hatta kişi-altı

ve kişi-öncesi—kıvrımlarını teyit eden, bazen de açıkta bırakan kuvvet ve yeğinlik geçişleriyle karşılaşmalara dair kendi anlatısını sunuyor. Spinoza'nın "henüz değil" ile takdim ettiği bitimsiz zorluk, işte bu. Yani duygulanımın maddesini ve arz ettiği önemi, aynı anda bir etik, estetik ve politik bir göreve dönüştüren aciliyet duygusunu aktarabilmek. Ama tabii ki duygulanımın "henüz değil"liğinin aslında herhangi bir nihai çözüme ulaşması gerekmediğini Spinoza da anlamış olsa gerek. Hiç kimse bir gün gelip de şöyle haykırmayacaktır: "İşte bu. Artık hepimiz bir bedenin ne yapabileceğini biliyoruz! Paydos edelim!" İşte duygulanımsal işleyişi bilmenin "henüz değil"i ile her daim yenilenen ve yinelenen bu Spinozacı şart, duygulanımı—ve duygulanımın biçimlendiren güçlerini müzakere etmeye yönelik kuramları—bir sonraki ve bir sonraki ve bir sonraki... kuvvetler karşılaşmasına kadar öteler.

Gelgelelim çağdaş duygulanım kuramlarının tüm bu "henüz değil"lerin her birinden ve onların "bir sonraki"lerinden bir nevi değişmez bütünleşik adımlarla ilerlediği anlamını çıkarmak, ciddi derecede yanlış bir temsil olur. Genelleştirilebilir tek bir duygulanım kuramı yoktur: henüz değil ve (neyse ki) hiçbir zaman da olmayacak. Aksine, duygulanımın ve duygulanım kuramlarının sonsuzca çoklu yinelemeleri olacağını tasavvur etmek çok daha caziptir. Olsa olsa bedenler, duygulanımlar, dünyalarla son derece özgül karşılaşmaları kadar muhtelif ve tikel olarak betimlenmiş kuramlar olacaktır. (Kuramın—büyük K ile olsun ya da olmasın herhangi bir kuramın—bu şekilde işlemesi gerekmez mi zaten? Kolayca takılıp çıkarılabilen bir biçim-kurucu yorumlanabilirlik koordinat sistemi halinde kendini kıpırdaşan bir dünyaya dayatmaktan ziyade, belli bir mütevazı metodolojik hayatiyet ile işlemez mi?)[1] Fakat keyfiyet, duygulanım kuramlarıyla ilk karşılaşmanın neden geçici (bazen daha kalıcı) bir metodolojik ve kavramsal serbest düşüş gibi gelebileceğini de açıklayabilir. Birçok eleştirel-kültürel-felsefi inceleme ve kuram için denenmiş-ve-doğru tutamaç ve dayanakların neredeyse tamamı—özne/nesne, temsil ve anlam, rasyonellik, bilinçlilik, zaman ve mekân, iç/dış, insan/insan olmayan, kimlik, yapı, ön plan/arka plan vs—çok daha az güvenilir ve daha çok ardışık-sız hale gelir (herhangi bir katı "belirlenimci-

lik" anlayışı ya da doğrudan doğruya lineer neden-sonuç ilişkisi de geçerliğini kaybeder). Duygulanım, karşıt unsurların ya da birincil birimlerin belli, net bir diyalektik uzlaşımından ziyade bulanık, dolaysız ilişkili-lik halinden çıkıp baş gösterdiği içindir ki kolay bölümlendirmeleri işlevsiz kılarak eşiklerin ve gerilimlerin, karışımların ve müphemliklerin yolunu açar. Brian Massumi'nin (2002) altını çizdiği üzere, eğer en aşina olduğumuz inceleme kipleri durağanlık yerine devingenlik, alınan pozisyonlar yerine her daim seyir halindeki süreçlerle başlamış olsaydı şayet, duygulanım yaklaşımları çok daha az serbest düşüş hissi verebilirdi.

Şuna da şaşırmamak lazım. Bazı kuramlar ikircimli bir duygulanım anlatısına yeltendiğinde dahi naifçe ve romantikçe bir dünyanın temelsizliğine ya da bir bedenin sonsuz karşılıklı-içermelerine fazlasıyla dalmak, üşüşen ve kaynaşan, kaygan farklılıklarda kaybolmakla itham edilirler. Bu tür kuramlar, geceleri hafiften titreyen minik yeğinlik ateşböceklerinin peşine düşmek, gün ışığının altında kalan sismik yankılaşımları kayda geçirmek, çoğunlukla bahsedilmeden geçen şeyleri dramatize etmek (ikna olmayanlar için *aşırı*-dramatize etmek) olarak görülürler. Lakin derlememizdeki yazarların da göstereceği üzere, duygulanımın dünyalara, bedenlere ve onların arada-lığına sınır aşan/çizen aidiyeti—içkinliği içinde duygulanım—, duygulanım kuramının da bizzat vaadini işaret ediyor. Bu kuram bir bedenin işleyişinin "henüz değil"liğine ışık düşürmek, baş gösteren bir gelecekliğin umutlu (bazen korkutucu da olsa) çıkıntısı boyunca bir çizgi çizmek, kendi kaderini *bu* dünyaya sonsuzca bağlantılanabilir, gayri şahsi ve bulaşıcı aidiyetlerin kaderine bağlamaktan geçer.

Duygulanımsal Yönelimler

Peki, bir duygulanım kuramı ne yapabilir? Hiç kuşku yok ki duygulanımın muhtelif tezahürlerine/kavramlaştırmalarına gitgide artan bir ilgi gösterilmektedir. Sayısız deneme ve (bu elinizdeki gibi) kitapta, konferans temalarında, dergilerin özel sayılarında, sempozyumlarda vs bunu gözlemlemek mümkün. Gelgelelim bu muhtelif duygulanım tercümelerinin bir nevi düzgün bir tabloda hallolabileceğine inanmak imkânsızdır. Kuramları bir yana, duy-

gulanıma ve tekilliklerine doğru ya da onların etrafında açılacak tek bir tereddütsüz hat yoktur. Yalnızca sapaklar ve düğümler, belki bir iki mimlenmiş ya da mimlenmemiş kavşak, henüz çatılmayı, yeniden bağlanmayı ya da çözülmeyi bekleyen eklemlenmelerin öngörülmemiş çapraz taramaları söz konusudur. Özgül bir inceleme alanının muhtelif tempoları ve süreleriyle yol alırken, bir yandan da en sarsılmaz disiplin sınırlarını aşma girişimleriyle (sözgelimi nöroloji ile mimari arasındaki duygulanımsal ara-yüzle ilgilenen?), "duygulanım" kavramı yavaş yavaş kapsamlı ve karma felsefi/psikolojik/fizyolojik payandalar, eleştirel söz dağarları ve ontolojik patikalar biriktirdi. Böylece artık her nevi politik/pragmatik/edimsel amaçlara yönelebiliyor (ve yönelmektedir). Belki de hem duygulanım hem de onun kuramlaşması hakkında söylenebilecek en kesin şey, bunların daima süregiden süreçlerin fazlalığı halinde tezahür ettikleri bağlamdan taşacaklarıdır.

Kuşkusuz duygulanıma ve duygulanım kuramlarına yönelik ilgi ve merakın yakın zamanda yeniden su yüzüne çıkışındaki çığır açıcı an, 1995'te iki denemenin yayımlanması olmuştur. Bunlardan ilki Eve Sedgwick ve Adam Frank'in kaleme aldığı "Shame in the Cybernetic Fold" [Sibernetik Kıvrımda Utanç], diğeriyse Brian Massumi'nin imzasını taşıyan "The Autonomy of Affect"tir [Duygulanımın Otonomisi]. Bu özgül çalışmaların yalnızca kuramsal içeriği (duygulanımın, bilişin merkeziliğini yerinden etmesi ile duygulanım kuramının bizzat yapısalcılık ve postyapısalcılığın merkeziliğini yerinden etmesinin bir bileşimi) canlandırıcı bir etki yaratmakla kalmamış, aynı zamanda—duygulanımın kuvvet ve biçim işlevi gördüğü—yazılarının sesi ve üslubu da geniş ölçekli dolaşımlarına ve o andan beridir dikkate değer nüfuzlarına katkıda bulunmuştur. 1995 tarihli bu iki deneme, yazarlarının daha sonraki çalışmalarıyla birlikte, insanbilimlerindeki en başat iki duygulanım çalışması vektörüne—Silvan Tomkins'in diferansiyel duygulanımların psikobiyolojisi (1962) (Sedgwick ve Frank) ile Gilles Deleuze'ün bedensel kapasitelerin Spinozacı etolojisi (1988a) (Massumi)—önemli katkılarda bulunmuştur. Tomkins'de duygulanım, evrimin fiziksel bağlantılarını yarı-Darwinci bir "doğuştan" bükülmeyle takip eder. Lakin bu fiziksel bağlantılar hiçbir

şekilde tümüyle yalıtılmazlar, ne beyin ne de tende biterler; daha ziyade toplumsal ilişkilerin kuşatıcı ışınıyla taşınan etkilerin çevriminde yeter miktarda kıvılcımlanır ve yalnızca tarazlanırlar. Bu arada Deleuze'ün Spinoza rotası, duygulanımı önce şeylerle ilişkilerin ortasına (içkinliğe) ve sonra bedenlerle dünyaları eşzamanlı oluşturan karmaşık asamblajlara yerleştirir. O halde bu iki inceleme hattı arasında belli bir ters akım var gibidir—yönsellikte belli bir içten/dışa-dıştan-içe farklılığı. Yani bir yanda bedensel itkileri itekleyen birincil güdücü "ilgi" olarak duygulanım (Tomkins), diğer yanda ise insan ile insan olmayan arasındaki sonsuz oluşların katışıksız, can alıcı modülasyon alanı olarak duygulanım (Deleuze) var gibidir. Her ne kadar duygulanım kuramının bu iki vektörü arasında kolay ya da tastamam bir uzlaşma olabileceği iddia edilemezse de belli noktalarda iç içe geçirilebilir ve birbirlerini yankılayabilirler (özellikle bkz. bu derlemedeki Gibbs, Probyn ve Watkins'in çalışmaları).

Lakin duygulanımın kuramlaştırılmasına bu ikisinden çok daha fazla bakış açısı bulunmaktadır. Şimdilik (ve sadece şimdilik) bu derlemedeki duygulanım yaklaşımlarında dalgalanan ve bazen de birbiriyle örtüşen sekiz ana yönelimi geçici bir biçimde, mecburen kısa ve flu şipşak fotoğraflar halinde sıralamaya kalkışabiliriz. Salt rahat okunması gayesi güderek ve hiçbir özgül sıralamaya tabi tutmaksızın numaralandırdığımız bu soruşturma bölgelerinin her biri, birbirinden az farklılık gösteren, sıklıkla başlangıç önermelerinde, bitim noktalarında ya da ikisinde birden yansıttıkları bir kaygılar kümesinin altını çizmektedir.

1. Sıkı sıkıya birbirine dolaşık insan/insan olmayan doğasının, bazen arkaik ve çoğu zaman karanlıkta bırakılmış, cisimleşmenin fenomenolojiler ve fenomenolojiler-sonrası dahil pratiklerinde olduğu kadar, bir bedenin iskeleler kurmaya ve uzanmaya yönelik içine alıcı kapasitelerinin soruşturmalarında bulunan yaklaşım (Vivian Sobchack, Don Ihde, Michel Henry, Laura Marks, Mark Hansen vd).
2. Birinciye dolaşık bir hatta yerleşmiş bir yaklaşım. Bu hat, daha yakın tarihli ama bir anlamda daha az karanlıkta kalmış (daha iyi finansman bulmuş, diyelim) sibernetik, nörobilimler

misali (madde, bölüştürülmüş eyleyicilik, emosyon/hissiyat vs çalışmaları) insan/makine/inorganik asamblajları, (hayat teknolojilerinin gitgide artan bir hızla canlı ile cansız arasındaki duygulanımsal sınırı bulanıklaştırdığı) yapay zekâ, robotik ve biyoenformatik/biyomühendislik konularında süregiden araştırmaları içerir.

3. Üçüncüsü, çoğunlukla maddenin hareketleriyle süreçsel özdeksizliği birbirine bağlayan bazı gayri hümanist, sıklıkla yeraltı ve genellikle gayri Kartezyen felsefe geleneklerinde (Spinozacılık) bulunuyor. Bilhassa günümüzde, felsefedeki cinsiyetli ve diğer kültürel kısıtlamaların ötesine geçmeye gayret eden çalışmalarda bu yaklaşımı görüyoruz. Feminist çalışmalar Rosi Braidotti, Elizabeth Grosz, Genevieve Lloyd ve Moira Gatens), İtalyan otonomizmi (Paolo Virno veya Maurizio Lazzaratto), felsefi bükünlü kültürel çalışmalar (Lawrence Grossberg, Meaghan Morris, Brian Massumi) ya da siyaset felsefesi (Giorgio Agamben ve Michael Hardt-Antonio Negri) bu yaklaşıma örnek gösterilebilir.
4. Dördüncüsü, nispeten küstah bir biyolojizmin, özneler-arası ve nesneler-arası toplumsal arzu sistemlerinin yol açtığı süreğen ihlaller ve baskılara yaratıcı biçimde açık kaldığı bazı psikolojik ve psikanaliz inceleme hatlarında görülüyor (Sigmund Freud'un ilk çalışmaları, Silvan Tomkins, Daniel Stern, Mikkel Borch-Jacobsen vs). Bu yaklaşım, yukarıda zikrettiğimiz üçüncü maddeyle benzerlik gösterir, ancak genellikle disiplinin beklentileri nedeniyle duygulanımı kategorik bir adlandırmaya tabi tutma ve ayrıca belli bir duygulanım yelpazesi için işlemsel olarak tanımlanmış konturlar önermeye eğilimlidir ve nihai amaçları genellikle daha insan merkezlidir.
5. Beşincisi, düzenli biçimde gözler-önünde-saklı politik angajman içeren çalışmalarda karşımıza çıkar. Belki de en sıklıkla feministlerin, queer kuramcıların, engelli aktivistlerin ve normatif bir iktidarın boyunduruğunda yaşayan halkların yüklendiği türden bir mesaidir bu. Söz konusu çalışmalar, kesin ve kati materyallikleri olduğu kadar gündelik, her günkü ve her geceki hayatın uçucu ve akıcı faniliklerini, —bireysel ve içsel olmaktan ziyade kolektif ve "dışsal" olarak tanımlanan—

"deneyim"i ele alırlar. Bu şekilde tanımlanmış deneyimde direngen, mükerrer iktidar pratiklerinin, bir bedene (ya da daha iyi bir ifadeyle, kolektifleşmiş bedenlere) ne yaptığı/yaptırdığı sorgulanır. Bu pratikler, normun ufukları ve sınırları içinde bedenin mevcudiyetini korumasını sağlarken, bir yandan da o bedeni, söz konusu ufukları ve sınırları aşabilecek bir dünyayı gerçekleştirme yolunda eşzamanlı olarak hem musibetlere hem de potansiyellere maruz bırakır.

6. Yirminci yüzyılın ikinci yarısında "dilbilimsel dönüş" serüveninden (sıklıkla insanbilimleri bağlantılı) muhtelif uzaklaşma çabalarında görülen yaklaşım—kültürel antropoloji, coğrafya, kültürel çalışmalar, performans-bazlı sanat pratikleri, edebiyat kuramı. Kuantum, nöro- ve bilişsel bilimler, bilhassa dengeden uzak fizikten (bkz. yukarıda ikinci madde) gitgide daha çok etkilenen çalışmaları buraya dahil edebiliriz. Ayrıca, dilbilimsel dönüşten ve bu dönüşe eşlik eden toplumsal konstrüktivizmlerden çok önce ve yan yana gerçekleşmiş olan çalışmalara dönme ve onları yeniden aktive etme gayretlerinde de bu yaklaşımı görebiliriz. Burada bazı örnekler vermek gerekirse, Raymond Williams'ın "his yapısı," Frantz Fanon'un "üçüncü tekil şahıs bilinçliliği," Walter Benjamin'in duyumcu-olmayan mimesis, Susanne Langer'in "açık kuşatıcı" ve John Dewey'in pragmatik ideallikler mefhumlarını anabiliriz. Bu tarz duygulanıma dönüş çalışmaları, bazen dilbilim-öncesi/fazlasının ya da para/dilbilimin "dış" âlemlerinin nasıl "aşağı" ya da yakınsak duyularla (dokunma, tat alma, koku alma, ritim ve hareket-duyusu ya da dönüşümlü olarak/nihayetinde otonomik sinir sistemi) kesiştiğini anlamaya odaklanırken, bir yandan da daha geniş bir toplumsal ve kültürel tanımı ileri sürerler. Sıklıkla bu nevi çalışmalar, sözgelimi yeni teknolojik ayartılar, bebekler, müzik, dans ve diğer söylemsel olmayan sanat dalları (bilhassa mimari), hayvanlar (ev hayvanı vd) vs ile son derece çeşitlilik arz eden duygulanımsal karşılaşmaların açtığı (ya da kapadığı) etik-estetik uzamlara yoğunlaşmaktadırlar.
7. Yedinci yaklaşım, emosyonların (ve emosyonların tarihlerinin) eleştirel söylemlerinde görülür. Bu söylemler, içselleşmiş benlik

ya da öznelik mefhumlarını peyderpey terk etmişlerdir (dolayısıyla yukarıdaki üçüncü maddeden devam ederek, bir *cogito* "sonrası" çağda nasıl düşünülür ve hissedilir sorusunu sorarlar). Bu şekilde, çok daha yankılaşımlı dünya kurmalara ve his/tutku yayılımlarına bağlı ifadesellik rejimlerinin kıvrımlarını açmaya gayret ederler. Söz konusu rejimler genellikle sosyalliğin atmosferlerini, topluluk davranışını, his bulaşmalarını ve aidiyet meselelerini (sözgelimi son zamanlarda Gabriel Tarde'a gösterilen ilgi gibi) içermektedir. Bu söylemin postkolonyal, melez ve göçmen sesleri, özgüdümlü failliğe ve bir sahnede ya da çevrede salt özel emosyonlara sahip, bireyselleşmiş faillerin ayrıcalığını ve istikrarını güçlü biçimde sorgularlar. Burada artık kesinlikle duygulanımsal niteliklere bürünmüş olarak ele alınan emosyonun, ilk koşul olarak özne ve nesne için yer-konumları gerektirmeksizin nasıl düşünülebileceği sorusunu dert edinirler (sözgelimi bkz. Terada 2001).

8. Sekizinci yaklaşım, bilim pratiklerinde ve bizzat bilim çalışmalarında, bilhassa materyalizme çoğulcu yaklaşımları benimseyen çalışmalarda (sıklıkla Alfred North Whitehead'in yazılarının yeniden canlandırılması vasıtasıyla) konuşlanmıştır. Dolayısıyla, merak unsurunu ya da ontolojik bağlantılılığın salt hercümercini asla yok etmeyen, daha ziyade Isabelle Stengers'in tabiriyle, "dünyevi bir dünyanın çapraşıklığını ve karmakarışıklığını, keşmekeşini, yani bizim, fikirlerimizin ve iktidar ilişkilerinin yalnız olmadığı, hiçbir zaman da yalnız olmayacağı bir dünyayı gösteren, canlı ve önemli kılan" (2007, 9) bilimsel pratiklerdir bunlar. Burada (sıklıkla yoğun biçimde dünyadan bezmiş bir yılgınlıkla harmanlanmış olan) duygulanım, sürekli olarak yoğrulabilir madde ve merakın içine karışır.

Tekrar edelim: bu liste hiçbir şekilde günümüz duygulanım kuramlarının giriştiği, fiili ama gerçekleşmeyi ya da tahayyül edilmeyi bekleyen koşutlukların ve ayrışmaların konturlarının çizildiği, kapsamlı ya da düzgün bir hülasa değildir. Daima fazlası olacaktır; kuşkusuz daha fazlası *vardır*. Zira bedenlerin yaptıklarına ait ilişkisel kapasitelerini ya da bir bedenin yapıp etmelerine

meydan veren dünya-aidiyetlerinin çağırdığı kapasiteleri hesaba katmak için başka başka araştırma yordamları icat edilmektedir. Neredeyse tüm bu hatların zaten çoktan ötesinde ya da altında devinen yordamları düşünelim. Sözgelimi (belki her zaman açıkça zikretmeseler de duygulanımdan ya da duygulanım kuramlarından feyz alan) entelektüel ve politik açıdan verimli mesailerden birkaçını burada anabiliriz: Donna Haraway, Erin Manning, William Connolly, J. K. Gibson-Graham, Lisa Blackman, John Protevi, Sianne Ngai, Ghassan Hage, Jane Bennett, Paul Gilroy, Karen Barad, Steven Shaviro, Elizabeth Wilson, Alphonso Lingis ve Michael Taussig'in çalışmaları. En azından şimdilik, yukarıda sıraladığımız sekiz duygulanımsal yönelim, bir çerçevenin yeterince yararlı bir eskizini sunuyor. Böylece, bu eskizden yola çıkarak, derlemedeki yazarların kitap boyunca ilgilendikleri meselelerdeki bazı kilit yankılaşmalara kulak verebiliriz.

Tomurcuklanma–Uzamları: Vaat ve Tehdit

Eğer bu derlemedeki tikel denemeler geçici olarak birleşiyorlarsa, bunun nedeni, her daim oluşumsal materyalliğin duygulanımsal tomurcuklanma-uzamından sızan şeyden bahsetmek için kolektif biçimde sarf ettikleri tekil gayretlerdir. Raymond Williams'ın zorunlu eleştirel görev dediği şeyi tanımlarken telaffuz ettiği, "bir 'materyalizm'den diğerinin ötesine geçmek" (1980, 122) tabiri, Isabelle Stengers'ın yukarıda zikrettiğimiz sözleriyle ahenk içinde yankılanıyor. Birbirine komşu ama cisimsiz bu tomurcuklanma-uzamlarının duygulanımsal nitelikleri, derlememizdeki yazarlar tarafından muhtelif şekillerde tasavvur edilmektedir. Kâh bir fazlalık olarak kâh otonom veya gayri şahsi, tarifsiz, sürecin süreğenliği, pedagojik-estetik, virtüel, paylaşılabilir (mimetik), yapışkan, kolektif, durumsal, eşik ya da birleşme noktası olarak kâh potansiyelin içkinliği (geleceklik), açık uçlu, klişe ve görenek bölgelerinde dolaşıma giren canlı tutarsızlık, biriken temayüllerin toplaşma yeri olarak... Bu tasavvurların her biri, kendine has bir tarzda, duygulanımın Spinozacı "henüz değil"ini, onun "vaadi" olarak isimlendirmektedir—en tereddütsüz biçimde Sara Ahmed, Ben Anderson ve (buna "vaatler yığını" diyen) Lauren Berlant tarafından dile ge-

tirilmiş olmakla birlikte, diğer yazarlarımızda da örtük biçimde mevcuttur. (Tamamlayıcı bir bakış açısı için, Zournazi'nin 2002 tarihli çalışmasındaki [vaat olarak] "umut" konusuna bakınız).

Aynı zamanda, duygulanımın bu vaadi ve duygulanım kuramındaki üretici yeniden döşenişi, asla-tam-bilmemenin henüz değilliğinde, duygulanım yaratma ve duygulanıma maruz kalma kapasitelerinin, bir nevi "şimdi"den daha iyi bir gerçekleşmiş sonrayı ya da yeniyi doğuracağının nihai ya da kesin garantileri—politik, etik, estetik, pedagojik ve başka türlü—olmadığını da kabul etmek zorundadır. Böylesi görünürde vaat momentleri, aynı kolaylıkla çok daha kötü bir şey de getirebilir. Bu keyfiyet, bazı yazarlarımız tarafından vurgulanmaktadır. Lawrence Grossberg "yaygın" modernlik ve dönüşümlü, ortaklaşa var olan modernlikler tartışmasında, Brian Massumi geleceğin duygulanımsal doğumundaki "tehdit" konusunu ele alırken, Patricia Clough ise sermaye ile maddenin duygulanımsal kapasiteleri arasındaki hercümerci analiz ederken bu durumun altını çizerler. Dolayısıyla, süreçsel materyalizmin duygulanımsal tomurcuklanmasında, duygulanım kuramının karşı karşıya kaldığı en acil sorulardan biri şudur: "Bu bir vaat midir yoksa bir tehdit mi?" Herhangi bir cevap verme girişiminin sıklıkla her ikisini de kapsamasına şaşırmamak gerekir (Berlant'ın "zalim iyimserlik" tabiri de buradan gelmektedir).

Duygulanımın bize *yatırım* yapmış olduğuna ve bu yatırımın her nasılsa sihirli bir şekilde daha iyi bir yarın sağlayacağına inanmak istiyor olabiliriz. Sanki duygulanım dediğimiz şey, zaten çoktan ilerici ya da özgürleştirici bir politikaya veya hiç değilse en iyi hayallerimizin sabahına teyellenmiş gibi, sanki her daim bir şekilde daha iyi oluş halleri ve aidiyet üretirmiş gibi hissedebiliriz. Ama esasında duygulanım, yoğun ve adamakıllı içkin bir tarafsızlık taşır. Belki de bu yüzden Roland Barthes, *Nötr* başlığı altında toplanan derslerinin sondan bir öncekinde bize şu çağrıyı yapar: "duygulanımsal momentlerin had safhadaki değişkenliğini, büyük bir süratle parıltıya dönüştüğünü ima eden duygulanımsal asgariye, emosyonun mikroskobik fragmanına hiperbilinçli olmak gerekmektedir..." (2005, 101). Barthes için nötr, hiçbir surette kolay bir teslimiyet, politik tarafsızlık, griliğe gömülmek demek değil-

dir; kısacası, şimdiye karşı, var olan koşullara karşı iyi eğitimli bir aldırmazlık ima etmez. Nötr mefhumu, daha ziyade, karşıtlıklar ve inkârlar "paradigmasının oyununu bozmak" olarak işler. Kolay kutuplaşmalardan ve çelişkilerden sıyrılan ama aynı zamanda ("ateşli, yakan bir aktivite" olarak) *Nötr*'ün bizzat ayrıştırmaya çalıştığı, anlamın hasbelkader pekişmelerine karşı da tetikte duran "yoğun, güçlü, emsali görülmemiş hallere" gönderme yapar (7). Bu minvalde nötr, zaman ya da mekânın biçimli/biçimsel meselelerine de bağlı değildir. Ne de yapısalcılığın lineerleştiren eksenleri ve sarp açılarıyla bir alakası vardır. Nötr "sadece fasılaları, sadece iki moment, iki uzam ya da iki nesne arasındaki ilişkiyi" dert edinir (146–147). Bu arada-lık-larda ya da tomurcuklanan fasılalardaki yeğinlikler, bir dünyanın ya da bir bedenin serpiştirmelerinin ve düşümlerinin vektörleri arasındaki yumuşak ilişkileri biteviye açığa vururlar. Burada düşüm, "bir uyaranın [koku düşümü, ışık düşümü] ya da bir davranışın [amacın düşümü] yoğun boyutlarındaki [konsantrasyon, hız] uzamsal ya da zamansal bir kademeli şiddetlenmedir" (196). Barthes'ın önerisine göre, analizler artık yapısalcılığın ikilikleri ("evet/hayır"), bu ikiliklerin kaymaları, kıvrımları, altüst oluşları vasıtasıyla ilerlemez; onun yerine—"artı/eksi"deki gibi—"nadiren hesaba katılan bir biçimi, esnemeyi kaydetmek suretiyle" işe başlamak zorunda kalırlar (196–197). Dolayısıyla analiz, yeğinliklerin kademeli şiddetlenişini (artı/eksi), artan parıltısını hesaba katma meselesi haline gelir: alınan konumlar değil, sürmekte olan sürecin esnemesi.

Böylesi bir esnemenin ortasındaki nötr, Barthes'ın bir "yanal seçenek" etiği ya da söylemi kurma çabasına hizmet etmiştir. Ya da kendisinin de dediği üzere, bu yaklaşım ona "daha özgür bir tarz" bahşetmiş, "kendi zamanımın mücadelelerine hazır-bulunmanın kendime has tarzını bulmamı" sağlamıştır (8). Barthes'ın iddiasına göre, eleştirel pratik, "duygulanımsallık, hassasiyet, hissiyat" içinde toplaşan ve "başkalık tutkusu" olarak işleyecek "titreşimlerin, sezilerin, nüansların, hallerin, değişimlerin (*pathé*) bir dökümünü" tutmaya yönelik, nötr biçimde bükünlü, içkin *patos* ya da "pato-loji" olmalıdır (77). Burada duygulanım kuramı bir düzeyde "bir titreşim envanteri" olurken, bir başka kayıtta, duygula-

nımcı bir kompozisyon meselesidir ("kompozisyon" kelimesinin birkaç anlamında—her daim oluşum içindeki bir ontoloji olarak, ama aynı zamanda, daha düz manada, yaratıcı/yazarca bir görev olarak). Bu, yeğinliklerin süreğen titreşim dereceleri olarak başkalıklar tutkusudur. Tekilliklerin bir dökümünü yapmaktır. Ve arada, esneme vardır: Bir ("henüz değiller") pato-lojisinin kıvrımlarının açılışı vardır.[2]

Bruno Latour da bir konferans sırasında dinleyicilerden, "beden" kelimesinin zıt anlamlarını yazmalarını istediğinde—Roland Barthes'a hiç referans vermeksizin—"[bir] bedenin pato-lojik tanımı" dediği şeyi keşfetmiştir. Tüm zıt anlamlar içinden ("'anti-beden' ya da 'hiç-beden' gibi tahmin edilebilir ve eğlenceli" olanlar dışında), Latour'un en esrarlı buldukları, "duygulanımsız" ve "ölüm" olmuştur (2004, 205). Buradan şu sonuçları çıkarır: "Eğer bir beden olmanın zıddı, ölü olmak ve bedenden başka hayat olmaması demekse şayet... [o zaman] bir bedene sahip olmak, duygulanıma maruz kalmayı öğrenmek demek olur. Yani insan ya da insan-olmayan başka oluşumlar tarafından 'etkinleştirilmeyi,' bir şeyin size dokunmasını, harekete geçirilmeyi öğrenmek demek olur. Eğer bu öğrenmeye angaje olmazsanız, duyarsızlaşır, uyuşur, ölürsünüz" (205). Burada beden, sınırlı madde ya da ebedî töz halindeki doğasından ziyade, "başka birçok elementten duygulanıma maruz kalmayı öğrendikçe betimlenebilir hale gelen bir ara-yüzdür" (205). İşin ironisi, Barthes duygulanımsal yeğinlikler eğrisinden "kademeli şiddetlenme" olarak bahsedip sonra da gündelik hayatta kokuların ya da ışıldama düşümü halindeki böylesi şeylerle karşılaşmalarımızda, neredeyse hissedilmez duygulanımları nasıl tanıyabileceğimize kısaca değinirken, Latour, "kademeli şiddetlenme"yi düz manasında alarak, kendisinin etkinleşen beden örneğine uygular. Latour kapsamlı bir analizle, bilhassa nasıl "burun" haline gelindiğini (parfüm endüstrisinde çalışmak için burunların nasıl eğitildiğini) ele alır.

Tahmin edilebileceği üzere, Latour burada koku-bilimi, parfüm endüstrisi, burun-özne, koku moleküllerinin kimyasal bileşenleri, koku isimleri ve eğitim seanslarının mutlak karşılıklı-uzanımlarını ve iç içe geçişlerini özetlemektedir. Tüm bu unsurlar arasında

açık bir özne/nesne betimi, böylesi süreçsel bir burun haline gelişle angajmanda kolaylıkla sürdürülebilir iç/dış dünya ayrımı bulunmamaktadır. Bir buruna ince ayar çekmenin adım adım açtığı alanda, bir bedensel kapasite ile neredeyse-sonsuz küçük farklılık dünyasının eşzamanlı doğumu meydana gelir. Duygulanımsal aktarımla farklılıkları besleyerek, mütemadiyen daha ince (ve eşyönlü biçimde daha geniş) duruşlara ya da davranışlara dönüştürmek mümkün olur, ta ki geriye yalnızca bir dünyanın kendi ifadeselliğindeki eklemlenmeleri kalıncaya dek... Olsa olsa yalnızca sezgiler arasındaki birer fasıla olabilen ifadeler... Ya da bu duyusal fasılanın *esnemesi* olan, bir bedenin pato-lojisinin duygulanımsal bir dünyanın pedagojisiyle buluştuğu başkalık tutkusunu (başarıya ulaştığında) kademeli biçimde üreten ifadeler... Nitekim bu tür "nötr" bir tomurcuklanma-uzamı tam da bunu sunar: duygulanımsal bir dünyanın pedagojisiyle kesişen bir bedenin pato-lojisi. Ben Highmore'un bu derlemedeki denemesinin sonunda önerdiği üzere bu, "yaşayarak yapılan deneylerle etosu dönüştürmektir. Burada politika, bir deneysel pedagoji formu, sinir sistemimizi, kendi etosumuz içinde rahatsız duran yeni duyumsal dünyalara mütemadiyen tabi tutma yoludur. Burada umut vardır..."

Duygulanım kuramları, çoklu güzergâhları ne olursa olsun, ısrarla böyle bir "pato-lojiyi" kendi tekil örneklemelerinde icat etmek ya da davet etmek zorundadırlar—yalnızca bir envanter olarak değil (gökler şahidimiz ki bazen sırf bir envanter çıkarmak yeterli bir mesai olsa da), ama ayrıca bir bedenin her daim daha dünyevi hassas bir arayüz oluşuna, zamanımızın mücadelelerine karşı bir hazır-bulunma arzına yönelik üretici, pedagojik ikna olarak da. Veya, Lauren Berlant'ın bu kitaptaki denemesinde ifade ettiği üzere, normatif iyimserliğin zalimliğinden bir anlığına da olsa kayıp kurtulduğumuz momentleri dikkate alabilir, "alışılmış bir kayıtsızlığın yerine, saçılan bir zevki ikame etmenin, alternatif bir yaşama etiğine bir çentik açıp açamayacağını" sorgulayabiliriz. Belki de duygulanım kuramının "henüz değil"inin, alışılmış biçimde ritmik (ya da neredeyse ritmik) girişiminin "şimdilik" vaadi budur: tomurcuklanma-uzamının esnemesi (ya da bu uzamdaki zerre kadar bir yırtığın) artımlı olmaktan daha fazla bir şeyi

hızlandırabilecek o ümitli momentin yerini saptamaya uğraşmak. Keşke. Vaat olarak duygulanım: eyleme kapasitelerindeki çoğalmalar (duygulanım-kabiliyetindeki artışlar: hem duygulanım yaratmak hem de duygulanıma maruz kalmak), "muktedir-olmak"ın başlangıcı (Uexküll, alıntılandığı yer, Agamben 2004, 51), beden ile dünyanın yankılaşımlı akrabalıkları, daha fazla hayata ya da hayattan daha fazlasına açık olmak (Massumi 2002). Ya da, yine, olmamak. Lauren Berlant'ın da buradaki denemesinde işaret ettiği üzere, bunun oyalanan, uyuşturan bir olumsuz yönü de vardır; yani uğurlu bir moment "başka türlü *olabilirse de*... duygulanımsal atmosferdeki kaymalar eşittir dünyayı değiştirmek olamıyor" (vurgu bize ait).

O halde duygulanım, bilakis erkli tehdidin başat bir viseral* işareti olarak da işlev görebilir. Brian Massumi'nin bu derlemedeki denemesi şunu dile getiriyor: "Tehdidin politik ontolojisini anlamak için, düşüncenin belirtisel deneyiminin bu duygulanımsal alacakaranlık bölgesine dönmesi zorunludur. Ayrımsızlığın o pürtelaş hengâme bölgesinde dünya, algının verdiğinden çok daha fazlasını oluşsal olarak içerir." Telaşlı belirsizlik bölgesi, en ham ve potansiyelleştiren belirsizlik halinde nötr ile eşittir. Tehdidin politik ontolojisi koşullarında, pedagojik bir dünya ve pato-lojik bir beden kendilerini bir çıkmazda bulurlar ve belki de duygulanımsal/duygulanım-kabiliyeti kuvvetlerini kasmaya ya da geri çekmeye başlarlar.[3] Ama bu bölünme—vaat ya da tehdit—*nadiren* böylesine katıksızdır. Patricia Clough'un—bu derlemedeki en çekincesiz denemenin yazarı—argümanını ele alalım. Burada biyomedyanın gerçek anlamda "hayatın kendisini" kapsayışında ve "biyopolitika bağlamındaki hükümran öldürme yetkisini" ele geçirişinde, "nadiren"in nasıl büyük bir hızla "sıklıkla"ya dönüştüğünü görmek, bir hayli kaygı verici. Buna rağmen, Clough yine de bu bağlamda bir ayrım, küçük bir "henüz değil" bulabilmektedir. Belki de nötr her daim daha umutlu bir renge boyanabilir. Clough

"İç organlara ait" anlamında tıbbi bir terim. Duygulanım kuramlarında bilinç, zihin ve/veya söylem-anlam sistemleri dışından bir bilme durumunu anlatmak için sıklıkla kullanılır—ç.n.

da denemesini, hava girecek ufacık bir yarık bulmak için soluğunu tutma hissi verse de bu tonla bitiriyor: "O eşiğin ötesinde başka bir şey, beklenmedik, yeni bir şey olasılığı her daim mevcuttur." Bunu kim istemez? Emsali görülmemiş pasajlardan geçerken tüm muhtemel çıkmazların en ehveniyle kendini mütemadiyen yeniden oluşturan bir dünyada yaşadığımıza inanmayı kim istemez?

Arada-lığın tüm bu karma kapasiteleri dahilinde, duygulanımkabiliyetinin genişlemeleri ve daralmalarındaki dalgalanmalar halinde neredeyse eşzamanlı olarak ya da bir hayli yakın kovalamacalar olarak bir şey zuhur eder, taşar, artar: bir ritim, bir kıvrım, bir tempo, bir alışkanlık, bir kontur halinde *bir ilişki formu* veyahut da bedenden-bedene ve beden ile dünya arasındaki karşılıklı kaynaşmada bir şekil ortaya çıkıp yeğinliklerin (gerek sönük gerekse canlı) geçişini imler.[4] Her daim insandan-fazla kolektifliklerde alacalı bulacalı toplaşan duygulanımlar ve bedenlerin yanı başında komşuluk ve süre halinde ısrarla var olmaya devam eden, işte bu ilişkiselliktir. Anna Gibbs'in de bu derlemede açıkça gösterdiği gibi, bu ilişkisellik genelde mimetik yollarla işler. Duygulanım kuramlarının en geniş biçimde paylaştığı topografya budur. Her bir kuramın kendine has bir envanter çıkarma üslubuyla olduğu kadar (sözgelimi Megan Watkins'in pedagojik kuramlar hakkındaki tartışmalarla "öznel eğilim" olarak biriken duygulanımın oynadığı rol hakkındaki denemesine bakabiliriz), yine kendi yayılmış pato-lojileriyle de katettiği topografya budur. Bu derlemedeki yazarlar, işte böylesi şekiller, tempolar, ritimler, kıvrımlar ve konturların süresel ibreleri vasıtasıyladır ki oluşumsal akslı materyalizmin tikel duygulanımcı tomurcuklanma-uzamlarına isim vermeye başlıyorlar (esasında bir isimler varyasyonu sunuyorlar).

O halde şuna şaşırmamak gerekir: Teoride duygulanımın "ne"si, sıklıkla ritimdeki ya da yaklaşım açısındaki "nasıl" meselelerine açılır. Dolayısıyla, birçok duygulanım kuramının adım adım izlenecek bir yöntem inşa etmek için ter dökmemesi, daha ziyade her şeyden evvel sunumu ya da sunum tarzını dert edinmesi de buradan kaynaklanıyor. Derlememizin açılışını Sara Ahmed'in denemesi yapıyorsa, bunun nedeni, yazarın mutluluğun "hasbelkader-liğine" ("deneyimselin karmakarışıklığı" dediği şeydeki durumsallık

ya da potansiyel) yönelttiği dikkat, tam da duygulanım kuramının artımlı ve yoğun biçimde her daim içine ve içinden kayıp durduğu o nötr tomurcuklanma-uzamına bir girizgâhtır. Ahmed şunları yazıyor: "Bir odaya girip 'atmosferi hissedebiliriz," ama hissettiğimiz şey, varışımızın açısına bağlıdır. Ya da atmosferin zaten açılı olduğunu da söyleyebiliriz; daima belli bir noktadan hissedilir. Pedagojik karşılaşma, açılarla doludur." Duygulanıma yönelik neredeyse her kuramsal yönelimin altını çizdiği, işte tam da bu tür estetik bükünlü momenttir. Lakin burada estetik, Ben Highmore'un da denemesinde ileri sürdüğü üzere, hem ahlak dersi veren hem de "bir sürecin son formunda tatmin bulan" o "egemen kipteki" estetik değildir; adamakıllı duygulanım-güdümlü olan bu estetik daha ziyade, "sürecin karmakarışık *formsuz* süregitmekte-liği" ile ilgilenir. *O* odaya girince, birdenbire *bu* tomurcuklanma-uzamını zaten çoktan mesken tutmuş açıları hissetmek... Sonra da "şimdi ve burada"nın hem esneyen-süreçsel hem de doğası gereği yapışkan pragmatiğini yakalayacak tekilleştiren bir estetiği ifade etmenin, terkip etmenin yollarını aramak... Ayrıca, farkın yeğinliğini yazıda nasıl kayda geçirebiliriz ve bu farklılığı hissedilebilir, paylaşılabilir biçimde nasıl aktarabiliriz? Elspeth Probyn'in Sedgwick ve Frank'in Tomkins'ten ilham alan çalışmalarına atfen iddia ettiği üzere "Duygulanım'a genel bir yaklaşım bu işi görmez. Kavramlarımızı canlandırmak istiyorsak, farklı duygulanımların farklı düzeylerde yaptıkları şeyi takip etmek zorundayız. Bu noktanın altını çizmek gerekir: Farklı duygulanımlar farklı farklı hissetmemize, farklı farklı şekillerde yazmamıza ve davranmamıza yol açarlar." Duygulanım ve estetikle böyle bir angajman, özden çok bir "tarz" meselesidir: "bir şeyin ne olduğu değil, ama nasıl olduğu—ya da daha kesin bir ifadeyle, başka şeylerin nasıl duygulanım yarattığı ve onlardan doğru nasıl bir duygulanıma maruz kaldığımızdır" (Shaviro 2007, 8). Dolayısıyla, bir duygulanım estetiğinin bu "nasıl"ı, "henüz değil" ile "sonraki" arasında köprü kurmanın bir yolu haline gelir. Şimdilik. Ancak hiçbir peşin teminat olmaksızın.

Duygulanımın politik boyutları, genellikle duygulanımın estetiği içinden ilerlerler ya da hemen onun yanı başında sürüp giderler. Bir bedenin dünyanın "tarzı"na duyarlı haline gelme kapasitesinin

bir etik-estetiğidir bu: yeniliği ya da değişimi ivedileştiren ama aynı zamanda "duygu yaratmanın *nasılı*" ile "duygulanıma maruz kalmanın *nasılı*" arasındaki o ipince aralıktan geçen, genellikle (parıltılı/sönümlü, canlı/donuk) titreşim halindeki sürekliliklere de yakın duran eşgüdüm ritimlerini bulmak (ya da bulamamak). Lone Bertelsen ve Andrew Murphie, Avustralya'daki "kırmızı gemi" sığınmacı hadisesinin ortaya attığı politik bahisleri analiz ederken, etik-estetik paradigma ile duygulanım kuramı açısından sonuçlarını tam da bizim bu ana dek özetlediğimiz şekillerde örneklendiriyorlar. Bu analiz, bir envanter ("gündelik hayatımızı oluşturan küçük duygulanımsal hadiselerin sonsuzluğu") ile süresel pato-lojinin (yeni "hissiyat rejimlerinin" filizlenmesinin) ikiz bir manevrasıdır. Öncelikle Félix Guattari'nin yazılarına dayanan denemelerinde Bertlesen ve Murphie, kendi özgül deneysel pedagojilerini ortaya koyuyorlar: "yaşama kiplerine karşı, *oluşları esnasında*, yaratıcı bir sorumluluk geliştirmek." Yazarlar, "nakarat" ve nakaratın, yaşama kiplerini katışık vaziyette insani (tamamen insan ve her daim insandan daha fazla) bir kolektiflik ya da aidiyet duygusunda toplamasının politik olarak bükünlü biçimlerini böyle açık-uçlu bir etosta dillendiriyorlar: can alıcı hayattan "fazlası," eşzamanlı bir şimdi burada ve "henüz değil."

Aynı duygulanımsal, katışık vaziyette insanilik—tamamen insan meselelerinin, her daim insandan fazlasıyla buluştuğu nokta—Steven Brown ve Ian Tucker'ın psikiyatrik ilişkilerin yönetimiyle düzenli biçimde reçetelendirilen psikoaktif ilaçlara yaklaşımlarına kılavuzluk ediyor. Bu yazarlar, duygulanım kuramı araclığıyla, bir hastanın deneyimi ile ("tertibat" ya da aygıt olarak) sağlık sisteminin karmaşıklığını, yeniden hümanizme düşmeden eklemlemenin bir yolunu buluyorlar. Brown ve Tucker, duygulanımın onlara ne sağladığını şöyle tasvir ediyorlar: "... ön-plan ile arka-planı, deneyim ile tertibatı dönüşümlü olarak devreye sokacak süreğen bir geştalt değişikliği... O halde duygulanıma odaklanmak bize insan bireyinin, diğer yaratılmışlardan ve şeylerden yalnızca niceliksel bakımdan, kesişen deneyim düzlemlerinin sayısı ve karmaşıklığı bakımından ve insan bedeninin tahammül etmeye kadir olduğu özgül bağlantılar ile bağlanmaların yeğinliği bakımından fark-

lı olduğunu önerme fırsatı vermektedir." Yazarların "süreğen bir geştalt değişikliği" mefhumu, bir bedenin pato-lojisi ile duygulanımsal bir dünyanın pedagojisi kesiştiğinde (ikisi de karşılıklı olarak bir ritim, kontur, şekil, tempo oluşturduklarında) ortaya çıkan şeyi betimlemek için güzel bir alternatif sunmaktadır.

Anna Gibbs ise denemesinde, geştalt değişikliğini, "iki perspektif arasında bir salınım gerektiren ikiyüzlülük" olarak alır. Ona göre, halen kaçınılmaz görünen "... kültürel açıdan plastik ve tarihsel açıdan değişken öznellik formlarına odaklanan temsil merceğinden belli bir stratejik hümanizm" ile "içinde bu formların, başka hareketlerin yalnızca anlık izleri olarak belirdiği 'yerel olmayan,' gayri öznel oluşlar dünyası" arasındaki ikiyüzlü salınımı hesaba katmak önemlidir. Ön-plan ile arka-planın duygudaş ya da mimetik bir ritimde salındığı o süresel ibre bulununca, (bedenlenmiş öznelik halindeki) çoklu deneyim düzlemlerinin yanı başında (tertibat halindeki) çoktürel bir insan-dan-fazla kolektifliğin titrek ışığı görünür olabiliyor. Dolayısıyla, Brown ve Tucker'ın "aracı kavramlar" mefhumu, bu titrek ışığı, tarifsizin duygulanımsal boyutlarına göz atmaya ve buradan dikkatli bir tekillik çıkarmaya yetecek kadar bir süre için sabitlemeyi ve tutmayı amaçlıyor. Böylesi bir tekillik, "duygulanım yaratmanın nasılı"nı "duygulanıma maruz kalmanın nasılı"ndan belli belirsiz ayıran (herhangi bir hasta-beden-dünya monadı kadar açılarla dolu olsa da) zar zor yaşanılabilir o kenara sığabilen bir tekilliktir. Duygulanımın ampirik olana katkısı, dozajın bir estetiği ya da sanatı halinde kıvrımlarını açar: deney ve deneyim. Bedenlerle dünyaların arayüzünde, açıları ve ritimleri hissetmek.

Brown ve Tucker duygulanımın "nasıl" işlediğine dair, psikiyatri hastası ile disiplin aygıtının salınımlı ortak-üretimi dahilinde sade bir kalıp biçmeye odaklanırken, Nigel Thrift'in denemesi, duygulanımın "nasılı"nı bu formülasyonun diğer ucundan, son derece şatafatlı yanından çekip çıkarır. Dünyalar-içinde-dünyaların ve dünyalar-üstüne-dünyaların neredeyse sonsuz üreyişi ile özneliğin gitgide büyüyen mahremiyet-dışılıklarını (kamusal mahremiyetlerini) betimleyen Thrift, "insan/insan-olmayanla" karılmış cezbetme alanlarının kurulmasıyla zincirlerinden boşanan potansiyel karşı-eğilimlere ve momentumlara merak salıyor. Thrift'in dillendirdiği,

yirmi birinci yüzyıl başı kapitalizmindeki gündelik hayatın bu estetik niteliklerinin, Clough'un biyomedya ile biyopolitikanın birbiri içine örülüşleri üzerindeki kazı çalışmasıyla tekinsiz bir çağrışım yapması, o kadar da tesadüf değil. İki denemede de "canlı ile cansız, materyal ile gayri materyal arasındaki sınırların gitgide bulanıklaştığı dünyalar" yaratılır; "canlı varsayılan, şeye dönüşebildiği gibi, ölü varsayılan da hayat işaretleri göstermeye muktedirdir" (Thrift). Şu farkla ki Clough'un, duygulanımın kaderini, "hayatın kendisi"nin nabzına işlemiş biyopolitik ve biyobilimsel altkatmanlarda takip ederek bulduğu şeyi Thrift, kapitalizmin "kurduğu dünyalar" içindeki canlı vitrin-yüzeyde zaten çoktan hazır ve nazır olarak tespit ediyor. Thrift'e göre, (aynı anda hem reel hem de ideal) yeni deneyim çevrelerinin bu bulaşıcı üremesinde, mütemadiyen yeniden-büyüyen bir kırılmalar dizisi vardır; "[bu dizide] her yüzey iletişim içindedir," bu da süreç dahilinde "tabiri caizse, yeni türde kültürel sinir sistemleri üretmek suretiyle 'sen'in ekstra veçhelerini inşa eder." Neredeyse bir refleks gibi hemen kapitalist totalitarizmi ve onun yaşam-dünyasına egemenliğini haykırma şeklindeki eleştirel itkilerden sakınan Thrift, daha ziyade bu "örtüşen duygulanımsal sahalar" silsilesinin, estetik ve politik modülasyonun karşı-pratikleri için bir zemin işlevi görüp göremeyeceğini soruyor. Şunu çok iyi biliyor ki bir dünya kurmanın duygulanımsal tomurcuklanma-uzamını, nötrün daha yanal esneyişine, pato-lojik vaadin (ve tehdidin) şimdi ve henüz değiline doğru devirmek, bir ritim (ve tarz) meselesidir: bir sonraki karşılaşmalar dizisinin ve onları ele alma "tarzımızın" her daim daha fazlasını garantileyebileceği vaadi meselesi.

Duygulanım kuramının belli bir kesinlikle önerdiği yegâne garanti de bu olabilir. Ben Anderson'ın da iddia ettiği üzere, duygulanımın "kültürel çalışmaların ufkunda mütemadiyen ertelenen vaadi... sabit zemin ya da haddinden fazla dışarısı" sunmasa da bedenler/bedenleşmeler ve dünya/dünya kurmalar arasındaki süreçsel materyalizmlerin birbiri ardına nötr yanallaşmasına olanak sağlar. Bizim de altını çizmeye çalıştığımız gibi, duygulanımın vaadiyle tehlikesinin ayrıştırılamazlığı, bir bedenin yapıp ettiklerinin pato-lojisinin bir dünyanın titreşimleriyle pedagojik karşılaşması esnasında açığa çıkarılan ve/veya aktarılan şeydir.

Karşılaşmalar

Bu kitabın son yazısı olan Lawrence Grossberg ile söyleşimize, duygulanımla ilk karşılaşmalarını sorarak başlamamız bir tesadüf değil. Grossberg'in cevabı, çeyrek yüzyıldan fazla bir süredir duygulanım hakkında bir hayli düşünmüş ve yazmış olan birinden bekleneceği üzere, bugünkü duygulanım anlayışlarımıza muazzam katkılarda bulunmuş birçok önemli şahsiyet ve kavramsal oluşumlar arasında rehberli bir gezi niteliğinde. Kuşkusuz Grossberg, kültürel çalışmalar pratiği ile duygulanımın bazen zayıf ve çalkantılı olan kuramsal kesişmelerinin altını çizmekte, duygulanımın nerede olduğunun ve nereye gidebileceğinin haritasını her daim çıkarmakta ustadır. Bu derlemenin editörleri olan bizler, duygulanımı—özellikle kültürel çalışmalardaki yerini—önce Grossberg'in yazılarıyla, sonra da onu etkileyenlerin (Spinoza, Freud, Williams, Deleuze vs) ve ondan sonra gelenlerin (özellikle Probyn, Massumi, Sedgwick ve derlemedeki birçok diğerlerinin) çalışmalarıyla keşfettik. Eylül 2002'de Ben Highmore'un düzenlediği Michel de Certeau sempozyumunda ilk kez şahsen tanıştığımızda, duygulanım kuramlarına süreğen ilgi ve yatırım konusunda çok şey paylaştığımızı fark etmemiz uzun sürmedi. Şimdi ise yıllarca e-posta ile süren temasımız boyunca biriken tartışma fragmanları ve ilham pırıltıları, somut bir şey üretmemize olanak vermiştir.

Gelgelelim ilk karşılaşmamızdan ve sonrasında paylaştığımız coşkulardan bu yana, duygulanımın moda bir kuram olarak kaderi, bizim kafamızı karıştırdığı kadar kamusal alanda da (en azından bizim ana kamusal alanımızda: akademide) karışıklığa yol açtı. Bu derleme fikrinin ortaya çıktığı andan itibaren, "duygulanım kelimesini bir daha duymak istemiyorum," diyen meslektaşlarımızın öfkesine maruz kaldığımız gibi, tam tersi tepkilerle, bu derlemeyi dört gözle bekleyenlerin memnuniyetiyle de karşılaştık. Bu ikinci grup, duygulanım kuramı denen şeyin bir nebze geçici, bir nebze her yerde mevcut oluşuna dair, bir "okuma kitabı"nın, kavramsal birikimdeki asap bozucu boşluğu, otoriter bir özetle doldurulabileceğine inanıyordu. Bu iki tür tepki de kültürel kuramın kendine has zamansallığının bilincine varmamızı sağladı. Halbuki biz, her şeyden önce, bu derlemenin daha zamansız bir hayat bulmasını

tercih ediyorduk. Beklenmedik şekillerde, varsayılan momentinin ötesinde açılsın, bazı okuyucuları muhtelif tarihçelerin ve birbirine dolaşık yönelimlerin çok daha derinlerine dalmaya kışkırtsın, her daim belirmekte-olan duygulanım söylemini beslesin, duygulanımın yaptıklarının "henüz değil"liğini idame ettirsin istiyorduk.

Akademik merak içindeki trendlerden kaçınmanın zorluğunu kabul ediyoruz elbette. Lakin arzulanır paradigmaların basitçe beliriverdikleri, sözümona hiçbir kaynakları olmaksızın çıkageldikleri, uluslararası konferans katılımcılarının sayısı oranında kıtalar arasında dolaştıkları ve yayıldıkları fikri, oldukça naif bir inanç bize göre. Tıpkı, kültürel kuram sermayesinde olduğunu varsaydığı açığı doldurmak isteyen birine, herhangi bir kitabın yardım edebileceği inancı kadar naif. Yine de bu derlemenin yazılışı ve derlenişi sırasında, bizim de küresel kuramın güçlü uluslararası ekonomisindeki fazlasıyla yaygın bir senaryoyu (bkz. Morris 2006) sömürmek gibi bir günahımız olup olmadığını merak ettik ve kaygılandık. Akademik yayıncılıkta muhtelif yararcı gündemlerin önemli göründüğü bir zamanda, eğer derlememiz, düşünce ve hissin hazzı ve arzusunu (ve ikisi arasındaki ilişkinin incelenmesini), entelektüel pratiğin özellikle amacı olarak takdir edilmesini yoğunlaştırabilirse, memnuniyet duyacağız. Kuramcının bir tane daha "kutsal kitap" ustası olma dürtüsünü (ve buradaki kuramcılar tarafından sunulan farklı duruşlar arasında bazen patlak veren kanlı muharebeleri) bir kenara bırakan bu derleme, umarız ki Tomkins'in iki olumlu duygulanımından birinin ya da diğerinin bulaşıcılığını—birçok kez—aktarmayı başarabilmiştir. Yani ya keşfedilmemiş bir bağlantılar dizisiyle karşılaşmadaki zevk-neşe duygulanımını ya da tamamen taze bir perspektifi ortaya çıkarmadaki merak-heyecan duygulanımını. Böylesi ifşaat ve tefekkür anları olmaksızın—yani yerleşik fikirlerin tüketimi ve yeniden üretiminde, gerçek manada tahayyül etmeye yer açacak kırılmalar olmaksızın—kuramın kendisi problem olmaya başlar, Tomkinsçi diğer bir duygulanım çiftine—norm üretememenin korkusu ya da utancına—daha yakın, katılaşan bir ortodoksluk haline gelir.

Bu giriş yazısında, duygulanım farkındalığının mümkün kılabileceği geniş kuramsal olasılıklar ve inceliklerin bir envanterini

çıkarmaya çalıştık ve hangi patikanın son kertede en üretici olduğuna karar vermeyi, okuyucuya bıraktık. Bu minvalde, iki kısa vinyet ile bitirmeyi uygun görüyoruz. Aşağıdaki vinyetlerin her biri, bir yandan bizim duygulanımla ve duygulanım kuramlarıyla ilham verici karşılaşmalarımızı aktarırken, diğer yandan da karşılaşmaların çizdiği konturlardan bazılarına değiniyorlar. Birbirinden bir nebze farklı güzergâhlarıyla bu anekdotlar, bize göre, duygulanım kavramı etrafında dolaşan üretici doğayı olduğu kadar, kendi biricik özgül perspektiflerimizi boyayan "hasbelkader" durumları ya da durumsallıkları da açığa çıkarıyor. Morris'in (2006, 21–22) gösterdiği üzere, iletişimsel bir alışverişte işlevini yerine getirebilmesi için bir anekdotun gerçek olması gerekmez; yine de aşağıda yazdıklarımız, duygulanımla karşılaşmamızı hatırlayışımızın *yeterince* doğru temsilleridir. Duygulanım kuramının, kendi akademik gelişimleri içinde ve etrafında girdiği patikaları—varış açısını, bir atmosfer hissini—cisimleştirmek ve kayda geçirmek amacıyla yazıldılar. Ayrıca, duygulanıma dair "bir" "dönüşün" tek bir "ânın" ya da tek bir kilit "kuramcısının" olmadığını da göstermek için. Tıpkı herkes gibi biz de *her seferinde*, yeni gündelik gerçekliklere göre duygulanıma tutulduk ve ona meftun olduk.

Greg

Bir kavram olarak duygulanımla ilk tanışmam, 1984 yılının bir gününde, kuzeybatı Pennsylvania'nın kırsal kesimindeki evimin kapısına, bir zarfın gelişiyle oldu. O zamanlar bir müzik kayıt stüdyosunda ses mühendisi olarak çalışıyordum. Zarfı bana, yüksek lisans yapmaya gitmiş olan benden biraz daha büyük bir meslektaş arkadaşım yollamıştı. Zarfın içinde bir makale vardı. Bugünkü gibi hatırımda, kötü bir şekilde fotokopisi çekilmiş ve kâğıt kesiciyle eğri büğrü kesilmiş bir yaprak demetiydi. Lawrence Grossberg'in "Another Boring Day in Paradise: Rock and Roll and the Empowerment of Everyday Life" başlıklı makalesinin fotokopisiydi bu. Capcanlı, ama son derece ağır bir kuramsal dille yazılmış olan makale, "duygulanım" denen bu tutkulu şeyi ayrıntılarıyla açık-

lıyordu. Her şeyi tam manasıyla anlayamıyordum, ama neyse ki müzik referansları benim için çok aşinaydı ve kuramı kabataslak sezmeme yardımcı oldular. Grossberg'in özgül müzik sanatçılarını ve janrlarını anlatma tarzıyla sersemlemiştim; kuramla ilgili bir şey o sayfalardan çıkıp bana çarpmış ve yapışmış olmalıydı... zira 1985 yılının sonbaharında mühendis olarak çalıştığım gündüz işini ve bağımsız bir plak mağazasında satıcı olarak çalıştığım akşam/hafta sonu işimi bıraktım. Ben de yüksek lisans yapmaya gittim.

Ancak, duygulanım ve kültürel çalışmalar meselesini ciddiye almamı sağlayan, Grossberg'in *Critical Studies in Communication* dergisinde yayımlanan "Is There Rock after Punk?" (1986) başlıklı ikinci makalesi oldu. Grossberg'in popüler müziğe ve hayran kitlelerine çokkatmanlı yaklaşımı, benim müzikle kurduğum ilişkideki anlayış biçimlerimi genişletti ve müziği, kültürde olup bitmekte olan daha geniş hareketlere bağlamamı sağladı. Bu makalede de "duygulanım" kavramı, tüm girinti çıkıntılarını, köşe bucağını tam manasıyla anlayamadıysam da can alıcıydı. Ama beni gerçekten ayartan, Amerikan müzik yazarı Greil Marcus'ün (1986), Grossberg'in yazısına verdiği eleştirel yanıt oldu. Marcus'ün makalesindeki bir paragraf bilhassa bana tesir etti ve o gün bugündür tüm çalışmalarımın temel bir köşe taşı olarak kaldı.

Marcus'ün yanıtı kısmen, 1920'lerin Fransa'sında Henri Lefebvre'in (bir toplum kuramcısı ve gündelik hayat filozofu) etrafında döner. Marcus'ün aktardığına göre, oyunbaz ve öfkeli Tristan Tzara, Paris sokaklarında Lefebvre'in peşine takılmış. Zira Lefebvre, Tzara'nın *7 Manifestes Dada*'sı hakkındaki eleştirisinde, "Dada dünyayı tuzla buz etti, ama parçalar fena değil," demeye cüret etmiş. Anlaşılan Tzara günlerce Lefebvre'i sokakta durdurup onunla dalga geçmiş: "Ya! Demek parçaları topluyorsun! Parçaları birbirine mi yapıştıracaksın?" En sonunda Lefebvre şöyle cevap vermiş: "Hayır, onları parçalamayı bitireceğim." Bu anekdottaki canlı titreşimi (ve eleştirmenin rolü hakkında mini-dersi) hissetmemek imkânsızdı, ama ben, Marcus'ün kendi eleştirel düşünümleri için onu bir köprü gibi kullanışını daha çok sevmiştim. Marcus, Lefebvre'i şöyle betimliyor:

> Lefebvre, toplum kuramcılarının yalnızca kurumları değil, anları da incelemek zorunda olduklarını iddia etmişti. Aşk, şiir, adalet, pes etme, nefret, arzu anlarını... Gündelik hayatın gizemli ama güncel âleminde (sadece iş hayatımızda değil, ama işimize gidip gelirkenki hayatımızda ya da işe gidip gelirken gündüz düşleri kuran biri olarak hayatımızda) bu anların aynı anda hem güçlü hem güçsüz olduğunu vurguluyordu. Ona göre, tanındığı takdirde, toplumsal düzende tamamen yeni taleplerin temelini oluşturabilecek anlardı bunlar. Zira insanın işine gidip gelirken kafasından geçen düşünceler ne toplu taşıma sistemleri ne de ücret sistemleri tarafından tatmin ediliyordu. Tek pürüz, kimsenin bu anlardan nasıl bahsedeceğini bilmemesiydi. (79)

İşte bu cümleleri ömrüm boyunca bırakamadım, ne de onların beni bırakmasına razı oldum. Burada Marcus, Lefebvre aracılığıyla benim duygulanım kuramının zorlayıcılığı olarak düşündüğüm ve birçok bakımdan kültürel çalışmaların da cebelleştiği zorluk olarak anladığım şeyi tespit ediyordu.

Birkaç yıl sonrasında, 1990'ların başında, doktora tahsili için Illinois Üniversitesine gidip Lawrence Grossberg'le çalıştığımda, nihayet böylesi duygulanımsal anları ele alma meselesinde kendi yolumu bulmaya başladım. Grossberg'in, duygulanımın devinimlerini "maddeleşme haritaları" dediği şey içine nasıl yerleştirdiğini ve böylece duygulanımın her zaman nasıl eklemlenmesi ve bağlama oturtulması gerektiğini keşfettim. Ama ayrıca, duygulanımın nasıl daima şimdiki zamandan bakınca pek görülmeyen bir geleceği, herhangi bir haritayı daha varışından önce karmakarışık eden bir geleceği işaret ettiğini de fark etmeye başladım. Nitekim (toplumsal üzerine bir talep olarak) o an, hiçbir zaman ve bütünüyle gelmeyebilir. Ya da belki de "an" hiç gelemese dahi, Grossberg'in söyleşimizde ayrıntılandırdığı üzere, yine de süre içinde *virtüel halde* kalabilir. Duygulanım kuramlarının geleceği neye dalalet ederse etsin, her daim bir eleştirel pratiği—Lefebvre'in "bir anlar kuramı" dediği şeyi—gerektirir. Bu pratik muhayyel/üretici biçimde o anları yararak arasından geçmek (ya da bazen onları parçalamak)

zorundadır, zira bunlar sıklıkla "semantik mevcudiyetin ucunda" mesken tutar (Raymond Williams'ın "his yapısı" kavramı için söylediği gibi [1977, 134]), bedensel intibakların sakarlığında ve dünyasal uzlaşma yeltenmelerinde sıklıkla kendilerini açığa vururlar. Yani bu—aynı anda hem çok güçlü hem güçsüz—duygulanımsal anlar, açımlanmak ya da deşifre edilmek veya izah edilmek üzere ortaya çıkmazlar, daha ziyade, kolektif ikamete yönelik her defasında daha da inceltilmiş duruşlar olarak gündelik hayatın yaşanan pratiklerinde beslenmeleri (hatta bazen doğrudan basınç uygulamak suretiyle bu pratiklere sokulmaları) gerekir. Bu meseleler—gündelik ile duygulanım arasındaki titreşen röleler ve bunların aidiyet için nasıl her daim yeni ve geniş potansiyeller oluşturduğu—halen benim birincil odağım olmaya devam etmektedir. Nitekim kültürel çalışmaların da bundan başka bir şeyle alakalı olduğunu hiç düşünmedim zaten.

Melissa

Benim yüksek lisansa başlama kararımda da Punk Rock müziği belirleyici olmuştu. Ama benim için bu, müziğin gündelik hayattaki yerini kuramlaştırma isteğinden ziyade, Tazmanya Adası'nın başkenti Hobart'taki çok küçük bir sahnede bir basgitar ve davulcu silsilesinin sebep olduğu kalp kırıklıklarından kaçma isteği olarak vuku buldu. Ücra bir adanın başkentinden binlerce yıllık Olimpiyatların ve gey onur yürüyüşlerinin yurduna taşındığımda, entelektüel gelişimim yerel feminist akademisyenlerin ilham verici çalışmalarıyla beslendi. Bu akademisyenler arasında Elspeth Probyn, Linnell Secomb, Gail Mason, Catherine Driscoll, Anna Gibbs, Katrina Schlunke, Ien Ang, Ruth Barcan, Kath Albury, Natalya Lusty, Catharine Lumby, Elizabeth Wilson, Melissa Hardie, Laleen Jayamanne ve Zoe Sofoulis bulunuyordu. Doktora tezimin ilk aşamalarında Britanya kültürel çalışmalar tarihini yuttuğum sırada, Elspeth ve Anna, Silvan Tomkins'in fikirlerini paylaşıyorlardı. Onlar da birçokları gibi, Eve Sedgwick ve Adam Frank'in 1995 tarihli ses getiren denemesi, "Shame in the Cybernetic Fold"

[Sibernetik Kıvrımda Utanç] başlıklı makalesine meftun olmuşlardı. Onlar ayrı ayrı kendi projelerini geliştirirken, bu keşifler, yıllara yayılmış bir dizi ders ve seminer vasıtasıyla öğrencilere ve meslektaşlara aktarılıyordu. Benim aşmam gereken zorluk ise ilk bakışta alakasız görünen bu kuram külliyatlarını birleştirmekti.

O zamanlar bilhassa Sedgwick'in çözmeye çalıştığı problemleri zar zor kavrayabiliyordum. Yani özellikle de Amerika'nın prestijli üniversitelerinin yüksek lisans programlarında baş tacı edilen kuramsal mantraların düşünce için ne gibi sonuçlara yol açtığı sorusunu. Sedgwick sanki şunu diyordu: Kuramsal yeterlik, kadrolu bir akademik pozisyon isteyen öğrenciler için ya da ufuk açıcı bir akşam yemeği sohbeti için yararlı olabilir, ama geniş kültürün rahatsız edici gerçekliklerini anlamak için pek de bir faydası olmaz. *Touching Feelings* kitabında söyle yazıyor:

> Her gün öyle yüksek lisans öğrencileriyle karşılaşıyorum ki hepsi de seküler, evrenselci liberal hümanizmin altında yatan gizli tarihsel şiddetlerin peçesini kaldırma uzmanı kesilmiş. Gelgelelim bu öğrencilerin bilinçlenme yılları, öğretmenlerinin tahsil yıllarının aksine, tamamen yabancı düşmanı bir Reagan-Bush-Clinton-Bush Amerika'sında geçmiş. Ve bu Amerika'da "liberal" en fazla tabu bir kategoridir. "Seküler hümanizm" ise rutin biçimde marjinal bir dini mezhep muamelesi görmektedir. Nüfusun ezici bir çoğunluğu da melekler, Şeytan ve Tanrı gibi çoklu görünmez kendiliklerle doğrudan temasa geçtiğini iddia etmektedir. (2003, 139–140)

Sedgwick tarihi geçmiş tefsirlerin uzatmalı kullanımını sorguluyordu. Ben henüz o tefsirlere tam hâkim değildim, ama Sedgwick'in Tomkins okumaları (ve Tomkins'in kendi çalışmalarını okutması), ülkesindeki başarılı akademik pratiğe ve yükseköğrenimin şirketleşmesine yol açan kaderciliğe sinmiş görünen politik nihilizme şüphe ile bakan bir yüksek lisans öğrencisi için inanılmaz derecede güçlendiriciydi. Sedgwick'in öğrencilerinin aksine, benim bilinçlenme yıllarım, tek bir lider—John Howard—başkanlığında yirmi yıllık bir muhafazakâr hükümet yönetimiyle örtüşüyordu.

Ama yine de Bertelsen ve Murphie'nin denemesinin de aydınlattığı üzere, üniversite yıllarımın başlangıcına rastlayan ilk seçilişi, benzer bir yabancı düşmanlığını körükleme kapasitesi sayesinde gerçekleşmişti.

Bu deneyimler, doktora tezimin ve peşi sıra gelen, *Cultural Studies' Affective Voices* (2006) kitabımın aldığı son biçimde merkezi bir rol oynamıştı. Hem tez hem de kitap, kültürel çalışmalarda mevcut solcu politika vizyonlarının karamsarlığına yılmaz bir iyimserlikle meydan okuma çabasıydı. Bu çabanın tarzı, bilinçli biçimde performatif bir tarzdı ve bunu daha önce yapmış olanlardan (sözgelimi Raymond Williams, Stuart Hall, Meaghan Morris, Lawrence Grossberg ve Andrew Ross) ilham alıyordu. Gelgelelim o zamanlardan bu yana, eleştirel formasyonumun özgüllüğüne dair gitgide büyüyen farkındalığım sayesinde, duygulanım kuramının da artık Sedgwick'in yukarıdaki alıntıda eleştirdiği ayrıcalıklı yükseköğrenim ve doktrinleştirme muhitlerine katılmış olabileceğinin bilincindeyim.

Her halü kârda, doçentlik çalışması için Queensland'e taşınmam ve 2004'te kitabımı yazdığım esnada Sedgwick ile şahsen tanışma şansına erişmem, duygulanıma olan ilgimi yeni yönlere çekti. Bunun nedeni, Sedgwick'in bir sınıfta ders verişini, yüksek lisans öğrencilerinin düşüncelerine rehberlik edişini, onları düşünmeye davet edişini izlemenin, çok önemseyerek okumuş olduğum yazılı argümanlarındaki keskin polemiklerle aynı kökenden geldiğine inanamadığım o fevkalade leziz mütevazı sesini dinlemenin yarattığı etki değildi yalnızca. İkinci öğle yemeği randevumuzu önemli bir doktor muayenesi için iptal edişinin de bakış açımı değiştirmemi hızlandırmada payı vardı. O güçlü zihni taşıyan bedenin kırılganlığı ile ani bir yüzleşme, kuramsal nüanslar, disiplin politikaları ve kariyer tavsiyesi meselelerini tümden anlamsızlaştırıyordu.

Belki yaş ve deneyimde her daim onarılması gerekecek olan yarık da buydu: bir kahraman bulmak için Manhattan sokaklarını hevesli hevesli arşınlayan çiçeği burnunda bir araştırmacı... ahbaplarının şişkin ve amansız beklentilerine fazlasıyla alışık bir kahraman... Nitekim buluşmamızdan önce çalışmamı okuyan Sedgwick, akademik hayatın—yazı hayatının ve ona zorla giren

canlıların—tüm olumsuz ve aldırmaz özelliklerini eksik bulmuştu: yazar-tutulması korkusu, meslektaşların acımasızlığı, motivasyonun cilveleri ya da özgüven geri döndüğü takdirde ancak aşılabilen kötürümlük. Benim yazımda bunlar eksikti. Oysa Sedgwick'in çalışmasının, duygulanımın entelektüel pratiğe refakat edişini göstermekte olduğu kadar, *sakat-bırakmadaki* rolünü işaret etmekte de belirleyiciliğini fark etmiş olmam lazımdı. Gerek Melanie Klein keşiflerinde (2007) gerek hastalıkla kamusal muharebesinde (*Aşk Üzerine bir Diyalog*'da [1998] tanıklık edildiği üzere) gerekse de zalim bir hastalığın bu dünyada başka karşılaşmalardan mahrum bıraktığı arkadaşlarına olan bağlılığında duygulanımın bu iki özelliği de aşikârdı.[5] Sedgwick o cömert tarzıyla, yerleşik politik amaca uymak için iyi bir şey yapma arzumun, beni nasıl körelttiğini bana gösterdi; halbuki ben, bu durumu başkalarında birçok kez teşhis etmiş olduğum halde, kendimle ilgili tam bir cehalet içindeymişim.

Sedgwick'le sohbetimizin ardından geçen yıllarda *pozitif* "akademik duygulanım" olasılığını fiilen sınırlayan bir dizi etmene karşı çok daha hassaslaştım. Bu etmenler arasında, neoliberal muhasebe prosedürlerinin öğretim ve araştırmaya sızmasından sürekli şikâyet eden, ama herhangi bir direniş çabasının beyhudeliğine kani kıdemli meslektaşlar yüzünden matem ve kayıp duygusunun hâkim olduğu bir üniversite çevresi de bulunmaktadır. Bu arada, şirket tipi üniversite kültürü genç kuşak öğretim üyeleri için de işyerinde bir nevi zorunlu samimiyet tahsis etmektedir (derlemedeki denememde bunu tartışıyorum). Ofis e-postalarındaki gülümseyen yüzlerden, iş sonrası takım-kurma içkilerine kadar uzanan bu zoraki samimiyet, enformasyon ekonomisindeki duygulanımsal emeğin manzarasını çizmektedir. Bu dostluk teşviki, iş piyasasındaki amansız rekabeti örtbas ederken, "arkadaş," "meslektaş" ve "kontak" arasındaki çizgiyi aşındırmaktadır. Bu fazlasıyla hevesli olumluluk ve kariyerist işbirliği anları, belki de en bariz biçimde, birçoğumuzun (ve öğrencilerimizin) kullandığı internet-bazlı sosyal ağ-kurma sitelerinde görülüyor. Bu muhtelif buradalık, topluluk ve bağlantı gösterilerinin avantajları için can atan günümüzün beyaz yakalı işçileri, internette saatlerini geçiri-

yorlar. "Haletiruhiye işaretleri" ve "statü güncellemeleri" bizi nazikçe *nasıl* hissettiğimizi betimlemeye davet ediyorlar; gelgelelim yazılımın kendisi, şaibeli biçimde, yaygın durumları işaretlesek bile otomatikman daha kronik ifade biçimlerine dönüyor: bunlar da "gülmekten yerlere yıkıldım" gibi ifadelerle yan hücrede çalışan iş arkadaşını öldürme imalarına kadar varıyor. Bu sitelerde, girişimci benlikler, uzun çalışma saatleri ve belirsiz bir istihdam geleceğinden oluşan estetize edilmiş bir iş kültürünün baskılarını hafifletmek için çevrimiçi kişilere güven vermeye çabalıyorlar. İşte bu, Alan Liu'nun (2004) "ebedi, kaçınılmaz arkadaşlık" dediği şey, bilgi işindeki duygulanımsal emeğin yeni sınırıdır. Ve bu, kuramlar arasında en donanımlısı olan kültür çalışmalarının seyrüsefer edebileceği bir dünyadır.

Zira bu çevrimiçi düşmansız dünyanın, ofis hücresinin ya da yazarın tavan arasının yalnızlığını gideremeyeceği apaçık olsa da duygulanım kuramı çağdaş işyerinde mevcut sınırlı öznel haller yelpazesinin sınırıyla savaşmamıza yardımcı olabilir ve böylece çağdaş toplumda kazananlar ile kaybedenler bölüşümünü teşhis ve ifşa etmemizi sağlayabilir. Ama yine de, bu derlemedeki denemelerin de bizi sorgulamaya ittiği üzere, sömürüyü *daha iyi* izah etmek için yalnızca bir söz dağarcığı geliştirmenin pek az faydası olabilir. Duygulanım kuramına ilgimiz, bizim başkalarından az çok umutlu, az çok güçlü ya da kindar hissetmemizi nasıl sağlar?

Kuramın faydası olarak işaretlemek istediğimiz sınır, işte bu noktadır. Derlemedeki yazıları da söylemden *daha fazlasına* bir teşvik olarak sunuyoruz. Bu yazıların okura dokunmasını, onları seferber etmesini istiyoruz. Bu yazıların salt kelimeler sunmaktan ziyade, duygulanımın ne *yapabileceğini* göstermelerini istiyoruz. Aşağıdaki sayfalar, bazı önde gelen yazarlarımızın, şu içinde bulunduğumuz anda, bu olasılıkları nasıl kayda geçirdiklerine dair bir numune sunmaktadır. Şimdilik, yeğinlikleri ve yankılaşımları matbu sayfanın ve bu geçen konjonktürün çok daha ötesine taşıyacaklarını umut ediyoruz.

Son notlar

1 John Law'un *After Method: Mess in Social Science Research* kitabı, bizim burada aklımızdan geçenlere tercüman olacak son derece değerli ve darmadağınık bir metodolojik metindir (2004).

2 Sianne Ngai'nin *Ugly Feelings* kitabının girişinde, Paolo Virno'nun duygulanımsal tutumların ve temayüllerin "nötr çekirdeği" tartışması (2005, 4–5), tam da bu konudan bahseder. Zira Ngai, "duygulanımsal olarak yüklü apaçık faaliyet momentlerinin" sürüncemede ya da askıda kalması konusunu irdelemektedir (14).

3 Burada Agamben'in *Açıklık: İnsan ve Hayvan* (2004, 39–70) kitabının bilhassa Jakob von Uexküll, Martin Heidegger ve Rostock kenesinden bahsettiği bölümleri düşünüyoruz.

4 Burada Lauren Berlant'ın "Love, a Queer Feeling" [Aşk, Queer bir His] başlıklı makalesine gönderme yapıyoruz. Berlant, "aşkın formunu, yalnızca norm ve kurum olarak değil, aynı zamanda bir süre katsayısı olarak da" düşünmemiz gerektiğini ileri sürer. Berlant şunu söyler: "Aşkı bir dövme, bir ritim, bir şekil, bir zamanlama olarak düşünüyorum. Kendimizin yarattığı ve böylece hep ona döndüğümüz ve yeniden döndüğümüz bir şey barındıran bir dokunuş ya da ses çevresi. Aşkın bu niteliklerini düşünmek, mahremiyet hakkında daha genel, daha nötr ya da gayri şahsi başka bir şey daha söyleyebilir bize..." (439). Aktivasyon konturları ve duygulanımsal akortlar gibi süre katsayıları hakkında ayrıca bkz. Seigworth 2003, 75–105.

5 Sedgwick ve Lauren Berlant'ın yazıları, bilhassa Reagan yönetimi altındaki Birleşik Devletler'de yaşanan AIDS krizi tarafından kesintiye uğrayan birçok kuir dünya-yapma çabaları hakkında çok şey öğrenmemi sağladı. Ann Cvetkovich'in (2007, 462), queer AIDS aktivizminin, özellikle gelecek kuşaklar için kıymet verilmesi ve tanıtılması gereken "bir keder ve iyimserlik mahzeni" olduğu iddiasına katılmamak elde değil. AIDS krizine bir ABD-Avustralya perspektifi için bkz. Michaels 1997.

BİRİNCİ KISIM

SINIR AŞIMLARI

1. Mutlu Nesneler

SARA AHMED

"Beni mutlu ediyorsun," diyebilirim. Ya da bir şey beni öyle etkilemiştir ki mutluluğu düşününce aklıma o şey gelir. Mutluluk bir duygu durumu ya da zaman içinde kazanılmış bir durumu değerlendiren bir bilinçlilik formu olarak tahayyül edilmiştir (Veenhoven 1984, 22–23), ama bizi nesnelere de yöneltir. Tam da "oluş" aşamasındaki nesnelere yöneliriz. Şundan veya bundan mutlu olmak, mutluluğun, durumunu tasvir etmek için bu kelimeyi kullanan özneden başka bir yerde başladığını kabul etmek demektir.

Bu denemede, mutluluğu bir hadise olarak ele almak istiyorum. Bu hadisenin içinde duygulanım (mutlu olmak, bir şeyden etkilenmek demek olduğuna göre), niyet (mutlu olmak bir şeyden mutlu olmaktır) ve değerlendirme ya da vargı (bir şeyden mutluysak, o şey iyi bir şeydir) vardır. Ben burada özellikle mutluluğun, bizi bazı nesnelere yönlendiren ve sonra onları toplumsal metalar olarak dolaşıma sokan bir vaat olarak nasıl çalıştığı üzerine odaklanacağım. Bu tür nesneler elden ele dolaştıkça olumlu bir duygulanımsal değer biriktirirler. Ben duygulanımı "yapışkan" bir şey olarak düşünme yaklaşımı önermek istiyorum. Duygulanım, yapışıp kalan ya da fikirler, değerler ve nesneler arasındaki bağlantıyı sürdüren veyahut da muhafaza eden bir şeydir.

Burada Patricia Clough'un (2007) "duygulanımsal dönüş" olarak tanımladığı şeye, olumlu duygulanımı ve iyi hissetmenin politikasını nasıl kuramsallaştırabiliriz sorusuna yönelerek katkıda bulunmaya çalışıyorum. Kültürel araştırmalar sahasındaki son çalışmaların çoğunda kötü hislerin (utanç, tiksinme, nefret, korku vs) ele alındığı doğrudur, ama iyi ile kötü arasındaki ayrımın her zaman kesin olduğunu varsaymadan, iyi hislerden yola çıkmak da faydalı olabilir. Pek tabii ki mutluluğu, iyi hissetmekle eş tutamayız. Darrin McMahon'un (2006) mutluluğun tarihi üzerine

yazdığı o anıtsal eserinde öne sürdüğü üzere, mutluluk ile his arasındaki çağrışım, on sekizinci yüzyıldan itibaren dolaşıma giren modern bir çağrışımdır. Eğer bugün mutluluk iyi hisleri çağrıştırıyorsa şayet, o zaman hislerin şeyleri nasıl iyi yaptığını değerlendirebiliriz. Duygulanım dilini kullanarak mutluluğu incelemek, duygulanımdan ahlak ekonomilerine kayma biçimlerini dikkate almak demektir. Bu minvalde, ailenin, çizgisini yeniden üretmeyenleri mutsuzluk nedeni olarak tanımlamak suretiyle nasıl "mutlu nesne" konumunu koruduğunu mercek altına alacağız. Ben bu ötekilere "duygulanım uzaylısı" adını veriyorum. Yani bana göre, suratsız feministler, mutsuz ibneler ve melankolik göçmenler, ailenin zıt kutbundaki birer duygulanım uzaylısı kümesi oluştururlar.

Duygulanım ve Yönelimsellik

Tek başına ayakta durabilen ya da otonomiye sahip duygulanım diye bir şey olduğunu varsaymıyorum elbette. Yani duygulanımın dünyadaki bir nesneye tekabül eden, hatta inceleme nesnesi olarak paylaşılabilecek bir şey olduğunu düşünmüyorum. Onun yerine deneyimsel olanın keşmekeşiyle, bedenlerin bükümlerinin dünyalara açılışındaki ve olumsallığındaki dramıyla; yakınımızda olan şeylerin bize dokunduğu gerçeğiyle başlamak istiyorum. Şunu belirtmekte yarar var. "Mutluluk" [*happiness*] kelimesinin etimolojisi, doğrudan doğruya olumsallık meselesiyle alakalıdır: Ortaçağ İngilizcesinde şans anlamındaki "*hap*" sözcüğünden türemiştir. Mutluluğun orijinal anlamı, iyi ya da kötü olabilen bu "şans"ın ya da "hasbelkader"in potansiyelini muhafaza eder. Öyleyse mutluluğun şansı, daha sonradan iyi bir şeye tercüme edilegelmiş olmasıdır. Mutluluk şanslı olma veya şansı yaver gitme ya da talihli olma fikriyle ilintilidir. Mutluluk, olan şeyin keyfiliği anlamına gelmeye devam etmiş, ama bu "olan şeyin" iyi bir şey olduğu düşünülegelmiştir. Ama kelimenin bu meali dahi artık kulağa arkaik gelmektedir. Salt "basitçe" başımıza gelen bir şey olmasından ziyade, yaptığımızın sonucu, çabalarımızın mükâfatı olarak mutluluk fikrine daha aşinayız bugün. Nitekim Mihály Csíkszentmihályi'ye göre, "mutluluk, olan bir şey değildir. İyi talihin veya rastgele bir seçimin sonucu, paranın satın alabileceği veya iktidarın buyurabi-

leceği bir şey değildir. Dış olaylara bağlı değildir, daha ziyade onları nasıl yorumladığımıza bağlıdır. Esasında mutluluk, kendimizi hazırlamamız gereken, her birey tarafından şahsen işlenmesi ve savunulması gereken bir durumdur" (1992, 2). Böyle bir mutluluk anlayışı, olumsallığına karşı bir savunma olarak okunabilir. Ama ben dikkatimizi yeniden "dünyevi" hadiselere çeken, mutluluğun orijinal anlamına dönmek istiyorum.

"Olan şey"deki "şey" ile bizi mutlu eden "şey" arasındaki ilişki nedir? "Neyin ne olduğu" ile alakasını düşünürsek, deneyselcilik bize bu soruya cevap vermek için faydalı bir yol öğretiyor. Sözgelimi on yedinci yüzyılda yaşamış ampirist filozof John Locke'un çalışmalarına bakalım. Ona göre, iyi olan, "*bize haz verecek ya da hazzı* artıracak veyahut da acıyı azaltacak kapasitedeki" şeydir (Locke 1997, 216). Bir şeyi iyi veya kötü olarak yargılarken, bizi nasıl etkilediğine, bize haz mı yoksa acı mı verdiğine bakıyoruz. Locke üzüm seven adamın örneğini verir. İddiasına göre, "bir adam sonbaharda yediği zaman ya da hiç olmadıkları ilkbaharda yemediği zaman da üzümü sevdiğini söylerse, bu üzümün tadından hoşlandığı anlamına gelir" (215). Locke için (hazzın doruğu olarak) mutluluk, kişiseldir: farklı şeylerden mutlu oluruz, farklı şeylerden lezzet alırız.

Dolayısıyla, mutluluk bizi nesnelerle yakın temasa sokar. Bir karşılaşma bizde mutlu bir duygulanım yaratabilir; kendini bir bilinç nesnesi olarak sunmayan bir şeyden dahi olumlu bir duygulanıma maruz kalabiliriz. İyi bir duygulanım, nesnelerin geliş-gidişlerine bağlı kalmaz. Neticede Locke da zevk almanın "mevsime bağlı" doğasından bahsediyordu. Üzüm mevsimi bitse de üzümün tadını hatırlar, mevsiminin gelmesini iple çekeriz. Yani üzüm, yokluğunda da mutlu nesne konumunu koruyabilir. Gelgelelim bir zamanlar mutlu olarak hatırlanan nesneler her daim o konumda kalmayabilirler. Locke'un iddiasına göre, "Bir hastalık ya da bünyedeki bir değişiklik yüzünden üzümün tadı bozulursa adam artık üzümü *sevdiğini* söyleyemez" (216–217). Bedensel dönüşümler, leziz olarak deneyimlenen şeyi de dönüştürebilir. Bedenimiz zaman içinde değişiyorsa, o zaman çevremizdeki dünya da faklı izlenimler yaratacaktır.

Bir şeyden bir duygulanıma maruz kalmak, o şeyi değerlendirmektir. Değerlendirmeler, bedenlerin şeyler etrafında nasıl dön-

düğünü ifade ederler. Şeylere değer biçmek, yakınımızda olanları şekillendirmektir. Edmund Husserl'in *İdealar*'ın ikinci cildinde tasvir ettiği üzere, "Neşe içindeyken, 'kasıtlı biçimde' (niyet hisleriyle) duygulanımsal 'ilgi' biçiminde neşe-Nesnesine yöneliriz" (1989, 14). Bir şey ilgimizi çeker, diyebiliriz. Kendileriyle bir şeyler yaptığımız nesneler, Husserl'in deyişiyle "yakın çevremizi" ya da "çekirdek çevremizi" üretirler (2002, 149–150). Bu çevre, "devinduyumlarımla [*kinestheses*] ulaşabildiğim ve görme, dokunma vs ile optimal biçimde deneyimlediğim şeylerden" oluşur (149).

Mutluluk, yakın çevremizi, etrafımızda şekillenen aşina şeyler dünyasını oluşturmada can alıcı bir rol oynayabilir. Bize haz veren nesneler, bedensel ufkumuzun içinde mesken tutarlar. Beğeniler oluştururuz ve onlar da *bizim ne olduğumuzu* oluşturabilirler. Bedensel ufkun, beğeniler ufku olarak yeniden tasvir edilmesi gerekebilir. Beğenilerimizin olması, bazı şeylerin etrafımızda toplaşması anlamına gelir. Elbette yeni şeylerle de karşılaşırız. Yeni şeylere az çok açık olmak, şeylerin yakın çevremizin bünyesine yedirilmesine az çok açık olmamız anlamına gelir. Bünyeye yedirilme, karşılaştığımız şeylerden hoşlanma koşuluna bağlı olabilir. Hoşlanmadığımız şeylerden uzaklaşırız. Uzaklık, ufkumuzun kıyılarını çizmeye yardımcı olabilir; bazı nesnelerin yakındalığını reddetmek suretiyle gitmeyi arzulamadığımızı bildiğimiz yerleri, sahip olmak, dokunmak, tatmak, hissetmek, görmek istemediğimiz, ulaşılacak mesafede tutmak istemediğimiz şeyleri tanımlarız.

"İyi anlamda" duygulanıma maruz kalmak, bir şeye iyi olarak yönlenmeyi içerir. Yönelimler nesnelerin yakındalığını kayda geçirdiği gibi, bedene yakınlığın ne olduğunu da biçimlendirir. Dolayısıyla, mutluluk (nesnelere yönelişiyle) fenomenolojik anlamda *kasıtlı* ve (nesnelerle temas kurmasıyla) *duygulanımsal* olarak tasvir edilebilir. Bu savları bir araya getirmek için, mutluluğun, temasımız olan nesnelere doğru bir yönelim olduğunu söyleyebiliriz. Onlardan nasıl etkilendiğimize göre nesnelere doğru ve onlardan uzağa yöneliriz. Son kertede Locke'un örneğindeki olumlu duygulanımın katmerleşmesini göz ardı edemeyiz: eğer damağımızda *hoş* bir tat bırakırsa üzümü *severiz*. Hoş tadı olan şeyleri sevdiğimizi söylemek, hoş tadın sevgimizin sebebi olduğunu kastetmek değildir,

daha ziyade hoş tadın deneyimi nesneye sevecen bir yönelim içerir, tıpkı sevgi deneyiminin neyin tatlı olduğunu kaydetmesi gibi.

Mutluluğun kasıtlı olduğunu söylemek, nesnelerle hisler arasında herhangi bir tekil karşılıklık olduğu anlamına gelmez. Robin Barrow, mutluluğun diğer hisler gibi "bir nesnesi yoktur" (1980, 89) derken haklı olduğunu düşünüyorum. Locke'un üzüm seven adam örneğine dönelim. Üzüm bizim için tüketebileceğimiz, tadılabilecek ve tadı "olan" bir şey olarak anlam kazanır; oysa benim üzümümün tadıyla seninkinin tadının aynı olup olmadığını bilemeyiz. Üzümün uyandırdığı haz, üzüm yemenin hazzıdır. Ama hazlar sadece yenilebilir, bedenin etiyle duyumsal bir yakındalığa giren, etsel bir buluşma sağlayan nesnelere yönelmezler. Sadece zevki deneyimlemenin zevkini hatırlayabiliriz, bu zevkler tam olarak aynı duyumlardan oluşmasa dahi, belleğin izlenimleri o kadar da canlı olmasa dahi.[1] Zevk nesneyi yaratır, zevk nesnesi tam karşımızda durduğunda dahi.

Şeyler bize etkiler. Biz de etkilendiğimizde şeyler üretiriz. Bir nesne kendi konumuna dair (nesne *burada* ise şu ya da bu duygulanımı deneyimlediğim *yer* olur) ve beliriş zamanlamasına göre (nesne şimdi ise şu veya bu duygulanımı hissettiğim *zaman* olur) duygulanımsal olabilir. Bir nesneyi duygulanımsal ya da duyumsal olarak deneyimlemek, yalnızca bir nesneye doğru değil, aynı zamanda o nesnenin etrafında "ne var ne yoksa" ona da yönelmek, yani nesnenin arkasındakine, ortaya çıkışının koşullarına da yönelmek demektir. Nesnenin etrafındakiler mutlu olabilir: Sözgelimi, belli bir yerde hoş bir şey aldıysak, o yerin kendisi mutlulukla dolar, iyi hissetmenin yöneldiği "şey" olur. Ya da sevdiğimiz biri bize bir şey verirse, nesnenin kendisi daha fazla duygulanımsal değer kazanır: O nesneye bakmak, bize onu vereni hatırlatır. Mutlu nesneye yakın şeyler de çağrışımla mutlu olurlar.

Mutluluk, yakındalık aracılığıyla nesneler üretebilir. Öyleyse mutluluk, sadece nesnelerle ilgili değildir ya da basitçe bilinçte var olan nesnelere yönelmez. Muhtemelen hepimiz, benim "atıfsız mutluluk" dediğim şeyi deneyimlemişizdir. Tam nedenini bilmeden kendimizi mutlu hissederiz ya hani? Hem bu his yanıltıcı da olabilir, sanki karşılaştığınız şeyin fazlası taşıyormuş gibi. Bu ille de o

his serbestçe havada süzülüyor demek değildir; mutlu hissederken duyguyu yakındaki bir şeye, mesela yanımızdan geçen birinin yüzündeki tebessüme yönlendiririz. Böyle bir his yakındaki bir nesneyi kaldırabilir ya da yükseltebilir, onu mutlu yapabilir, ama bu, duygunun herhangi bir şeyle karşılaşma anından fazla yaşadığı anlamına gelmez. Mutlu hissettiğimizin bilincine vardığımızda (his, düşünce nesnesi olduğunda) mutluluk sıklıkla kendini geri çeker ya da endişeli bir hal alır. Mutluluk herhangi bir anda gelebilir ve tanındığı anda da kaybedilebilir. Bir his olarak mutluluk, çok kırılgan görünmektedir, kolaylıkla başka hislerle yer değiştirebilir, ama gelme biçimine göre mutluluğun kendisiyle de yer değiştirebilir.

Kanımca mutluluk, "son yönelimli" diyebileceğimiz bir niyet içerir. Mesele, sadece şimdiki zamana ait bir his olarak bir şey *hakkında* mutlu olma meselesi değildir; aynı zamanda *bize* mutluluk getireceğini düşündüğümüz bazı şeylerin *bizim için* mutlu olabilmesi de söz konusudur. Mutluluk sıklıkla hedeflediğimiz "şey" olarak, bir son nokta olarak ya da bizzat bir son olarak tasvir edilir. Klasik literatürde mutluluğun, bir araçtan ziyade bir amaç olduğu düşünülür. Sözgelimi Aristoteles *Nikomakhos'a Etik* eserinde mutluluğu "her şeyin hedeflediği" Baş İyilik (1998, 1) olarak tanımlar. Mutluluk "daima kendisi için seçtiğimiz şeydir" (8). Anthony Kenny, Aristoteles için mutluluğun nasıl "sadece bir son değil, mükemmel son" olduğunu anlatır (1993, 16). Mükemmel son, tüm amaçların amacıdır, her zaman kendisi için iyi olan iyidir.

Mutluluğun bu şekilde düşünülmesinin nasıl sonuçları olduğunu anlamak için, mutluluğun mükemmel son olduğu fikrine katılmak zorunda değiliz. Eğer mutluluk tüm amaçların amacıysa, o zaman *diğer her şey mutluluk için bir araç mı olur*?[2] Aristoteles'in dediği gibi, diğer şeyleri, "mutluluk düşüncesiyle, onların vasıtasıyla mutlu olacağımızı düşünerek" seçeriz (1998, 8). Aristoteles burada maddi ya da fiziksel nesnelerden bahsetmiyor, daha ziyade çeşitli iyiler arasında bir farklılık görüyor, araçsal iyi ile bağımsız iyiyi birbirinden ayırıyor. Yani şeref ya da zekâ istediğimizde bunu, "mutluluk düşüncesiyle" yaparız, onları mutluluğa götürecek, iyi ve erdemli yaşama olasılığını gerçekleştirecek vasıtalar olarak seçeriz.

Araçsal iyiyi, mutluluğun nesneleri olarak düşünürsek, bu önemli sonuçlar doğurur. Şeyler mutluluğa yönelttikleri sürece iyi olur ya da iyi olarak değer kazanır. Nesneler "mutluluk aracı" haline gelir. Ya da sanki onları takip edersek mutluluğu bulabileceğimiz birer mutluluk işaretleri haline gelirler. Eğer nesneler bizi mutlu edecek bir araç sunuyorsa, o zaman şu ya da bu nesneye yönelirken aslında başka bir şeyi amaçlarız: gelmesini beklediğimiz bir mutluluğu. Bu takibin zamanlaması önemlidir. Mutluluk, sonradan gelendir. O zaman mutluluk, henüz var olmayana işaret eden belli nesnelere yönelir. Şeyleri takip ederken, sanki belli bir noktaya varınca elde edeceğimiz şey olarak mutluluğu hedefleriz.

İnsancıl Mutluluk

Bazı nesneler, iyi nesneler olarak olumlu duygulanımla aşılanırlar. Neticede nesneler yalnızca iyi hisleri cisimleştirmekle kalmaz, aynı zamanda iyi bir yaşam için zorunlu olarak algılanırlar. Nesnelerin yakındalığıyla iyi bir yaşam nasıl tahayyül edilir? Bildiğimiz gibi Locke, iyi hissetmeyi, tat duyusuyla birlikte anar: "Hoş tatlar şeylerin kendilerine değil, şu ya da bu damağa uygunluklarına bağlıdır. Öyleyse en büyük mutluluk, en büyük hazzı üreten şeylere sahip olmakta konumlanmıştır" (1997, 247). Locke farklılığı, ağıza konumlandırır. Farklı damaklarımız olduğu sürece farklı zevklerimiz olur.

Burada mutluluğun görünür tesadüfiliğinin—hasbelkader oluşunun—nitelendirilebileceğini görüyoruz. Mutlu nesneleri herhangi bir yerde bulmayız. Neticede tat, yalnızca bir tesadüf meselesi değil (senin ya da benim şundan veya bundan hoşlanmamız), daha ziyade zamanla kazanılan bir şeydir. Pierre Bourdieu'nün de anıtsal eseri *Ayrım*'da gösterdiği üzere zevk, zaten çoktan iyi ya da daha iyi olduğuna karar verilmiş "şey" ile şekillenen çok özgül bir bedensel yönelimdir. Zevk ya da "açık tercihler, kaçınılmaz bir ayrımın pratik teyitleridirler" (1984, 56). İnsanlar, "Bunu nasıl beğenebilirsin?" dediğinde, başkasının mutluluk yatırımı yaptığı nesnenin değersiz olduğu imasıyla onun sevdiği şeyi sevmeyi reddederek bir yargıda bulunurlar. Bu duygulanımsal ayrışma, Beverley Skeggs'in de gösterdiği gibi (2004), ahlaki değer ayrımlarının

aynı zamanda toplumsal değer ayrımları da olduğu, özünde ahlaki olan bir ekonominin temelini oluşturur. "Zevk veren" şey, "zevk sahibi" olmanın işareti olarak iş görebilir.

Burada mutluluk tartışmalarındaki alışkanlığın rolüne değinebiliriz. Aristoteles'e dönersek, onun mutluluk modeli, alışkanlık edinmeye dayanır, "benzer ya da ortak bir özelliği olan edimleri tekrar tekrar yapmanın sonucu" olur (1998, vii). İyi adam sadece doğru alışkanlıklara sahip olmakla kalmayıp, aynı zamanda hislerini de doğru yola yönlendirecektir: "Bir adam soylu edimlerden zevk almıyorsa hiç de iyi bir adam değildir; tıpkı adil davranmaktan zevk duymayan birine hiç kimsenin adil demeyeceği gibi" (11). İyi alışkanlıklar, emek ister. Bedenin ivedi tepkileri, dünyadan nasıl etkilendiğimiz bizi "doğru" yola sevk etsin diye beden üzerinde çalışmamız gerekir. Yalnızca iyi alışkanlıklarla iyi zevkler edinmeyiz; daha ziyade, nesnelerle duygulanımlar arasındaki bağlantı, alışkanlık aracılığıyla korunur. Tarih ikinci doğamız olunca (Bourdieu 1977), duygulanım da lafzi olur: "O şey"in zevkli olduğunu zannettiğimiz için zevk alırız.

Dolayısıyla nesnelerin dolaşımı, iyi şeylerin dolaşımıdır. Nesneler yapışkandır, zira zaten çoktan iyi ya da kötü olarak, mutluluğun ya da mutsuzluğun kaynağı olarak belirlenmişlerdir. Bu yüzdendir ki toplumsal bağ, her daim son derece duyumsaldır. Gruplar aynı iyi şeylere ortak bir yönelim etrafında, başka bazı şeylerden ayırdıkları belli şeylere zevkin kaynağı muamelesi ederek kaynaşırlar. Eğer aynı şeyler bizi mutlu kılıyorsa—ya da eğer aynı nesnelere bizi mutlu etmesi gereken şeyler olarak yatırım yapıyorsak—o zaman aynı biçimde yönlendirilir ya da yöneltiliriz. Latince "ileriye göndermek" anlamındaki *promissum*'dan gelen "vaat" [*promise*] kelimesini ele alalım. Mutluluğun vaadi, mutluluğu getiren şeydir; mutluluğun ortaya çıkmasını sağlayan şeydir. Mutlu nesneler elden ele geçer, toplumsal iyiler olarak olumlu duygulanımsal değer biriktirirler.

Mutluluk, geçen şey midir? Mutluluğun elden ele geçtiğini söyleyecek olsaydık şayet, mutluluğun bulaşıcı olduğunu ileri sürebilirdik. David Hume'un on sekizinci yüzyıldaki ahlaki emosyonlara yaklaşımı, tam da bulaşıcı bir mutluluk modeli üzerine kurulmuştu. Hume'a göre, "ötekiler sirayet ya da doğal duygudaşlıkla aynı mizaca girip hissi yakalarlar" ve neşe, duyguların

en bulaşıcısıdır: "alevler tüm çevreyi yalar; en somurtkanları ve utangaçları bile tutuşturur" (1975, 250–251; ayrıca bkz. Blackman 2008).[3] Son zamanlarda bazı akademisyenler, bilhassa duygulanım psikoloğu Silvan Tomkins'in çalışmasına dayanarak bulaşıcı duygulanım fikrini yeniden ele almıştır (Gibbs 2001, Sedgwick 2003, Brennan 2004, Probyn 2005). Anna Gibbs'e göre, "Bedenler, çıranın tutuşması gibi kolayca duygulara yakalanabilirler: duygulanım bir bedenden diğerine sıçrayarak şefkat uyandırır, utandırır ya da korku salar—kısacası bulaşabilen duygulanım, akla gelebilecek türlü tutku yangınları çıkarmak üzere sinir uçlarını ve kasları tahrik eder" (2001, 1). Duygulanımların bulaşıcı olduğunu düşünmek, bir "içeriden dışarıya" duygulanım modeline meydan okumamızı sağlıyor; duygulanımların nasıl bedenden bedene geçtiğini, bedensel yüzeyleri etkilediğini ve hatta bedenlerin nasıl yüzeye çıktığını göstermemizi kolaylaştırıyor. Öte yandan, bence duygulanımsal bulaşıcılık kavramı, duygulanımların ne ölçüde olumsal olduğunu (olayın şans eseri niteliğini) azımsama eğilimindedir. Zira başkasından etkilenmek, bir duygulanımın basitçe bir bedenden diğerine geçmesi ya da "sıçraması" demek değildir. Duygulanımın, yalnızca kendisinden nasıl etkilendiğimizin olumsallığı verili olduğunda ya da yalnızca nesnelerin nasıl verili olduklarına dair bir etki olarak nesne haline gelir.

Teresa Brennan'ın *The Transmission of Affect* [Duygulanım İletimi] kitabının açılış cümlesine bakalım: "Hangimiz en azından bir kere bir odaya girip 'atmosferi' hissetmedik?" (2004, 1). Brennan, benim "dışarıdan içeriye" dediğim modeli kullanarak atmosferin "bireyin içine girişini" çok güzel anlatır. Bu model, aynı zamanda kalabalık psikolojisinin entelektüel tarihi ile duygu sosyolojisinin de bir parçası olmuştur (Ahmed 2004a, 9). Ancak giriş bölümünün ilerleyen sayfalarında Brennan, akla çok daha farklı bir model getiren bir gözlemde bulunur: "Bir odaya girdiğimde endişe hissediyorsam şayet, bu, 'izlenim' olarak algılayacağım veya edineceğim şeyi etkileyecektir" (Brennan 2004, 6). Katılıyorum. Endişe yapışkandır. Velcro cırt-cırt fermuar gibidir, yakınına gelen her şeyi toplar. Ya da endişenin bize, yakındaki şey hakkında belli bir açı verdiğini de söyleyebiliriz. Elbette ki endişe, birçok-

ları arasında bir histir. Eğer bedenler nötr olarak gelmiyorsa, eğer her zaman bir şekilde şu ya da bu haletiruhiye içindeysek, o zaman izlenim olarak alacağımız şey, duygulanımsal durumumuza bağlı olacaktır. Bu ikinci argüman bana göre Brennan'ın atmosfer hakkında söylediği ilk argümanla, atmosferin "orada olduğu" ve "içine" girdiğimiz fikriyle çelişiyor. Zira şu veya bu odaya nasıl vardığımızın, oraya nasıl girdiğimizin alacağımız izlenimi etkileyeceğini ima ediyor. Neticede almak/anlamak, eylemektir. Bir izlenim almak, bir izlenim uyandırmaktır.

Dolayısıyla bir odaya girince "atmosferi hissedebiliriz," ama hissettiğimiz şey, varışımızın açısına bağlıdır. Ya da atmosferin zaten açılı olduğunu da söyleyebiliriz; daima belli bir noktadan hissedilir. Pedagojik karşılaşma, açılarla doludur. Çoğu zaman öğrencilerin ilgili olduğunu ya da sıkıldığını, atmosferin ilginç ya da sıkıcı (hatta kendimin de ilgi çektiğimi veya sıktığımı) düşündüğümde, öğrencilerin aynı dersi çok daha farklı hatırladıklarını keşfederim. Atmosferi okurken insan gerilebilir, bu da olan biteni, şeylerin nasıl devindiğini etkiler. Haletiruhiyemiz olanları gerçekten de etkiler, ama bu, her zaman aynı haletiruhiye içinde kalacağımız anlamına gelmez. Bazen endişe içinde gelirim ve vuku bulan her şey beni daha da endişelendirir, ama bazen de karşılaştığım olaylar endişeyi hafifletebilir, sanki mekânın kendisi de hafifler ve enerji dolu olur. Bu durumsallık nedeniyle, olayın tesadüfiliği nedeniyle ne olacağını önceden bilmiyoruz; şeyleri şu veya bu şekilde olduran şeyin "tam olarak" ne olduğunu bilmiyoruz. Başkaları hakkındaki izlenimlerimiz ile başkaları üzerinde bıraktığımız izlenimler—ki bunların hepsi canlıdır—arasındaki yarığı düşünürsek, durumlar, duygulanımsaldır.

Yabancılaşma deneyimlerini de düşünelim. Mutluluğun, toplumsal açıdan iyi addedilen şeyler olarak dolaşıma giren belli nesnelere atfedildiğini öne sürmüştüm. Böyle nesnelerden zevk aldığımızda onlara bağlanırız; doğru yola yöneliriz. Zaten çoktan iyi olarak vasıflandırılmış nesnelerin yakındalığından zevk almadığımız zaman ise yabancılaşırız—duygulanımsal bir toplulukla uyumsuz oluruz. Bir nesnenin duygulanımsal değeri ile o nesneyi deneyimlememiz arasındaki yarık, bu yarığı doldurmak için sun-

duğumuz açıklama kiplerinin yönlendirdiği bir dizi duygulanımla ilintili olabilir. Bizi mutlu edeceğini umduğumuz bir şeyden hayal kırıklığına uğradığımızda o şeyin neden hayal kırıklığına uğratıcı olduğuna dair açıklamalar üretiriz. Böylesi açıklamalar özşüphe içeren endişeli anlatılardan (niye bundan mutlu olamıyorum, bende yanlış olan ne?) ya da bir öfke anlatısından oluşabilir. Öfke anlatısıyla, bizi mutlu etmesi "gereken" nesneyi, hayal kırıklığının nedeni olarak tanımlamak suretiyle öfkemizi, şu ya da bu nesnenin iyi olarak yüceltilmesi yoluyla bize mutluluk vereceğini vaat edenlere yöneltebiliriz. Böylece o anlarda bir yabancıya dönüşür ya da duygulanımsal uzaylı haline geliriz.

Demek ki mutlu nesneler bedenden bedene geçerken, geçen şey ille de his değildir. Böyle nesneleri paylaşmak (ya da söz konusu nesnelerde pay sahibi olmak), basitçe *iyi olduğunu düşünerek o nesnelere yönelimi paylaşmaktır.* Sözgelimi mutlu aileyi ele alalım. Aile mutluluk getirdiği için, hatta bizde iyi duygulanımlar yarattığı için değil, ailenin iyi bir şey olduğuna, sadakat karşılığında mutluluk vaat ettiğine dair yönelimi paylaştığımız için mutludur. Böyle bir yönelim, yapıp ettiğimize şekil verir; zamanımızı, enerjimizi ve kaynaklarımızı nasıl kullanacağımızı yöneten aileyi "kurmak" ve "idame ettirmek" zorundayızdır.

Aileye yöneltilmiş olmak, aynı yerde yaşamak anlamına gelmez. Neticede, Locke'tan da bildiğimiz gibi, zevkler kişiye özgüdür. Aileler bize, özgül farklılığı mutlu nesneye dönüştürerek "masada bir yer"e sahip olma hissi verebilirler. "Mutluca" sevmek, sevilenin beğenilerinin ve hazzetmediklerinin özelliğini bilmektir. Aşk, başka beğenilerle bir mahremiyet kurmaktır ve söz konusu beğenilerin bizi ortak bir ufkun dışına çıkarmaması koşuluyla, verilidir. Aile, nesnelerin olumlu duygulanımsal değer biriktirerek dolaşıma girdiği ortak bir ufuk sağlar.

Mutlu nesnelerin bir bedenden diğerine geçerken neyi geçirdiği sorusu açık uçlu kalıyor. Neticede "geçirmek" yalnızca "göndermek" ya da "iletmek" anlamına gelmez, ayrıca "el çabukluğu" ile nesneleri dönüştürmek de demektir. Kulaktan kulağa oyunu gibi, birbirine yakın bedenler arasından geçen şey, tam da "gönderilen" çarpıtıldığı ve hatta saptırıldığı için duygulanımsal olabilir.

Benim aklımdaki kilit sorulardan biri, böyle dönüşümün nasıl olduğu ve "kimin" veya "neyin" kötü hisleri iyi hislere, iyileri kötülere çevirdiği sorusudur. Kötü his şu kişiden veya bu kişiden geliyor dendiğini duyduğumda asla ikna olmam. Şüpheciliğimin büyük kısmının tutucu bir aile ocağının feminist kızı olarak yaşadığım çocukluk deneyimlerimle şekillendiğine eminim. Diyelim ki sizin de çocukluk deneyimleriniz benimki gibiydi. Diyelim ki ailenizle sofraya oturunca, kibar kibar sohbet edebilir, sadece belli şeylerden bahsedebilirsiniz. Biri sizi rencide eden bir şey söyler. Belki de kelimelerinizi dikkatle seçerek buna cevap verirsiniz. Söylenen şeyin neden sorunlu olduğunu düşündüğünüzü anlatırsınız. Belki de sesinizi hiç yükseltmeden yavaşça konuşuyorsunuz, ama bir yandan da "gerildiğinizi" hissetmeye başlıyorsunuz, çünkü birinin sizi gerdiğini hüsran içinde fark ediyorsunuz. Böyle bir durumda nasıl konuşursanız konuşun, bir feminist konuşan kişi olarak siz, sanki sadece tek bir bakış açınız varmış gibi, her daim *tartışmayı başlatan* kişi olarak okunursunuz.

Feminist oyunbozan figürüne daha ciddi bakalım. Bir feminist, cinsiyetçilik anlarını gösterdiği için mi başkalarının neşesini kaçırır? Yoksa kamusal neşe alametleri altında saklanmış, başka bir kisveye bürünmüş ya da inkâr edilmiş kötü hisleri ifşa ettiği için mi? Feminist, bir duygulanımsal uzaylıdır; yalnızca bazı sözümona iyi şeylere yönelimi paylaşmayı reddettiği, mutluluk vaat eden şeylerin hiç de iç açıcı olmadığını düşündüğü için dahi, oyunbozan yaftasını yiyebilir.

Feminist oyunbozan figürünün yanına, Audre Lorde (1984) ve bell hooks (2000) gibi siyah feminist yazarların enine boyuna incelemiş olduğu öfkeli siyah kadın figürünü koyabiliriz. Öfkeli siyah kadın, bir oyunbozan olarak tasvir edilebilir; hatta feminist politika içindeki ırkçılık biçimlerini işaret etmek suretiyle feminist neşeyi dahi kaçırabilir mesela. Audre Lorde durumu şöyle betimliyor: "Siyah kadınlar olarak, beyaz kadınlarla birçok temasımızı ören öfkeden bahsedince bize, 'umutsuzluk haletiruhiyesi yaratığımız,' 'beyaz kadınların suçluluk hissinden kurtulmalarına engel olduğumuz' ya da 'güven ve iletişim yollarını kapattığımız' söylenir" (1984, 131). Şiddeti ifşa etmek, şiddetin kaynağı haline

geliyor. Beyaz kadının ilerleyebilmesi için siyah kadının öfkesini yenmesi gerekiyor.

Bazı bedenlerin mutluluk vaadini bozmak suretiyle kötü hislerin kaynağı olduğu varsayılır. Bu noktada mutluluk vaadini, "anlaşma" alametlerini muhafaza etmeye yönelik toplumsal baskı olarak yeniden tanımlamak istiyorum. Bazı bedenler pürüzsüz iletişimi durduran blokaj noktaları haline gelirler. Ama Ata Aidoo'nun *Oyunbozan Kız Kardeşimiz* başlıklı harika şiirini ele alalım. Burada siyah bir kadın olan anlatıcı Sissie, başkalarının konforunu idame ettirmek için çalışmak zorundadır. Uçakta beyaz bir hostes kendisini "arkadaşlarının" yanına, hiç tanımadığı iki siyah insanın oturduğu arka tarafta oturmaya davet eder. Onları tanımadığını söylemek ister, ama tereddüt eder. "Ama onlarla oturmayı reddetmek, acayip bir durum yaratırdı, değil mi? Ayrıca, hostesin açıkça medeni bir terbiye almış olmanın yanında tüm yolcuların rahatını gözetmek için de eğitildiğini hesaba katmamız gerekir" (1997, 10).

Burada iktidar, o tereddüt anında konuşur. Ona uyacak mıyım? Ona uymak ne demek? Acayiplik yaratmak, acayip olarak okunmak demek olacaktır. Kamusal konforu muhafaza etmek, bazı bedenlerin "ona uymasını," kendine gösterilen yere razı olmasını zorunlu kılar. Yerine razı olmamak, bela olarak görülmek, başkalarının rahatsızlığına sebep olmak anlamına gelebilir. İyi ve kötü hisleri nasıl vasıflandıracağımıza dair siyasi bir mücadele mevcuttur. Bu mücadele, görünüşte çok basit bir sorunun, kimin hangi hisleri kime atfedeceği sorusunun etrafında tereddütle döner. Hisler, bizzat mekânları, durumları ve dramları tasvir etme biçimimizde, bazı bedenlere yapışıp kalabilir. Ve bedenler, çağrıştırdıkları hislerde sıkışıp kalabilirler.

Vaatkâr Talimat

Mutlu nesneleri paylaştığımızda doğru yola yönelmiş olacağımızı öne sürmüştüm. Ama böyle nesneleri nasıl buluruz? Locke'a dönersek, onun mutluluk hikâyesini bir hayli tesadüfi bulabiliriz. Üzüme rastlarız ve o da bize hoş bir tat verir. Eğer başkaları da üzümle aynı şekilde karşılaşırsa o zaman bir zevk nesnesini paylaşmış oluruz. Ama eğer mutluluk sonuç-odaklı bir yönelimsellik

ise o zaman zaten baştan belli şeylerle ilintilenmiştir. Bazı şeylere gideriz, çünkü bize mutluluğu işaret ederler.

Henüz biz onlarla karşılaşmadan bile, nesnelerin nasıl duygulanımsal olabileceğini açıklamak için duygulanım ve nedensellik sorusunu irdelememiz gerekir. Nietzsche *Güç İstenci* (1968, 294–295) kitabında, rastlantısallık vasfının, geri dönüşlü olduğunu iddia eder. Acı deneyiminin, ayağımızın yakınındaki çividen kaynaklandığını tahmin edebiliriz. Ama ancak duygulanımı deneyimledikten sonra çiviyi fark ederiz. Nesneyi aramaya koyuluruz: ya da Nietzsche'nin tasvir ettiği gibi, "şöyle ya da böyle hissetmemizin sebebini insanlarda, deneyimlerde vs ararız" (354). Bir nesneye bir duygulanım atfetme eğiliminin kendisi, yakınlık biçimlerinin zaten çoktan verili olduğu "çağrışımların yakınlığına" bağlıdır. Bir nesneyi, bir duygulanımın sebebi olarak kavrarız (çivi acı-sebebi olarak bilinegelir ki bu, çiviyi kavramamızın tek yolu değildir). Bir karşılaşmanın yakındalığı, karşılaşmadan daha uzun ömürlü olabilir. Bir başka deyişle, bir duygulanımla nesne arasındaki yakındalık, alışkanlık aracılığıyla muhafaza edilir.

Nietzsche, bağıntılarının biçimini tanımak suretiyle nesne ile duygulanım arasındaki bağı gevşetmemize yardımcı olur. Biz nesneyi hissin nedeni olarak vasıflandırsak dahi nesne basitçe hisse sebep olan şey değildir. Nesne geriye bakıp düşünmek suretiyle hissin sebebi olarak anlaşılır. Nesne ile duygulanım arasındaki çağrışım zaten çoktan verili olduğu için çiviyi kavradıktan sonra acı hissini deneyimleyebilirim. Nesne, his-sebebi haline gelir. Nesne bir kez his-sebebi oldu mu, hisse sebep olabilir, böylece o hissi hissettiğimizde onaylanmış hissetmeyi bekleriz. Nietzsche'nin tasvir ettiği duygulanımın geri dönüşlü nedenselliği, çabucak *beklenen nedensellik* diyebileceğimiz şeye dönüşür. Kendi deneyimimizden kaynaklanmayan yakındalıkların değerini kazandıkları sürece geri dönüşlü düşünmeden bile onlardan bir duygulanım bekleyebiliriz. Sözgelimi korku-sebepleriyle bir çocuğa, daha o nesneyi görmeden ona yaklaşmaması anlatılabilir. Bazı cisimlerle diğerlerinden daha çok "korkulması gerekenler" olarak karşılaşırız. İşte, yabancı tehlikesi söyleminin beklentisel mantığını tam da böyle anlayabiliriz (bkz. Ahmed 2000).

Dolayısıyla, bize zevk verme kabiliyeti olan şey iyidir demekten ziyade, zevk verme kabiliyeti olan şeyin zaten çoktan iyi olduğuna hükmedildiğini söyleyebiliriz. Bu iddia, Locke'un tatlı olduğu için üzüm sevme hikâyesinden farklıdır. Ben, belli nesnelerin "mutlu" olmasıyla ilgili yargı zaten çoktan verilmiştir diyorum. Bazı nesneler mutluluk kaynağı olarak nitelendirilmiştir. Yani daha biz onlara "rast" gelmeden, toplumsal iyi olarak dolaşımdaydılar ve belki de zaten bu yüzden onlara rastlıyoruzdur.

Bir başka ifadeyle, şu ya da bu nesneye yakındalığın mutluluk getirmesini bekleriz. Bir cismin bizde uyandırdığı beklentiler, bize ne verilmesi gerektiğine dair umutlardır da ayrıca. Nasıl oluyor da bu kadar çok umutlanıyoruz? Neticede umutlar bazı şeyleri hayal kırıklığına uğratıcı gösterebilir. Bizi nasıl etkileyecekleri beklentisiyle nesnelerle karşılaşıyorsak şayet, o zaman bu, beklentilerimizi yerine getiremedikleri anda bile bizi nasıl etkileyeceklerini etkiler. Mutluluk, şimdiki zamanda nesne olarak var olsalar da olmasalar da beklentinin şeyler arasında ayrım yaptığı, sonra gelecek olanın bir beklentisidir. Sözgelimi bir çocuktan, gelecekteki bazı olayların, mesela düğün gününün "yaşamının en mutlu günü" olacağını hayal ederek mutluluğu tahayyül etmesini isteyebiliriz. Bu yüzden mutluluk, verilmemiş olsa bile hayal kırıklığının emosyonel ayarlarını yapar: "Şundan ya da bundan" mutluluk beklememiz gerekir ki "şu ve bu" hayal kırıklığı nesneleri olarak deneyimlenebilsin.

Mutluluğun belirgin şansa bağlılığı nitelendirilebilir: Mutlu nesneleri herhangi bir yerde bulmayız. *Queer Phenomenology* (2006) kitabımda tartıştığım gibi, bir yaşamın iyi bir yaşam sayılabilmesi için toplumsal iyi olarak vaat edilen yönde gitmek suretiyle borcunu ödemesi, yani ömrü boyunca bazı noktalara varma anlamında geleceğini tahayyül etmesi gerekir. Dolayısıyla, mutluluk vaadi, yaşamı belli bir yöne doğrultur.

Beklentilerimiz bir yerden gelirler. Beklentinin soy kütüğünü çıkarmak, vaatleri ve onların bize nasıl bir yeri işaret ettiğini ve buranın çok şey beklediğimiz "yer" olduğunu düşünmek demektir. Mutluluğun belirli nesnelere yakındalıkla vaat edildiğini söyleyebiliriz. Nesneler yalnızca fiziksel ya da maddi şeylere gönderme yapmaz, aynı zamanda bizi mutluluğa götüreceğini tahayyül

ettiğimiz her şeyi, değerler, pratikler ve tarzlar kadar ihtirasları da içerir. *X* bir şeyi yapmak kadar *x* bir şeye sahip olmak da bize mutluluk vaat edebilir. Mutluluk vaadi şöyle işler: şuna veya buna sahipsen, şunu ya da bunu yaparsan, o zaman mutluluk gelir.

Mutluluk yalnızca belirli nesneler tarafından vaat edilmez, aynı zamanda sevgi ifadesi olarak başkalarına vermeyi vaat ettiğimiz şeydir de. Şu "tek isteğim, sadece mutlu olman," şeklindeki konuşma edimiyle bilhassa ilgileniyorum. "Sadece" mutluluk istemek ne demektir? Bir ebeveynin bunu çocuğuna söylemesi ne anlama gelir? Bir anlamda, çocuğunun mutlu olmasını arzulamak sanki ona bir çeşit özgürlük bağışlar gibidir. Sanki "şu olmanı ya da bunu yapmanı istemiyorum; seni mutlu eden 'her neyse' o olmanı ya da onu yapmanı istiyorum," denmektedir. Sanki "her ne" bizi "ne"nin mecburiyetinden azat ediyor gibidir. Çocuğunun mutlu olmasını arzulamak, gelecekteki bir kararın içeriğine dair belli bir kayıtsızlığın özgürlüğünü sunar gibidir.

Eşcinsel bir çocuğun psişik dramını ele alalım. Eşcinsel çocuğun birçok ebeveyn için mutsuz bir nesne olduğu söylenebilir. Bazı ebeveynlerin çocuğun eşcinselliğine gösterdiği tepkide, çocuğun eşcinsel olmasından değil, çocuğun mutsuz olmasından mutsuz olunduğu ifade edilir. Eşcinsel edebiyat benzer sahnelerle doludur. Sözgelimi Nancy Garden'ın *Annie on My Mind* (1982) başlıklı lezbiyen romanında yer alan aşağıdaki pasaja bakalım:

> "Lisa," dedi babam, "Seni desteklerim dedim ve öyle de yapacağım... Ama yavrum... Bak, anneni o kadar çok seviyorum ki lezbiyenlerin çok mutlu olabileceklerini hiç düşünmedim—en başta çocuğun olmayacak, gerçek bir aile hayatın olmayacak. Yavrum, belki de çok iyi bir mimar olacaksın—ama ben senin tıpkı annen gibi de mutlu olmanı, bir kocan ve çocukların olmasını istiyorum. İkisini de yapabileceğini biliyorum..." Gözlerimle ben mutluyum demeye çalıştım ona. Ben Annie ile mutluyum; o ve işim olduktan sonra başka hiçbir şeye ihtiyacım kalmaz benim; o da mutlu—ikimiz de mutluyduk, bu olay olana kadar. (1982, 191)

Baba zorunlu ve kaçınılmaz bir mutsuzluğun muhayyel geleceğini teşhis eder. Çocuğun ne kaybedeceğine dair duyulan keder aracılığıyla yapılan bu teşhis, eşcinsel yaşamın zaten çoktan mutsuz, bizi mutlu edecek o "şeyler"den mahrum bir yaşam olarak kurgulanmış olduğunu hatırlatır. Çocuğunun mutlu olmasını arzulamak hiç de tarafsız değildir. "Tek isteğim, sadece mutlu olman," konuşma edimi, tam da bizatihi muhayyel tarafsızlığı esnasında yönlendirici olabilir.

Kız evlat ise sadece gözleriyle konuşabilir; o gözler mutluluk ve mutsuzluk hakkında alternatif bir hikâye anlatmaya çalışırlar. Verdiği cevapta mutluluk iddiasında bulunur. "Annie *ile*" mutludur. Yani *bu* ilişkide ve ilişkinin onu bağlayacağı *bu* hayatta mutludur. Bu olay olana "kadar" mutluyduk, der: yani babası memnuniyetsizliğinden bahsedene "kadar." Burada mutsuz lezbiyen, mutsuz olduğuna hükmedilen lezbiyendir. Babanın konuşma edimi, kızın kararının kaçınılmaz sonucu olarak tahayyül edilen mutsuzluğun bilfiil duygulanımsal halini yaratır. "Bu olay" gerçekten de mutsuzluk getirir.

Aileler içindeki toplumsal mücadele, insanı "neyin" mutlu edeceğine dair çelişkili atıflar içerir. Yani hislerin paylaşıldığı ya da ortak olduğu durumlarda (hepimiz mutsuz olabiliriz), kötü hissin sebebini farklı değerlendirmek (ki bu, dönüştürme noktasıdır) bizzat o mutsuzluğun açıklanmasında düşmanlık üretir, bu da durumun sorumluluğunu farklı yerlerde konumlandırır. Baba mutsuzdur, çünkü kızı lezbiyen olursa mutsuz olacak diye düşünür. Kız mutsuzdur, çünkü babası onun lezbiyenliğinden mutsuzdur. Baba kızının mutsuzluğunu, kendi konumunun doğruluğuna bir alamet olarak yaşar: Kızım lezbiyen olduğu için mutsuz. Mutlu lezbiyen, bu noktada mutsuz olur. Bir başka deyişle, mutsuz lezbiyen, lezbiyenliği mutsuzluk olarak okuyan bir dünya tarafından mutsuz kılınır. Ve tabii ki aile, sadece mutluluk getirmesi beklenen mutlu nesne olarak idame ettirilmesiyle, kuir çocuğun mutsuzluğunu mesele haline getirmesiyle mümkündür.

Başka bir örneğe, Abha Dawesar'ın *Babyji* [*4 Kadın 3 Yatak*] romanına bakalım (2005). Hindistan'da geçen bu roman, Anamika Sharma'nın bakış açısından yazılmıştır. Bu şen şakrak, zeki,

duyarlı, seksi yeniyetme kız, üç kadını baştan çıkarır: Hindistan adını verdiği boşanmış bir kadın, Rani adında bir hizmetçi kız ve okul arkadaşı Sheela. Bu romanda Anamika'nın arzusundan vazgeçmesi için, mutluluğun bir sebep olarak gösterildiğini fark etmeyiz. Mutluluğun konuşma edimi olarak ilk kullanılışı, daha ziyade kuir niteliktedir: "'Seni mutlu etmek istiyorum,' dedim, giderken. 'Beni mutlu ediyorsun,' dedi, Hindistan. 'Hayır, o anlamda değil. Yatakta, demek istiyorum'" (31). Anamika sevgilisini mutlu etme arzusunu, "o anlamda"dan, sıradan anlamından, belki de insanların başkalarına iyi bir hayat sağlayarak onları mutlu etme arzusundan ayırır. Bilakis Hindistan'ı "yatakta" mutlu etmek, hazzının kaynağı olmak ister. Anamika mutluluğa, iyi bir hayat sayılacak şeyin belirli bir imgesini garantileme gücünü vermeyi reddeder.

Kuşkusuz *Babyji*, hazzın yoldan çıkmış gizilgüçlerine dair bir romandır. Ama bu, Anamika'nın isyan etmesi gerekmediği ya da başının derde girmediği anlamına gelmez. Dert, babayla kuir kızı arasındaki ilişkide ortaya çıkar ve yine mutluluk meselesi etrafında döner. Anamika babasına şöyle der: "Çay seviyorum, kahve seviyorum. Ben fizikçi olmak istiyorum, Vidur orduya katılmak istiyor. Ben evlenmek istemiyorum, annem istemiş. Nasıl olur da aynı formül hepimizi memnun edebilir ki?" Baba şöyle cevap verir: "Evlenmek istemiyorum da ne demek oluyor?" (177). Anamika benim mutlu nesne seçimlerinin şahsa özel doğası dediğim şeyin farkındadır; farklı kişiler farklı şeylerle mutlu olurlar, evlilik de muhtelif beğenilerimiz ve hazzettiğimiz şeyler gibi mutlu nesne seçimlerinden biridir. Baba, evliliğin, birinin seveceği ya da sevmeyeceği şeyler arasına dahil edilmesine takar, kuir arzuyu, sohbetin akışını kesen bir soruya dönüştürür.

Baba-kız arasındaki konuşma, seçimlerin eşit olmadığını, bizi şahsi sınırların ötesine götüren beğenilerin paylaşılan bir form oluşturabileceği evlenmek veya evlenmemek gibi bazı seçimlerin, nasıl da şahsi bir beğeni olarak alınamayacağını gösterir. Roman kuir öznenin kendi istediği şekilde mutluluğu yaşama özgürlüğüne sahip bir kuir liberalizmini ifade eder, ama bir yandan da iyi yaşamla özdeşleştirilmiş evliliğin, nasıl da kuir farklılığa bir cevap olarak korunduğuna işaret ederek bu liberalizmin sınırlarını ha-

tırlatır. Kuir mutlu mesut evliliğin ötesine geçebilmiş ya da mutluluk umudunu, ailenin yeniden üretimine bağlamayı reddetmiş olsa da kuir'e karşılığında mutluluk vaat edilmez. Mutluluk vaadi olmaksızın "mutlu mesut" yaşayabiliriz, ama bunun sonucuna, başkaları için mutsuzluk kaynağı olmaya katlanmamız gerekir.

Mutluluk, Özgürlük, Üzgü

"Ben senin sadece mutlu olmanı istiyorum," konuşma edimi, ailenin nesebini yeniden üretmekteki başarısızlığı mutsuzluk sebebi addetmek suretiyle aileyi muhafaza eder. Mutlu ailelerin, mutluluğu sadece yeniden üretime yerleştirdiklerini söylemiyorum. Ailenin kendi yerini idame ettirmek için nasıl tam da bizzat onun çizgisinden sapmakta özgür olduğumuz yanılgısını yaratışını irdelemek istiyorum. Göçmen bir aile hakkındaki mutlu, "iyi hissettiren" bir filmi, *Bend it Like Beckham*'ı [*Hayatımın Çalımı Beckham*] ele alalım (2002). Filmdeki çelişkisinin ya da engelin, babanın kızına söylediği, aşağı yukarı "Ben senin sadece mutlu olmanı istiyorum," mealindeki konuşma edimi tarafından çözülmesi, filmin en çarpıcı yanlarından biridir. Bu konuşma edimi, anlatıyı nasıl yönlendirir peki?

Bu soruyu cevaplamak için, önce filmdeki çelişkiyi ya da mutlu sona giden yoldaki engeli betimlememiz gerekir. Film, Londra'nın Hounslow bölgesinde yaşayan Hindistan kökenli Sih bir aile içindeki kuşaklar arası çatışmayı tasvir eder. Ailenin kız çocuklarından biri olan Jess, futbolda iyidir. Onun mutluluk fikri, Beckham gibi çalım atmaktır. Bu da Hintli kızların ne yapabileceklerine dair kurallara çalım atmayı gerektirir. Ebeveyni onun iyi bir Hintli kız, özellikle de evlilik hazırlığı içindeki diğer kızları Pinkie gibi olmasını ister. Düğünün mutlu vesilesi, ailenin belli bir biçimde, kendi mirasının yeniden üretimi olarak tahayyül edilmesini gerektirir. Ebeveyn ile kız arasındaki çatışma, kültürlerin talepleri arasındaki çatışma olarak da sunulur. Sözgelimi Jess, "Herkes Alo Gobi yemeğini pişirebilir, ama kim Beckham gibi çalım atabilir ki?" diye sorar. Bu tezat, "Alo Gobi pişirmeyi" sıradan ve geleneksel bir şey olarak kurarken, karşısına şöhret, bireysellik ve yetenekten oluşan alternatif bir dünyayı koyar.

Filmi, bu kültürel farklılık meselesini bir kenara bırakarak okumak mümkün. Hikâyeyi, kızın isyanı ve iyi yaşamın anlamına dair kendi senaryosuna geçerlik kazandırma çabası olarak okuyabiliriz. Jess "gol atınca" ve bulması gereken yerden başka bir yerde mutluluğu yakalayınca ona tezahüratta bulunabiliriz. Onun özgürlüğü ve mutlu bir ev kadını olma taleplerini reddedişi bizi mutlu edebilir. Bu filmi, ebeveynimizin beklentilerini arkada bırakıp daha az yürünmüş patikalara girdiğimizde mutlu olunabileceğini gösterdiği için alkışlayabiliriz. Gelgelelim böylę bir okuma elbette ki yetersiz kalır. Zira bu özgürlük imgesinin verdiği mutluluğun bizi "nereye" götürdüğüne dair bir okuma önermez.

Filmin dönüm noktası, futbol turnuvası finalinin Pinkie'nin düğünüyle çakıştığı andır. Bu tesadüf önemlidir: Jess aynı anda iki olaya katılamaz. Mutsuzluk, Jess'in düğünde nasıl "sudan çıkmış balık gibi" olduğunu göstermek için kullanılır. Olmak istediği yerde olmadığı için mutsuzdur; futbol maçında olmak istiyordur. Biz de onun maçta olmasını isteriz ve engellenmiş olmasındaki haksızlıkla özdeşleşmemiz için cesaretlendiririliz. Bu noktada, Jess'in depresyon noktasında, arkadaşı Tony olaya müdahale eder ve maça gitmesi gerektiğini söyler. Jess şöyle karşılık verir: "Gidemem. Bak, ne kadar mutlular, Tony. Onların mutluluğunu bozmak istemiyorum." O anda Jess, ailesinin mutluluğuyla özdeşleşmek suretiyle kendi mutsuzluğuna razı olur; kendi mutluluk arzusunu bir kenara bırakır. Ama babası onu duymuştur ve şöyle der: "Pinkie ne kadar mutlu, ama sen sanki babanın cenazesine gitmiş gibisin... Eğer ablanın düğününde seni gülümserken görmenin tek yolu buysa, git. Ama geri döndüğünde, videoda mutlu yüzünü görmek istiyorum." Jess'in babası onu maça gönderir, çünkü kızını mutlu görmek istiyordur ki bu, başkalarının da ailenin mutlu bir şey olduğuna, mutluluğun kaynağı olduğuna tanıklık etmesini istemek anlamına da gelmektedir.

Jess'in babası kızının mutsuzluğuna kayıtsız kalamaz. Daha sonra karısına şöyle der: "Belki sen onun somurtkan yüzüne katlanabilirdin, ben yapamadım." Bir düzeyde, kız evladının mutluluğunu arzulamak, "nereye" gittiğine aldırmamayı içerir. Ancak, filmin bakış açısından, mutluluk arzusu, kayıtsızlıktan çok uzaktır. Nitekim film, kısmen bu özgürlük hediyesinin görünür kayıt-



Jess ve Joe bir "dönüm noktasında" (**Bend it Like Beckham** filminden bir kare).

sızlığını "yöneterek" ilerler. Neticede bu an, babanın filmin mutlu nesnesine uymayan kendi arzusundan (Jess'in futbol oynamasını istememek) "çark edip" ona uyduğu (Jess'in maça gitmesine izin vermek) ve böylece filmin mutlu sona ermesine izin verdiği andır. Manidar biçimde, mutlu son, mutlu nesnelerin çakışması hakkındadır. Kızlar mutludur (istedikleri hayatları sürerler), ebeveyn mutludur (çünkü kızları mutludur) ve biz mutluyuzdur (çünkü onlar mutludur). İyi hisler, bu diziliş "noktalarını" içerir. Olumlu duygulanımın filmin parçalarını birbirine teğellediğini, kuşaklar ve kültürler arası çatışmayı çözdüğünü söyleyebiliriz. Jess'in futbol maçına gitmesine izin verildiği anda bu iki dünya, ortak bir sevinç anında "bir araya gelir." Mutlu nesneler kızların bakış açılarına göre farklı farklı (futbol, evlilik) olmalarına rağmen yine de aynı noktaya varmamızı sağlarlar.

Ne ki film, iyi hislerin mesken tutabileceği nesnelere eşit bir değer bahşetmez. Jess'in mutluluğu, film boyunca sadece daha azını istediği için değil, aynı zamanda isteğine daha az yöneldiği için gülünçleştirilen ablası Pinkie'ninkiyle karşılaştırılır. Pinkie kız kardeşine niçin "bunu" istemediğini sorar. Jess başka bir şey istediğini söylemez; çünkü ben "fazlası"nı istiyorum, der. "Fazlası" sözcüğü havada süzülmeye devam eder ve bize muhayyel bir ge-

leceğin "flaşlarını" (Pinkie'nin hamileliği, Jess'in futbol takımıyla fotoğrafları, futbol koçu Joe'ya olan aşkı, Jules ile arkadaşlığı) sunan filmin sonunu çerçeveler. Jess'in final maçına girmeye hazırlandığı sekanstaki çekimlerde, kamera yukarı doğru çevrilerek bir uçağın panoramik çekimi yapılır. Bu filmde uçaklar her yerdedir. Tıpkı diaspora filmlerinde sıklıkla olduğu gibi. *Bend it Like Beckham* filminde uçaklar, uçuş teknolojisi olarak önemlidirler, yukarı ve uzağa giden şeyleri sembolize ederler. Filmdeki mutluluk, "yukarı ve uzağa" giden şey olarak vaat edilir. Futbol oynama arzusu, ulusal lige katılmak, belli bir dünyayı arkada bırakmak olarak okunur. Film kız evladın mutlu nesnelerini yan yana koyarak bu arzunun daha iyi bir getirisi olduğunu ima eder.

Özgürlük anlatılarının "yönetilmiş" doğasını okurken, kısmen filmin toplumsal iyinin daha geniş söylemleriyle nasıl ilişki kurduğunu hesaba katmamız gerekir. Film, Jess'i istemediği bir hayatı yaşamaya zorlayan "basınç noktasını" göçmen ailesinde konumlandırır. Ama yine de birçok göçmen birey entegrasyon basıncı altındadır. Günümüzde Birleşik Krallık'ta "iyi ırk ilişkileri" olarak adlandırılan şey için entegrasyon anahtar kelimedir. Entegrasyon (en azından resmî olarak) "kendi kültürünü terk etmek" şeklinde tanımlanmadığı halde, yeni ya da müstakbel vatandaşların verili bir ortak kültürü kucaklaması talebi olarak eşitsiz biçimde dağıtılmıştır. Bu bağlamda, ulusal futbol ligiyle özdeşleşen göçmen kız, bir milli idealdir; aile geleneğinden sapan "mutlu" kız, vaat edilen entegrasyonun simgesi haline gelir. *Göçmen bir ailenin gelenek karşıtı kızı bile gayet geleneksel bir toplumsal umut biçimi sağlayabilir.*

Baba mutsuzluğun nedeni olarak temsil edilir. Kızın mutluluğuyla özdeşleşen bizler de mutsuzluk nedeni olarak onun mutsuzluğunu teşhis ederiz. Dolayısıyla, filmin meselesi, babayı dönüştürmektir. Filmdeki dönüşüm noktaları nelerdir? Burada Jess'in babası tarafından biri filmin başında, diğeri sonunda yapılan iki konuşma edimine odaklanabiliriz:

> Nairobi'de liseye giderken okulumuzun en hızlı top atıcısıydım. Takımımız Doğu Afrika Kupasını bile kazanmıştı. Ama bu ülkeye gelince, bir hiç oldum. Kulüpteki lanet beyazlar tür-

> banımla dalga geçip beni sepetlediler... Jess de benim gibi hayal kırıklığına uğrayacak.
>
> O moron İngiliz kriket oyuncuları beni köpekmişim gibi kulüplerinden atınca hiç şikâyet etmedim. Tersine, bir daha kriket oynamamaya yemin ettim. Kim acı çekti, peki? Ben. Ama Jess'in acı çekmesini istemiyorum. Babasının hatalarını yapmasın. Hayatı, durumları olduğu gibi kabul etmesin. Onun mücadele etmesini istiyorum. Kazanmasını istiyorum.

Birinci konuşma ediminde baba, Jess'in kendisi gibi acı çekmemesi için futbol *oynamaması gerektiğini* söyler. İkincisindeyse onun gibi acı çekmemek için *oynaması gerektiğini* söyler. İki konuşma ediminde de örtük arzu, kendi acılarını tekrar etmemesi şeklinde ifade edilen kızını acı çekmekten koruma arzusudur. Bana göre birinci konuşma ediminde baba melankolik bir insan olarak temsil edilir: acısından kurtulmayı reddeden, bizzat kendi kaybının cismini içselleştiren biri olarak. Jess'in futbol oynamasına karşı çıkışı, bir melankoli belirtisi olarak okunabilir: kendi ıstırabına inatla bağlanma ya da bir tür özyaralanma olarak ("Kim acı çekti? Ben."). İkinci konuşma ediminde ise milli maçta oynamayı reddetmenin, göçmenin ıstırabının arkasındaki "gerçek" olduğu ima edilir: göçmen, oynamamanın bir özdışlama biçimi olarak okunduğu yerde oyunu oynamadığı için acı çeker. Babası, Jess mutlu olsun diye, onun milli maça katılmasına izin verir. Bu jest anlatıda bir serbest bırakmadır. Sadece kızını serbest bırakmakla kalmaz, kendi ıstırabından, dışlanmasının "konusu" olarak ırkçılığı kabullenmenin sebep olduğu mutsuzluğun da gitmesine izin verir.

Melankolik göçmen figürü, günümüzün ırk politikalarında aşina bir figürdür. Melankolik göçmen, türban gibi farklılığın mutsuz nesnelerine sarılır ya da kendisini bir ırkçılık tarihine bağlayan türban yüzünden alaya alınmasının hatırasına yapışıp kalır. Bu farklılıklar iletişimin pürüzsüz geçişini durduran ağrılı noktalar ya da blokaj noktaları haline gelir. Melankolik göçmen yalnızca farklılığa inatla bağlı kalan biri değil, aynı zamanda mütemadiyen ırkçılıktan bahseden biridir ve bu bahsedişler ağrılı noktala-

rı aşmak için gösterilen çabalar olarak okunur. Göçmenin görevi, acıyı anlamanın bir yolu olarak ırkçılığın gitmesine izin vermek suretiyle ırkçılığın sebep olduğu acıdan kurtulmaktır. Melankolik göçmenin üzgüye takıntısı, yalnızca kendi mutluluğu önünde değil, aynı zamanda gelecek kuşakların mutluluğu ve milli mutluluğun önünde de bir engel olarak okunur. Hatta bu figür milli muhayyilede, çarçabuk, benim "potansiyel terörist" dediğim şeye de dönüşebilir (Ahmed 2004a). Göçmenin öfkesi, acısı ve sefaleti (ki bunların hepsi, zaten çoktan geçmiş olduğu varsayılan bir şeyin gitmesine izin vermedikleri için kötü inanç biçimleri olarak anlaşılır), bizim "terörümüz" halini alır.

Böylesi bir dehşetengiz sondan kaçınmak için göçmen ne mi yapmalıdır? Milli futbol maçı misali farklı, daha mutlu, talihli bir cisme bağlanmalıdır. Film bu yeniden bağlanmanın talihiyle biter. Jess profesyonel futbolcu olma rüyasını gerçekleştirmek için, mutluluk arayışının birincil amaç olduğu bir diyara, Amerika'ya gider. Bu yeniden bağlanma, ırkçılığın mutsuz senaryolarının ötesine geçmek olarak anlatılır. Şunu belirtmeliyiz ki babanın milli maçtan dışlanma deneyimi, Jess'in futbol sahasında karşılaştığı ırkçılıkla (ona "Paki" diye hitap ederler) tekrarlanır ve haksız yere kırmızı kart görüp oyun dışı bırakılmasına neden olur. Ama Jess'in öfkesi ve acısı fazla uzun sürmez. Acısını salar. Bunu nasıl mı yapar? Joe'ya "Nasıl bir his olduğunu asla bilemezsin," dediğinde, Joe ona, "Tabii ki bilirim, ben İrlandalıyım," cevabını verir. Bu başka birinin acısıyla özdeşleşme edimi, Jess'i milli maça geri döndürür (sanki "hepimiz acı çekiyoruz, sadece sen değil," denir). Film ırkçılığın acı verip vermemesinin kişisel seçimlere ve kapasitelere bağlı olduğunu ima eder. Her zaman olan alelade bir "şey" gibi ırkçılığı koyuvermeyi seçebiliriz. Bir beceriye atfedilen kapasitemiz (yeterince iyiysen, aşarsın) ve bunun doğrudan sonucu diyebileceğimiz, ırkçılık acısının ortak bir zemin olarak yeniden tahayyül edildiği duygudaşlık armağanı sayesinde ırkçılık acısından kaçınabiliriz.

Jess ile Joe arasındaki aşk hikâyesi de bir başka yeniden bağlanma noktası sunar. Irklar arası heteroseksüel aşkın kabulü, oldukça geleneksel bir uzlaşma anlatısıdır. Sanki aşk, geçmiş düşmanlıkları aşabilir ve benim "melez akrabalıklar" dediğim şeyi yaratabilir:

renkli ile beyaz, başka biriyle beyaz. Böylesi bir yakındalık fantezisi şu inancı varsayar: *Yakınlaştığımız takdirde, yekpare olabiliriz.* Yakındalık, bir vaat haline gelir. Filmin mutluluğu, "yekparelik" vaadidir, sanki beyaz adama sevgi vermek, bu vaatte bir pay sahibi olmamızı sağlar.

Filmde mutlu aileye kavuşuruz: farklılığın uzlaştığı hibrit bir aileye. Filmdeki aile, barış ve sevgi uzamı olarak yeniden tahayyül edilen, "arkadaş hislerin" arkadaşlık hissine tercüme edildiği çokkültürlü bir millet olarak anlaşılabilir. Bu durumda filmdeki baba, başlangıçta aile çizgisini yeniden üreterek kötü hisleri aşmasını öğrenmesi gereken kötü çocuk rolündedir. Filmin son sahnesine bakalım. Bu bir kriket sahnesidir. Malum filmde kriket, ırkçılık acısıyla özdeşleşmiş bir mutsuz nesneydi. Jess'in babası topa vurur. Joe önde topu atar. Bize doğru yaklaşırken gülümser. Birden döner ve topu atar, baba topa vuramaz. Sonra Joe oyunbaz bir sahneyle başarısını kutlamak için, bedeniyle uçak taklidi yapar (klasik bir futbol jesti). Daha önce de belirttiğim gibi, filmdeki uçaklar, uçuşla, yukarı ve uzağa gidişle bağdaştırılan mutlu nesnelerdir. Joe uçağı taklit ederek, kötü hissi (mutsuz ırkçılığı) iyi hisse (çokkültürlü mutluluk) dönüştüren eyleyici haline gelir. Babanın ırkçılık üzgüsünü koyvermesini ve yeniden kriket oynamasını mümkün kılan, beyaz adam olur. Istıraplı göçmeni, milli cemaate geri getiren, beyaz adamdır. *Onun bedeni, bizim dönüşüm noktamızdır.*

Olumlu Yaklaşımın Ötesinde

Mutluluk ve iyi his cazibesinde cezbeden şeyin ne olduğunu sormamız gerekir. Ama bazı eleştirmenler melankoliye, ıstıraba ve üzgüye çok fazla ilgi gösterdiğimizi, artık daha müspet olmamız gerektiğini öneriyorlar. Sözgelimi Rosi Braidotti'ye göre, olumsuzluğa odaklanmak feminizm içinde bir sorun haline gelmiş, daha olumlu bir feminizmi gerekli kılmıştır. Umutsuzluğun çıplak bir okumasını önerir: "Ben daha neşeli ve kudret veren bir arzu kavramına ve kasvetten ziyade olumluluğu öne çıkaran bir siyasi iktisada özlem duyuyorum" (2002, 57).

Ancak beni burada kaygılandıran, bu olumlu dönüşün nasıl da aslında iyi ve kötü hisler arasındaki ayrıma, kötü hisleri geri ve

tutucu, iyi hisleri ise ileri ve ilerici olarak tanımlayan ayrıma dayanıyor olmasıdır. Kötü hisler geçmiş yönelimli, öznenin geleceği kucaklamasını "durduran" bir tür inatçılık olarak görülmektedir. İyi hisler ise burada ilerlemek ve öne çıkmakla özdeşleştirilmektedir. Bana göre, tam da iyi hislerin açık ve kötü hislerin kapalı olduğu varsayımı, haksızlığın tarihsel biçimlerinin görünmez olmasını sağlar. Olumlu olmamıza dair bu talep, o tarihleri bir melankoli türü olarak (sanki zaten çoktan geçmiş gitmiş olan bir şeye tutunuyormuşuz gibi) okumak suretiyle görünmez kılıyor. Oysa bu tarihler bir yere gitmemiştir; olsa olsa şimdiki zamanda inatla süregiden bir şeyin gitmesine izin vermiş oluruz. Gitmesine izin vermek aslında o tarihleri şimdide muhafaza etmektir.

Feminist, ırkçılık karşıtı ve kuir politikaların, mutluluğun mutsuz etkilerine parmak basmak dışında mutluluk hakkında söyleyecek hiçbir şeyleri olamaz demiyorum. Tam da o mutsuz etkileri ifşa etmenin müspet bir edim olduğunu, bize iyi ya da daha iyi bir yaşam sayılacak şeylerin alternatif tahayyüllerini sunabileceğini düşünüyorum. Eğer haksızlığın mutsuz etkileri varsa, o zaman hikâye orada bitmez. Mutsuzluk bizim son noktamız değildir. Mutlu nesnelerin duygulanımsal vaadine yabancılaşma deneyimi, bizi bir yerlere ulaştırabilir ancak. Hiç kuşku yok ki duygulanım uzaylıları, "geçinip gideriz" umuduyla kötü hisleri bir kenara bırakmayı reddederek çok şey yapabilirler. O zaman acı veren tarihlerle ilgilenmek, geri bir yönelim olmaz; ileri gitmek için geriye bakmamız gerekir. Ancak melankolik özneleri, ıstırabı koyvermeyi reddedenleri, hatta belli formlardaki bazı neşeleri kaçırmaya hazır olanları, toplumsal iyinin alternatif bir modeli olarak yeniden okumayı isteyebiliriz.

Son notlar

1 Bkz. David Hume'un *İnsan Doğası Hakkında bir İnceleme*'de ideler ile izlenimler arası ilişkiler hakkındaki tartışması (1985, 60–55). Bellek ve imgelem, ideler arasında bitişiklik ve benzerlik şeklinde bağlantı ya da çağrışımlarla "izlenimlerimizi tekrar ettiğimiz" iki yeti olarak tanımlanır. Hume burada deneysel psikoloji ve anlam kurma alışkanlıkları diyebileceğimiz konu hakkında zengin bir tefekkür sunar. Ayrıca bkz. Deleuze'ün (1991) Hume'un katkısı hakkındaki mükemmel analizi. Şunu da belirtelim ki Freud'un yer değiştirme ve yoğunlaşmaya ilgisi ile Lacan'ın metafor ve metonimiye olan ilgisi, Hume'un çağrışımcılığıyla son derece tutarlıdır. İngiliz ampirizmiyle psikanaliz, potansiyel olarak üretken yatak arkadaşı olarak tanımlanabilirlerdi.

2 Teleolojik modelin mutluluğun "diğer her şeyi mutluluğun aracı" yapma şekli, John Stuart Mill'in faydacılığında açıkça görülmektedir. Ona göre, "Faydacılık doktrininde mutluluk, arzu edilir ve bir son olarak arzu edilebilir tek şeydir; *tüm diğer şeyler sadece o sona ulaşmak için arzulanır*" (1906, 52, vurgu bana ait).

3 David Hume'un duygulanımsal bulaşıcılık modeli, Adam Smith'in *Ahlaki Duygular Kuramı* (2000) ile ilginç zıtlıklar göstermektedir. İki düşünür de Smith'in "arkadaş-duygu" dediği, başkalarıyla aynı şeyleri hissettiğimiz ve onların hislerinden etkilendiğimiz duygudaşlığın ya da merhametin önemini vurgular. Mutluluk konusunda, duygudaş olmak, başkası mutluyken mutlu olmaktır. Duygudaşlık, *benzer hislerle karşılık vererek ifade edilir.* Smith'in modelinde duygudaşlık daha açıkça koşulludur: ancak hemfikir olduğumuzda ötekinin mutluluğuna gireriz, yani önce ötekinin mutluluğunun uygun olduğunu ve uygun biçimde ifade edildiğini düşünmemiz gerekir. Smith'in dramatik bir tonla tasvir ettiği gibi, "diğer yandan, hiç iyi talihi olmayan birini mutlu ya da çok canlı görmek de bizi öfkelendirir. *Onun neşesi bile bizi incitir*; biz de neşelenemediğimiz için buna hoppalık ya da delilik deriz" (2000, 13, vurgu bana ait). Yani Smith için duygudaş bir etkilenme, duyguların bize "doğru ve yerinde olup olmadığına, nesnelerine uygun görünüp görünmediğine bağlıdır" (14). Ben de duygu paylaşımının, koşullu yargı içerdiğini ileri sürebilirim. Lakin nesnesini onayladığımız zaman mutluluğu paylaşırız demekten ziyade (ki bu, hemfikir olmayı ikincil konumda düşünmek demektir), başkalarının mutluluğunu paylaşmak için bir şeye yönelmiş olmak gerekir, bu da o nesnenin *zaten çoktan* kabul edildiğini gösterir, derdim. Bir başka deyişle, anlaşmak, bir yönelimi paylaşmaktır.

2. Duygulanımsal Gerçeğin Müstakbel Doğumu

TEHDİDİN SİYASİ ONTOLOJİSİ

BRIAN MASSUMI

Gelecek Üstünlük Dereceleri

"Bir sonraki salgın henüz çıkmadı," diye haykırır, Quebec'in ciddiyetiyle nam salmış bir gazetesinin 2005 tarihli manşeti. Altında da yanıltıcı biçimde masum görünüşlü bir tavuğun bize baktığı devasa boyutlarda renkli bir portre vardır. "Salgın tehdidi, daha gerçek olamazdı ama" (Soucy 2005).

Gözlem: Henüz vuku bulmayan şeyin manşetten haber yapıldığı zamanlarda yaşıyoruz.

İnsana bulaşabilen kuş gribi, gelecekten gelip bugünümüzü korkuyla dolduran türlü türlü gayri mevcut şeylerden yalnızca biridir. Öyle zamanlarda yaşıyoruz ki henüz vuku bulmamış şey, haberlerin ilk sırasına tırmanmakla kalmıyor, aynı zamanda düzenli aralıklarla vuku bulmuş olana göre şaşaalı bir önceliğe sahip oluyor. Bir zamanlar gazetecilerin demirbaş sermayesi, "dün" idi. Günümüzde ise "dün" yarına dair haberlerin göz kamaştırıcı ışığında soluklaşabiliyor. Gelişi, var olmayan başka renkte bir hatayla gölgelenen bir milenyuma girdiğimizde, müstakbel bir başkan şu kehanette bulunmuştu: "Sanırım hepimiz hemfikiriz ki geçmiş bitmiştir."[1]

Soru: Henüz vuku bulmamış şeyin gayri varlığı, gözleme dayanarak olup bittiği söylenen şeyden nasıl *daha* gerçek olabilir?

Tehdit, geleceğe aittir. Sonra vuku bulma ihtimali olan bir şeydir. Muhtemel uzamı ve nihai kapsamı tanımlanmamıştır. Doğası, açık uçludur. Yalnızca vuku bulmamış olan değil, aynı zamanda bir anlamda hiç bitmeyecek olandır. Onunla işimiz hiçbir zaman bitemez. Aşikâr ve mevcut bir tehlike şimdiki zamanda tecessüm etse bile yine de bitmez. Daha sonra gelenin daha kötüsü olacağına ve ondan sonrakinin çok daha kötü olacağına dair daima tedirgin edici bir gizilgücü vardır. Muhtemel sonranın belirsizliği asla

hiçbir verili olayda tüketilemez. Daima belirsizliğin bir kalıntısı, tehlikenin bitmemiş bir artığı kalır geriye. Şimdiki zaman, hızla ilerleyip geleceğe dönen, kendi kendini yenileyen bir sonraki olayın artakalmış fazlalığının belirsiz gizilgücü tarafından gölgelenir.

Kendi kendini yenileyebilen gizil tehlike, tehdidin gelecek gerçekliğidir. Daha gerçek olamazdı. Gelecek zamana gidişi, potansiyel açıdan, zaten çoktan olmuş herhangi bir şeyden çok daha fazlasını içerir. Tehdit, var olmadığı halde gerçek olan değildir. Tam da bu yüzden, var olmadığı için, EN gerçektir.

Gözlem: Tehdidin geleceği ebedidir.

Geçmiş Gelecekler

Geri sar: 2004 yazı. George W. Bush ikinci dönem başkanlık için seçim kampanyası yürütüyor. Irak'taki savaş hakkında savunmada kalmış durumda. Zira işgali gerekçelendirmek için öne sürdüğü sebeplerin, özellikle de Saddam Hüseyin'in kitle imha silahları cephaneliğine sahip olduğuna dair iddiaların esasında hiçbir mesnedi olmadığını kabul etmesi için kendisine baskı yapılmakta. İlk kez, kanıtları inceleme zahmetini gösterenlerce zaten çoktan bilinen bir şeyi kabul ediyor. İşgalin gerçeklere dayanan bir temeli olmamasının, yanlış bir karar verdiği anlamına gelmediğini iddia ediyor. "Silah yığınları bulamadık, ama yine de Irak'a girmekte haklı olduğumuza inanıyorum. Bunu yaptığımız için Amerika bugün daha güvendedir. Aleni bir Amerika düşmanını ortadan kaldırdık. Bu düşman kitle imha silahları üretme kapasitesine sahipti ve bu kapasiteyi, onu almaya hevesli teröristlere aktarma ihtimali vardı" (Schmitt ve Stevenson 2004, A9).

İşgal meşruydu, zira *geçmişte gelecek bir tehdit vardı.* Böyle bir "gerçek" silinemez. Sırf tehdidin gizilgücü hiçbir zaman net ve şimdiki zamanda vuku bulan bir tehlike olmadı diye, tehdit yoktu diyemeyiz, tam da var olmadığı için daha gerçektir. Gerçekleşmeyen tehdidin gelecek zaman içindeki üstün konumu, geçmişten ileriye doğru beslenir, araya giren her şimdide geçmiş, geleceğe koşturur. Tehdit sonsuza dek *vuku bulmuş olacak* olandır.

Hep gerçek olmuş olacaktır, zira gerçek olduğu *hissedilmiştir.* Tehlikenin var olup olmaması fark etmez, tehdit bir korku formu

olarak hissedilmiştir. Özellikle gerçek olmayan, hissedilmek suretiyle gerçek yapılabilir. Esasında tehdidin gerçek bir varoluş kipi vardır: ön haberci olarak korku. Tehdidin şimdide vukuu yakın bir gerçekliği vardır. Bu aktüel gerçeklik, duygulanımsaldır.

Korku, tehditkâr bir geleceğin şimdideki önsezisel gerçekliğidir. Meselenin *duygulanımsal gerçeği* halinde şimdide beliren hayaletimsi bir varlık olarak, var olmayanın hissedilen gerçekliğidir.

Bir kez var olmayan gerçeklik, hep var olmayan gerçeklik olarak kalır. Geçmiş bir öngörü, halen bir öngörüdür ve hep öyle kalacaktır. Gerçekleşmeyen tehdit, yanlış değildir. Gerçek manada hissedilmiş, geçmiş bir geleceğin tüm duygulanımsal gerçekliğine sahiptir. Tehdidin geleceği yalanlanamaz. Ertelenir. Dava sonsuza dek kapanmamış kalır. Gelecek zaman olmaklık, bu hissin zuhur ettiği geçmiş zamanda kalmaz. Zaman içinde ileriye doğru büyür. Geçmiş şimdideki zuhurunun başlangıç noktasından ileriye doğru sonsuz bir ilmek atar, hep o noktanın geleceği olarak kalır. Tehdit lineer zamanın içinden geçer, ama ona ait değildir. Her daim olacak olanın gayri lineer çevrimine aittir.

Önerme: Bir tehdit hissediyorsak, bir tehdit var olmuştur. Tehdit, duygulanımsal anlamda kendi kendinin sebebidir.

Önermeden çıkan sonuç: Bir tehdit hissediyorsak, bir tehdit olduğunu hissediyorsak, öyleyse hep bir tehdit olacaktır. Tehdit kendi nedenselliğinin gayri lineer zamanında bir kez oldu mu hep olur.

Çift Koşullu

Tehdidin hissedilen gerçekliği, önleyici eylemi meşru kılar, hem de ilelebet. Bir tehdidin açık ve mevcut bir tehlikeye dönüşmesini önlemek için alınan herhangi bir tedbir, aktüel olgulardan bağımsız biçimde korkunun duygulanımsal gerçeği ile meşrulaştırılır.[2] Önleyici eylem her daim doğru olacaktır. Döngüsellik, bir mantık hatası değildir. Tehdidin kendi-kendinin sebebi oluşunun aynı duygulanımsal kaydı üzerinde işleyen farklı bir mantıktır.

Duygulanımsal olarak meşrulaştırılmış gerçeğin mantığı, koşulludur: Bush yaptığını yaptı, çünkü Saddam yapmadığını yapmış olabilirdi. Bush'un iddiası esasında önleyici mantığa pek hakkını vermiyor. Saddam'ın aslında yapmış olabileceği şeyi yapmaya "ka-

pasitesi" bile yoktur ve çift *koşula* dayalı önleyici mantık için bu bir sorun yaratmamaktadır. "Pentagon'daki neo-muhafazakârlara göre, CIA Saddam'ın *elinde olsa yapabileceğinden* ziyade, *yapabileceğini yapar mıydı*yı aşırı vurgulamıştır" (Dorrien 2004, 186).

Bush, CIA tarzı bir tevazu içindeydi. Egemen neo-muhafazakâr bakış açısından, niçin haklı olduğunu yeterince vurgulamıyordu. Saddam'ın kapasitesi *olmasa* bile Bush yine de haklıydı, zira Saddam "elinden gelse yapardı." Dava açık kalır. Gelecekteki herhangi bir noktada Saddam bir yolunu bulabilir ve derhal yapacağını yapabilirdi. Bulabilirdi, yapabilirdi: çift koşullu.

Halihazırdaki tehdit, mantıksal açıdan çekiniktir, aktüel olgunun kesinliğinden adım adım geri çekilir. Aktüel olgu şu olurdu: Saddam Hüseyin'in elinde kitle imha silahları bulunmaktadır. Bundan bir adım geri gidildiğinde: Kitle imha silahları üretme kapasitesine sahipti. Bir sonraki geri adım: Böyle bir kapasitesi yoktu, ama yine de böyle bir kapasiteye sahip olabilseydi, bunu yapardı. "Yapardı"daki çekinik iddia, herhangi bir kesinlik derecesiyle ampirik olarak temellendirilmesi mümkün olmayan kişilik ve niyete dair bir varsayıma dayanmaktadır. Ancak bir kesinlikle sunulur. Meselenin duygulanımsal gerçeğine borçlu olduğu, fakat aktüel olgudan türetilemez olan bir kesinlik taşır. Tehdidin hissedilen gerçekliği öylesine en üstün derecede gerçektir ki dünyaya dair hissedilen bir kesinliğe tercüme edilir, gözlemlenebilir dünyada başka bir temelinin yokluğunda dahi. İddianın, iç ses veya önsezi denebilecek hissedilmiş bir "karından hissetme" kesinliği vardır. Bush Irak'taki savaşa ve ötesine götüren süreçte karından hissetmenin, en önemli karar verme yöntemi ve yordamı olduğunu kamu önünde gururla benimsemişti.[3]

Önünü alma eyleminin aktüel olgudan mantıksal gerilemesi, kendini meşrulaştıran söylemi ile iddialarının görünürde gönderme yaptığı halihazırdaki bağlamın nesnel içeriği arasındaki kopukluğu telafi eder. Aktüel olgudan geri çekilmesi, tehdit ile gözlemlenebilir şimdi arasında mantıksal bir yarık açar. Şimdide mantıksal bir gedik açılır ve tehdidin gerçekliği buradan kayarak geleceğe ertelenir. Çift koşulun mantıksal geçidi sayesinde tehdit, şimdide oyalanarak kendi kendinin sebebi olan gelecekliğine döner.

Duygulanım itkisiyle gelişen "olurdu/olabilseydi" mantığı, söylem zemininde aktüel olguların tüm önleyici niyetler ve amaçlar için sonsuza kadar açık uçlu bir vaka olarak kalmasını garantiler. Eylem emri verilmesi için, tehdidin açık ve yakın bir tehlike olarak—hatta baş gösteren bir tehlike olarak bile—gerçekleşme zorunluluğunu ortadan kaldıran da budur. Açıklanan doktrine göre, önleyici gücün amacı, "henüz tam manasıyla ortaya çıkmamış *tehdit*"tir. Doktrin açık ve yakın bir tehlike şöyle dursun, baş gösteren tehlike bile demektedir.[4] Yine (ve yeniden), tehdit bir kez vurdu mu hep vurur.

Problem: Önleyici politika, duygulanımsal olgunun aktüel temelsizliği üzerine kurulduğuna göre kendi politik meşruiyetini nasıl sağlar? Aktüel olgulara parmak basmak, onu dağıtmak için yeterli olmaz mı?

Gözlem: Bush yeniden başkan seçildi.

Gene Haklı

İleri sar: Bir yıl sonrasında, 2005 yazındayız. İşgalden yaklaşık iki yıl sonra kamuoyu araştırmalarında Amerikalıların çoğunluğu ilk kez Irak'taki savaşa karşıdır. Önleyici—ya da her hâlü kârda o belirli eylemin—meşruiyeti, sallantıdadır. Sallantı, işgal kararının arkasındaki aktüel olguların yokluğu herkesin bildiği bir bilgi olduktan çok sonra başlamıştı. Ebu Gureyb'deki işkencenin şok edici görüntülerinin yayımlanması ve yaygın biçimde dolaşıma girmesiyle gelen karşı-duygulanımsal bir vuruşla başlamıştı.[5] Ancak o noktada, canlı canlı ortaya çıkarılan işkencenin duygulanımsal karşı darbesiyle, en azından bir anlığına, önleyici eylem mantığını daha az yutar hale gelen seçmen kamuoyunda, işgalin aktüel olgulardan yoksun temeli çınlamaya başlamışı. Bush önleyici mantığı yeniden başlatmak için yiğitçe savaştı. Radyodan yayımlanan önemli bir ulusa sesleniş demeci vererek, Irak'tan çekilmeyi niçin reddettiğini açıkladı. En azından sonraki iki yıl boyunca kullanıp duracağı bir iddiada bulundu.[6]

Şöyle dedi: "Saddam Hüseyin'i iktidardan indirmemi sadece bazılarımız onaylıyor olabilir, ama şimdi, eminim ki dünyanın teröristlerinin Irak'ı terörle savaşın merkezi cephesi haline getirmiş olduğu konusunda hepimiz ve herkes hemfikirdir" (Bush 2005). El

Kaide ile Saddam Hüseyin arasındaki terörist ilişkilerin mevcudiyeti, kitle imha silahı iddiasının ardından işgali gerekçelendiren ikinci önemli iddiaydı. Bush yönetimi bu iddiayı da ulusa seslenişten çok önce geri çekmek zorunda kalmıştı. Şimdi işgal edildiği sırada Irak'ta El Kaide'nin *olmayışı*, işgalin haklılığı için gerekçe gösteriliyordu. Şimdi ABD askerlerinin orada olması, El Kaide militanlarının "ellerinden gelseydi orada olurlardı"yı kanıtlamaktaydı sadece.

Olabilseydi/olurdu mantığı iki taraflı işler. Tehdit gerçekleşmese bile yine de "imkân bulsa gerçekleşirdi" durumu her daim baki kalır. Tehdit gerçekten de gerçekleşirse bu sefer, yalnızca olan şeyin gelecekteki gizilgücünün geçmişte gerçekten de var olduğunu gösterir. Bu durumda, önleyici eylemin meşruiyeti, gelecek aktüel olgular tarafından geri dönüşlü olarak kazandırılır.

Bush, El Kaide'nin şimdi Irak'ta olma sebebinin, bizzat onu Irak'tan kovmak için kalkışılmış işgal olduğunu, önleyici eylemin, savaşmayı amaçladığı şeyi *bilfiil yarattığını* söylemiyor elbette.

Gözlem: Önleyici eylem, güç uyguladığı nesneyi üretebilir ve bunu kendi mantığıyla çelişmeden ve ille de meşruiyetini zedelemeden yapabilir.

Önerme: Önleyici mantık, duygulanımsal bir düzlemde işlediği ve şimdi ile gelecek arasında mekik dokuyan çizgisel olmayan zamanda mesken tuttuğu için, geçmişten geleceğe çizgisel bir nedenselliği tercih eden ve gelecekliğe duygulanımsal bir gerçeklik atfetmeye yanaşmayan normatif mantıkla aynı çelişmezlik kurallarına tabi değildir.

Un Saldırısı

Duraklat: Aynı günlerde Montreal Havaalanında olağanüstü hal ilan edilir. "Zehirli madde alarmı" verilmiştir. Bir bavuldan beyaz bir tozun yayıldığı görülmüştür. Vakanın aktüel olguları henüz gelecektedir, gerekli laboratuvar analizlerinin yapılacağı iki haftalık bir sürenin ardındadır. Şarbon *olabilir*. Bu potansiyel tehlikeye karşı tedbir alınmalıdır. Havaalanı kapatılır. Havaalanına giden otoyollar kapatılır. Beyaz arıtma giysileri içindeki adamlar gelir. Özel timler ve polis memurları akın akın oraya koşar. Dehşet içindeki yolcular bir terminale kapatılırlar. Basın helikopterleri havada uçuşup

durur. Canlı yayınlar tüm yerel kanalları ele geçirir. O beyaz madde şarbon *olsaydı* alınması gerekecek tüm tedbirler önleyici eylem olarak gerçekleştirilir. Kamu güvenliği aygıtının dramatik biçimde ivedi tepkisi, ticareti ve trafiği sekteye uğratır. Alan çarçabuk zehirli maddeden temizlenir ve hayat normale döner.

Gözlemler: Önleyici güç, muharebe alanından iç cepheye döner (askeri eylemlerde bulunmayan ülkelerde bile). İç cephede olurdu/olabilseydi mantığı, alarm verme konusundaki kamu güvenliği usulleriyle bağdaştırılmış özgül bir biçim alır. En ufak bir potansiyel tehdit *işaret*inde verilen alarm, ivedi eylemi tetikler. Tehdide tepki olarak başlatılan eylemler, gerçek bir tehlike karşısında yapılan eylemlerle aynıdır ve genellikle aynı sonuçları doğurur. Önleyici tedbirler, anlık darbelerinin ötesinde etki üretmek için tasarlanmış terörist saldırılar kadar ekonomide ve gündelik hayatta kopuşlara neden olur.

Önerme: Savunma amaçlı önleyici eylem de savaştığı şeyi üretmekte saldırı amaçlı önleyici eylem kadar kendine göre kadirdir. Savunma eyleminin gitgide artan hızı ve azmi ile birlikte bu, savunma ile saldırı, ülke güvenliği ile askeri harekât arasındaki sınırları bulanıklaştırır.

İki hafta sonra toz madde teşhis edilir. Un olduğu ortaya çıkar. Zehirli olmayan maddenin keşfinden sonra da hikâyeyi konu edinen haberler, olaydan "zehirli madde alarmı" şeklinde bahsetmeye devam eder.[7] Kimse olayı, "un alarmı" diye nitelemez. Olay, beyaz toz terörünün duygulanımsal tozunu taşır hep. Un, suça karışmıştır. Şarbon korkusuyla lekelenmiş, beyaz ve tozun tehdit edici niteliklerini sergilediği için çağrışımlı olarak suçlu bulunmuştur. Önleyici mantık terimleriyle söylersek, olay zehirli madde alarmı *idi*—madde zehirli olduğundan değil, ama *alarm* potansiyel bir zehirli madde için verildiğinden.

Gözlemler: Bir alarm, olaya karışan nesnelerin asıl kimliklerini kesin biçimde belirlemeden potansiyel bir tehdidin jenerik kimliğini belirleyebilir. Bu, daha sonra aslında masum oldukları kanıtlanacak olan nesneleri (ya da başka koşullarda kişileri), jenerik tasvire uyan maddi nitelikler sergiledikleri iddiasına dayanarak alarm süresince resmi olarak tehditkâr ilan eder. Sonrasında duygulanımsal planda olaya karışmışlıklarıyla mimlenmiş olarak ka-

lırlar, zira her daim alarmın ürettiği korkuyla ilintili olacaklardır ve korku, tehdidi besleyip büyütür.

Önerme: Tehdidin duygulanımsal gerçekliği bulaşıcıdır.

Önerme: Tehdit, alarm mekanizması aracılığıyla nesnel bir duruma kendi koşullu belirleyiciliğini yüklemeye kadirdir. İki belirleyici, tehditkâr ve nesnel, bir arada var olur. Ancak, tehdidin belirlediği olsaydı/olabilirdi, daha zorlayıcı, gelecek yönelimli ve duygulanımsal bir düzlemde işlediğinden kamusal bir önceliğe sahiptir. Bu da ona yüksek bir politik mevcudiyet ve gizilgüç kazandırır.[8]

Olay, zehirli madde alarmı sonucunda hükümetin güvenlik usullerindeki gelişmeler hakkındaki takip yazılarıyla kapanır. Yanlış alarm, basın organlarında uçak yolcularının güvenliğinde elle tutulur bir artışın sebebi olarak sunulur ("ADM" 2005).

Önerme: Önleyici eylemin açıkça üretmesi amaçlanan güvenlik, kaçınması gereken şeyi örtük biçimde üretmesine dayandırılır: önleyici güvenlik, bizzat kendisinin katkıda bulunduğu güvensizlik üretimine dayandırılmıştır. Dolayısıyla önleyici eylem, kendi egzersizi için gereken koşulların üretimine kat'i surette katkıda bulunur. Bunu, nesnesi olarak aldığı tehdit-potansiyeline içkin olan öznedensellik gücünü, kendi işleyişi için ele geçirmek suretiyle yapar.

Kesinlikle Belirsiz

Geri sar: New York, Ekim 2005. Belediye Başkanı Michael Bloomberg, tüyler ürpertici derecede kesin bir tehdidi, metropolün metro ve otobüs sistemine aynı anda "on dokuz" farklı noktadan bomba ihbarını dile getirerek kenti alarma geçirir. Televizyonda yayınlanan basın toplantısında "bugüne dek ilk kez böylesine yüksek kesinlik düzeyinde bir tehditle karşı karşıya" kalındığını bildirir (Bajaj 2005). FBI "güvenilir" bilgilere dayanarak komployla alakalı tutuklamalar yaptığını ilan eder. "Gizli operasyonlar bu tehdidi kısmen etkisiz hale getirmiştir." Saldırgan önleyici eylem zaten gerçekleştirilmiş olmasına rağmen, tehdidin tehditkâr tortusu hâlâ hissedilmektedir. Önleyici eylem, bu kez savunma amaçlı yeniden başlatılır. Ülke cephesinde transit yolculara güvenlik usulleriyle ilgili bilgi verilir ve onlardan şüpheli görünen kişi ve cisimlere dikkat etmek suretiyle şehrin denetimine katkıda bulunmaları talep edilir. Penn Garında

tehlikeli bir maddeyle dolu olabilecek şüpheli bir şişe görülmüştür. Derhal tecrit ve imha edilir (olabilseydi, olurdu...)

Ertesi gün içişleri bakanlığı, sorumluluğu üstlenip şu duyuruyu yapar: "İstihbarat servisleri, bu belirli tehdidin inanılırlığına dair ciddi kuşkular olduğuna karar verebilmişlerdir." New York Emniyet Müdürü ise "tehdit çok çok belirliydi, belirli zamanı, amacı ve kipi vardı"nın ısrarla altını çizer. "Dolayısıyla yaptığımızı yapmak zorundaydık... Kısa sürede bunun aslı esası olup olmadığı hakkında daha iyi bir fikrimiz olacağına inanıyorum" (Weissenstein 2005).

Bir tehdit "aslı esası" ya da nesnel "inanılırlığı" olmadan da belirgin olabilir ve kıyaslanabilir bir belirginlik derecesine sahip kat'i önleyici eylemlere yol açabilir. Tehdide karşı yapılan önleyici eylemler, aktüel durumun aciliyeti ile orantılı değilse bile tehdidin aciliyeti ile orantılı olduğu ölçüde mantıksal ve siyasal bir doğru sayılır. Bu eylemler, istihbaratın nesnel açıdan belirsiz olduğunu ve gerçekte bir tehlike olmadığını kanıtlasa dahi, meşrulaştırılacaklardır.[9]

Önerme: Bir tehlike alarmı, kesin biçimde nesnel bir duruma karşılık gelme zorunluluğu altında olan kaynağı belli bir beyan değildir. Doğruluğunun ölçüsü, otomatik olarak tetiklediği önleyici eylemlerin sezgisi ve kesinliğidir. Alarmın değeri, *performansıyla* ölçülür. Kaynağı belli bir gerçek-değerden ziyade, performatif *tehdit-değeri* vardır. Alarmı doğru olarak niteleyen şey, semantik içeriği ile nesnel bir gönderge arasındaki herhangi bir karşılıklı olma durumundan ziyade, tehdidin performans orantısı ile tetiklediği eylemlerdir. Kolektif güvenlik meselesi olarak hissedilen doğruluğu, doğrudan doğruya politiktir. Tehlike *işareti* olarak tehdit-alarmı, tehlike *hakkındaki* kaynağı belli bir lisandan farklı inanılırlık ve etkinlik ölçütlerine tabidir.

Önerme: Tehdidin hiçbir aktüel göndergesi yoktur.

Sonuç: Önleyici eylem, hiçbir aktüel göndergesi olmayan tehdidi nesnesi olarak alan bir iktidar kipidir. Önleyici politika, tehdidin gizilgücünü kendi işleyişi için yakaladığında, aktüel iktidar nesnesine sahip olmanın önüne geçer.

"11 Eylül Kuşağı"

Geri sarılan yerden ileri sar: 2008 başkanlık seçimlerine yaklaşılan günlerdeyiz. Eski New York Belediye Başkanı Rudolph Giuliani, ge-

lecekteki önleyici eylemlere doğru 11 Eylül'e geri sıçramak suretiyle seçim kampanyasına hız verir. *Foreign Affairs* dergisinde yayımlanan bir makalesinde, Savunma Bakanı Donald Rumsfeld'in birinci dönem Bush yönetimindeki politikalarının devamı niteliğinde aşırı neo-muhafazakâr bir tutum sergiler. Makaleye göre, 11 Eylül saldırıları dünya tarihinde yeni bir çağ açmıştır. Giuliani için, nasıl Berlin Duvarı'nın inşası soğuk savaşı başlattıysa, İkiz Kuleler'in düşüşü de terörizme karşı, Rumsfeld'in ifadesiyle "Uzun Savaş"ın başlangıç ânı olmuştur. "Hepimiz 11 Eylül kuşağına mensubuz," diye ilan eder (Giuliani 2007).

11 Eylül binlerce kişiyi öldüren ve bir o kadarının hayatını doğrudan tehlikeye sokan aktüel bir olaydı. Öylesine büyük bir olaydı ki şok içindeki insanların ağzı bir karış açık kalmıştı. Anlık şok, yerini, tehlikeyi artçı tehdidin tortusunu yayarak sürüp giden korkuya bıraktı. 11 Eylül, aşırı-tehdit-doğuran aktüel bir olaydı ve belki de önleyici politikaları meşrulaştırmak yönünde tüm diğer tehdit-üreten kaynaktan çok daha fazlasını yapmıştır. Politikasını meşrulaştırmak için potansiyel tehdidi hatırlatan Bush yönetimi tarafından mütemadiyen anıldı. Bush'un yerine başkan seçilmeyi hedefleyen her iki partiden adaylar da kendi ulusal güvenlik itimatnamelerini tesis etmek için düzenli olarak onu hatırlattılar.[10] Ama yine de...

Soru: Önleyici politikaları besleyen tehdit-potansiyeli teşhis edilebilir bir kökene sahip olabilir mi?

11 Eylül'ün öncülleri vardı. "Terörle savaş," 1970'li yılların başında Başkan Richard Nixon tarafından ilan edilmişti. O zamandan 2001 Eylül'üne dek, 1993'teki Dünya Ticaret Merkezinin daha az başarılı bombalanması da dahil, terörist olarak nitelendirilen birçok saldırı olmuştu. Tarihsel ve coğrafi parametreler genişletildiğinde "terörist" nitelemeli saldırılar belirsizce uzuyor.

Gözlem: 11 Eylül, sınırları belirsiz bağlantılı hadiselerin *yineleyen bir dizisine* aittir.

Tehdidin açık ve yakın tehlike olarak cisimleştiği bir hadise, çift koşulluluk ve tehdidin nesnel belirsizliğinin birleşik mekanizmaları aracılığıyla yeni cisimlere, insanlara ve bağlamlara bulaşabilen tehdit-gizilgücünün bir artı-bakiyesini salgılar. Tehdidin öznedenselliği hızla ve mütemadiyen ürer. Performatif biçimde teh-

dit-hadisesi imzasını taşıyan tehdit alarmları, derhal kendi yineleyen dizilerini üretirler. Bu diziler, onları doğuran duygulanımsal mantığın esnekliği ve dayatmacılığı sayesinde gürbüzce çoğalmaya meyillidirler. Bir örnek vermek gerekirse, içişleri bakanlığına göre, sadece ABD'de 2003 yılında 118 havaalanı boşaltılmıştır. 2004'te ise bu sayı 276'ya çıkmıştır. Bunların hiçbiri, aktüel bir bombalama şöyle dursun, herhangi bir terörist girişimle bile ilintili değildi.[11]

Diziler çoğaldıkça, aktüel saldırı dizileri ile tehdit-hadisesi dizileri arasındaki ayrım bulanıklaşır. Aynı zamanda, tehdit ile ona tekabül eden performansın altına girebileceği jenerik kimlikler yelpazesi de genişleyebilir. Terörist diziler binaları uçaklarla torpillemek, havadan havaya güdümlü mermi saldırıları, metro bombalamaları, intihar saldırıları, yol kenarı bombalamaları, kozmetik ürün kisvesi altındaki likit patlayıcılar, tenis ayakkabısı bombaları, "pis" bombalar (aktüel anlamda hiç gözlemlenmedi), postayla gelen şarbon, diğer isimsiz biyo-terörist silahları, tuzak-bombalı posta kutuları, patlamaya ayarlı Coca Cola teneke kutuları, kamusal alanlardaki pet şişeler... Sonsuza kadar uzayan bir liste oluştururlar. Hissedilen tehdit-gizilgücünün kitlesel duygulanımsal üretimi, tehlikenin hakikaten gerçekleştiği görece az sayıdaki hadisenin gerçekliğini-güncelliğini yutar. Paylaşılan bir korku atmosferi içinde birbirlerine karışırlar.

Böylesi bir atmosferde, terörist tehdit dizileri, diğer jenerik kimlikler sergileyen dizilere karışır. Jenerik virüs dizisi vardır. Bu yüzyılın ilk yıllarından sadece birkaç tanesini saymak istersek insana bulaşan kuş gribi, SARS, Batı Nil virüsü ve Milenyum virüsü bu diziye girer. Biyolojik ve bilgisayar virüsleri arasındakiler gibi, tehdidin normatif mantıksal hudutlarını her türlü cezadan muaf biçimde aşabilen, jenerik çeşitlemesinde hiçbir sınır görünmez. Ya da gıda ile patojenleri ele alalım. "Değersiz besin ile muhtemel bir kuş gribi salgını arasında karşılaştırma yapan Eyalet Sağlık Bakanı Philippe Couillard dün verdiği demeçte şeker deposu içeceklerle değersiz besinleri okullara sokmamak için eyalet düzeyinde taarruza geçeceklerini bildirdi" (Dougherty 2007). Diziler birleşip birbirlerine dolaşırlar ve hep birlikte sonsuz sayıda önleyici eylemi peşleri sıra sürükleyerek ilerlerler.

Korku atmosferi, tehdit dizilerinin bu mütemayil sonsuzluğunu, gerçekten vuku bulan terörist saldırı olarak aynı performatif tabanda tutar. Tehdidin jenerik kimliği, özgül varyasyonların sonsuz çoğalmasını içerecek şekilde, sınırı baştan başa aşar. Tehdidin nesnesi, mutlak bir sınıra meyleder ve o sınırda som bir belirsizlik halini alırken belli bir niteliği—korkutma—ve söz konusu niteliği hissettirme kapasitesini korur. Bir tavuğun portresi, bu niteliği cisimleştirebilir ve onun bir teröristin vesikalık resmi kadar gerçek hissedilmesini sağlayabilir.

Son kertede tehdit, kendisinin herhangi bir özel anından bağımsız olarak bir *hissedilen nitelik*tir. Aynı şekilde sözgelimi kırmızı renk, belirli bir kırmızı tondan olduğu kadar kırmızının vuku bulduğu belirli bir tondan bağımsız bir niteliktir. Soyut bir nitelik halini alır. Tehdit kendi kendinin sebebi olduğunda, soyut niteliği de irkilme, şok ve korkuda duygulanımsal olarak sunulur. Duygulanımsal olarak sunulduğundan, niteliği atmosfere yayılır. Tehdit nihayetinde ambiyansı kaplar. Mantığı da safi *nitelikseldir*.

Önerme: Tehdidin son tahlilde ortamı kaplayıcı doğası, önleyici iktidarı bir ambiyans iktidarı yapar.[12] Bir cismi ampirik biçimde manipüle etmekten ziyade, canlı-çevreye telkin veren hissi nitelikleri (aslında bunlar cismin kendisinde mevcut değildir) *modüle eder*.

Soru: 11 Eylül bir köken değilse nedir? Ait olduğu sonsuzca yanlı dizideki yeri nedir? Önleyici iktidarı dönemlendirmek mümkün müdür?

11 Eylül'ü, bir köken olarak saptamaktan ziyade, bir eşik olarak düşünebiliriz. Tehdit çevresinin ortamı kapladığı bir yoğunlaşma, kıvama eriştiği bir dönüm noktası. Bu dönüm noktasının, tehdit çevresinin modülasyonuna adanmış önleyici iktidar mekanizmalarına, diğer iktidar rejimleri karşısında bir avantaj sağladığı düşünülebilir.

Önerme: Tehdidin siyasi iktidarını ve tehdit-gizilgücünden yararlanan önleyici siyaseti anlamak için, önleyici iktidarı diğer iktidar rejimleriyle etkileşim alanına yerleştirmek gerekir. Ayrıca bu tehdidi ve şifrelerini anlamak için onların birlikte-varoluş kipleriyle mütemadiyen evrilen uyuşmazlıklarını ve uyuşmalarını analiz etmek gerekir.[13] Kısacası, tehdidin çevresel iktidarını ele almak için *ekolojik* bir yaklaşım benimsemek gerekir.

Önermeden çıkan sonuç: İktidarlar ekolojisindeki her bir iktidar rejimi, tekil nedensellik kipleriyle işleyen ve tikel bir zaman-imzası olan kendine has bir *işlemci mantığa* sahip olacaktır. Söz konusu nedensellik ve zamansallık süreçleri her iktidar rejiminin nesnesine, diğer rejimlerden farklı bir ontolojik statü bahşedecektir. Her bir rejim kendi ontolojisine bağdaşık biçimde kendi politik "gerçekler"ini oluşturma ve onların meşruiyetini garantileme işinde rehberlik edecek hususi bir epistemolojisine de sahip olacaktır. İktidar rejimlerinin siyasi analizi, bu metafizik boyutlara uzanmak zorundadır.

Dur

Soru: İşlemci mantık nedir?

İşlemci mantığa, kendini öznedensellik güçleriyle donatabilmek için bir ontolojiyi bir epistemolojiyle birleştiren mantık diyelim. İşlemci mantık, başka süreçler ve mantıklarla ortak bir çevreyi ya da dışsallık alanını paylaşan üretici bir *süreç*tir. Bu alanda biçimlendirici bir devinim olarak yer alır: kendi oluşturduğu gerçeğin çeşitlemelerinin yineleyen üretimine yönelik bir *eğilim* olarak. Gerçek olarak vücuda getirdiği belirlenim biçimlerinde, biçimlendirici süreçlerinin öznedensellik güçleri nedeniyle çoğalmaya yönelik doğuştan bir eğilim vardır. İşlemci mantık, kendi varlık türlerinin şekillendiricisi olma sürecidir.

Soru: İşlemci mantık ne ister?

Kendini. Kendi idamesini. Otopoietiktir, kendi kendinin yaratıcısıdır. İşlemci mantığın öznedensellik güçleri onu otomatik olarak kendini genişletmeye iter. Özyaratıcı eylem kipi, kendini evrenselleştirme itkisidir. Mantığına bağlı olarak bu itki, esas itibariyle heterojen biçimler alacaktır (ekümenik, emperyalist, pastoral, savaş-vari vs).

Önerme: İşlemci mantık, bir *güç-istenci*dir.

Bu güç-istenci gayri şahsidir, zira zorunlu surette bir dışsallık alanında, her zaman birbirini karşılıklı varsayma dinamiği içinde olduğu diğer işlemci mantıklarla daimi etkileşim içinde işler. Bu, bir alan-fenomenidir. Etkileşim, aynı alanda karşılıklı dışsallık ve potansiyel bağlaşma halinde yan yana mesken tutmuş iktidar rejimleri çeşitliliği içinde gerçekleşir. Bir işlemci mantık muhtelif derecelerde

birden fazla rejimde kendini gerçekleştirebilir. Herhangi bir iktidar rejimi dahilinde kendini tam manasıyla gerçekleştiremeyen bir işlemci mantık, diğerleriyle virtüel olarak etkileşime girer (ilerisini düşünerek, gelecekliğin halihazırdaki kuvveti ya da "negatif kavrayış" olarak).[14]

Soru: Nesnesinin en üst derecede ve gelecekteki gayri mevcudiyetini hiç saymasak dahi, oluşturduğu olgu türü duygulanımsal ve büyük ölçüde aktüel olgudan bağımsız olduğuna göre, bir işlemci mantık olarak tehdidin etkin bir analizi nasıl yapılabilir?

Varlıkların herkesçe malum ortak bir kategorisi vardır. Bu kategorinin uzmanlığı, aslen var olmayanı, kendinde ve kendi etkisi olarak yine de gerçekten var etmektir: *göstergeler*. Gösterge, nesnel düzeyde gayri mevcut olanın *potansiyel kuvvetini* şimdi ve burada hissettiren vasıtadır.

Önerme: Önleyici iktidarı, işlemci mantık olarak anlamak için, onun üretken oluş sürecini bir *gösterge süreci* olarak ifade edebilmek gerekir. Önleyici iktidarın oluş biçiminde varlık üretimi, hissedilen nitelik olarak duygulanım etrafında dolaştığından, göstergelerin uygun kuramı, öncelikle ve önemle bir *hissin* metafiziğine temellendirilmelidir.

Müstakbel Ateşlerin Dumanı

Rüya görmekte olan birini tahayyül edelim. Bu kişi birdenbire bangır bangır çalan yangın alarmını duysun.

> Alarm çalmaya başladığında, irkilir. İçgüdüsel olarak o sesten kurtulmaya çalışır; elleri kulaklarına gider. Ses o kadar da nahoş değil, ama kendini bu kişiye öyle dayatıyor. İçgüdüsel direniş, onun zorunlu bir parçası… Şeylerin—hem dışımızdaki şeylerin hem kendimizin—gerçeklik duygusu olan bu eyleme ve eyleme maruz kalma duygusuna Tepki duygusu diyebiliriz. Tepki, herhangi bir tekil His'te yaşamaz; bir hissin bir başkası tarafından kırılmasıyla ortaya çıkar (Peirce 1998d, 4–5).

Yangın alarmı, C. S. Peirce'ın *belirti* ya da göstergeler dediği türden bir göndermedir. Belirtiler, "kişinin sinirleri üzerinde iş görür ve onu dikkatini vermeye zorlar." Sinirsel açıdan zorlayıcıdırlar, zira

dumanın yangınla bağlantılı olması misali "fiziksel anlamda kendileriyle bağlantılı olduklarına dair şeyler hakkında bir şey gösterirler" (1998d, 5). Ama "*hiçbir şey iddia etmezler.*" Daha ziyade "emir ya da ünlem gibi 'Bak!' ya da 'Dikkat et!'" kipindedirler (1998c, 16). "Gösterdikleri" anda irkiliriz; anında performatif, edimseldirler.

Bir edimsel, daima kendiliğinden icra edilen bir komut olarak çarpar. Komut veren belirtisel gösterge hiçbir şey iddia etmeyebilir, ama yine de bir form aktarır. "Aktarılan form daima *komut*un dinamik nesnesinin bir belirlenimidir. Dinamik nesne ... algıda, zihne dayatılan bir şey demektir, ama algının bildirdiğinden daha fazlasını da içerir. Bu gerçek *Deneyim*'in nesnesidir" (Peirce 1998b, 478).

Peki, yangın çıkmadığı halde alarm çaldığı durumda ne olur? Alarm göstergesi daha fazla hiçlik iddiasında bulunmuştur. Yine de emir kipindedir, otomatik olarak icra edilen bir komuttur. Yine de bizi irkiltip aynı anda hem dışsal hem de içsel şeylerin gerçekliğine uyandırır. Yine de bizi dikkatimizi vermeye zorlar, öncesi hissini bir sonrasına geçişle kırar. Yine de bir şey vuku bulur. Bir gösterge-hadise ortaya çıkmıştır. Bu, algının bildirdiğinden çok daha fazlasını içeren aktüel *Deneyim*'dir.

Mesele yalnızca deneyimin varsayılan nesnesinin, yangının, namevcut olması değildir. Yani algıdaki yokluğu sadece dolaylı olmayıp algının özünde de mevcut değildir. Yangın yoktur. Alarm hatalıdır. Nasıl oluyor da bir yanlışlık, deneyim üzerinde en üstün derecede gerçek olabiliyor?

Nasıl olmayabilir ki? Peirce'e göre, "dinamik nesne" yangın değildir. Dinamik nesne, sinirleri uyarılan, göstergenin mevcut veya namevcut "yangın"ı performatif biçimde bağdaştırdığı etin kendisidir. Dikkat "komutunun nesnesi" olan, irkilen sinirli bedendir. Performans baştan başa göstergeyle "içgüdüsel olarak" aktive edilen beden arasında geçer. Söz konusu bedenin hissi, göstergenin yeni bir hisse geçme komutuyla "kırılır." O anda mevcut olan, bu geçişsel kırılıştan ibarettir. Onun hissi, o ani telaş, halen rüyayla gerçek, uykuyla uyanıklık arasındaki deneyim dünyasını doldurur.

"Aktarılan" form, alarm göstergesiyle çağrılan dinamik nesne, kaçınılmaz biçimde uyaran, alarma geçirilmiş dünyasına uyandığı andaki bedenin dinamik formundan ibarettir. Bedeni uyanık dünya-

sında bir değişikliğe uğratacak bir sonraki deneyime geçişini başlatan aktivasyon hadisesinden başka bir şey değildir. Her şey aktive edilmiş beden ile onun *oluşunun* göstergesi arasında cereyan eder. Yangın olsa da olmasa da alarma doğru ve alarm içinden geçiş vuku bulur.

Peki, ya yangın yanlışlık sonucu namevcut değil de bir gelecek zaman kipinde namevcut ise? Peki, duman, gelecek ateşlerin dumanıysa ne olur? Gösterge-hadise gelecek bir sebeple tetiklendiyse?

Bu, tehdidin semiyotik sorusudur.

Semiosis, göstergeyle tetiklenen bir oluştur. Bir göstergenin sonradan var olacak bir bedeni böylesine *dinamik biçimde* gerçek deneyimde nasıl belirlediği sorusudur. *Soyut bir kuvvetin* nasıl *maddi biçimde* belirleyici olduğu sorusudur. Soru, yanlışlıkla imlenen şimdiki yangının namevcudiyeti ile henüz gelmemiş yangının gelecekliği için aynıdır. Bir fark vardır ama. Gelecek-nedensellikli yangında asla hata olamaz. O önleyici düzeyde hep doğru olacaktır.

O tek fark, tüm diğer farkları belirliyor. Burada soru şudur. Gelecek yangınların dumanının *a priori* haklılığının deneyimsel politik sonuçları nelerdir? Aktive edilmiş et düzeyinde bedenin, kendi oluşuyla asla hatalı olmayan alarmın haklılığını kabul etmek zorunda kalmasının varoluşsal etkileri nelerdir? Tehlike göstergelerinin ebediyen heyula misali karşısına dikildiği bir dünyaya uyanan, sinir uçları biteviye uyarılmış bedenin etkileri? Bir tehdidin her daim tehdit olarak kaldığı bir dünyanın etkileri? Gerçek deneyimi yaratan bir seri tehdit-potansiyelini sonsuzca üreten, bir oluş artıkdeğeri de yaratan ve bunların hepsini o anda yapan bir dünya nasıl bir dünyadır?

Aniden kulakları tırmalayıcı bir alarm sesi duyarak uyanan birini tahayyül edelim. İşte bu kişi, şimdinin gelecek tarafından geri dönüşlü olarak gölgelendiği bir dünyaya düşer, şimdinin oluşunun geleceğin olmuş olacağının nükseden bir rüyası olduğu bir dünya.

Hengâme

Peirce'a göre, göstergenin kendini bedene dayatması ile bedenin içgüdüsel olarak "tepki" şeklinde hissettiği "direniş" arasında "eyleyici-etkilenen ayrımı" yapılamaz (1998a, 171). Bedensel aktivasyon hadisesi, uyanma eşiğinde vuku bulur. Bu eşikte aktiflik ile pasiflik arasında henüz bir ayrım yoktur. Yani beden, kendi "içgüdüle-

ri" ile göstergenin oluşturucu performansıyla aktarılan uyandırıcı kuvveti birbirinden ayrıştıramaz.

Aktive edilen beden ile göstergenin aksiyonu arasındaki ayrışmazlık bölgesi, bu ikisi arasındaki bağdaşıklığı kapsayan ve garantileyen ortak çevreye uzanır. Beden ile çevresi arasındaki tetikte olan ayrım, etraftaki pasiflik içinde bir aktivite ya da etraftan gelip pasif biçimde kendini bedene damgalayan bir aktivite değil midir? Eyleyici ile etkilenen arasındaki ayrımdan önce, uyanmanın hengâmesi içinde, henüz beden ile çevresi arasında ya da ikisi ile ilişkili gösterge arasında hiçbir sınır yoktur. Veyahut da rüya ile hadise arasında. Bu ayrımlar, bir geçiş sürecinin ardından bir sonraki belirli hisse girilirken hengâmenin içinden tekrar yüzeye çıkacaktır. Göstergenin ilettiği form, belirli hissin tohumunu taşıyan sınırsız aktivasyonun hissedilen dinamik formudur—yeniden doğan bir evrende saf duygulanım. Göstergenin "gösterdiği" işte budur.

Tehdidin politik ontolojisini anlamak için, düşünce belirtisel deneyiminin bu duygulanımsal alacakaranlık bölgesine dönmelidir. Ayrımsızlığın o pürtelaş hengâme bölgesinde dünya, algının verdiğinden çok daha fazlasını oluşsal olarak içerir. Bu nedenle, düşüncenin yaklaşımı fenomenolojik olamaz. Pervasızca metafizik olmak zorundadır. Kendisinin asla belirmediği *bir sonraki olarak* beliren şeyi neyin koşullandırdığına uzanmalıdır: Whitehead'in sözleriyle söylersek, belirişin gerçekliğine (1933).

Belirişin gerçekliği, namevcut olanın, birey oluşunun etkinliğidir. Vuku bulmamış olanın paradoksal biçimde bir hadise olarak gerçekliğinin artıkdeğeri ve daha belirli bir varlığa doğru irkilten bir geçişin üreticisidir.

Dikkat!

"Vaka, Evren'in yaratıcılığını, türemesinin kaynağı olan gerçek nesnel içerikten soyutlanmış olarak kendi tamlığında toplamıştır" (Whitehead 1933, 212). Bu, "geleceğin şimdideki içkinliğiyle ittifak halindeki" (217) birbiriyle çağdaş vakaların müşterek içkinliğinde ideal ile güncel arasındaki füzyondan doğar" (211).

Bak!

"Ne denizde ne karada hiç olmamış ışık" (Whitehead 1933, 211).

Son soru: Önleyici mantığın ötesinde de parlar mı bu ışık?

Son notlar

1 George W. Bush, *Dallas Morning News*, 10 Mayıs 2000, alıntılandığı yer, Miller 2002, 251.

2 "Aktüel gerçek" derken, kamusal olarak tanınmış olguyu belirleyen bir normatif sistem (kural, sözleşme veya uzlaşma) tarafından tanımlanan bir durumdan bahsediyorum. Elbette meselenin yetki alanına girdiği sistemin işleyişi gasp edilmemiş olmalıdır (sözgelimi bir hukuk sistemi, idari bir denetleme süreci, bir akran denetleme süreci vs olmalıdır).

3 Bush ve karar alma ilkesi olarak karından hissetme konusunda bkz. Woodward 2002, 16, 136–37, 145, 168.

4 Klasik savaş doktrini, önleyici eyleme, ancak "açık ve yakın bir saldırı tehlikesi" durumunda izin verir. Önünü alma yalnızca gerçek tehlike karşısında savunma amaçlı olarak meşrudur. Çağdaş neo-muhafazakâr önünü alma doktrini ise henüz tamamen zuhur etmemiş ya da daha köktenci bir çözüm babında henüz baş göstermeye dahi başlamamış tehlikelere karşı saldırgan eylemi meşrulaştırır. Başkan Bush ulusa seslenişinde bunu açıklamış ve Irak'taki savaşın arifesinde yeni doktrini ilk kez resmi olarak ilan etmiştir: "Tehditlerin tam anlamıyla gerçekleşmesini beklersek, fazla beklemiş oluruz. Düşmana saldırmak, planlarını bozmak ve en kötü tehditleri, baş göstermeden bertaraf etmek zorundayız" (Bush 2007).

5 Ebu Gureyb görüntüleri ilk kez Nisan 2004'te gün yüzüne çıktı. Bush yönetiminin işkenceyi meşrulaştıran belgelerinin bir külliyatı için bkz. Greenberg ve Dratel 2005.

6 Sözgelimi bkz. Knowlton 2007.

7 Sözgelimi bkz. "ADM" 2005 (özellikle de fotoğraflar ve başlıkları).

8 Bir tehdit olayında cisimlerin ya da bedenlerin duygulanımsal mimlenişi, işlevsel açıdan maddenin duygulanımsal gerçeğinin (dipnot 2'de tanımlandığı şekliyle) aktüel gerçek yerine geçmesine kadar ileri gidebilir. Aktüel gerçek ne doğrudan doğruya tartışılır ne de unutulur, ama âciz bırakılır, ıskartaya çıkarılır. Yürürlükteki gerçekliği ele geçiren duygulanımsal gerçeğin arkasına kayar. Bu duygulanımsal-aktüel tutulumuna bir örnek olarak, Başkan Bush'un 2007 Ağustos'unda Guantánamo Koyu'ndaki ülke-dışı hapishane kampını kapatma niyetine dair daha önce verdiği bir demeci geri almasını gösterebiliriz. Guantánamo Koyu, "düşman savaşçıların" hiç iz bırakmadan yok olduğu şaibeli "kara alan" hapishanelerinin ifşasıyla gelen Ebu Gureyb'deki işkence skandalından sonra ve CIA'in yabancı topraklarda kaçırdığı şüphelilere karşı sistematik olarak işkenceye başvurduğu bilinen üçüncü ülkelere teslim ettiğine dair eleştirilerin ardından siyasi bir sorumluluk haline gelmişti. Guantánamo'yu bu ülke dışı pratikler kategorisine koyan, hepsinin de devletin şüphelilere standart hukuki usullere göre muamelesini önle-

mesidir. Bu strateji normal hukuki usullerden elde edilecek sonuçları ivedileştirmek için, bu usuller daha işleme konma şansı elde edemeden harekete geçmeye dayanır. Hapse atma ve ceza birdenbire gelir, asıl suç kanıtlanmadan önce. Yakalanan bedenler *a priori* suçlu muamelesi görür. Bu sırf yakınlarında bir yerde hasbelkader *tehdit işaretlerinin* ortaya çıkmasına dayanır. Guantánamo'nun yıllarca hapsedildikten sonra salıverilen bazı sakinleri, ABD'nin Afganistan istilası sırasında ele geçirilmişler ve sonunda sadece yanlış zamanda yanlış yerde oldukları anlaşılmıştır. Tutuklulara *a priori* suçlu muamelesi onları ömür boyu bu nitelikle yaftalar, gerçekten bir eylemde bulunmuş ve gerçekten bir tehlike yaratmış olup olmamalarının hiç ehemmiyeti yoktur. *Sanki* baştan beri suçluymuşlar *gibi* damgalanırlar. Suçun hissedilen niteliği kendine has bir duygulanımsal ambiyansa sahiptir ve başkalaşarak bir dizi belirli hisse dönüşür: nefret, hınç, tiksinti, şüphe. Tutuklu duygulanımsal bir parya haline gelir. Bush yönetimine göre, serbest bırakılan bazı mahpuslar, kendi köken ülkeleri de dahil hiçbir ülke tarafından alınmazlar. Bunlar ABD hükümetinin mahkemeye çıkaramadığı, yani davalarının ülke içindeki ceza sistemine—hatta yeni kurulan ve kanıt külfeti çıtasının aşırı derecede alçak tutulduğu, zanlıların kendilerini savunma ihtimalinin son derece sınırlı olduğu askeri komisyonlara bile—nakledilecek kadar güçlü olmayan tutuklulardır. Bush, zerre kadar bir ironi ya da bir şekilde durumun paradoksunu tanıdığını belli eden hiçbir işaret olmaksızın, Guantánamo Koyu'nun tam da bu tür vakalar için açık tutulması gerektiğini izah etti. Teknik açıdan masum tutukluları tutmak için hapishane kapıları kilitli kalmalıydı. İzahat şöyle devam ediyordu: "Bu bazılarının yüzeyde düşündüğü kadar kolay bir konu değildir. Birçok halk, aralarına katil istemiyor ve bu insanların çoğu katil." "Bu insanlar" serbest bırakılmalı çünkü masumlar, ama serbest bırakılamazlar, çünkü "katiller." Bush'un akıl yürütme tarzı, normatif mantığın standartlarına göre değerlendirildiğinde göründüğü kadar mantıksız değildir. Görünürdeki çelişki, masumiyetin kabulü ile suç iddiası arasında meydana gelen aktüel gerçek düzeyindeki bir değişikliğe tekabül ediyor. Aktüel olgudan duygulanımsal olguya doğru ara-mantıkta bir kayma olmuştur. Duygulanımsal olguya göre bu masumlar, eninde sonunda katildir. Önleyici mantıkla suçlu muamelesine tabi tutulanların, duygulanımsal mimlemenin sonucunda kalıcı olarak bilfiil suçlu kabul edilmelerinde hiçbir değişiklik olmayacaktır. Bilfiil suçludur onlar (zira "yapabilselerdi, yaparlardı" varsayımına yazgılanmışlardır). Belirsiz kapatılma şimdi durumlarının zorlu, hayat tüketen duygulanımsal gerçeği olmuştur. Duygulanımsal olgular, yalnızca kendi önleyici gerçeklerine dayanırlar. Ama bilfiil aktüel gerçeğin yerine geçebilirler. Bkz. "President Bush Holds a News Conference" 2007.

9 Olaydan sonra basında, artık inanılırlığı olmadığını bildiğimiz bir istihbarata dayanarak önleyici tedbir babında saldırılmış, tutuklanmış olanlar ya da bunların şimdiki koşullarının ne olabileceği hakkında hiçbir sorgulama yer almamıştır. Öldürüldüler mi? Üçüncü bir ülkeye mi "teslim edildiler"? "Kara alan" bir hapishanede mi kayboldular? Süresi belirsiz bir hapis cezası için Guantánamo'ya mı gönderildiler? Duruşmaları yapıldı mı? Bu sorular sanki hiç kimsenin aklına gelmemiş gibiydi. Olay aktüel gerçeklik düzleminde değil, daha ziyade tehdidin korku aracılığıyla kendini sahneye koyduğu bir duygulanımsal düzlemde vuku bulmuştu. Bkz. yukarıda not 8.

10 11 Eylül hatırlatması iyi bir popülist politika hissi veriyor. Zogby Uluslararası Sondaj kurumuna göre, olayın üzerinden tam altı yıl geçtikten sonra bile Amerikalıların yüzde 81'i bunun hayatlarının en önemli tarihi olayı olduğunu düşünüyordu. Doğu Kıyısı'nda bu oran, yüzde 90'a kadar çıkmaktadır. Bkz. "Attacks were Most Important Historical Events in Our Lives" 2007, A17.

11 "Plus de panique!" 2005 (dönemin İçişleri Bakanı "Çar" Tom Ridge'in yorumları hakkında bir gazete haberi). Fransızca manşet, önleyici eylemin ikircikliğini mükemmelen yakalamaktadır: Harfiyen tercüme edildiğinde ya "daha çok panik" ya da "artık panik yok" olarak okunabilir (makalede ikinci yorum ima edilmektedir).

12 Foucault, önleyici yönetimselliğe doğru ve normatif yönetimsel mantıktan uzaklaşan neo-muhafazakâr hamlenin koşullarını yaratmış olan ekonomi politikalarını, yani Amerikan neoliberalizmini, "çevresellik" [*environmentality*] haline gelen bir yönetimsellik [*gouvernmentality*] olarak nitelendirmişti. Ona göre çevresellik, "beraberinde disiplin gözetimi, sınırsız düzenleme, hiyerarşi/sınıflama ve normdan oluşan insan davranışı teknolojisini, bireyselleştirici bir 'yönetimsellik' olan kuralcı-disiplinci (...) sistemden ciddi bir gerilemeyi temsil eder." Bu iki iktidar kipi, aynı dengeden uzak küresel tehdit çevresini, farklı farklı ama sıkı bir karşılıklı bağımlılık içinde kullanıyorlar. Foucault 2008, 260.

13 Gilles Deleuze ve Félix Guattari (1987) iktidar kipleri arasındaki ilişkileri, onların ötesinde eğilim olarak aktif olan şeyin "kıvam bulduğu bir eşik ya da derece" terimleriyle analiz ederler.

14 Burada işlemci mantıklar dediğimiz şey, Deleuze ve Guattari'nin (1987) "makinesel süreçler" ya da "soyut makineler" dediği şeye tekabül eder. "Toplumsal formasyonları, üretim biçimleriyle değil (bunlar da bir sürece bağlıdırlar) *makinesel süreçlerle* tanımlıyoruz... Tam da bu süreçler, sosyal bir topoloji nesnesinin ortak varoluş değişkenleri olduklarından dolayı, birbirleriyle ilgili birçok formasyonda da ortak bir halde varoluşlarını sürdürürler" (435). "Yalnızca formasyonların dışsal

birlikte varoluşları söz konusu değildir, ayrıca makinesel süreçlerin içsel birlikte varoluşları diye bir şey de vardır. Buna göre, her süreç kendinden başka bir 'güç' ile de işleyebilir ve başka bir sürece tekabül eden bir güç tarafından yeniden ele alınabilir" (437). "Her şey birbiriyle birliktedir ve birbiriyle sürekli eylem halindedir" (430). Makinesel süreçler, "*sonuçsuz* olmakla birlikte gelecek eyleme şimdide tanıklık ederler. Bu da zamanda bir evirtme (tersleme) içerir... Evrimi kesintilerden veya zikzaklardan çok, tersine işleyen (evirtme yapan) nedensellik kırar... Henüz var olmayanın, varoluşundan farklı bir formda zaten çoktan şimdide işlediğini göstermek gereklidir" (431). Deleuze ve Guattari için büyük önem taşıyan makinesel süreçler, "kapma aygıtları" oluştururlar. "Genel kural olarak, ne şekilde yaratacağına katkıda bulunan veya onu yaratan çok özel bir şiddetle ne zaman kapma aygıtının bir montajı söz konusu olsa, o zaman ilk (kökten gelen) bir birikim söz konusudur" (447). Hedef alacağı şeye karşı yönelen yaratıcı şiddet "öngörme-önleme mekanizmaları" istihdam eder (439)—yani önleyici olarak eyleme geçmek suretiyle üretici olarak eyler. "Öngörme-önlem alma mekanizmalarının büyük bir *transfer gücü*" ya da süreçler ile süreçlere tekabül eden formasyonlar arasında bulaşma güçleri vardır (437). Deleuze ve Guattari'nin terimlerinde söylersek, bizim burada analiz ettiğimiz önleyici iktidar, tehdit-değerin bir "ilkel birikimi" üzerinde etkili ve işlemci mantığını duygulanımsal sirayetle yayan son derece kötücül, yeni peydahlanan bir kapma aygıtı cinsidir.

"Kendi varoluşlarından farklı bir formdaki" işlemci mantıklar arasında etkin etkileşimin vuku bulduğu kiplerden biri, Alfred North Whitehead (1979) tarafından "negatif kavrayış" olarak adlandırılmıştır. "Negatif kavrayış, [bir] cismin, öznenin [sürecin] gerçek içsel yapısına olumlu katkısının kesin olarak dışlanmasıdır... Negatif kavrayış, bir bağ ifade eder... Her negatif kavrayışın kendi öznel formu vardır, her ne kadar cüzi ve müphem olsa da... bu form, nesnel veriye değilse bile duygusal komplekse [duygulanımsal atmosfere] eklenir... [Negatif kavrayışlar] herhangi bir cismin nasıl hissedildiğini ifade etmek için gereklidir... bir bütünlüğün [bir sürecin] negatif kavrayışı, onun duygusal öznel formuyla birlikte olumlu bir olgudur [duygulanımsal bir olgudur]; kavrayışların öznel formlarının müşterek bir hassasiyeti vardır [olumsuz olarak kavranan şeye fiilen uzanan müşterek varsayımların bir ekolojisi vardır]" (41–42).

Deleuze ve Guattari'nin söz dağarında, negatif kavrayış ile oluşturulan "bağ," kapma aygıtının bir özelliği olan "yeri belirlenemeyen ilişkilere" bir örnektir (1987, 446). Tehdit, kendinin herhangi bir olgusal anından bağımsız, yalnızca atmosferik bir nitelik olarak "cüzi ve müphem" biçimde hissedildiği yerde, sınırda olduğunda böylesi bir yeri

belirlenemeyen ilişki oluşturur, kesin bir alarm işaretine dönüşmese bile. Olumlu anlamda hissedilmese bile, gerçek ama soyut biçimde öznel formların müşterek hassasiyetinin "nasılına" katkısını sürdürür. Yine de müşterek "duygusal komplekse," yani formların hissiyatla kendi bireyselleşme seyirlerinin nasılını şartlandıran duygulanımsal çevreye eklenir. Bu, bir kez tehdit-değerin "ilk birikimi" belli bir düzeye ulaşıp kendi süreçsel mekanizmalarının "yüksek transfer gücü" sayesinde çevreye yayıldığı durumlar için özellikle geçerlidir. Tehdit, bizzat işaretlenmediği ama yine de negatif biçimde kavrandığı, belli belirsiz ve safi nitelik halinde hissedildiği sınırda bu şekilde işlerken, benim daha önceki bir çalışmamda, öznelliklerin oluşumuna sokulmaya kadir "düşük-düzeyli" arkaplan korku dediğim şeye tekabül eder. Bu, en soyut haliyle duygulanımsal olgudur. Bkz. Massumi 1993, 3–38.

3. Utancı Yazmak

ELSPETH PROBYN

Charles Darwin'le ilk duygudaşlık hissedişim, araştırmasının ve onun yazıya dökülmesinin bedeninde yol açtığı korkunç hasarı okuduğumda başladı. Anlaşılan sürekli istifrağ ettiği, ishal olduğu ve yatmak zorunda kaldığı uzun hastalık nöbetleri geçirirmiş. Şimdi bizim alternatif terapi dediğimiz, özellikle de bazen kendisine iyi gelen su terapisine inanırmış.

Darwin'i düşünür olmuştum, çünkü uykuyla uyanıklık arası düşünürken berbatça baskı yapan bir şeyin varlığını hissediyordum. Ah evet, kitap. Sonra da kusuyordum. Ben durumumu düşünüp taşınırken, bunlar olmaya davam ediyordu. Hayatımda büyük bir stres yoktu. İşimin baskılarından çok uzakta araştırma iznindeydim ve tek yapmam gereken bir kitabı yazmak, yeniden ve yeniden yazmaktı. Bedenimin girdiği bu küçük rutine aldırmamaya çalıştım. İşe yaramadı; bedenim ısrarla dikkatimi talep ediyordu. Olanları gözden geçirdim. Sözgelimi yatağıma yattığımda derin, kesintisiz ve rüyasız bir uyku uyurdum. Uyandığımda ellerimle ayaklarımın acıdığını hissederdim. Anladım ki gece boyunca bedenim kendini burup büküyordu, yumruğum sıkılıyor, ayaklarım geriliyordu, dişlerimi gıcırdatıyordum.

Bedenime sert bir şekilde ders verdim, ama akıllanmadı. Yaklaşan teslim tarihinin baskısı beni hasta ediyor sanıyordum. Tek yapmam gereken o beni bitirmeden kitabı yazıp bitirmekti. Kötüleşen sağlığımdan endişe duyan bir arkadaşım, kestirme mantığıma ikna olmamıştı. Genç erkekler arasında şiddet, utanç ve şeref üzerine çalışan bu arkadaş,[1] benim çoktan tahmin etmem gereken şeyi işaret etti. Utancı yazmak acı verir. Tenine batar. İnsana dokunur.

Elbette ki utancı, benliğin mahreminin kamuoyunda teşhirini yazmak zordur. Ama benim hissettiğim tam bir teşhir utancı da değildi. Beni huzursuz eden başka bir şey daha vardı. Duygulanım

hakkında çok şey okumanın evhama yol açması mümkün olabilir. Farklı duygulanımların bedendeki işleyişine dair bizi daha bilinçli kıldığı kesin. Dış belirtilere bakarak, vücudumun sergilediği şeyin tam bir utanç olmadığına karar verdim. Doktorumun kavga ya da kaçış dediği şey, Silvan Tomkins'in korku-terör dediği şeye çok yakındı (Sedgwick ve Frank 1995b, 35). Evet, hissettiğim buydu. Yumrukların ve çenenin sıkılması, ayakların kıvrılıp bükülmesinin anlamı buydu. Konumun ilginçliğine denk bir şey yazamamanın terörünü deneyimlediğim kafama dank etti. Okurlarımın ilgisini çekememe fikri, korku ve utanç karışımı bir şeyi tetiklemişti.

Bir şeye çok ilgi duyup onu başkalarına aktarmaya, onlarda aynı derecede ilgi uyandırmaya ve onları o şeyin yazılmaya değer olduğuna ikna edememekte bir utanç vardır. Yazmanın riski, her zaman okurların ilgisini çekmeyi ya da onları sürüklemeyi başaramamaktır. Doğru kelimeleri bulamadığımızda ya da anafikri tam iletemediğimizde, kendimize dair hayal kırıklığımızı daha çok hissederiz. Basitçe söylersek, mesele, hakkında yazılan konu ile yazdığımız yazıyı denk kılmanın zorluğudur. İkisi arasındaki fark, utanç ya da benim burada ileri süreceğim gibi derin utanç hissini doğurabilir. Zamanımızın büyük yazarlarından bazılarıyla röportaj yapmış olan gazeteci Lynn Barber, utancı tasvir eder. Üretken denemeci Christopher Hitchens ile yaptığı röportajı düşünürken, bir alt akıntı keşfeder: "Belki de onun hissettiği sahtekârlık duygusu bütün yazarlarda vardır—yani yazdıkları konudan ziyade yazılarını umursamaktan gelen o duygu" (2002, 10).

Barber buna sahtekârlık diyerek sorunu, oldukça minör bir şeyden majöre kayma tehdidi taşıyan terimlerle resmeder. *Sahtekârlık*, uydurmayı, kendini yetkinlik maskesi ardına saklamayı ima eder. Utancın [*shame*] etimolojik kökeni, yüzü kapatmak anlamındaki Goth sözcüğü olan *Scham*'dan gelir. Hileyi (*sham*) utanca dönüştüren kritik unsur, işin içindeki ilgi ve arzu derecesidir. Eğer başkalarının ya da kendimizin ne düşündüğüne aldırmazsak, bir hilekâr olmaktan utanç duyulmaz. Ama eğer bunlara aldırıyorsak, o zaman utanç tehdidi vardır. Yazdığımız konuyu son derecede önemsemek, bedenimizi utanç vericinin kapsamına yerleştirir: Sırf kendimize karşı duyduğumuz hayal kırıklığı, acılı bir düzeye çıkar.

Benim buradaki savım, utancı yazmak hakkında. Utancı yazmak tabirini, hem ilgiye ihanet etmenin duygulanımsal, bedensel hislerini hem de etik bir pratik olarak utancı nasıl yazacağımızı kavramak için kullanıyorum. Utanç, yazdığımız şeylerin sonuçları hakkında mütemadiyen düşünmeye zorlar bizi. Muhtelif yazarların sağladığı içgörüler, utancı yazmanın, ilgi konusuna sadık kalmaya, bazı şeylerin niçin ya da nasıl ilgi konusu olduğuna dair dürüst olmaya iten bir iç uyarı olduğunu göstermektedir. Odaklandığım yazarlar, son derece farklı alanlardan geliyorlar. Bir romancı, bir mezalim tanığı ve kurbanı ile bir filozof. Pek tabii ki kurgu yazarının amaçları ile akademik yazarınkiler arasında bir farklılık vardır. Kabaca şu soruları sorabiliriz. Bir hikâye kurgularken konumuzdan daha ziyade yazımızı umursamamız önemli midir? Bilakis bir akademik yazar isek, "fikirler"den ziyade yazıyı dert etmenin bir âlemi var mıdır ki? Stephen King, Primo Levi ve Gilles Deleuze gibi farklı yazarların içgörüleri, bu ayrımları ortadan kaldırıyor. Utancı yazmak konusunda örnek teşkil eden bu yazarlar, tevazu ihtiyacını, utanç içindeki bedenden yazarken öğrenebileceklerimizi tartışırlar ve hepsinden önemlisi de gösterişsiz yazmaya dair bize ibretlik dersler sunarlar. Hiçbiri yazmanın bedene çektirdiği çilelerden kaçmaz. Levi, Auschwitz hikâyesini yazmak zorunda kalışını şöyle anlatıyor: "zaruri ihtiyaçlarla rekabet edecek kadar şiddetli bir itki" (alıntılandığı yer Ginzburg 1992, 96). Levi'yi popüler bir Amerikan yazar ile bir Fransız filozofa eşlik ettirmek şaşırtıcı geliyorsa şayet, Levi'nin büyük tutkusunun yazmak olduğu, yazmanın onun için tanıklıktan ayrı bir şeye dönüştüğü, bir aşk olduğu da hatırlanıp alkışlanmalıdır. Levi yazma arzusu duyan herkes için bir örnek olmuştur.

Akademik Endişeler

Bazen akademisyenler sanki hiç yazma arzusu duymazlar. Hatta yazma arzusu, akademisyenlerin yazmayı bilmediğine inancın yaygın olduğu bir toplumda gülünç dahi bulunabilir. Nitekim beşeri bilimlerde bile, yazar olarak araştırmacı mefhumuna halen ya da yeniden şüpheyle bakılır. Elbette kendi "edebi dönemeçlerini" ve "poetikalarını" gerçekleştirmiş bütün disiplinler, her şeyi etnog-

rafiden alıp tarihe eklediler. Ama bizzat yazma sorusu, "araştırma raporu" kisvesi altında bir kenara itiliyor gibi. Akademik yazının salt nesnel olduğu iddiası giderek sönüyor olmakla birlikte, egemen "rapor" kipinin yerine ne konacağına dair pek az kafa yoruluyor. Araştırma ile yazı arasındaki uçurum, akademik çalışmalardaki emosyon ve duygulanım konularının artmasıyla daha da derinleşiyor.[2] Sedgwick ve Frank'ın da gösterdiği gibi, duygulanım üzerine yazılmış güncel incelemeler, histen yoksundur. "Duygulanım bölünmez bir tarihi ve politikaları olan üniter bir kategori olarak ele alınmaktadır. Sözgelimi neşelenmek, tiksinmek, utanmak veya öfkelenmek arasındaki farklara dair kuramsal bir yer yoktur... Türler, belli bir duygulanım türünün çağrıştırabileceği ya da doğurabileceğine bağlı olarak değil, çok daha basitçe, Duygulanım adı verilen arıtılmış bir tözün varlığı ya da yokluğuna göre ayrıştırılmaktadır" (1995a, 17).

Duygulanıma ve emosyona soyut bir yaklaşım, yazının kendisini duygulanımla ilgisiz bir ilişkide konumlandırıyor. Bu, terimlerdeki bir tezattır—duygulanımlar doğaları gereği ilgilidirler. Sedgwick ve Frank'a göre, duygulanımın mesafeli ve genel bir kullanımı, "kuramsal bir kararı temsil eder: Sanki sunulan şey, duygulanımlar arasında nitel farklılıklara nadiren de olsa tanımsal bir yer ayrıldığında dahi, eninde sonunda 'kuram' olamazmış gibi" (1995a, 17). Eğer söz konusu his, amorf Duygulanım kategorisinde genelleştirilmişse, emosyonel ve duygulanımsal bir yeğinlik fikrini nasıl temsil edebiliriz?

Arka planda epistemolojik bir mesele dönenir durur: Kesin bir emosyon, kesin betimleme talep eder. Bir başka deyişle, duygulanımların kendilerine has etkileri vardır; bu anlayışın dışında onlardan bahsetmenin bir anlamı olmaz. Duygulanımsal olanın—benim vakamda, utancın—kesin tasviri, başka kavramları da duygulanımlaştırabilir: beden ve onun yazıyla ilişkisi hakkındaki fikirleri ya da yazmanın bir etiğini yeniden düşünmeyi. Duygulanım'a dair genel bir yaklaşım bu işi görmez. Kavramlarımızı canlandırmak istiyorsak, farklı duygulanımların farklı düzeylerde yaptıkları şeyi takip etmek zorundayız. Bu noktanın altını çizmek gerekir: Farklı duygulanımlar farklı farklı hissetmemize, farklı farklı şekillerde

yazmamıza ve davranmamıza yol açarlar. Sözgelimi utanç, beden üzerinde belli şekillerde işler. Bunu deneyimsel olarak yapar—beden, utançta neşede olduğundan çok farklı hisseder—ama ayrıca, bedeni ve onun başka bedenlerle ya da—daha iyi bir kelime bulamadığımdan—toplumla ilişkisini nasıl anladığımızı da sorunsallaştırır. Bu, kuram düzeyinde önemlidir. Yazının ne yapmasını istediğimiz konusunda önem arz eder.

Kelimeler ve Şeyler

Birçokları gibi ben de kelimelerle şeyler arasındaki ilişkiden büyülendiğim için, akademisyen oldum. *Kelimeler ve Şeyler* (*Les mots et les choses*): Michel Foucault'nun *Şeylerin Düzeni* (1973) kitabının Fransızca başlığını hemen hepimiz hatırlarız. Bu kitap, muhtelif bilgi düzenleriyle ilişkileri içinde üretilen "şeyler"in yüzyıllar boyunca nasıl düzenlendiğinin izini sürer. Ayrıca, şeylerin oldukları gibi olmaları gerekmediğine dair bir ısrarla da yüklüdür. Foucault'nun kitabını, Montreal'de garson olarak çalışırken iki vardiya arasında bir barda okumuştum. Önüme yeni manzaralar açtı demek, fazla abartı olmaz. Kitabı okurken başımı kaldırıp insanların konuşmalarını dinler ve gözlemlerdim. Bazen bir bar sohbetinin kulağa çalan kırpıntılarından tüm bir dünya görüşünü yakalayabiliyor insan. Kelimeler ile şeyler arasındaki ilişki sırf zihinsel değil; bence bu ilişki, insanları ilginç kılan şeyin tam kalbinde yatıyor.

Yirminci yüzyılın en büyük filozoflarından biri olan Foucault'dan doğrudan doğruya en popüler romancılardan birine, Stephen King'e geçmek, tuhaf bir egzersiz. Ama ikisi de şeyler ile kelimeler arasındaki ilişkiye meftun olmuş yazarlardan. Elbette King, daha ziyade korku hikâyeleriyle bilinir. Birçoğu sinemaya uyarlanmış otuz dokuz romanla üretken bir yazar. Her bir romanını yaklaşık üç milyon kişi okumuş. Böylesine geniş bir kitleye hitap etmesi belki de King'in yazısının birçokları tarafından küçümsenmesine sebep olmuştur. Ticari başarının o kadim hortlağı: Bu kadar popülerleşen biri, nasıl iyi yazabilir ki? King'in *On Writing* (2000) kitabındaki tefekkürü bu önyargıya cevap verir. Hatıra türünde yazılmış, ama bir eğitim rehberinin kesinliğine sahip bu eser, sürükleyici bir anlatıyla yazmaya dair bir dizi dersten oluşuyor.

King'in yazmayı ve utancı betimleyişi, son derece öğretici. King'in hatırasında, yazdıklarında utanç verici bir şey olabileceğini ona ilk fark ettiren bir lise öğretmeni olmuş. Öğretmeni ona niçin böyle tapon şeyler yazdığını sormuş: "Verecek cevabım yoktu. Utanmıştım. O günden sonra yıllar boyu—bence çok uzun yıllarca—yazdıklarımdan utanıp durdum" (46).

King sonunda öğretmeninin kışkırttığı utancı aşmayı başarır. Ama utanç verici yazı olarak gördüğü şey hakkında çok nettir: dürüstlükten yoksun yazı. Onun için dürüstlük, kelimeler ile şeyler arasındaki kesin ilişkiyi içerir; ayrıca, gramer ve diyalog gibi yazmanın yapısal yönlerini de önemser. Kelimeler hakkındaki söylenmeleri, postyapısalcılığı pragmatik kılar sanki: "Kelime yalnızca anlamın temsilidir; en iyi durumda bile yazmak neredeyse her zaman tam anlamı tutturamamaktır. Hal böyleyken, ne diye asıl söylemek, kullanmak istediğimiz kelimenin sadece kuzeni olan bir kelime seçerek durumu daha da kötüleştiriyoruz, Tanrı aşkına?" (130).

King'in okurunu utandırarak iyi yazar olmaya ittiği— "*yazmak* bu, kahretsin, araba yıkamak ya da maskara sürmek değil" (117) —doğrudur, ama bunu, dürüst yazma tutkusundan yapar. Yazı konusunda dürüst olmak, ayrıca dürüst bir okur olmak anlamına da gelir. King, "çok az okuyan (ya da bazı örneklerde hiç okumayan) [sonra da] yazdığını sanan ve insanların yazdıklarını beğenmesini bekleyen" (167) kişilere rest çeker. Akademisyenler çok okur, ama bazen acaba sadece fikirler için, okuduğumuzun yazılışından ziyade kendi yazmaya çalıştığımız şeye odaklanarak mı okuyoruz diye merak ederim. King yazdıklarının okunuyor olmasının etkilerini tasvir etmekte ustadır. İdeal Okurunun (karısının) bir taslağı okuduğu ânı şöyle betimliyor: "...belli bir sahneyi okurken onu seyretmeye çalışırım, en azından bir tebessümü ya da—bingo, yavrum!—o çın çın kahkahalarından birini atıp ellerini havada sallayışını görebilmek için dikkat kesilir, umutla beklerim" (262).

Bu asabi bekleyişini böyle çerçevelemesi, King'in dürüstlük derken ne kastettiğini açıklıyor. O kadar tutkuyla özendiği şey, okuru ilgilendirdi mi? Böylesine bir titizliğin çilelerini de dobra dobra söyler: "Yazma edimine sinir, heyecan, umut veya umutsuzlukla bile yaklaşılabilir." Sonra şu sonuca varır: "Lakaytlık dışında

istediğiniz şekilde yaklaşın." Sonra italiklerle tekrar eder: "*Beyaz sayfanın önüne lakayt gelinemez*" (118).

King'den aldığım dersleri hiç unutmadım. İddiaları zorlayıcı. King'e göre, yazmanın amacı, okur ile yazar arasındaki telepatik bağlantıdır; böylece okur, yazarın ilgisini çeken şeyi "yakalar." Kendinize ne kadar iyi tınladığınızdan ziyade, okura ne söylemeye çalıştığınızdır. Okura ne *yapmaya* çalıştığınızı (ne ki işin tuhafı King, korku hikâyelerinin okur üzerindeki etkilerinden hiç bahsetmez) ve yazmanın yazara ne yaptığını teslim etmektir. Basitçe söylersek, yazı bedenleri duygulanımlandırır. Yazı, yazan bedenle okuyan ya da dinleyen bedenleri hırpalar.

Beden–Duygulanımlar

Yazmak, bedensel bir faaliyettir. Fikirleri bedenimizde yoğururuz; bedenimizle yazar, okurların bedenlerine girmeyi umut ederiz. Toplumu, bir soyutlama olarak değil, başka bedenlerle yakındalık içindeki gerçek bedenlerden bir oluşum olarak inceler ve hakkında yazarız. Bu husus, Gilles Deleuze tarafından geliştirilmiştir. Onun bedene dair fikirleri, bedenlerin—kendimizin ve bir bedenin diğeriyle nasıl ilişkilendiğinin sınırı olarak aldığımız—sınırlılığı varsayımlarını sarsar. Spinoza'dan esinlenen Deleuze, bedenin bütünleşmiş bir teşekkül olmadığını, birçok hareketli unsurdan oluştuğunu ileri sürer. Moira Gatens'e göre, "duygulanım, öz ile diğerleri arasındaki sınırlarda 'kolektif duygulanımlar'ın bulaşıcılığıyla açılan yarıkları sergilemek suretiyle bizi bedenlerin mahremiyeti ya da 'bütünlüğü' hakkındaki genelgeçer mefhumları sorunsallaştırmaya iter" (2004, 115). Bu modelde duygulanım, bedene dışarıdan çarpmaz, ne de içeriden patlar. Deleuze'ün modeli böylesi ayrışmaları anlaşılmaz kılar. Gatens bunu, "hep zaten çoktan orta yerinden işe karışmış" beden olarak özetler (2004, 115).

Bu modelde beden, kinetik ve dinamik ilişkilerle tanımlanır. Bedeni, vızıldayarak oraya buraya uçuşan binlerce parçacıktan oluşan bir şey olarak tahayyül etmemize yardımcı olur. Kinetik düzeyde, "bedeni, bir bedenin bireyselliğini tanımlayan, partiküller arasındaki devinim ve dinginlik, hız ve yavaşlık ilişkisidir" (Deleuze 1992, 625). Bu, Brian Massumi'nin, hislerin başka hisler-

le hareket halinde oluşu hakkındaki fikrini hatırlatıyor. Massumi buna kanıt olarak, bilimsel bir terim olan içalgı—bedenin hareketlerini kendi hareketine göre kaydeden sensörler—mefhumunu verir: İçalgı,"*hissederken devinmek ve kendini devinim içinde bulmak*" demektir (2002, 1, vurgu bana ait).

Bedenin hisleri ve hareketlerine ilgi, William James'in, farklı hissiyatın farklı hislerini vurgulayan emosyonlar kuramına (1884) kadar uzanır.[3] James'in nasıl hissettiğimize dair kuramı şöyledir: a) Bir aslan algılarım; b) bedenim titrer; c) korkarım. Bir başka deyişle, beden emosyonun tetiklenişini algılayışını algılar ve bu, hareketi tetikler (titremek) ve sonra bu hareket, düşünsel bir durum olarak adlandırılır (korku). Aynı sekansın Deleuzecü tarifi de şöyle: a) bir durumun algısı; b) bedendeki değişim; b) bilincin ya da zihnin emosyonu (1997, 123).

Deleuze'ün bedenlerin devinimi betimlemesindeki ikinci unsur, bedenlerin diğer bedenlerle dinamik etkileşimidir: "Bir beden diğer bedenlerde duygulanım yaratır ya da diğer bedenlerin yarattığı duygulanıma maruz kalır; bir bedeni bireyselliği içinde tanımlayan, bu duygulanım yaratma ve duygulanıma maruz kalma kapasitesidir" (1992, 625). Düşünmek, yazmak ve okumak duygulanım yaratma ve duygulanıma maruz kalma kapasitelerimizin ayrılmaz birer parçasıdır. Deleuze'ün tabiriyle bu, "bedende ama ayrıca düşüncede gerçekleşen hız ve yavaşlığın karmaşık ilişkisidir. Ve aynı zamanda beden veya düşünceyle ilgili etkileme ve etkilenme kapasitesidir" (1992, 626). Gündelik hayatta bu soyut düşünceyi pratik olarak deneyimleriz. William Connolly düşünme, bedenler ve hassasiyetler arasındaki ilişkiyi, "düşünceyi kendi yönünde, hızında, yoğunluğu veya duyarlılığında değişime uğratan kabataslak veya incelikli gündelik teknikler" olarak tanımlar (2002, 100). Sözgelimi Mozart dinlemenin ya da "ilham ve enerji veren müzikle dans etmenin" nasıl da "kelime, hareket, hafıza, ses, ritim, mobilite, imge ve düşünceyi birbirine bağlayan röleleri değiştirdiği" üzerine tefekküre davet eder bizi (100–102).

Utanç ve Kıvanç

Deleuze'ün bedenlerin duygulanım yaratma ve duygulanıma maruz kalma kapasitesi hakkındaki fikirleri, T. E. Lawrence'ın utanç ve za-

fer tanımlarını tartıştığı pasajda güçlü biçimde aktarılır. Arabistanlı Lawrence, çöldeki kahraman İngilizdi. Ayrıca, *Seven Pillars of Wisdom* (1926) ve *The Mint* (1955) başlıklı iki kitabın da yazarıdır. Bu kitaplarda tecavüze uğraması da dahil başına gelen bazı felaketleri ve travmalarını anlatır. Adam ve yazısı, utanç ve onurla yoğrulmuştur.

Deleuze, Lawrence'ın yazısında "öznel eğilim" dediği şeyle bilhassa ilgilenir. Daha basitçe söylersek, Lawrence'ın yazısı son derece otobiyografik ve psikolojiktir, ama Deleuze bu iki terimin anlamlarını kaydırır. Lawrence'ı büyük portrecilerden biri olarak takdir ederek başlar ve onun yazılarından alıntılar yapar. "Genelde neşeliydi, ama onda halihazırda bir ıstırap damarı vardı..."; "dalgalı saçları ve yorgun trajedi oyuncusunun yıkıntı halindeki yüzü..."; "bir kır manzarası gibi olan ruhu, dört köşeli bir perspektife sahipti, özenli, sevecen, sınırlı, oturmuş..."; "tepedeki güneşten yansıyan kırmızı bir ışık göz kapaklarının arasından girip göz çukurlarında, onları insanın ağır ağır yanıp tutuştuğu çukurlara çevirerek ışıldarken, göz kapaklan yorgun kıvrımlar halinde sert kirpiklerinin üzerine çöküyordu" (1997, 116).

Lawrence'ın karakterleri resmedişindeki maharet, dikkate şayandır. Deleuze'ün dediği gibi, "En iyi yazarlar, bundan gözleri kızarmış olarak dönmek pahasına, estetik algıları hakiki görüler gibi çekip almalarına ya da işlemelerine imkân tanıyan tekil algı koşullarına sahiptirler" (116). Deleuze bu iddiayı, öznel bir karakter ya da eğilim mefhumuyla geliştirir. Bu, kişisel kimlikten çok öte bir şeydir. Deleuze'e göre bütünsel kişi olmadığını hatırlarsak, o zaman otobiyografik ya da kişisel yazma üslubu imkânsız hale gelecektir. Deleuze için "öznel" daha ziyade farklı tür ve elementlerden oluşmuş bedenlerin duygulanımsal asamblajından ibarettir. "Lawrence'ın yazısında, üslubunda... öznel eğilim, yani imgeler yansıtma gücü, birbirinden ayrılamaz biçimde siyasal, erotik ve sanatsaldır" (118).

King'in dürüstlük konusundaki serzenişini yankılarcasına, Deleuze de Lawrence'ın imgelerinin ne kadar sahici olduğuna dikkat çeker. "Lawrence'ın gerçeğe yansıttığı imgeler, sahte bir gelişimle yanılgıya düşüren şişirilmiş imgeler değildir; bilakis bunlar, yalnızca yazarın, olaya nasıl katacağını bildiği dramatik ya da komik saf yeğinlikle değer kazanır" (119). Lawrence sadece insanları bu şekilde

resmetmez; aynı yeğinliği soyutlamalara ve fikirlere—Deleuze'ün "kendilikler" dediği şeylere—de uygular. Lawrence'ın öznel eğiliminin ve belki de yazar olarak dürüstlüğünün de bir parçası olan şey, "çöldeki kendilikleri, insanların ve şeylerin yanında, develerin adımlarının kesik kesik ritminde tutkuyla yaşatma yeteneğidir" (119).

Bu yetenek, Lawrence'ın utanç tasvirinde kendini iyiden iyiye gösterir. Deleuze'ün sözleriyle: "Utanç, asla bu derece ve bu kadar küstah ve kibirli bir şekilde dile getirilmemiştir" (120). İşte tam bu noktada yazar, yazı, bir fikir ve bedenler birbiriyle karışır. Lawrence'ın utancı, varsayılan eşcinselliği gibi herhangi bir kişisel özellikle açıklanabilecek basit bir psikolojik nitelikten kaynaklanmıyordu. Deleuze'e göre, Lawrence'ın utancını bu şekilde karakterize etmek, tümüyle manasızdır. Burada utanç, utancı hem fikir hem de duygulanım olarak üreten öznel eğilim makinesinin bir ürünüdür. Lawrence örneğinde öznel olan, içinde yaşayıp yazdığı bağlamla derinden bağlantılıdır. Deleuze, Lawrence'ı utanca sevk eden bazı unsurları betimler. Lawrence Arap kılığında çölde dolaşan bir İngilizdi. "Utanç, öncelikle Araplara ihanet etmenin utancıdır, çünkü Lawrence, Arapların nezdinde, İngilizlerin tutmayacaklarını çok iyi bildiği sözlerine durmadan kefil olur" (120).

Suleiman Mousa, *T. E. Lawrence: An Arab View* (1966) kitabında, Lawrence'ın utancının bir tarihçesini verir. Önce Lawrence'ın utanca meylini doğurmuş olabilecek, yaşamının ilk yıllarındaki koşulları kısaca özetler. Lawrence'ın babası, ilk eşinden dört kızı varken, mürebbiyeyle kaçmış ve bu birleşmeden Lawrence doğmuştur. Baba sadece ilk ailesini terk etmekle kalmamış, Chapman olan soyadını Lawrence olarak değiştirmek suretiyle onlarla tüm ilişkisini de kesmiştir. Dolayısıyla, T. E. Lawrence, annesinin başka bir toplumsal sınıfa mensup olduğu, babasının bunu başka bir soyadı altında sakladığı ve gayri meşru çocuk olduğu yaftasıyla büyümüştür. Lawrence, Oxford'a gitmek için burs kazanmıştır, ama bunu Galli oluşuna borçludur. Bu da utanç verici küçük bir ayrıntıdır. Metresiyle kaçan babası hayatın ucuz olduğu bir yer aradığı için kısa bir süreliğine kaldıkları Galler'de doğmuştu.

Lawrence'ın üniversite yıllarında arkeolojiye ilgi duyması, onu 1910'de Ortadoğu'ya götürdü ve orada Arapça öğrendi. Mousa'nın

kullandığı kaynaklara göre, Lawrence herkesin onu Arap sanmasını sağlayabildiğini söylediği halde, mükemmel bir Arapça konuşmuyordu. Bölgeye gider gitmez Arap kıyafetleri giymeye başlamıştı. Mousa bu dönemi şöyle betimler: "Daha sonraki başarısının sırlarından biri, Arap bireyinin deruni benliğine girebilme becerisiydi" (1966, 5). Birinci Dünya Savaşı patlak verince, Lawrence Britanya İstihbarat Servisinde işe alındı, ama orada çok mutsuzdu. Arap Bürosuna transfer edilme talebi reddedilince entrika taktiklerine başvurdu. Mousa'ya göre, "üstlerinin hatalarına yatırım yaparak, onların cehaletini ve kifayetsizliğini açığa çıkararak, hatta raporlarındaki gramer hatalarına parmak basıp üsluplarıyla dalga geçerek" amacına ulaşmıştı (28). Bu dilbilgisi aşağılaması işe yaradı ve Lawrence, Arap İsyanına katılma izni aldı. Tabii bu da şöhretinde sıçrama taşı olacaktı.

Mousa, Lawrence'ın iki tabiatı olduğu sonucuna varır. "İlk tabiatı sayesinde, her türlü iklim koşullarına meydan okuyor, her türlü badireyi ve engeli kolaylıkla aşıyor, ama aşırı hırsını asla tatmin edemiyordu" (278). Bu tabiatı yüzünden, "tatminsizliğini telafi etmek için atıp tutuyor, gerçeği tahrif ediyor ve uyduruyordu... Aynı zamanda 'ikinci' tabiatı, içindeki tahsilli adamın vicdanını uyandırıyor, bir dinleyici ve yargıç gibi davranabiliyordu" (278). Mousa'nın deyişiyle, bu kombinasyon huzursuz bir duyguya sebep oluyordu: "İçinin en derin bir yerinden, şöhretinin büyük bir kısmının sahtekârlığa dayandığını çok iyi biliyordu... İçini yiyip bitiren daha önceleri yaptığı hataların kefaretini ödeme umuduyla yaşıyordu" (278). Burada Lawrence'ın hileden utanca geçişini açıkça duyuyoruz.

Deleuze'ün Lawrence'ın karakteri hakkındaki analizi, Mousa'nın otuz yıl kadar önce yazdıklarıyla aşağı yukarı uyuşmakla birlikte, Deleuze'ün asıl ilgisi onu, Lawrence'ın utancının beden felsefesi için ne anlama geldiğini incelemeye itmiştir. Deleuze'e göre, Lawrence'da

> utanç vardır çünkü ne kadar ayrı olursa olsun zihnin, çaresiz olarak dikili olduğu bedenden ayrılmaz olduğunu düşünür."

Bunun özel bir anlamı ve sonucu vardır. "Ve beden bu anlamda zihnin bir aracı ya da taşıyıcısı bile değildir, daha ziyade zihinsel eyleme yapışan 'moleküler bir tortudur'" (1997, 123). Burada şunu unut-

mamalıyız ki Lawrence fiziksel gücünden çok gurur duyardı, ama işkenceye maruz kalmış, geç de olsa 1917'de bir bey tarafından tecavüze uğradığını kabul etmiştir. Deleuze, Lawrence'ın anlatısında özel bir utanç formu görür: "Zihin, bedenin üzerine eğilir: Utanç, bu eğilim, iğrenç olana duyulan bu çekim, zihnin bu dikizciliği olmadan bir hiç olacaktır. Bu şu anlama gelir, zihin çok özel bir şekilde bedenden utanç duyar: Gerçekte, beden için utanç duyar. Bedene adeta şöyle der: Beni utandırıyorsun. Utanç duymalısın... 'Utanç geçene kadar, hayvani ben'imi uzaklara doğru yerlerde süründürüp toprağın altına saklayan fiziksel bir zayıflık'" (123).

Bu utanç hissi ve onun bedenle ilişkisi, Deleuze'ün düşündüğü kadar alışılmadık olmayabilir. Tecavüz ya da işkence tanıklıklarının çoğunda kurbanlar, söz konusu deneyime katlanmanın bir yolu olarak bedenden kopmayı gösterirler. Deleuze belki de bu kopmada gerçekleşen şeyi şöyle tasvir eder: "Zihin önce serinkanlılık ve merakla bedenin ne yaptığına bakar, öncelikle bir tanıktır, sonra heyecanlanır, artık coşkulu tanıktır, yani sadece bedenin etkileri değil, bedenin üstüne sarkan ve onu yargılayan *gerçek eleştirel kendilikler* olan duyguları kendi hesabına hisseder" (124).

Enfes bir tarif, ama beden üzerinde süzülen bu hayaletimsi eleştirel kendilikler nedir? Deleuze'ün iddiası, emosyonun ve duygulanımların fikirler olduğudur. Ama bunlar, sadece zihne ait değillerdir. Zihin ile bedenin şiddetli bir çarpışması sonucu ortaya çıkarlar. Dolayısıyla da esasında ne birine ne de ötekine aittirler. Düşünce ile bedenin özgül bir kombinasyonu, artık ikisi arasında bir ayrımın hiçbir öneminin kalmadığı bir bileşimdirler. Yazıda bu konu hayati bir önem taşır: Duygulanımlar, "yalnızca zihnin gözleri değil, daha ziyade onun Güçleri ve Sözleridirler." Deleuze'ün okumasında, Lawrence'ın utanç tasviri, beden ile dilin sınırında ifade edilir ve dilin farklı işlemesini sağlar. Deleuze'ün sözleriyle bu, "varlıkla eştözlü bir utançtır ve başka yerden gelen... 'utanç dışındaki patlamanın ne kadar kolay olduğunu' en azından bir an için gösteren eşsiz bir güzelliğin ifşası"dır (125).

Bu, utancı yazmanın çetinliğine dair son derece güçlü bir tasvirdir: Utanç, zihin ile bedenin çarpışmasından üretilir, ifade edildikleri kelimelerle eştözlü yeni öznellik edimleriyle sonuçlanır.

Deleuze'ün öznel eğilim fikri, yazar, deneyim, ifade, duygulanım ve onun etkileri arasındaki ilişki hakkında bir şeyi anlamamızı sağlıyor. Utanç ne duygusuzca tasvir edilebilecek dışsal bir nesne ne de topyekûn kişisel bir his olarak algılanabilir. Zihnin, bedenin, mekânın ve tarihin özgül patlamasıyla bir kendilik ya da fikir meydana getirmenin güçlü anlamında özneldir ancak.

Utanç, türlü kuvvetlerin ürünüdür. "Öznelliğin en derininde, ben değil, tekil bir oluşum, özel bir tepki, bu kendiliklerin alıkonulmuş, istenmiş, bir tek bu terkibin çıkarılmış olmasının tek şansı olan gizli bir şifre vardır: Bir diğeri değil, *bu* terkip" (Deleuze 1997, 120). Deleuze'ün dediği gibi, böylesi özgül bir terkibin adıdır, "Lawrence" (121). Lawrence'ın öznel eğilim olarak böyle güçlü bir utanç ifadesi üretmesi, Deleuze'ün tabiriyle, "bir zar atımı, zarları atan bir İstem" dir. Deleuze'e göre, Lawrence, "Kafka gibi şunu söyleyebilir: 'Utanç adeta kendisinden sonra da yaşamaya devam etmeliydi' Utanç insanı büyütür" (121). İnsanı büyüten utanç, ille de onun anlaşılmasını kolaylaştırmıyor ya da onu sevilebilir kılmıyor. Mousa'nın anlatısına bakarsak, Lawrence karmaşık bir insandı ve muhtemelen geçinmesi zor biriydi.

Utancı yazmak bizi ille de iyi bir kişi yapmıyorsa, nasıl yazdığımızın etik bir sonucu olabileceği konusunda niçin bu kadar ısrar ediyorum? Deleuze, Lawrence'ın yazısında, utancı ve bedeni nasıl düşüneceğimizi yeniden yapılandıran bir utanç görür. Bu minvalde, fikirler ile duygulanımlar ya da düşünme ile hissetme arasındaki ilişkiyi algılama olanaklarımızı açmak suretiyle, utanç insanı genişletir, büyütür. Ayrıca, utanç ifadelerinin salt kişisel ıstıraplar olarak görülmesine karşı güçlü bir iddia sağlar. Birçokları utancın özdeğerlendirme ya da daha kesin söylersek, benliğin benlik tarafından değerlendirilmesi olduğunu ileri sürerken Deleuze'ün argümanı, utancın banal psikolojik terimlerle içsel bir nitelik olarak kavramsallaştırılması eğilimini kırar. Deleuze'ün tasvirinde utanç, karmaşık bir eğilimden gelir: Doğuştan gelenle toplumsal yapıların yaşanan deneyimini—bir kişinin biyolojisi ile biyografisini—birleştirir. Ancak Deleuze, utancı kökten gayri şahsileştirme konusunda daha da ileri gider. Utanç, birçok farklı türde bedenleri çaprazlamasına kesen bir duygulanımdır. Bu şekilde, Lawrence

İngilizlerin Araplara yaptıklarının salt bir şifresi olmaktan çıkar, ne de utanç verici bir tarihin kişileşmesi olur. Deleuze daha ziyade, Lawrence nam bir zarın atılmasıyla yeni bir utanç fikrinin üretildiğini düşünür gibidir. Bu, imparatorluğun o dönemdeki karakteriyle mahrem biçimde bağlantılı bir utançtır: kibirli ve gururlu olduğu kadar en derununda utanç dolu bir karakter.

Utanç, Yakındalık ve Mesafe

Deleuze'ün Lawrence'ı tasvir etmek için kullandığı Kafka'nın sözlerini hatırlayalım: "Utanç adeta kendisinden sonra da yaşamaya devam etmeliydi." Deleuze şu sonuca varır: "Utanç insanı genişletir" (1997, 121). Gördüğümüz gibi utanç, bedenlerin, fikirlerin, tarihin ve mekânın bir çarpışmasından doğar. Ama bir yazar olarak Lawrence, tarihteki utanç verici bir anın basit bir vasıtası değildir: Onun utancı yazışı, utancın anlamını yeniden yoğurur ve utanç deneyiminden "küstah bir güzellik" çıkarır (125).

Şimdi Yahudi Soykırımının kendinden daha uzun yaşamasını garantileyen yazara, Primo Levi'ye geçmek istiyorum. Levi'nin yakınlarda yayımlanan bir söyleşi derlemesinde yazıya dair yorumlarında Kafka belirir. *Duruşma* romanını tercüme etmiş olan Levi, Kafka'nın "neredeyse hayvansı bir duyarlılığa, yılanların deprem olacağını bilmesi türünden bir duyarlılığa" sahip olduğunu söyler (2001, 159). Bu tasvir, yazının duygulanımlarının nasıl da yazarın ve okurun bedenine girdiğini çok güzel anlatıyor. Levi'nin feraseti şaşırtıcı değil. Utancın hem insaniliğin hem de insanlık dışının özünde olduğunu bize en çok *hissettiren* yazar o.

Yazar olarak Levi, ondan önceki Lawrence gibi, tarihin bir zar atımıdır. Piemonteli bir İtalyan Yahudi olan Levi, 1943'te Faşistlere karşı bir partizan gruba mensup olmaktan tutuklanır. Partizan sıfatıyla idam edileceğinden korktuğu için polise Yahudi olduğunu söyler. Bu itirafı, 1944'te Auschwitz-Monowitz'e sürülmesine neden olur. Kendisinin tesadüfi durumların bir bileşimi dediği şey sayesinde toplama kampından sağ çıkmayı başarır. Savaştan önce kimya fakültesinden mezun olduğu için, onu, Auschwitz'in bir parçası olan ve büyük bir kimya şirketi I.G. Farben'e ait Buna fabrikasına koyarlar. Daha sonra şöyle diyecektir: "Bu en büyük

şanslarımdan biri oldu, zira bir kimya fabrikasında işçi olduğumuzdan haberim yokken kimyacı olduğumu söylemiştim" (Levi 2001, 212). Levi hayatta kalışını, kimya okurken biraz Almanca öğrenmiş olmasına da bağlıyor. Levi'yle yapılan söyleşilerde ortaya çıkan başlıca temalardan biri, iletişim kurabilme gerekliliğidir. Levi'yle sürgün edilen İtalyanların çoğu, Almanca ya da Lehçe emirleri anlayamadıkları için, Auschwitz'e varışlarından kısa bir süre sonra ölmüşlerdi.

Levi, kendi tabiriyle, Auschwitz'in yazara dönüştürdüğü bir kimyacı olarak bize ulaşır. Levi çoklukla bir tanık ya da belgeselci olarak okunur; *Bunlar da mı İnsan* (1958) ve *Ateşkes* (1963) başlıklı ilk iki kitabı için bu geçerlidir elbette. Ama o, zanaatından gurur duyan ve sarih biçimde bundan bahseden son derece mahir bir yazardı da. Önce onun yazısının ve tanıklığının, bize insaniliğin ve insanlık dışının bir haritasını vermek için nasıl utancı kullandığını ele alacağım. Akabinde yeterince değerlendirilmediğini düşündüğüm bir kaynak olan, yazmak hakkındaki içgörülerini tartışacağım.

1982 yılının ilkbaharında Levi (kendi tabiriyle) bir turist olarak Auschwitz'e döner. Bir grup İtalyan öğrenci ve profesörle toplama kampından sağ çıkmış başka insanların arasında Levi'nin de hazır bulunması, o geziyi dikkate şayan bir tur haline getirmiş olmalı. Levi daha sonra bir İtalyan gazetecinin Auschwitz kentinde normallik işaretlerinin uygunsuzluğuna dikkat çektiğini aktarır. Levi'ye, "Bugün Auschwitz'de bir lokantada yemek yiyebilirmişiz gibi görünüyor," der. Levi, yazısının alametifarikası olan sağduyu ve latif berraklığın o eşsiz karışımıyla cevap verir: "Auschwitz'de bir lokanta tahayyül etmek neredeyse komik. Orada ne yerim, bilmem. Bana neredeyse bir küfür gibi, absürt bir şey gibi geliyor. Ama öte yandan, unutmayalım ki Auschwitz lokantaları, sinemaları ve hatta muhtemelen bir gece kulübü olan bir şehirdi, bir şehirdir. Polonya'da da böyle şeyler var. Şimdi artık bir kavram haline gelmiş olan Auschwitz'de çocuklar, okullar o zaman da vardı, şimdi de var; Auschwitz toplama kampıdır—yaşayanların Auschwitz'i olan bu diğer Auschwitz de mevcut" (*Sorgente di vita* 2001).[4]

Sahnenin azameti önünde zihin genleşiyor. Levi, bu kamptaki deneyimini öylesine dikkatle yazmış olan adam, yeniden onun

pençelerinde. Ama orada, yazılarıyla bizim şimdiki zamanımızın bir parçası haline getirdiği bir geçmişle çevrelenmiş, sakin sakin Auschwitz'de insanlar yaşıyor ve bu insanların lokantaları, gece kulüpleri, okulları vardır muhakkak diyor. Auschwitz'in insanların yaşadığı, yiyip içtiği, alışveriş yaptığı, dans ettiği bir yer olarak harcıâlem olgusu, hâlâ göz yumulması zor bir şey. Levi'nin Auschwitz'i, o dehşet diyarı, "bizim" Auschwitz'imiz oldu, vicdanımıza musallat olan utanç kaynağı haline geldi.

Levi'nin yazdıkları, utancın bölümlere ayrılmasını ya da mülkiyetini zorlaştırıyor. Utanç, yalnızca bazı bireylerin sahip olduğu kişisel bir kapasite değildir. Şunu açıkça kabul etmeliyiz ki kampların ve Soykırımın travması, bazılarına daha yakından aittir: sağ kalanlarla akrabaları, genel anlamda Yahudi halkı, Çingeneler, eşcinseller, komünistler ve entelektüeller. Bizim Auschwitz'e ne kadar yaklaşabileceğimiz, Levi gibi yazarlara bağlıdır, ama hepimizin, o yakındalığa olan hakkı, eşit değil. Levi'nin yazılarında, yakındalık ayrımlarının ta karnımızda bilincine varırız—ve fazla yaklaşmak, utanç kaynağı olabilir. Satoshi Ukai (2001), insan olmaktan utanmak ile insan olarak utanmak arasında bir ayrım olduğunu ileri sürer. Birincisi, insanlığın utanç verici doğasına dair soyut bir fikre gönderme yapar; ikincisi ise utancı insan olarak hepimizin özünde bir yere yerleştirir. Levi böyle katı ve hızlı ayrımlara inanmıyor gibidir. Daha ziyade gri bölgelerden ya da utancın çokluğundan ve tonlarından bahseder. Deleuze bunu "Nazi haline gelmiş insanların mevcudiyetinden duyulan utanç; bunu nasıl durduracağımızı bilememenin, görememenin utancı; suç ortağı olmanın utancı" olarak tasvir eder (alıntılandığı yer, Ukai 2001, 23).

Levi'nin yazıları mütemadiyen debdebeli fikirlerden kaçınır. Sahihlik ve doğruluk arzusu, insanlığın gündelik faaliyetlerinin ve özlemlerinin betimlemelerinde sergilenir. Yazısının dürüstlüğü, utanç hakkında soyut yorumlar yapmaktan utanır. Mütevazı sesi utancı, Soykırım deneyimini ya da insan davranışının herhangi bir veçhesini soyut bir kuram mevzusu yapmaya karşı bir uyarıdır. Levi sahiplenilemez bir figürdür; aynı zamanda onun önünde huşu içinde durmamıza da asla izin vermez. Yazı üzerine yaptığı yorumların pragmatik ve pratik tonu, amacını açıkça gösterir:

utanç betimlemelerini—ama aynı ölçüde sevinç ve umut betimlemelerini de—insanların yapmaya muktedir oldukları şeylerin, iyi ya da kötü, daha iyi anlaşılmasını sağlamak için kullanmak.

Levi'nin Auschwitz deneyimlerini aktardığı anı kitaplarından ilki, *Bunlar da mı İnsan*, savaştan sonra Torino'ya dönüşünün hemen ardından yazılmış ve ilk kez 1958'de yayımlanmıştı; ikincisi, *Ateşkes* ise 1963'te yayımlandı. *Ateşkes*'in son bölümlerinde Levi, serbest bırakıldıktan sona mütemadiyen gördüğü bir rüyayı hatırlar. Okurun nefesini kesen kapkara bir kâbustur bu:

> Bu, ayrıntıları farklı ama özü aynı olan, düş içinde bir düştür. Ailemle ya da dostlarımla bir sofradayım veya işimdeyim ya da yeşil kırlardayım, yani rahat ve huzurlu bir ortamdayım; görünüşe göre hiçbir sıkıntım, üzüntüm yok ama ta içimde derin bir keder, kesinlikle yaklaşmakta olan bir tehlikenin ürpertisini hissediyorum. Ve gerçekten de düşümde herkes değişik biçimde, ya yavaş yavaş ya da birden acımasızca, çevremde ne varsa, eşyalar, duvarlar, insanlar çöküp dağılıyor, duyduğum kaygı ve ıstırap gitgide yoğunlaşıyor. Artık her şey kaos içinde kalıyor, boz bulanık bir hiçliğin ortasındayım ama artık bunun ne olduğunu *biliyorum* ve her zaman bildiğimin de bilincindeyim; yeniden Toplama Kampı'ndayım ve kamptan başka hiçbir şey gerçek değil. Ötesi, yalnızca kısa bir tatil, bir aldatmaca, bir düştü: ailem, çiçek açmış doğa, evim, her şey. Artık bu içsel düş, huzurlu ve dingin düş bitmiştir ve buz gibi soğuk suya giden dışsal düşte, çok iyi tanıdığım bir sesin yankılandığı duyuluyor: buyurucu değil, kısa ve tok bir sesle söylenen tek bir sözcük. Auschwitz'in korkuyla beklenen kalk borusu: "*Wstawach.*" (1979, 380)*

Levi'nin betimlemesinde yarattığı duygulanım coğrafyası, dışarıdan içeriye doğru gelişiyor ve dışarıdaki özgürlük her daim kampın terörünün içine kıvrılıyor. Levi'nin yukarıda alıntıladığımız, Auschwitz'in gerçeklikle yan yana var olduğu—insanların yiyip

* Türkçesi: *Ateşkes*, çev. Semin Sayıt, Can Yayınları, 2002, s. 249–50—ç.n.

içtikleri, işe gittikleri ve buna halen devam ettikleri bir yer olduğu—hakkındaki yorumunun aksine, buradaki rüyasında gerçeklik her daim dış rüya tarafından, Toplama Kampının gerçekliği tarafından uzağa itilip parçalanıyor. "Şimdiki zamanın" rüyası, geçmişin rüyası karşısında mağlup oluyor.

Yıllar sonra, Nisan 1987'de, Levi'nin intihar ettiği haberinden sonra Levi'nin niçin kendini öldürdüğü ya da gerçekten intihar edip etmediği konusunda ateşli bir tartışma başladı. Meseleyi alevlendiren, ölümünün koşulları oldu. Evindeki merdivenden düşmüştü ve bilindiği kadarıyla not bırakmamıştı. Levi'nin ölümünün kaza olduğuna inanma arzusu, anlaşılır bir şeydir. Ama aynı zamanda kolektif utancımızı ve suçluluk hissimizi yatıştırma ihtiyacını da yansıtır. Buchenwald'dan sağ çıkanlardan biri olan Jorge Semprún, kamplardaki deneyim hakkında yazmanın ağır bedellerini teyit eder ve bu tür yazının, yazar için katartik, rahatlatıcı bir edim olmadığını, bilakis onu kampların dehşetine yeniden bağladığını ileri sürer (1984).

Levi'nin intiharına sebep olan, "orijinal deneyimleri miydi yoksa onların temsili miydi," gibi bir soru etrafında dönmeye başlayan tuhaf ve rahatsız edici bir tartışmadır. Ama eğer yazarlar yazdıklarından ötürü intihar ediyorlarsa, tarihin seyircisi vasfıyla bizim, onların endişelerine ve ölümlerine çok daha fazla bulaştığımız kesindir. Bu anlayış bize, onların yazılarını okuma görevi yükler. İnsanların insanlara yaptığı mezalimi okumak, suçluluk ve hatta tiksinme hisleriyle büyüyebilir veya bu hislerle birleşebilir; okuyucu bunları okumaktan kaçınma zorunluluğu hissedebilir. Eğer bu doğru olsaydı, Levi'yi okumaktan kaçınır mıydık? Umarım, hayır.

Levi'nin söyleşilerini derlemiş olan editör Marco Belpoliti'ye göre, Levi'nin yazılarında "anlatıcı ile dinleyici arasında bir mesafe vardır; elbette ki anlatıcı, muhataplarına yol gösterir, ama aralarında her zaman belli bir mesafe bulunur" (2001, xix). Bu gözlem, Dominick LaCapra'nın sağ kalanların yazılarına çok fazla yaklaşmamak ya da onlarla aşırı derecede özdeşleşmemek gerekliliğine dair daha kuramsal argümanlarıyla örtüşüyor. Levi bu zorunlulukta bize, okurlarına yardım ediyor muydu? LaCapra'ya göre çok fazla yaklaşmak, "kontrolsüz bir özdeşleşmenin," benlik ile öteki arasında bir karışıklığın "oynanmasına" sebep olur ve ötekinin

deneyimi benlikle bütünleşebilir. LaCapra, buna karşı, "geçmişle eleştirel biçimde kontrollü bir diyalojik iletişim amacını" salık verir (2000, 67).

Diyalojik iletişim, şu sorularla yönlendirilir: "Öteki ne diyor ya da ne yapıyor? Ben—ya da biz—buna nasıl karşılık verebilirim/verebiliriz?" (LaCapra 2000, 67). Bu hatırlatmalar önemlidir, diyalog metaforu ilk bakışta soyut gelebilir—ben geçmişle "diyaloğa girebilirim" ama "geçmiş benimle" nasıl diyalog kurabilir? Dar anlamıyla, elbette kuramaz. Ne ki utanç ve diğer duygulanımlar bedenlerimize girip benlik anlayışımızı ve geçmişle ilişkimizi değiştirebilirler. Deleuze'e göre, Lawrence'ın utancı yazma üslubunda, beden ve zihin birlikte tepki vererek öznel olanı yeniden düzenler. Ya da LaCapra'nın deyişiyle, "duygudaşlık, öteki olarak tanınan ötekiyle duygulanımsal bir ilişki, anlaşma ya da bağ olarak anlaşılmalıdır" (212). İki görüşü birleştiren nokta, güçlü duygulanımın farklı yakınlık ilişkilerini—kendimizle, bedenlerle, geçmişlerle—radikal biçimde altüst edebilmesidir.

Levi'nin Yazışını Dinlemek

Levi'nin kendisi kamp hakkındaki otobiyografik yazıları ile daha sonraki "gerçek" yazıları arasında bir ayırım yapıyordu. Birincisi tanıklık etmenin mutlak zorunluluğuydu: "Kamptan patolojik bir anlatı itkisiyle döndüm" (2001, 129). Travmanın hamlığı ve kendi bedenindeki tecessümü, "yaşamda ve hafızada iyileşmeyen müzmin yara, kelimeye, açık iletişime ihtiyacı üretmişti" (aktaran Belpoliti 2001, xx).

Levi iletişim ihtiyacını ve anlaşılmamanın ağır bedellerini biteviye tekrar eder. "Bir kitabın, iyi çalışan bir telefon olması gerekir," der (alıntılayan Belpoliti 2001, xix). Yukarıda da gördüğümüz gibi bu, anlaşılmamanın ivedi bir ölüm demek olduğu kamptaki deneyiminden acıyla öğrendiği pragmatik bir yaklaşımdır. Bu yaklaşım, Levi'nin bir zanaat olarak yazı felsefesinin de bir parçası haline gelmiştir. Yazmak, iyi çalışması gereken telefon gibi bir araç ya da teknolojidir. "Yazdıklarınız ya da yazmak" size acı veriyor muydu diye sorulduğunda Levi şöyle cevap verir: "Hayır, bana acı veren yazdığım şeyler değil. Bazen aracın kifayetsizliğini hissediyorum.

Buna tarifi imkânsız deniyor. Ne güzel bir tabir. Lisanımız insandır, şeyleri insan düzeyinde anlatmak için doğmuştur" (2001, 173).

Levi tanık olarak yazdığı yazı türü ve kendi deyişiyle yazar olduktan sonraki yazı türü arasındaki farkı mütemadiyen vurgular. Fakat diğer "paranoyak çift benliğinde" (kimyager ve yazar) olduğu gibi, iki yarı birbirini besler. Auschwitz'e sürülmeseydi yazar olur muydu sorusuna şöyle cevap verir: "'ne söyleyeceğini' bilmeden, 'içerik' olmadan hikâye olmaz" (alıntılayan Belpoliti 2001, xxi). Tanık olarak kalmak yerine bir yazar olunca da yazmanın utancından bahseder. Kamp deneyimlerine dayanmayan hikâyelerinden bahsederken kendisine "sahtekâr" der. Ama bu seçimi savunur da: "Ömrüm boyunca kamptan sağ kurtulan olarak mı kalmam gerekiyordu? Şunu açıklığa kavuşturalım. Evet, ben kamptan sağ kurtulan biriyim, ama yalnızca Auschwitz hakkında yazmak istemiyorum" (Levi 2001, 94).

Ancak, endişeler sürer gider: "sahtelik hissi" veya "gerçekleri kaydetmek için değil de sırf zevk veya sırf bilgi vermek için" yazmak (133). Bir başka söyleşide Levi, bu noktayı daha da açarak, "süslemelerden, sırf yazı güzel görünsün diye eklenen ekstralardan uzak durmanın" önemini vurgular. Daha da ısrarla, "kendim için yazmıyorum, yazarsam da yazdıklarımı yırtıp atıyor, yok ediyorum," der (172). Birkaç soru sonra yeniden aynı noktaya döner: "Yalnızca tek bir risk var, o da kötü yazmak." Kötü yazmayı da yararsız yazı olarak tanımlar. Teknik çalışmasını ima ederek, yazmanın nasıl da manüel bir işe benzediğini anlatır: "Bir plan yaparsın, en azından zihninde, bir taslak, bir tasarım oluşturursun, sonra da plana mümkün mertebe yakın bir ürün ortaya çıkarmaya çabalarsın" (172).

Gerek yazıda gerek de tanıklıkta, Levi'nin kimyagerlik mesleği sürekli yazarlık deneyimini şekillendirmişti. Bir bilim olarak ama ayrıca yaşamda bir kuvvet olarak biyolojiye inancı sonsuzdu. Hikâyeleri ve taşıdıkları umut hakkında, "Ben bu şekilde yaratıldım: İnsanlara hikâyeler anlatmayı seviyorum," der. İyimserliği hakkında da şunları söyler: "Bu tutum, köklerimden geliyor. Düşünülmüş ya da kasıtlı bir şey değil: Bu temel bir iyimserlik." Bu tutum aynı zamanda "bir görev"dir: Zira "Karamsarlık dozları enjekte etmek, okura ya da insanlığa... kötü hizmet vermektir" (130).

Biyolojinin tahrik ettiği, biyografiyle yeniden yoğrulan ve kimya tutkusuyla beslenen Levi'nin yazısının alametifarikası, hassaslıktır; kendisinin de dediği gibi, yazmak, "hassas terazi imalatıdır" (168). Hassaslık, ilk kitaplarındaki tanıklığının "neredeyse hukuki biçiminde" kendini gösterir; varoluşun tekilliğine dair argümanlarında ve tasvirlerinde de daima vardır. Belki de bunun en açıkça sergilendiği yer, ilk romanı *Periyodik Tablo*'dur (1975). Levi'nin kendisinin ve diğerlerinin sağ kalışını tasviri, tekil ve olağanüstü bir zar atımıdır: "Biz sağ kalanlar, hepimiz, tanım gereği istisnaiyiz, zira Toplama Kampında ölmeye yazgılısınızdır. Ölmediyseniz, bu, mucizevi bir şans eseri olmuştur; bir istisna, jenerik olmayan bir tekillik, tamamen kendine özgü bir şeydiniz, demektir" (2001, 122).

Levi'nin Soykırımdan kurtulma anlatısının en çarpıcı yanlarından biri, bize kamptaki deneyimlerini gösterirken duygulanımdan yoksun görünmesidir. Duygulanımın ya da emosyonların nadiren anılması, kampın kapalı mekânında tutuk olmanın böyle bir düşünümsellik derecesine izin vermediğini işaret eder. Levi insanların insanlıklarından çıkarıldıkları bir yerde emosyonun bastırılışını gösterir. Sözgelimi içeride olduğu zamanların anlatısında utançtan hiç bahsedilmez. *Ateşkes*'in başında ve özgürleştikleri anda, Rus askerleri kampa girince sağ kalanların müthiş bir utanç duyduklarını yazdığında çok daha çarpıcı bir hale gelir. "Bizi selamlamadılar, bize gülümsemediler bile; yalnızca şefkatten değil, ama ayrıca müphem bir çekiniklikle de donakalmış gibiydiler; bu da dudaklarını mühürlemiş, gözlerini de cenaze sahnesine mıhlamıştı sanki" (1979, 188).

Levi, mahkûmların geri dönüp bakarak kampın her köşesindeki zulüm karşısında hissetmiş oldukları utancı tarif etmeyi sürdürür. Bu kamp mahkûmlarının, bedenlerinin ötekinin bakışına maruz kalmasından duydukları utancı anlattıktan sonra utancın farklı yönlerini betimler: "Adil bir adamın başka bir adamın suçundan utanması; böyle bir suçun var olmasından, geri dönüşsüz biçimde var olan şeyler dünyasına ebediyen kazınmış olmasından ve kendi iyilik istencinin fazlasıyla zayıf ya da sıfır olduğunun kanıtlanmasından ve savunma olarak işe yaramayacağından duyulan utanç" (188).

Utanacak bir şeyleri kalmadığını düşünen bireylerde, artık insan olmadıklarını düşünen o kadın ve erkeklerde utancı tetikleyen o

gözleri, Levi'nin nasıl tarif ettiğini bir kez daha dinleyelim. Askerler utanç içinde başlarını önlerine eğince mahkûmların içine utanç tohumlarını ekerler. Levi utancın nasıl da bulaşıcı olduğunu gösterir. Neredeyse bir komediye dönüşen uzun ve mütemadiyen iki adım geri bir adım ileri gittikleri Torino'daki evine dönüşünü anlatırken utanç içinde tasvir edilen birçoklarıyla karşılaşır. Sözgelimi Ukraynalı kadınlar vardır. Nazi propagandası ile zaruret içinde olmanın bir karışımı sonucu, "kendi iradeleriyle" memleketlerini terk edip Almanlar için çalışmaya "razı olmuşlardı." Almanya'da ekmek bulmuşlardı, dikenli tel, ağır işçilik, Alman emirleri, kölelik ve utanç bulmuşlardı; şimdi ise utançlarının ağır yükü altında yeniden ülkelerine gönderiliyorlardı, neşesiz, umutsuz" (293). Levi için utancın gri tonları çoğuldur. Utanç deneyimleri ona insanlığını hatırlatan şeydir de aynı zamanda.

Levi sıklıkla kampların onu nasıl bir yazara dönüştürdüğünü anlatır. "Hitler'den önce orta sınıf bir İtalyan çocuğuydum," der (2001, 262). Soykırım deneyimleri bu kimliğin sürdürülebilirliğini imkânsız hale getirmiştir. Savaştan sonra Piemonteli kimliğinin bir kısmıyla Yahudi geleneğinin bir kısmını birleştirir. Yahudi kültürünün en değer verdiği yönlerinden biri, "Talmud'daki duygusuz ama kesin argüman geleneği," olur (1979, 262). Levi'nin ilham ettiği birçok özellik arasından en çok tutku ile kesinliği birleştirme şekli, yazıda umut edebileceğimiz bir model olarak belirir. Levi'nin yazısına hayat veren tutku, için için yanan bir kor gibidir. Verdiği örneklerdeki duygulanım eksikliği de zaman zaman son derece kesindir—metni yapılandıran bir his boşluğu. O duygulanım yoksunu durumun boşluğunu, onun ne derecede insan-dışı olduğunu hissetmemizi sağlar. Kurtuluştan sonra yavaş yavaş insanlığa dönüşü tasvir ederken, farklı duyguların derin dondurucudan çıkarılmışçasına buzlarının çözüldüğünü görürüz. Levi'nin kesinlikle birleştirdiği tutkusu, günümüzdeki duygulanımlar ve emosyon hakkında genel ve soyut bir tarzda yazma pratiğine karşı güçlü bir meydan okumadır. Bu güncel eğilim, utanç gibi duygulanımların dünyada ve dünya için ürettikleri etkileri, yazıdan ayrı tutar. Halbuki yazı, hissedardır; bağlamlara, politikalara ve bedenlere gömülüdür. Elbette utancın yazılma biçimleri yazar ve okur tarafından dikkatle ele alınmalıdır.

Peki, utançla tetiklenmiş bir yazı etiği neyi icap ettirir? Okuru ilgilendirememenin hayaleti ve seçtiğimiz konuların önemini hakkıyla aktaramamanın bitmez tükenmez endişesi, tüm yazarların omuriliğini ürpertmelidir. Okurla bağlantı kurma başarısızlığının yüz kızartıcı mahcubiyeti, yazarın, bazılarımızın üstlendiği bu iletişim kurma görevini daha iyi yapma—daha iyi olma—arzusunu yeniden ateşleyip onu yazdığı sayfaya geri dönmeye zorlamalıdır. Levi'nin dediği gibi, yazı, çalışan bir telefondur.

Deleuze'ün utancı yazma tarifinde, çıta son derece yüksektir. Yazar, utanç verici anları aktaran bir şifre anahtarından daha fazlası olmalıdır. Yazarın bedeni, fikirlerle deneyimlerin çarpıştığı, kimi zaman yeni yaşam görüşleri ürettiği bir muharebe meydanı haline gelir. Bu bir nebze cengâver betim, King'in dürüst yazmak hakkındaki daha sıradan argümanıyla törpülenir. Okuruna fikirler ve deneyimler fırlatmak, felsefeden çok uzakta olduğumuz hissini veriyor. Ama King'in, yazmanın, fikirleri ve hikâyeleri önemli kılan ciddi bir faaliyet olduğu konusundaki ısrarı, son kertede Deleuze'ün, fikirlerin üretken olması konusundaki ısrarından pek o kadar farklı değildir. Fikirleri ve utancı yazmak, tarihle nasıl ilişkilendiğimizi ve bugünü nasıl yaşamak istediğimizi yeniden şekillendiren yeni yollar üretmeyi hedefler. Bu, Levi'nin de bize bıraktığı mirastır: utancın armağanı. Bu utancı yazma işi, huzursuz ve tedirgin bir görev. İşin içinde ilgilerle cebelleşen, başkalarını da bunda pay sahibi yapmak isteyen bir beden olunca başka türlü bir şey beklenebilir mi ki zaten?

Son notlar

1 Cesaret verici sözleri ve fikirleri için Jeannie Martin'e teşekkür ederim. Martin, Avustralya'da çoğunluğu Lübnan kökenli genç erkeklerin namus ve utanç mefhumlarını nasıl müzakere ettikleri hakkında olağanüstü bir çalışma yapmıştır. Bkz. Martin 2000. Ayrıca, bu projedeki yardımları için Jane Simon ve Clifton Evers'a da teşekkür etmek isterim.

2 Kathleen Woodward akademisyenlerin duygulanımı ele alırken karşılaştıkları sorunları şöyle tasvir ediyor: "bilhassa araştırma ve yazı ile ilgili olarak, duygusuz akılcılığın katı kuralları" (1996, 760).

3 James'in emosyon kuramının geniş bir tartışması için bkz. Redding 1999 ve Barbalet 1998.

4 Bu alıntı, Daniel Toaff ve Emanuele Ascarelli tarafından gerçekleştirilen bir televizyon söyleşisinden alınmıştır. Söyleşi 1982'deki Auschwitz yolculuğu sırasında çekilmiş ve daha sonra İtalyan televizyonunda gösterilmiştir (25 Ocak 2001). Aynı söyleşinin farklı bir çevirisi, Levi'nin *Hafızanın Sesi* kitabının "Auschwitz'e Dönüş" başlıklı bölümünde yayımlanmıştır. İkisi arasındaki tek önemli fark, kitapta Levi'nin "O lokantada yemek yer miyim, bilmem," dediği yazılmıştır (2001, 213). Bu da "Orada ne yerim, bilmem," ifadesinden oldukça farklıdır.

İKİNCİ KISIM

ESTETİK VE GÜNDELİK

4. Zalim İyimserlik

LAUREN BERLANT

Bir arzu nesnesinden bahsettiğimizde, aslında birinin ya da bir şeyin bizim için yapmasını ve mümkün kılmasını istediğimiz bir vaatler yumağından bahsediyoruzdur. Bu vaatler yumağı, bir kişide, bir şeyde, bir kurumda, bir metinde, bir avuç hücrede, kokularda, iyi bir fikirde—vesaire vesaire—gömülü olabilir. "Arzu nesnesi"ni bir vaatler yumağı olarak ifade etmek, bağlılıklarımızdaki tutarsız ya da muammalı şeylerle karşılaşmamıza izin verir. Ama bu karşılaşmayı, irrasyonelliğimizin bir teyidi olarak değil, daha ziyade nesneye yakındalığımız, nesnenin, bazıları aşikâr iken bazıları müphem kalan vaatlerine yakındalık anlamına geldiği sürece *nesnedeki direncimiz* duygusunun bir açıklaması olarak almalıyız. Bir başka deyişle, tüm bağlılıklar iyimserdir. Ama bu, hepsinin iyimser bir *his verdiği* anlamına gelmez. Sözgelimi bir açlık veya özlem ya da bir sevgilinin yahut da ebeveynin tipik anlayışsızlığının teatral bir yinelenme sahnesine geri dönmek, insanı kaygıya düşürebilir. Ama arzu nesnesinin gizilgüçler halinde havada uçuştuğu sahneye dönüşe teslim olmak, bir duygulanım formu olarak iyimserliğin işleyişidir. İyimserlikte özne, arzu nesnesiyle karşılaşmanın şimdi momentinde, yani döngüsünde saklanan vaatlere yaslanır (Ghent 1990).[1]

"Zalim iyimserlik" gerçekleşmesi ya *imkânsız*, som bir fantezi olduğu ya da *aşırı* imkânlı ve zehirli olduğu ortaya çıkan bir olasılığın uzlaşmacı koşullarına bağlılık ilişkisini tanımlamaktadır. Bu bağlılıkların yalnızca elverişsiz ya da trajik değil de zalim yanı, hayatlarında x olan öznelerin, bu x'in varlığı, bizzat refahlarını tehdit etse dahi arzularının nesnesini ya da sahnesini kaybetmeye pek dayanıklı olmamalarıdır. Zira bağlılığın *içeriği* ne olursa olsun, formunun sürekliliği, söz konusu öznelerdeki yaşamaya devam etmenin ve dünyada var olmayı istemenin anlamını sürdür-

meyi sağlar. Bu, melankoliden farklı bir durumu işaret etmektedir. Zira melankoli, öznenin ego sürekliliği ile özdeşleştirdiği bir nesneyi ya da sahneyi kaybetme deneyimini uzatma arzusunda sahnelenir. Zalim iyimserlik ise kaybından önce sorunlu bir nesneye bağlılığı idame ettirme durumudur. Bir şey daha eklemeliyiz. İyimser bir bağlılığın zalimliği, kanımca genellikle bir analistin bir kişinin ya da bir grubun *x*'e bağlılığında gözlemlediği bir şeydir, zira söz konusu bağlılık bir hadise haline gelmeden var olur, hatta daha da iyisi, o kişinin ya da grubun yükünü hafifletiyor gibidir. Ama eğer bir bağlılığın zalimliği, bir kişi ya da grup tarafından reddetme biçiminde bile *deneyimleniyorsa*, vaat eden nesne ya da sahnenin kaybının herhangi bir şey hakkında bir umut besleme kapasitesini mağlup edeceğinden korkulur. Sıklıkla bu iyimserlik sahnesini kaybetme korkusu ifade edilmez ve aşağıda göreceğimiz gibi, sadece sarsıcı durumları idare etmedeki ani bir acziyet şeklinde deneyimlenir.

Tüm arzu nesneleri ya da sahnelerinin problematik olduğu söylenebilir. Zira yapılan yatırımlar ve yansıtmalar, o nesne ya da sahnenin kendisinden ziyade onlara mıknatıslı kalmasını başarabildiğimiz bir arzular ve duygulanımlar yumağıyla ilgilidir. Nitekim ben de tüm iyimserlikler zalim mi diye merak ettim. Yeniden üretiminin koşullarını kaybetme deneyimi öylesine nefes kesici biçimde kötü olabilir ki bir bireyin bağlılık itkileri kapsamındaki *x*'in kaybedilme tehdidi, bizzat yaşamı sürdürme üzerinde bir tehdit olarak hissedilebilir. Ama bazı iyimserlik sahneleri, açıkça diğerlerinden çok daha zalimdir. Zalim iyimserliğin işlediği yerde, bir arzu nesnesinin ya da sahnesinin bizzat hayat verici ya da canlandırıcı kuvveti, en başta bağlılık emeğinde mümkün kılınması beklenen başarının kendisini aşındırmaya katkıda bulunur. Bu, yıpranmış bir aşk gibi alelade bir şeyi işaret edebilir, ama ayrıca takıntılı iştahlar, ekmek parası kazanmak, vatanseverlik gibi birçok şeye de açılabilir. Bağlılıklarımızın maliyeti hakkında genellikle bilinçsizce duygulanımsal pazarlıklar yaparız. Bunların çoğu bizi arzu sahnesine ya da aşınmaya yakın tutar.

Bu, bir bağlılık poetikasının hep bir bölünme içerdiği anlamına gelir. Sanki *x*'in özerk nitelikleri varmışçasına *x*'e yakın olmak

isteğim hakkında anlattığım *hikâye* ile *x*'in sunduğu ve teklif ettiği sanılan şey karmaşasına yakındalık olarak dayanıklılığımı yansıtabilmek için *x*'i hayatımda tutmakla inşa ettiğim emosyonel habitus *faaliyeti* arasında bir yarık vardır. Dolayısıyla, zalim iyimserliği anlamak için, imkânsız olduğu kadar sakatlayan bir nesneye yansıtılan tuhaf zamansallıkları düşünmenin bir yolu olarak retorik kapalılık analizi yapmak zorundayız. Bu analizin nasıl yapılacağını, Barbara Johnson'ın arasöz ve dolaylı anlatım hakkındaki çalışmasını okuyarak öğrendim. Onun kapalılık poetikasında, bu retorik kiplerinin her biri, yazan özneliğin, diğerlerini çağırma biçimiyle şekillenir, böylece, fantazmagorik bir öznelikler-arası edimsellikte yazar, insanüstü gözlemleme yetkisi kazanarak nesneye yakınlıkla mümkün kılınan bir performansta bulunabilir. Bu nesne benim bağlılığın iyimserliğinde tasvir ettiğim bir şeye benzediği için, önce Johnson'ın düşüncesine yaptığım aktarımın biçimini biraz anlatmak istiyorum.

Johnson, burada benim için anahtar referans olacak "Apostrophe, Animation, and Abortion" başlıklı makalesinde (1986), arasözün [apostrophe] cenin kişilik haline gelen şeyi üretmedeki politik sonuçlarının izini sürer. Duygulanımsal olarak var olsa da fiziksel olarak bulunmayan bir muhatap halindeki bu sessiz kişilik (bir sevgili, bir fetüs), bir konuşmada canlanır; yüz yüze sohbet etmek için yeterince uzak olsa da sahnenin tamamı zihninde sergilenen konuşmacı tarafından tahayyül edilebilecek kadar yakındır. Ama yansıtılan olasılık durumu, telaffuzunun terimlerinde vuku bulması imkânsız bir işitme durumu ("sen" burada değilsin, "sen" seninle yaptığımı tahayyül ettiğim sohbete ebediyen geç kalmışsın), sahte bir öznelikler-arası şimdi momenti yaratır; ama bu sahte şimdide yine de bir hitap performansı meydana gelebilir. Şimdi momenti, sen'in elverişli yokluğun sayesinde atfedebildiğim *x* niteliklerle yüklü bir sen fantezisiyle mümkün kılınır. Dolayısıyla, arasöz, sana uzanma, sana sesini duyurma gibi görünür. Sanki *x*'ten *y*'ye, doğrudan bir harekettir. Ama aslında bir geri dönüştür, *konuşmacıda* bir şeyi gerçekleştiren, konuşmacıyı daha fazla ya da farklı biçimde mümkün kılan bir şeyi şimdi oldurma arzusu adına bir muhatabın canlandırılışıdır. Zira konuşmacı bir

anlamda iki adına, iki olarak ve ikiye konuşmanın önemini kabul etmiştir. Ama yalnızca ikinin gerçekte bir (birde) olması koşulu ve yanılsaması altında.

Nitekim arasöz dolaylı, istikrarsız, fiziksel olarak imkânsız ama fenomenolojik olarak hayat veren bir retorik animasyon hareketidir. Bu hareket öznelerin ötekilerle aynı psişik düzlemi potansiyel işgalinin iyimserliğinde (vaatkâr niteliklere sahip olmasıyla ama ayrıca orada var olmamasıyla) sen'i mümkün kılan arzu nesnelerinde kendilerini askıya almalarını sağlar.[2] "Muteness Envy" [Dilsizlik İmrentisi] (1998) gibi daha sonraki çalışmalarında Johnson, bu geveze öznelikler-arası yansıtmanın cinsiyetli retorik politikalarının tasvirini daha da geliştirir. Ama paradoks hep baki kalır. Zira bir bilincin bir başkasına böyle tantanalı dalışının koşulları çifte inkâr gerektirmektedir. Konuşmacı, arzu nesnesine retorik yakındalıkta daha büyük olabilmek için kendi sınırlarını inkâr eder. Az çok güçlü ve dilsiz bir yer tutucu olan, konuşmacıya onun ya da ikisinin birden serpilmesini tahayyül edebilme fırsatı sağlayan konuşulan kişi, muhatap da inkâr edilir.

Elbette psikanaliz açısından her türlü öznelikler-arasılık, imkânsızdır. Bir istek, bir arzudan ibarettir. Kalıcı bir *x*'le birlikte ve *x*'te olma hissini talep etmektir. Bir anlaşılma hissiyle yanlış anlaşılma hissi arasındaki belirsiz ilişkiyi işaret eden o büyük düğümle bağlantılıdır. Burada anlaşılma, esasında tahammül edebileceğimiz bir yanlış anlamadır; yine, bizi, ille de iyi hissettirmeden, olumlayan bir alışveriştir (canavarlığımızı idealize edebilir, olumlayabilir, radara yakalanmadan yaşamaya yetecek kadar hiçbir şey olma arzumuza ayna tutabilir, tam bize göre gibi gelebilir vs).[3] Johnson'ın yansıtma üzerine çalışması, retorik olarak mümkün kılınan imkânsız kimlikler sahnelerinin, hitabın nesnesine olumsuz—yansıtıcı, sınır-aşındırıcı—bağlılık alanlarını kazmak suretiyle anlamı ve bilgiyi açar. Burada, öznelikler-arasını arzulayan öznenin biraz çekme kuvveti kazanabilmesi, vaat nesnesine ya da sahnesine yakındalığını istikrara kavuşturabilmesi için muhatabın noksan olması gerekir. Benzer bir tür askıya alma olan serbest dolaylı anlatımda, bu türden yutulmuş ve daldırılmış gözlemsel öznelik dolaşımının daha az zararlı sonuçları olur. En azından Johnson'ın

Zora Neale Hurston'ın bunu pratiğe döküşünü okumasında böyledir. Sözgelimi bir anlatıcının bir karakterin bilincine kısmen girmesinde, serbest dolaylı anlatım, bir kişide veya herhangi birinde bir gözlemsel zekânın yerini belirlemenin imkânsızlığını sergiler. Dolayısıyla da okuru, okuduğu, yargıladığı, olduğu veya anladığını sandığı şeyin serimlenişiyle farklı bir alışverişe, daha açık bir ilişkiye zorlar. Johnson'ın çalışmasında okuma ve konuşma aracılığıyla böylesi dönüştürücü bir alışveriş, önemli derecede farklı olmamaya dair ne türlü arzusu olursa olsun özneyi iyi bir şekilde "serimler" (Johnson 2002, 8). Kısacası, Johnson'ın yansıtma üzerine çalışması, bağlılığın iyimserliği hakkındadır; bizzat çalışmanın kendisi de askıya alınmış öznelikler-arasılık formlarının okurdan talep ettiği kişiliğin inkârları ya da uzantıları hakkında iyimserdir.

Aşağıdaki sayfalar böylesine kalender değil ama. Bu, Freud'un bir gözlemini politikleştiren bir deneme yazısı. Freud şu gözlemde bulunmuştu: "İnsanlar hiçbir zaman bir libidinal konumu terk etmek istemezler. Hatta zaten bir ikamesi onlara işmar ettiği zaman dahi" (1957, 244). Benim buradaki deneme yazım, siyasi bunalım politikaları, estetiği ve yansıtmaları üzerine yaptığım daha geniş bir projeden geliyor. Siyasi bunalım—duygulanımdan yoksunluk, tepkisizlik, soğukluk, sinizmde vs aşikâr olan—dünyanın kontrol edilemezlik kiplerine dair, kopma olarak adlandırılabilecek ama esasında hiç de kopuk olmayan, süregiden sosyallik ilişkilerini oluşturan şeylerle ilgili duygulanımsal yargılarda azimle var olur.[4] Siyasi bunalımlı bir konum almak, artık işlerini yapabildikleri söylenemeyecek olan ve gerçekten de onları harekete geçiren arzulara engel teşkil eden yaşam-inşası modalitelerinden kopmadaki zorlukta kendini gösterir. Benim arşivim, insanların travmatik biçimde olmasa da yaşam-imalatı faaliyetlerinin yoğrulduğu değer terimlerini değişmek için cebelleştiğini gösteren kendini kesintiye uğratma, kendini askıya alma ve kendini yürürlükten kaldırma pratiklerinin izini sürer (Sedgwick 2006).

Öyleyse zalim iyimserlik, tüm ibareler gibi, yaklaşık bir yeri işaret eden *deiktik*, gösterici bir ibaredir. Analitik bir kaldıraç olarak "iyi bir hayat" dediğimiz şeyde mesken tutmaya ve ona duygulanımsal bağlılığın izini sürmeye teşvik eder. Bu "iyi hayat" esa-

sında birçokları için özneyi tüketen ama yine de öznenin kendi imkânının koşullarını ancak onda bulabildiği kötü bir hayattır. Benim varsayımıma göre, çağdaş dünyada, hatta Birleşik Devletler gibi görece zengin bir dünyada bile gündelik hayatın koşulları, özneyi aşındırma ya da tüketme koşullarıdır. Çağdaş dünyada hayatı yeniden üretme emeğinin, ironik biçimde aynı zamanda tükenme faaliyeti olması, ıstırabın sıradanlığını, normatif şiddeti ve "sabır teknolojileri"ni ya da şimdinin zalimliği sorularını askıya alan "daha sonrası" mefhumunu mümkün kılan geciktirme (Berlant 1997, 222) gibi konuları düşünmek için önemli sonuçlar doğurur. Bu anlamda zalim iyimserlik, yaşanan içkinlik kipine işaret eden bir kavramdır. Bu kavram, insanların Melville'in Bartleby'si gibi olamadıkları hakkındaki bir algıdan yola çıkarak geliştirildi. Yani insanlar yine yeniden yoksullaşmanın çeşitlemelerine müdahale etmeyi yeğlemeyip alışkın oldukları bağlılık sisteminin dalgalarına kapılıyor, bu dalgalarla dans ediyor ya da söz konusu sistem tarafından mağlup edilmişlik anlamına gelmeyen bir karşılıklılık, uzlaşma ya da pes etme ilişkisi içinde tutulup kalıyorlar. Neden? Bu yazı, alışılmış ya da normatif yaşamın yeniden üretiminin askıya alındığı üç epizodu—John Ashbery (2005), Charles Johnson (1994) ve Geoff Ryman (1992) —çaprazlama kesiyor. Bu havada asılı kalma momentleri, insanların arzu nesneleri olarak bir yumak haline gelen vaatleri ifşa ediyorlar. Normalin yakınındaki çıkmazlarda yaşanan coşku anlarını sahneliyorlar. Bu coşkun bağlılıkların, esasında bir saatli bomba gibi tik-taklaması gerekirken, güvence veren bir beyaz ses makinesi gibi çalıştığını ifşa ediyorlar. Böylece, statik gibi görünen şeyin aslında insanların titrerken, bocalarken, pazarlık yaparken ya da test ederken veyahut da bu dünyada bağlandıkları vaatler tarafından tüketilirken içine girebilecekleri bir ritim olduğunu anlamak için alet-edevat sunuyorlar.

Nesnenin Vaadi

John Ashbery'nin yakınlarda yayımlanan isimsiz şiiri, bizim için bu vaat sahnesinin en güzel versiyonunu sahneliyor. Bilginin Doppler olayını ön plana çıkaran bu şiir, bir gölge gibi peşimizden sürüklediğimiz inkârın siyasi iktisadını uzamsal bir geride kalmışlık

olarak ifade ederken, bir yandan da yalnızca içinde yaşanabilirlik değil, aynı zamanda basitleştirici ve devrimci de olan nesnedeki canlılığın bir deneyimini sunuyor—bir burjuva rüyası şiiri:

> Aman örümceklere dikkat edin dediler,
> ara ara gelen kıtlığa da.
> Komşularımızı görmek için
> şehre sürdük arabamızı. Hiçbiri evde yoktu.
> Belediyenin yarattığı arsalarda yuva kurduk,
> başka, farklı yerleri yâd ettik—
> ama başka mıydılar ki onlar? Hepsini daha önceden
> bilmiyor muyuz?
>
> Üzüm bağlarında arıların ilahileri* boğuyor tekdüzeliği,
> barış için uyuduk, büyük koşuya katıldık.
> Adam bana doğru geldi.
> Her şey hep olduğu gibiydi,
> şimdinin ağırlığı dışında,
> tanrıyla anlaşmamızı terk edip giden şimdinin.
> Gerçekte sevinmek için bir sebep yoktu,
> geri dönmek için de.
> Öylece orada dikilirken kaybolmuştuk,
> başımızın üstündeki tellerin mırıltısını dinleyerek.†
> (Ashbery 2005)

(İng.) Hymn: İlahi ve milli marş anlamlarında. Şair bu iki çağrışımı da kullanmak istemiş gibi—ç.n.

† We were warned about spiders, and the occasional famine./ We drove downtown to see our neighbors. None of them were home./ We nestled in yards the municipality had created,/ reminisced about other, different places—/ but were they? Hadn't we known it all before?// In vineyards where the bee's hymn drowns the monotony,/ we slept for peace, joining in the great run./ He came up to me./ It was all as it had been,/ except for the weight of the present,/ that scuttled the pact we made with heaven./ In truth there was no cause for rejoicing,/ nor need to turn around, either./ We were lost just by standing,/ listening to the hum of wires overhead.

Açılış karesi, gerçekleşmemiş ama neredeyse gerçekleşmiş bir Amerikan Rüyası sahnesi. Ya da Ashbery'nin bir sonraki şiirinde dediği gibi, "Serap denetimi sınırları mühürlemiş/ ışıkla ve ışığın doğurduğu sonsuz mahcubiyetle"* (Ashbery, "Filagrane"). Asıl konumuz olan şiirde, yuva ile ilahi [*home* ve *hymn*] *neredeyse* kafiyeli; ama doğa, tamlık duygumuzu tehdit ediyor; ve bir de politikamızı yapan, o yüzden de dingin olan, barış için uyuyup semboliğin havasını somatikte boşaltmayla tasvir edilmiş, anlatıcının "şimdinin ağırlığı" dediği şey var. İnsanlar ne kadar zamandır şimdinin bir ağırlığı olduğunu, başka şeylerden kopuk bir şey, yaşamaya bir *engel* olduğunu düşünüyorlar? Bu şiirdeki her şey çok genel, ama yine de onun içinden bazı bağlamları çıkarsayabiliriz—sözgelimi şiirin varsayılan yerinin ağırlığını, Amerikan Rüyasından, kibar banliyö tarzında bir şeyi örneklendirdiğini tahayyül edelim. Şiirin "biz"inde manikürlü mekânın bakımından sorumlu kişilerin yer almadığını, şiirin o harika hayatın yeniden üretimini mümkün kılan işçileri, nereden geldiklerini, günlerinin seslerini ve nasıl eğlendiklerini göstermediğine parmak basmak, sırf ahlakçılık ya da politik kibir midir? Banliyödeki bol vakitli hayat seslerinin, başka insanların emeklerinin sesi olduğunu söylemek? Belirtilmemiş konuşmacıların muhtemelen beyaz Amerikalı olduğuna ve hizmetlilerinin ise beyaz Amerikalı olmadığına dikkati çekmek?

Bu meseleler şiirin kendi hadisesinde ya da verimli bilinçlilik sahnesinde ön plana çıkarılmaz, ama bizim onun içindeki özerkliğin üretim koşullarını düşünmemiz de şiirin estetik özerkliğini ya da tekilliğini ihlal etmez. Üstelik şiirdeki apaçık komşu retoriği, son tahlilde Amerikan Rüyasının, merakına dokunmaya münasip görmediği ya da etmekle bir şey elde edemeyeceği insanları merak etmeye pek vakit bırakmadığı konusunda bir uyarıdır. Burası, komşunun ancak mekânsal benzerlikte, hafif temasta zevk verebildiği bir yerdir: Amerikan Rüyasında komşuları istediğimiz zaman, dışarıda oyalanırken ya da belki de bir restoranda görürüz ve her halü kârda sağladıkları zevk, görece mesafelerinde, anlatıcının

* Mirage control has sealed the borders/ with light and the endless diffidence light begets.

"belediyece" ayrılmış mülkünün içinde yer almadan ona paralel olmalarındadır. Burada anlatıcı sanki kırlık bir yerdeki bir üzüm bağındaymış gibi boş vakit zevklerini istifler, bu zevklerin tadını çıkarırken gürültülü komşunun ya da süper-egonun müdahaleleri arka bahçe imparatorluğundan yaptığı mutluluk yansıtmalarını kesintiye uğratır.[5] Başka insanların üzüm bağlarındaki emeğinin vızıltısı, bir dolaşım sürecine hafiften yanlamasına batmış bir hayattan sıkılma ve ondan dörtte üç oranda kopuk olma ayrıcalığının koşuludur.

Kısacası, bu isimsiz şiirde "biz," birilerinin hasbelkader çizginin içine yerleştirdiği renkte olmaktan memnun, sağırlaşmış vatandaşlar olmayı seçmişizdir. Ne de olsa bu "biz," Donald Barthelme'nin "I Bought a Little City" (1976) başlıklı kısa hikâyesindeki karakterler olsaydık şayet, gökyüzünden bakılınca belli bir perspektifte yaşamaya vakti ve parası olanlar için, *Mona Lisa* gibi görünen bir sitede yaşamaktan acayip mutlu olurduk. "Biz" hayatı, sanat olarak değilse bile biçimsel bir güzellik olarak yaşarız: "Biz" hafif bir heyecan duygusuyla yaşarız, Slavoj Žižek'in kafeinsiz yücelik (2004) diyebileceği iyi hayatı aşırı yoğun yaşamama vaadini gerçekleştirmek için sabırla kendimizi teskin ederiz. Ashbery'nin kibar banliyö zevklerini tiye almasında özellikle orijinal ya da derinlikli bir şey yok. Klişenin rahatlatıcı sesi ve hafiften kasvetli ritmi, birinin orada hayata tam olarak ne kadar katlanabileceğini ve bir zamanlar bir fantezi olan şeyin, belediyenin manikür yaptığı alanda serbestçe dolaşma arzusunun ne anlama geldiğini mükemmelen sergiliyor.

Mülkiyetle ilişkisi içinde perspektifin siyasi iktisadı ve öztedaviyle ilişkisi içinde mülkiyet, Marx tarafından *1844 Elyazmaları: Ekonomi Politik ve Felsefe*'de yorumlanmıştır:

> Özel mülkiyet bizi öylesine alıklaştırmış ve sınırlı kılmıştır ki, bir nesne ancak ona malik olduğumuz zaman *bizim*dir—yani bizim için sermaye olarak var olduğu ya da bizim tarafımızdan araçsız sahip olunduğu, yenildiği, içildiği, giyildiği, içinde oturulduğu zaman vs—kısacası bizim tarafımızdan *kullanıldığı* zaman... Bütün bu fiziksel ve entelektüel duyular yerine, demek ki, bütün bu duyuların yalın yabancılaşması,

> *malik olma* duyusu belirmiştir. İnsan kendinden yola çıkarak dış dünyayı kendi iç zenginliğiyle doyurmak için, bu mutlak yoksulluğa indirgenmeliydi... Demek ki özel mülkiyetin kaldırılması, bütün insani duyuların ve bütün insani niteliklerin bütünsel *kurtuluşudur*, ama tam da bu kurtuluş sayesindedir ki tüm bu duyular ve nitelikler öznel ve nesnel olarak insani hale gelir. Göz artık *insan* gözü durumuna gelir, tıpkı *nesnesinin* de insandan gelen ve insana yönelmiş toplumsal, insani bir nesne durumuna gelmesi gibi. Demek ki duyular kendi praksislerinde doğrudan doğruya kuramcı durumuna gelir. Onlar nesne ile nesne için ilişkilidirler, ama nesnenin kendisi, kendi kendisine ve insana *nesnel insani* bir ilişkidir [pratikte bir şeyle insani bir ilişki kurabilirim, ama ancak o şey insanlarla insani biçimde ilişki kurarsa] ve tersi de böyledir. Gereksinim ve zevk bundan ötürü kendi *bencil* doğalarını yitirmiş ve doğa da kendi yalın *yararlığını* yitirmiş olur, çünkü yararlılık *insani* yararlılık durumuna gelmiştir. (1974, 162)*

Marx'ın duyular analizinin yankılaşımları, Ashbery'nin şiirine karmaşık biçimde sızıyor. Marx'ın öngörebileceği gibi, bu şiirin "biz"i, gördüğüne malik olarak ve malik olduğunu görerek başlıyor, doğayı kendi kendine gönderme yapan dünyasına bir tecavüz gibi hissediyor. Ama sonra bilgisinin pek de iyi hatırlamadığı bir şeyin tekrarı olduğu hissi kendisine musallat oluyor. Pek de iyi hatırlamıyor, zira belki de üretici ve tüketici sermayenin özneleri olarak "biz," emniyetli yaşam makinesini ve görüntüsünü idame ettirmek için gereken biteviye tik taklarla belleklerimizin yeniden planlanmasını istiyorduk zaten. "Biz" munis, uyumlu, metindik. "Biz" artık bir iyi hayat versiyonuna bağlanmış bir arzuya yakındalıkta yaşarız ve "biz"in yalnızca mülkiyetin ve onunla yaratılmak istenen emniyetli hayatın işaret ettiğini bildiğimiz bir beklenti duygusuna gark olmuş halde onun içinde canlı olduğumuzu aklımızdan hemen hiç çıkarmayız. Duyularımız henüz kuramcı olmamıştır, zira kurallarla, haritayla, miras alınan fanteziyle ve içinde dönendiğimiz hayatı materyal an-

* Çeviride faydalandığım eserler için kaynakçaya bakınız—ç.n.

lamda bizzat dölleyen işçi arıların mırıltısıyla bağlanmış durumdalar. Gelgelelim belki de zaten duyularımızın kuramcı olmasını istemiyoruzdur, zira o zaman kendimizi eninde sonunda bağımsız egemenlerden ziyade hep borçlu kaldığımız ve faydalı olduğumuz dünyayla bir takasın etkisi olarak görmek zorunda kalırdık. Son kertede hayatımızı kazanmak için ne yapıyoruz ki biz? "Biz" bolca boş vakti olan, bitimsiz hafta sonuna sahip insanlara benziyoruz; kendi sömürümüz ekran-dışı, bir tüketicinin o tanıdık mutlu mesut dolaşımının neredeyse önem arz eden tek şey olduğu yerde: "Tüm bunları önceden de bilmiyor muyduk?"

Fakat özreferanslılığın evrensel yüzsüz özneler topluluğunun içinden seslendirilen bir şiir olarak sunulmuş yüzüne rağmen şiirin eylemi, kendini bir Amerikan Rüyasına muğlak bir bağlılıkla tümüyle kaptırmaz. Esasen felaketle ve insan temasıyla ıskalanan karşılaşmalar silsilesi olan bu rüya, az çok deneyimlenen epizotlar halinde kurgulanmıştır. Şiirin eylemi, yuva, milli marş/ilahi ve mırıltı [*home*, *hymn* ve *hum*] arasındaki ufak tefek devinimlerde haritalanmıştır. En önemlisi de kolektif yaşamın yavan özeğlencesini kıracak bir olay olur ve kibar banliyö üretkensizliğinin ima ettiği rahatlama da üzüm bağlarında bir tatil değildir.

Kim bilir, belki de Ashbery'nin aklına hülya ile huşu arasında bir yerde Hıristiyan bir düşünce gelmiştir. Şiirdeki arılar, Sir Thomas Browne'ın *Religio Medici*'sindeki meşhur pasajı yankılıyor gibidir: arıların bilgeliğinin nasıl da insan aklının kendi durumu hakkında anladığı şeyden daha ileri olduğunu tasvir eden pasajı.[6] Benzer biçimde, şiirin tüm Milton ve Eliot tınılı mecazlarına bakınca, şairin dini lirikle ilişkisini gözden geçirdiğini düşünebiliriz.[7] Hatta şunu bile düşünebiliriz. Asıl mesele, şiirin zekice müstehzi ve hafiften kutsal tefekkürünü, kilit şimdisi ve tensel hadisesiyle, "Adam bana geldi," cümlesiyle cisimleşen o Amerikan neşesi sahnesiyle karşılaştırmaktır. Bu tıpkı "Chloe Olivia'dan hoşlandı," cümlesine benzer. Ashbery'nin liriğindeki sinir sistemini sarsan dönüştürücü hadise, Virginia Woolf (1957) için benzer bir dönüşümün etkinliğini hatırlıyor.[8] Adam bana geldi ve eşcinsel olmamak üzere tanrıyla yaptığım sözleşmeyi bozdu. Kuirlik ve dinsel duygulanım burada bir huşu alanı açıyor: Son kertede hayat, en iyisinden tahayyül edi-

lebilir çıkmazlardır. Hayat kesintiye uğramıştır ya da Badiou'nun deyişiyle, sadakat talep eden bir hadise tarafından ele geçirilmiştir.[9]

Gelgelelim bu hadise, otobiyografik oluşuna *rağmen* bir etki de yaratmıştır. Şiir, nesneyle birlikte olma hadisesi tarafından kendimizin değişmesine izin verdiğimizde olan şeye yoğunlaşarak kapanır. Ama bunu, arasözün yarı-anonim yansıtılmış yakındalığında ya da birinci dörtlüğün şunu şunu yaptık sosyalliğinde ve afişe edilmiş bir cinsel kimliğin dramatik terimleriyle, yani hiçbir suretle biyografik terimlerle yapmaz. Sismik kayma, konuşmayla tanımlanmayan, yeni birleşmiş bir halde öylece orada dikilip duran iki insan arasındaki alanı açık tutan bir yaklaşma jestiyle doğmuş gayri meşru bir cinsi münasebetin yakındalığına teslimiyette vuku bulur.

Şiirin anlatıcısını muallak bir yere götüren kayıtlardaki kayma, Habermas üslubuyla anlaşılabilir. *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*'nde (1989) Habermas, normatif varlığın kamusal/özel ayrımından, evin erkeği ve piyasanın erkeği olan modern erkeğin/insanın içindeki bir bölünme terimleriyle bahseder. Kapitalist modernliği yaşama sorunu, bu alanlar arasındaki ilişkileri bir burjuva ve bir emosyon öznesi olarak idare etmekte yatar. Bir burjuva, toplumsal ilişkilerini piyasanın terimleriyle ve kurallarıyla araçsallaştıran biridir. Mülkiyetine yakındalıklarıyla ve kendine malik olduğu için mülkiyete değer biçen insanlar tarafından bölgelere ayrılmıştır. Burjuva için mülkiyet vardır, ev vardır ve erkek evde küçük bir liderdir ve menfaatini mülkiyete taşıdığı her yerde herkes otoritesini tanır. Aynı zamanda kendine temelde sermeye alışverişiyle değil, his alışverişleriyle şekillenmiş bir imaj yaratır. Kendini dünyada etkin ve tüm faaliyet alanlarında bir otorite olarak gören evdeki "*homme*,"* bir sevgi topluluğuna, birbirlerini seçen, birbirlerine yaklaşan da diyebiliriz, insanlar arasına katılmasıyla seçkin ve müstesna olur (30–50). Şiire dönersek, "gerçekte sevinmek için bir sebep yoktu" der; hakikatte ya da nesnellikte sevinmek için bir sebep yoktu. Onun yerine, mahremiyet umudu vardır. Ve lirik şiir.

Gelgelelim, bu şiirdeki canlı mahremiyet evin ve belediyenin dışında, bölgelere ayrılmamış bir yerde vuku bulur. Şiirin hadise-

(Fr.) Erkek/insan—ç.n.

si, "adam" "bana" yaklaşınca ve benim ilahinin öznesi değil, bir mırıltının, cennet midir, arı mı yoksa elektrik kabloları mı bilmem, etrafımda tınlayan bir şeyin öznesi olduğumu hatırlattığında meydana gelen şeydir. O şey her ne ise birine yakındalıkta kaybolmayı ve orada öylece, latif bir şekilde kayıp kalmayı içerir. O ve ben birlikte bir mırıltı deneyimliyoruzdur. Bu mırıltı "biz"in olduğu yerde değildir, etrafımızı sarmıştır ve bir zaman kazanmadır, dürtüler ve dürtülenme kelimeleriyle zamandaş olmayan bir tereddüttür; haritası çıkarılmış bir arazi de değildir, daha ziyade kaybolmuş bir yerdir. Buradaki öznelikler-arasılık nasıl bir şeyse, bir içeriği yoktur. Daha ziyade dinlemenin eşzamanlılığından yapılmıştır, yalnızca görülebilen ama işitilemeyen bir öznel deneyim sahnesidir. Bu mahremiyet görünürdür ve radikal biçimde özeldir ve kodlanmamıştır. Ev ile ilahi arasındaki erkek-erkeğe hayat, bir "hmm, şey..." ile kesintiye uğramıştır, hakikat kesintiye uğramıştır. Bu kesintide insanlar artık kaybolmuştur, ama canlıdırlar. Tebdili mekânlarında yok olmamışlardır.

Bu şiiri, burjuva duyularda henüz soğrulmamış, ama bizi dinleyen, duyarlı ve kuramı çağıran bir şimdinin çıkmaz üretme aracının betimlemesi olarak düşünmek heyecan verici olabilir. Bize yaklaşana açık olmak. Bir karşılaşmayla başkalaşabilmek. Epizodun, kelimeleri yuvarlamanın, harfleri yutmanın, ses düşmesinin, elipsin şairi olmak...

Ama aynı zamanda bu şiiri kimin yazdığından bahsetmek de önemli olabilir. Bu özgüvenli biridir. Bir askıya alma anında imkân bulur ve ne değerini garantilemek için piyasa mantığını ne de sınırları olduğunu temin etmek için belediyece normal ya da ailevi herhangi bir şeyden mahrem bir tanınmayı talep eder. Anlamlı olmaksızın bir olmayan-yeri işgal edebilir. Bu onu tehdit etmiyor gibidir. Dolayısıyla bu iyimserlik ânı, zalim iyimserliğin bir parçası olabilir de olmayabilir de: Bilmiyoruz. Vaat her yerdedir ve hadiseden önce var olan oluş formunun dağılması, ne bir yas tutma ne de sevinme sebebidir: Yalnızca bir olgudur. Kesintinin epizodik doğası, moment sonrasında, daha zinde bir şekilde kibar banliyöye dönmesini mi sağlar? Kendisine yaklaşan adamla ikisi şık bir kafeye gidip aşırı şeker ve süt yüklenmiş ekstra kafeinli kahve mi

satın alacaklardır? Başka türlü uyarılma yollarına mı başvuracaklardır? Üstüne bir dünya inşa edebilecekleri biçimde farklı mı olacaklardır? Bu çift, artık bundan böyle barış için uykuda yürümek yerine uyanık olabilecek olan kolektifin dublörü müdür? Birlikte hülyaya dalarak var olduklarında kazandıkları farklı özerklik anının estetiği, piyasadan *kopmanın* bir koşulu değil de *gerçekte* bir anlığına kaybolabilen insanlar olduklarını düşünebilsinler diye onun içinde yaşamanın koşulu mudur? Belki de Habermas şunu ileri sürerdi: Âşıkların tanrılaştırma fantezisi, Piyasa Adamı'nın hadiseyi, araçsal ve araçsallaştıran bir etmen sıfatıyla bahçıvanları da sömürme hakkına sahip olduğunu düşünerek örtbas etmesini mümkün kılar. John Ricco (2002) ise bu iki erkeğin dışarıda olmaklığı ve dışarlıklığı, tüm eşcinselliğin, aile hayatına istekle dönüp bakmayan kuir bir antinormatiflik kurmaktaki potansiyel kaynağını gösteriyor, derdi. Kırılmanın ne kadar derin olduğunu söylemek imkânsızdır. Şiirin sonunda anlatıcı, şimdi artık gerçekten yaşadığını düşünür, bir askıda kalma momentinde. *Gerçekten* bir âşıktır, bir mahrem, bir sırdaştır. Bundan böyle artık gaz ve gübre kullanıcısı olmayacak, ne de zor işleri ötekilere havale edecektir. Tüm bunlar başka bir hayattaydı, sanki.

Ya da belki de kaymanın çapını, mırıltı film müziği terimlerinde okuyabiliriz. Film müziği, en çok melodramda âdet olan belagatsizlik janrıdır. Her zaman tanıyabildiğimiz emosyonlara gark olup kendimizden geçerken, yuvamızda olduğumuzu söyler bize. Yaşadığımız maddi zorluklar ne olursa olsun, onların gerçek değil, sonradan arınmamız gereken bir kaza olduğunu, çalışırken ıslık çalarsak her şeyin daha hoş olacağını söyler. Bir klişeyi anmak istersek, büyük bir post-punk yeni-psikedelik müzik grubunun ironik ismi ve gitgide büyüyen niş pazarlama kategorisi de olan "hayatlarımızın film müziği" tabiri, çok güçlüdür, zira gerçek iç zevkimizi ve yüksek değerimizi ifade eden taşınabilir bir define şeklinde bize eşlik eder. Hayatın ritimlerinin iyimser bir (yeniden) okuması için bir yeri hep açık tutar ve hepimizin birer yıldız olduğumuzu teyit eder. Film müziğimiz, kendimize âşık olabileceğimiz ve seslerin tekilliklerinden bağımsız, yüceltilmiş bir tekdüzelik içinde kendi hakikiliğimize sadakatimizi ifade edebileceğimiz

bir yerdir. Ashbery'nin iyimseri, evrenin mırıltısını duyuyoruz, diyor ve ona yakın olmayı istiyor; ama zalim iyimserliğin analisti, duygusal bir soyutlama ya da emosyonel bir doygunluk anının maliyetini öğrenmek istiyor. Somut gerçekten film müziğine kaymayı başlatmak için ne kadar emek vermek gerekir? Kaymanın anlamı, kaymanın temposu ve bir anlığına da olsa gönül rızasıyla seraptan kopuşun sonuçları kimin kontrolünde? Yuvadan ilahiye, oradan mırıltıya doğru devinen Ashbery'nin şiiri, hem belagatsiz hem belagatli, hem anlamlı hem de formsuz bir deneyim için yer tutucu olan kesintili durağanlıklar yaratır. Duyduğu film müziği, liriğin kendisidir. Hayatın maddi yeniden üretiminin gerçekliğini yerinden etmekle, mahremiyetin ve başka bir zaman ve mekâna karşı uyuşukluğun acısıyla rahatlamıştır.

Yuvadan mırıltıya, *homme*'dan hımm'a devinim, bir kesinti. Kelime oyunu gibi tınlıyor. Bir momentin konturlarını ölçmek için kapladığı yeri seslendirmeye dair bu Thoreau-vari yöntem, durdurulan şeyin ne olduğunu, bunu kimin yaptığını, bu momentte olmanın ve sonra ötesine geçmenin ne anlama geldiğini sorar. Birini içeri almak, diyelim, kapitalist normatifliğin üretkenci temposundan farklı bir tempoda ısrar etmek, her daim bir risk taşır. Pek tabii ki "adam" benim arzu nesnem değil, vaatler yumağım. "Adam" *bana*, yanıma geldi. Arzu nesnesi olmak, arzu nesnesine sahip olmaktan daha güvenceli olsa da ve hayal kırıklığı riski taşısa da yansıtma ve saplanma halleri fazla derinleşmeden, şiir durur. Dönüştürücü potansiyel taşıyan bir karşılaşmaya açık olmaya dair, henüz daha bir çift olmadan, bir arkadaşlık kurmadan, şipşak bir cinsel ara faslı yaşanmadan, herhangi bir şey formunda pıhtılaşmadan öncesine dair bir şiir bu. Danışıklı eylem sahnesinin nasıl bir potansiyel canlılık uzamı açacağı konusunda hiçbir bilgi sahibi olmama sürecinde asılı kalmaya ya da kaybolmaya yönelir. Bu, üzerinde herhangi bir şeyin inşa edilemeyeceği bir uzamdır. O ve ben arasındaki gecikme alanında bir şey olur. Şiirin o görkemli ya da hükümran "biz"i artık endişeli değildir, sadece siyasi iktisadı hakkında sorular sorduğumuz tekil bir sosyalliğin hmm'ında kendine yakalanır. Başka birinin harcanmasını gerektiren mutluluğu zalim olabilir; bunu asla bilmeyeceğiz. Alışılmış bir kayıtsızlığın

yerine, saçılan bir zevki ikame etmek, alternatif bir yaşama etiğine bir çentik açabilir, ya da açamayabilir. Sonra olup bitenler, şiirin bitmemiş işidir: Tam şu anda duyular kuramcı olmaya açıktır.

Şiiri, sıradan yaşamı ikame edip dağıtan bir hadisede resmettiği çıkmazın—o çıkmaz her ne ise—anlamı olarak seslendirmek, tüm lirik ya da epizodik kesintilerin bir potansiyel halinde dahi, radikal biçimde duyusallaşmış bir Fordizm-sonrası özneyi tahayyül etme olanağının koşulu olabileceği anlamına gelmez. Ama analitik açıdan bu tekil lirik, öznenin bir daha asla tarihteki devamlılığını olağan kabul etmediği, belagatsizce vaatkâr *bir şeyle*, açığa vuran bir şey, aynı zamanda da iyimserlik ve zalim iyimserlik durumlarına dair genel olarak *hiçbir şey* göstermeyen bir keskinlikle dopdolu hissettiği o kesinti momentlerine dikkat etmeyi, onlarla aktarıma girmeyi öğrenme ihtimaline açılıyor. Sermayenin içinde sıradan zamanı, sesleri ve sahneleri askıya alan bir hadisede farklı seslere, farklı tempolara ve duyulara kulak vermek, potansiyel olarak, tarihsel bir varlık olmaktan ne anladığımızı değiştirebilir. Ashbery'nin anlatıcı erkeği özgüvenli olduğundan ve etinin hasletine işlemiş normatif tanınma ve sosyal aidiyet kipleriyle destekli olduğundan, kanımca, alıştığı hayattan kopmaya dayanabilir ve ne kadar zorlu olursa olsun çıkma arzusunun açıklığında gelişebilir. Ama bu, kendi tekilliğinin hikâyesinden daha fazla bir şeyse, yeni öznelikler-arası duyu sahnesi işte o zaman vaatkâr bölgeleri, sahneleri, manzaraları ve kurumlarıyla artık yer değiştirmiş olan dünyada gömülü iyimserliğin meşruiyetini dağıtacak bir faaliyete uzatabilmelidir momenti. Aksi takdirde bu bir hadise olmaz, yalnızca küçük spontane bir eğlenceyi soğurabilmeye, hatta kutsamaya kadir bir çevredeki bir epizot olarak kalır.

Mübadele Değerinin Vaadi

Ashbery'nin anlatıcısı çok şanslıdır. Yönelmenin, karşılaşmanın ve potansiyel hadisenin başlattığı, kapağı açılan her ne ise "o/ben"in artık dinleyerek dinlenebildiği danışıklı bilmeme halinde çözülüp gelişebilmiştir. Charles Johnson'ın "Exchange Value" (1994) öyküsünde, bu şekilde bitebilecekken bitmeyen bir durum ve öykünün yeni nesnelerin yeni atmosferine, alışılmış hayat ile henüz icat edil-

meyi bekleyen başka bir hayat arasındaki sahneye girenlerin başına gelenleri sıralaması, neden zalim ya da sıradan iyimserlik analizimiz boyunca "siyasi iktisat" ibaresinin hep aklımızda olması gerektiği hakkında bir şey söylüyor. Neden bazı insanlar bilinmeyenle doğaçlama yapmakta özel bir yeteneğe sahipken başka insanların nefesleri kesilir, mırıldanmazlar da isteklerini içlerinde tutarlar?

Ashbery'nin liriğinde olduğu gibi bu öykü de komşular ve komşuluk hakkında bir tefekkürle başlar. "Exchange Value" 1970'lerde Chicago'nun Güney Yakasında, 49. Cadde civarında geçer.[10] Başkahramanlar, on sekiz yaşındaki Cooter ile ağabeyi Loftis, fakir ve Afrikalı Amerikalıdırlar. Arkadaşlarını görmek için şehir merkezine sık sık arabayla gitmezler, ne de diğer komşuları sık sık ziyaret ederler: Arabaları yoktur. Ev ve mahalle karşılaşma, dolanma ve araklama pratiklerinin yerlileşmiş, kişiselleşmiş mekânlarıdır. Öykü, Cooter'ın yeni bir durumu inceleyişinin tefekkürü ritminde geçiyor olsa da burada yakındalığın mahremiyetinin, herhangi birinin şiirsel özneler-arasılığıyla bir alakası yoktur. "Mübadele Değeri"nin özneleri dokunaklı ve donukturlar, ama bir önceki örnekten oldukça farklı değerliği haizdirler.

Öykü iki kardeşin muhtemelen ölmüş olan Bayan Bailey adındaki komşularını soyma planını tertiplemesiyle gelişir. Bayan Baily kimdir? Kimse bilmez. O bir komşu kadındır. Yani kimsenin onu bilip tanımasına gerek yoktur. Onun işi, etrafta bulunmak, etrafımızda bir dizi aşina eylemler sahneleyen ama yakın olmadığımız biri diyebileceğimiz bir "karakter" olmaktır. Bayan Bailey çöpte bulduğu erkek kıyafetleri giyer; tıpkı Cooter ve Loftis gibi mahalledeki bir Haiti lokantasından dilendiği bedava yemeklerle beslenir; Cooter ona cebindeki bozuk paraları verdiğinde, onları harcamaz, yer. Komşu kadının eylemlerinden bundan fazlasını çıkarsamamış olan Cooter'ın onun hakkında bildiği, bundan ibarettir. Öykü vuku bulur, çünkü Bayan Bailey hep etraftadır ve sonra ortadan kaybolur. Cooter ve Loftis muhtemelen öldüğünü düşünürler ve parsayı ilk götüren olmaya karar verirler.

Bu tür davranış, başka insanların şeylerini aşırma, Cooter'ın karakteristik özelliği değildir, ama dünyayla temel ilişkisini de ihlal etmez. Ağabeyine kıyasla, Cooter hep bir ezik damgası yemiştir. "An-

nem, benim değil, Loftis'in adam olacağını söylerdi... Loftis DuSable Lisesinden beşinci olarak mezun olmuş, iki işe girmiş çıkmıştı ve babam gibi o da annemin bazen gündelikçi olarak çalışmaya gittiği Hyde Park'taki beyaz insanların sahip olduğu şeylere sahip olmak isterdi." Kardeşlerin ebeveyni hikâyenin bu noktasına gelindiğinde çoktan ölmüştür. Baba aşırı çalışmaktan, anne de "buzdolabı kadar şişko" olduğundan. Ebeveyninin başına gelenleri izlemiş olan Cooter, Amerikan Rüyası'nın dalgasına kapılmayı reddeder. Ana babasının "beş kuruş için—acınası bir tas lapa için—nasıl da kendilerini öldürdüklerini" hatırlayarak, kendi kendine şöyle "düşünmeye" başlar: "İstediğim her şeye sahip olmadıysam bile, belki de ne kadar yırtınsam da sahip olabileceğim her şeyim zaten vardır." Böylece yaşamını fantezinin yatay eğlenceleri etrafında düzenler. "Hiçbir iş tutturamıyorum. Tamam, ama hiç değilse evde kalabiliyorum, TV seyrediyor ya da *World's Finest* çizgi romanlarını okuyabiliyorum. Veyahut da ölü gibi yatıp müzik dinliyor, duvar kâğıdındaki su lekelerinde yüzler veya yabancı yerler gördüğümü hayal edebiliyorum" (28–29).

1970'lerde *World's Finest* serisi, Yarasa Adam ile Süper Adam'ı suçla mücadele ekibindeki bir ikili olarak resmediyordu. Ama Cooter'ın fantezileri mimetik değildir. Bağlılıkların iyimser biçimde aşkın bir vaatler yumağını değil de başka bir şeyi, kaybın içkinliğinden başka kaçınılmaz biçimde meydana gelmiş kaybı da uzak tutan bir şeyi imler. Bu, katlanılabilir bir şeyi işaret eden bir çevreyi yaşamanın ve yaratmanın rastlantısal ve edilgin bir yoludur. Cooter için fantezi, bir plan değildir. Nasıl yaşanacağına dair hiçbir şeyin ayarını yapmaz. Onun için fantezi, yaşama *aksiyonu*, onun dünyasının siyasi iktisadında, huzur ya da atık üretmeyen, yalnızca yavaş bir ölüm üreten bir sömürü ve mübadele sisteminde bir şey olmaya çalışmadan sadece vakit öldürme biçimidir. Kendi ana babasının kaderinin de gösterdiği gibi, bu sistem işçinin bedenini gelecekteki bir zevkle takas eder. Sınıf yapısının en dibindekilerin muhtemelen tadını çıkarmaya ömürlerinin yetmeyecek olduğu güzel günlerle yapılan bu takas sermaye mübadele değerleriyle özneleri törpüleyip durur (Berlant 2007a).

Tam tersine, Loftis'in fanteziyle ilişkisi, gerçekçidir. Ebeveyninin hırslı oluşuna bakıp onun hayatıyla ilgili hissettikleri iyimserliği

miras almıştır. Fakat stratejileri topyekûn biçimseldir. "Siyah Halkların Topografik Kütüphanesi"nde Siyah Milliyetçilerden dersler alır, *Esquire* dergisiyle *The Black Scholar*'ı okur, fakir kıyafetlerine zengin markaların etiketlerini diker; onun tek derdi, ilerlemektir. Hangi yolla, güçle mi emekle mi yoksa "namussuzlukla" mı oraya ulaşacağı hiç fark etmez (29). Cooter hakkında pek de iyi şeyler düşünmez, zira kardeşi hayalperesttir ve hiçbir güdüsü yoktur. Gelgelelim, işi birlikte yapmaya karar verirler.

Bayan Bailey'nin dairesi zifiri karanlıktır ve leş gibi kokmaktadır. Çöplerin arasında buldukları *Chicago Defender* gazetesinden kesilmiş bir kupür, kadının eski işvereni Henry Conners'ın ona tüm mal varlığını bıraktığını, bunca yıldır leş yiyip garabet gibi dolaşmanın aslında sahip olduğu muazzam serveti maskelemenin bir yolu olduğunu açığa vurur. Karanlıkta her şey anlaşılır görünür. Ama ışıklar yanınca, Cooter, "Işıkta bazı şekiller göründü ve bir an uzayda kaymışım gibi hissettim," der (30). O anda Cooter bir çıkmaza girer. Yabancı biçimler yaratma yeteneği, kendi hayatına uygulanmıştır. Fakat bu hayatta uyuşturulmuş yaşam kipinde film müziği dinlemek, bir vakit geçirme yolu olarak geçerliliğini yitirdiği için, artık içinde yaşamadığı bir hayattır.

> Kadının toz ağlarıyla örülmüş oturma odası, tıka basa her türden dolarla doluydu. Yığın yığın General Motors, Gulf Oil ve 3M şirketlerinin hisse senetleri eski White Owl puro kutularına, yıpranmış cüzdanlara tıkıştırılmış ya da pembe lastik bantlarla paketlenmişti... Her şey, dünyanın içindeki bir dünya gibiydi, inanın bana. O denli bolluğun resimli kitap sahneleri gibiydi ki kendinizi buraya mühürleyebilir ve sonsuza dek burada kalabilirdiniz. Loftis ve ben birdenbire derin nefes aldık. Hiç açılmamış Jack Daniel's viski kasaları, odanın zeminine çimentoyla sabitlenmiş üç çelik kasa, yüzlerce kibrit kutusu, giyilmemiş elbiseler, bir gaz sobası, düzinelerce alyans, çerçöp, II. Dünya Savaşı dergileri, bir mukavva kutu içinde yüzlerce sardalye konservesi, vizon etoller, eski halılar, bir kuş kafesi, bir kova dolusu gümüş dolar, binlerce kitap, tablo, tütün kutusunda çeyrek dolarlar, iki piyano, kavanozlar dolusu bozuk para,

> bir gayda seti, neredeyse gerçek boyutta paslı bir Model A Ford arabası ve, yemin ederim, kuru bir ağacın üç parçası. (30–31)

Yalnızca şeylerin değil, ayrıntıların da koleksiyonu olan bu koleksiyonu nasıl anlıyoruz? Cooter'ın sözsel tepkisi, bir tarihçinin değil, daha ziyade bir ahlakçının tepkisi: "Bir *ağaç*, hiç normal değil" (31). Ama benim gözümde öykünün ana hadisesi, potansiyel değişim sahnesi, somatiktir. Değişim, henüz daha herhangi bir şey anlaşılmadan, bedende yaşanan bir darbedir. Bu darbe aynı anda hem anlamlı hem de belagatsizdir. Cooter ile Loftis'in, öykünün ve hayatlarının geri kalanında yakalamaya çalışarak harcadıkları bir atmosferdir. Piyango çıkması, kazanmadığımız bir para pınarı elde etmek gibi değildir bu: mal mülke malik olma durumuna kapılan iki kardeş, fütursuz bir şeyin içinde şoka girerler. Tarihin zorunluluklarındaki bu yarık, Cooter'ın başını döndürür—"Dizlerim çözüldü; sonra Hollywood tarzı bayılıverdim" (32); Loftis "biraz kesik kesik soluyordu" ve "hayatında ilk kez... bir sonraki hamlesini bilmiyor gibi görünüyordu" (31): Bedenleri havada asılı kalmıştır.

Ama eğer zenginlik tarihi değiştiriyorsa, o zaman tarihin zar zor ya da kötü tahayyül edilen bir olasılık bölgesinden başka bir şey olmasını da mümkün kılar. Loftis çılgın akla geri döner ve adrenalin patlamasını frenler. Cooter'ın her şeyi kataloglamasını ister. Ortaya şöyle bir bilanço çıkar:

> O ucube moruğun istifi toplamda 879.543 dolar nakit, otuz iki adet çek defteri ediyordu... Rüya görüp görmediğimden emin değildim, ama birden bir his dank etti. Kadının evinden çıktığımızda Loftis'le benim geleceğe dair tüm korkularımız kaybolacaktı, çünkü Bayan Bailey'nin malı mülkü, bizim ömür boyu krallar gibi yaşamamızı sağlayacak olan geçmişti—sanki bir içki şişesine tıkıştırılmış Henry Conners denen herifin gücü kudreti yani—ama aynı zamanda gelecekti de, saf potansiyeldi: *her şeye* kadir. Loftis bizim eve kadar ite ite taşıdığımız o piyanonun binlerce banknot ettiğinden bahsediyordu. Vay anasını. Bu da diyelim acayip bir son model TEAC A-3340 kasetçalar ya da bir Buick Elektra arabanın pe-

> şinatı eder. Yani onun değeri (diyor, Loftis) evrensel bir ölçü standardı, ilişkisel, sayı olarak gerçek dışı, dolayısıyla da bir kasetçalar, abrakadabra hop, iki altın lameli takım elbiseye, Tijuana'ya seyahate ya da bir orospuya yirmi küsur saksafon çektirmeye dönüşebiliyordu—879.543 dolar değerinde dileklerimiz vardı, bununla başa çıkmayı bilebilirsek tabii. Sanki Bayan Bailey'nin mangizi ham enerjiydi de Loftis ve ben, tıpkı birer büyücü gibi, onu istediğimiz her şeye dönüştürebilirdik. Tek yapmamız gereken, bana öyle geliyordu ki, onu tam olarak neyle mübadele edeceğimize karar vermekti. (34–35)

Şeylerin etrafına yığışan vaatlere uyanmış olan Cooter'ın duyuları, adamakıllı kuramcı olmuştu. Mübadele değeri, şeylerin fiyatıyla tıpatıp aynı değildir. Daha ziyade sanki işin içinde para yokmuş gibi, tıpkı, tefekkür anlarında olduğu gibi, bir şeyin başka hangi şeyle değiştirilebilir olduğuna dair bir hükme işaret eder. Bir piyanoyla paltonuzu, paranızla hayatınızı takas edebilirsiniz.

Şok yaratan servetin sahnesi, yaşamın anlamının, yaşamın yeniden üretilmesinin ve bizzat mübadelenin terimlerini değiştirir. Cooter bir deste parayı avuçlayıp harcamak için şehir merkezine gider. Ama Chicago'nun merkezi, sadece birkaç kilometre uzakta olmasına rağmen, Cooter'a yabancı bir ülke gibi gelir: Buranın iktisadi lisanını konuşmamaktadır. Kuramı bir kenara bırakalım, pratikte Cooter'ın parayla ne yapacağına dair en ufak bir fikri yoktur ve hemen oracıkta midesi bulanarak bir şeyin farkına varır: Para, zaten çoktan öyle hissetmek için bir ayrıcalığa sahip olmadığın sürece seni ait hissettirmez. Onu anında utandıran çirkin mi çirkin, zevksiz, pahalı kıyafetler satın alır. Kusana kadar yemek yer. Her yere taksi tutarak gider. Eve döndüğünde, ağabeyini çıldırmış bulur. Loftis inceden inceye düşünüp planlayarak parayı korumak için bir kapan, bir mahzen inşa etmiştir. Para harcadığı için Cooter'a bağırıp çağırır, çünkü tek güç, istiflemektedir. "Bir şey satın aldığın an, bir şey satın alma gücünü *kaybediyorsun*," der. Kendini Bayan Bailey'nin kaderinden kurtaramaz. "Bayan Bailey Zencilere has o korkudan mustaripti. Bu hayatta elde ettiğimiz az buçuk bir şeyi kullanıp bitirme korkusundan" (37). Kendisine kalan miras, "onu değiştirmiş,

sanki ona büyü yapmıştı. Hayat vaadi onu cin gibi çarpmış, tükenme tehdidiyle paniğe kapılmış ve şimdi, geçmişte kilitli kalmıştı, çünkü *her* satın alma, kifayetsiz bir alışveriştir: bir hayat kaybıdır" (37–38).

Johnson'ın ne kadar sıklıkla "hayat" kelimesine geri döndüğüne dikkatimizi çekmek istiyorum. Dipteki bir insan, kendine ne kadar hayali pratikler uydurmaya kabil olursa olsun, belirsiz tahammül yanılsamasından soyutlanmış "hayatı" yaşayarak hayatta kalabilir mi? Savunma ile arzu arasındaki eski pazarlıklar ne kadar çabuk feda edilerek, kuralları hissedebilecek hiçbir huzur ve rahat sağlamayan yeni bir rejime ayak uydurulabilir? "Mübadele Değeri" iki tür zalim iyimserliğin yakındalığını gözler önüne seriyor. Çok kıt bir kültürel ya da ekonomik sermayeyle ve beyaz üstünlükçü iktidarın normlarından olan ırksal bir mahrumiyetin tarihini sırtında taşırken ya çalışmaktan ölürsün ya da yokluk kıyılarına vurursun. Ya da sermaye safrasıyla, ölüme karşı istiflersin, ölünceye dek hayatı ertelersin. Cooter gerçekçidir; artık bir çıkış olmadığını görebilir. Şimdi, o andan önceki tüm potansiyel kayıplarda görüldüğü üzere, ölümle bir ilişki içinde olmadıkça, yaşamak yoktur.

Öykü yoksuzluğun bu denli aşırı olduğu ve zenginliğin yalnızca güvensizliği teyit edebildiği bağlamlarda hayatta kalmanın gerçeküstülüğüne karşı son derece müşfiktir. Sermaye bölüşümünün iki tarafında da insan yaratıcılığı, enerjisi ve eyleyiciliği pazarlık ve stratejiyle bağlanmıştır. Bir annenin evyenin başında bulaşık yıkarken oğullarından hangisinin sistemdeki ücretlendirmenin ritmine ayak uydurmaya kabil olduğuna dair tahminler yürütmesiyle başlar yalnızca. Anne ile baba, Cooter'ın dokunaklı biçimde "beş kuruş" dediği şey için çöpçülük yapmak zorunda kaldıklarından, oğulları erişkin yaşa gelmeden ölürler. Cooter edilginliğini ve fantezi kapasitesini beslemek için yaşamayı seçer. Loftis ise sınıfsal yükselmeyi kazanabilmek için muhtelif tarzlarda ahlak dışı yaşamayı. Başlarına devlet kuşu konmadan önce ikisi de kaybedecek bir şeyleri olmayan ve dilenme, paylaşma ve saklama ekonomisinde yaşadıklarından durum müsait olduğunda bir şey elde etmeye çalışan, dipteki insanların doğaçlama fırsatçılığını sergilerler (29).

Ancak bu iki delikanlının yürüttüğü miras, onlarda sezgisel bir kırılma yaratır. Daha önceki iyimserlik kipleri bir topluluk ile bir

yerde olmak ve ne tür bir hayat tarzı seçilirse seçilsin insanları tanımak anlamına gelen bir aynı esnadalık içeriyorken, daha sonraki kipler bizzat saf potansiyel haline gelen mahremiyeti, istiflemeyi dayatıyordu neredeyse. Miras, vaadin vaadi, teknik bir vaat halini alır. İkisini de sevinçsiz bolluğun yakındalığındaki risksiz bir hayata teyellemişti. Loftis için günü kurtarma stresinin zevkini mahvetmişti, zira potansiyel kaybın ölçüsü fazlasıyla büyüktü. Cooter daha edilgindi. Ağabeyinin mahzenine kıvrılıp durur, çünkü o böyle biridir. Müsait yerlerde dolaşan, onları yaratmayan bir kişidir. Aynı zamanda iki kardeşin entrikayla yapılmış hayata kıyısından bile katılmaktan geri durması, içine yeni yerleştikleri sermaye mantığının bir veçhesini taklit ediyor aslında. Miras-sonrası hassasiyet, aklın çılgın olduğu şekilde çılgındır, zira sermayenin zalim iyimserliği türlü türlü çelişkili mantıklara bölünür. İstiflemek, değerin vaadini sevinçten feragat etmek suretiyle kontrol eder. Tüketim tatmin vaat eder ve sonra bunu inkâr eder, zira tüm nesneler asla tatmin olmamanın sevinci için yer tutucudurlar. Harcamak bir mübadele değil, bir kayıptır; risklerle, istatistiklerle açıklanamayacak emosyonel bir küçülmedir. "Mübadele Değeri"nde delilik, paraya sahip olmanın toplumsallığa aracılık yaptığı yerde, mübadele değerinin fantezi *olduğu* ve hiçbir zaman herhangi bir mübadele değeri olmadığı bilgisini inkâr etmeyi mümkün kılan serabın yerine geçer.

İyimserlik, Birleşik Devletler'deki korumalı kapitalist eşitsizlikleri deneyimlemenin ırksal aracılığı altında bile, mübadelede insanın tanınma elde edebileceğini düşünmeyi içerir. Ama hep şunu sormak zorundayız. Tanınacak olan nedir? Kendi kendimizi idealleştirmemiz mi? İkirciklik tarzımız mı? Hassas yanlarımız mı? Yoksa tanınma hadisesinin kendisine olan özlemimiz mi? Ashbery'de tanınmanın mübadele değeri, adamı, o aşina tekrarlar kümesi olan kişiliğinden çıkarıp alır. Burada tanınma, iyi anlamda saf potansiyelliktir. Bir hayat yerine geçmiş olan faaliyetlerin aslında bir çıkmaz olduğunu, ama şimdi o çıkmazın aşıldığını fark etmenin latif bir deneyimini sunar. Artık daha yavaş olan yeni bir çıkmaza girmiştir. Burada bir şey deneyimlenir, oyalanılır, bir şeye ya da birine, bir sesin kulağa çalınması misali savunmasızca izin verilir; ve burada, salt nesne ya da sahnelere gömülü olmak suretiyle olasılık

koşulunun tanınmaz hale gelmiş olduğu henüz hissedilmez. "Mübadele Değeri"nin kapanış bölümünde kendilerini hâlâ birer oğlan çocuğu gibi hisseden iki erkek içinse iyimserliğe bağlanan duygulanım ya panik ya da uyuşukluktur, mırıldanmak değildir. Savunma mekanizmaları olarak bu felç sınırında titreşme kipleri, Bayan Bailey'nin ölümünden önceki günü kurtarma kipleriyle eşanlamlı olmakla birlikte, değerin altında yüzerken onun fantezilerine yönelen daha önceki tarzlar, maddi iyimserliğin zalimce doğurduğu parçalanmış benlik mahzeniyle karşılaştırıldığında ütopik görünür.

Öğretilme Vaadi

Bir tarihin alışkanlıklarının yeniden üretil*meye*bileceğine dair bir olasılığı işaret eden bu iyimserlik anlarının son derece olumsuz bir kuvvet salgılaması ilginçtir. Travmatik sahnelerin böylesi etkileri olduğunu tahmin ederiz, ama bir iyimser hadisenin aynı potansiyel sonuçları olabileceğini düşünmek pek olağan değildir. Benliğin devrimsel bir yükselişinin yeni vaat nesnesinde ya da sahnesinde vuku bulabileceğine dair geleneksel fantezi, bir kişinin ya da grubun son kertede bir epizottan diğerine sörf yaparken belli belirsiz ifade edilmiş ümitler yumağına yaslanmayı tercih ettiğinde, başka türlü sonuçlanabilir. Gelgelelim, belli bir soyutlama derecesinde, hem travma hem de iyimserlikte özdağılmanın duyusal deneyimi, radikal biçimde yeniden şekillenmiş bilinç, yeni sinir sistemi ve anlatısal kopuş birbirine benzer görünebilir. Öznenin dağılma karşısında can havliyle istikrar sağlayacak bir biçimi özlemesi de klasik telafi ilkesine, emosyonel şeklini tamamen yitirme tehdidine karşı bir savunma olarak tahmin edilebilirliğe delalet eden alışkanlıkların üretimine benzer.

Kapitalist kültür içinde kimlik ile arzunun, özgül biçimde, birbirine eklemlenme ve duyusal yaşanma tarzlarının bu tür akla yatkın olmayan örtüşmeler ürettiğini ileri sürmüştüm. Ancak bunu, sermayedeki iyimser değer yapısıyla girişilen öznel alışverişlerin böyle düğümlü zalim iyimserlik sonuçları *doğuracağı* iddiası olarak okumak, indirgemeci bir okuma olur. İnsanlar hayat-inşa etme faaliyetinden *bitkin düşerler*, bilhassa yoksullar ve gayri normatifler. Ama hayatlar tekildir; insanlar hata yaparlar, tutarsız, zalim ve müşfiktiler; ve kazalar meydana gelir. Bu deneme yazısının arşi-

vi, tekillikleri açıktan açığa evrensel olmayan ama genel soyutlama vakalarına dönüştüren sanat eserlerine odaklanmaktadır. Söz konusu eserler, insanları *x* olmaya ve *x*'e malik olmaya bağlılıklarının—ki bu bağlılıkların eninde sonunda birer vaatten ibaret olduğunu, sahip olunan bir şey olmadığını düşünürsek—buğulu ışığıyla özdeşleşmeyi, onu idare ve idame etmeyi nasıl öğrendiklerine dair anlatısal senaryolar sunar.

Geoff Ryman'ın tarihsel romanı *Was* [İdi] (1992), normatifin dayanıklı karizmasının izini sürmek için bir başka senaryo daha teklif ediyor. Kansas'ın tarım bölgesindeki son derece öznel fantezi-üretme faaliyetleriyle kitlesel kültür endüstrisini birbirine dokuyan *Was*, anlatı aracı olarak *Oz Büyücüsü* ile karşılaşmaları kullanıyor. Bu karşılaşmalar aracılığıyla, insanların nasıl da dağılmaya karşı kendilerini istifledikleri anlaşılır; öte yandan istifledikleri şeyleri, etkileri korkutucu, baş döndürücü olsa da dağıtmak isterler. Bunlar hayatı değerli kılan yegâne şeyler olmakla birlikte dağıtmayı, bizzat varoluşu tehdit eden bağlanmanın dönüştürücü deneyimlerinde aradıklarını anlatır. *Was* zalim iyimserliğin bir tür sınır vakasıdır. Travma ve iyimserliğin duygulanımsal sürekliliğini, benliğin kıvrımlarını açan heyecanda arayışı, ne komik ne trajik ne de melodramdır, daha ziyade meta-biçimseldir. Tüm bunları, sıradan şiddetli tarihin erozyonlarına karşı hayatı-olumlayan bir savunma olarak fanteziyi (küçük şeylerde kaybolmaktan çılgın sanrıya kadar) yürürlüğe koyan bir edebi kipte soğurur.

Bu romanda, diğer iki örneğimizde de olduğu gibi, normatifliğin duygulanımsal hissi, dünya bize nazik muamele etmelidir ve biz de hayal kırıklığının emeği ile emeğin hayal kırıklığı tarafından tüketilmeden yabancılarla ve yakınlarımızla mutlu mesut yaşamalıyız anlamında ifade edilir. Ama burada insanın arzu nesnesinde ya da sahnesinde bu şekilde tahammülünü sürdürebilme imkânının kanıtı, bir çift formunda, aşk hikâyesinde, ailede, şöhrette, işte, servette ya da mülkiyette gömülü değildir. Tüm bu saydığımız formlar zalim iyimserlik alanları, öznenin gelişmesinin önünde aşikâr bir engel teşkil eden geleneksel arzu sahneleridir. Bilakis roman, sıradan dünyada travma *ile* iyimserliğin gaddarlığına karşı hayatta kalma problemi için kitlesel fantezi ile tarihte

iki aşamalı bir doygunluğu çözüm olarak önerir. Gelişmenin en iyi kaynağı olarak, geniş bir yabancı mahremiyeti çeşitliliği aracılığıyla tekil olanı bırakıp yerine genel olanı koymakta görür. Ama en azından bir örnekte, bu tür karşılaşmalar dahi, kötü hayatta sağ kalma emeğiyle bitkin düşmüş, bir anlamda elinde sadece savunmaları kalmış özneyi tehlikeye sokabilir.

Was travma-sonrası bir dram kurar. Son kertede bu dram, akıl hastanesi çalışanı Bill Davison'ın yöneten bilinciyle bir arada tutulur. Heteroseksüel orta batılı bir erkek olan Davison'ın travmayla tek kişisel kısa teması, nişanlısına karşı duyduğu ikirciklik olmuştur. Ama hastalarıyla çıkmaza girmek ve onların çıkmazlarını içine almak gibi profesyonel kapasitesi, onu romanın iyimser bakiyesi, zengin bir tanık haline getirir. Anlatılan ilk travmatik hikâye, sahici Dorothy Gale hakkındadır. Kızın soyadı Gael olarak yazılır. Sanırım bunun nedeni, kısmen, Oz'a güçlü bir meltem üzerinde nakledilen kızı, hapishanedeki biriyle ilişkilendirmektir. Kısmen de İskoçya'nın Galler bölgesinden geldiği izlenimini vermektir. Malum Galler bölgesi, tarihsel romanın beşiğidir. Bu janrın duygulanımsal ve politik gelenekleri, Ryman'ın Kansas, Kanada ve Birleşik Devletler'in her yanına dağılmış arşivlerde, manzaralarda ve bedenlerde izlerini sürdüğü deneyimler ve bellekler üzerine tefekkürünü açıkça şekillendirmiştir. Cooter gibi bu Dorothy Gael de umutsuz tarihsel iç-içe-geçmişlik sahnesinden sağ çıkabilmek için, bir araya getirebildiği çeşitli derme çatma fantezleri kullanır. Ama bu kızın süreci, belli belirsiz suyun üstünde süzülmek gibi değildir; çoklu-jenerik icat yoluyla kesif biçimde sürüklenip gitmektir: rüyalar, fanteziler, özel oyunlar, psikotik yansıtmalar, saldırgan suskunluk, yalan söylemek, cazgır zorbalık ve açıksözlü doğruculuk. Dorothy'nin yaratıcılığı bir travma-sonrası ses duvarı oluşturur. Anne babası tarafından terk edilmiş, Dayısı Henry Gulch tarafından ırzına geçilmiş, kendi yaşındaki çocuklar da fazla uzun boylu, şişman ve belagatsiz diye ondan hep uzak durmuştur. *Was*'ın ikinci kısmı, Frances Gumm adındaki bir kız çocuğu olarak Judy Garland'in hikâyesini anlatır. Garland, *Oz Büyücüsü* film setinde cinsiyetsizleştirilmiş şeker bir kızı canlandırmaktadır. Hep çocuk kalsın diye göğüsleri sıkı sıkıya bağlamış ve böylece *kendi* çocukluğu ondan çalınmıştır. Çocukluğu

tecavüzle değil, kendi fantezilerine, para ve şöhret içinde (annesi) ya da seksle (arzu nesnesi seçimi genç oğlanlar olan babası) yaşama hevesine kapılmış ebeveyni tarafından çalınmıştır. *Was*'daki üçüncü hikâye, kurgusal bir homoseksüel erkekle ilgilidir. Küçük çaplı bir Hollywood oyuncusu olan Jonathan, Çocuk Bakıcısı adlı seri katil filmlerinde canlandırdığı canavar rolüyle şöhreti yakalamıştır. Kitabın başında *Oz Büyücüsü* kumpanyasıyla çıkılacak turnede bir rol teklifi alır, ama bu esnada AİDS'ten bunamaya başlamıştır. Tüm bu hikâyeler, hayatlarının maddi koşulları üzerinde kontrolleri olmayan insanların başına gelmiş zalim iyimserlik hikâyeleridir. Ryman'a göre, bu insanların fanteziyle öyle bir ilişkileri vardır ki fantezi ile gerçekçilik arasındaki bu sapkın mekik dokuyuşlar, insanları ve ulusu mahveder. Ben burada tüm romandaki iyimserliğin neyi mümkün neyi imkânsız kıldığının tekilliğine hakkını veremem. Ama tüm kitabı mümkün kılan bir sahneye odaklanmak istiyorum. Bu sahnede Dorothy Gael, kırsal Kansas ilkokulunda Frank Baum adında bir vekil öğretmenle karşılaşır.

Ryman, "çocuklar, Vekil'in gerçek öğretmen olmadığını hemen anladılar, çünkü bu adam çok yumuşaktı" (168), diye yazar. "Vekil" [*substitute*], "ikame etmek" [*succeed*] fiilinden türemiştir ve bir öğretmenden diğerine geçiş etrafındaki olasılığın anlamı, adamakıllı kelimenin içine gömülüdür. Bir vekil öğretmen, henüz—hayat ya da öğrencileri tarafından—mağlup edilmemişse şayet, iyimserlik getirebilir. Öğrencilerinin hayatına yeni bir bağlılık alanı, dramdan azade bir olasılık olarak girer. Tanımı gereği bir yer tutucu, bir sürünceme mekânı, koşullu bir hadisedir. Onun gelişi, kişisel değildir—özellikle herhangi biri için orada bulunmamaktadır. Onun etrafında salınan duygulanım miktarı, çocukların bünyelerinde barındırdıkları alışkanlıklarla daha az ölü, uyuşuk, atıl ya da çılgın olma dürtüsünün yoğunluğuna dair bir şey söyler. Ama bayat bir hayatla tüm öteki hayatlar arasında geçişte kalmanın nasıl bir his olduğuna ya da bu his her neyse onun iyi bir şeye vesile olup olmayacağına dair tek kelime etmez.

Elbette çocuklar vekil öğretmenlere karşı sıklıkla zalim olurlar. Sırf tahmin edilemezin ve onları uysallaştıracak korkunun ya da aktarımın veyahut da işlenmesi için zaman gereken bir tanın-

ma arzusunun bile olmamasının heyecanından zalimlik yaparlar. Ama bu vekil öğretmen, Dorothy için çok özeldir. Ebeveyni gibi bu öğretmen de oyuncudur. Onlara Türkçe öğretir. Hem tam şu anda hem de geçmişte yaşanan alternatif hikâyeler de anlatır (171). Dorothy anlatısal biçimde değil de bir som haz ve savunma karışımı şeklinde Frank Baum fantezileri kurar. "Dayısı ona elini sürdüğünde Frank, Frank diye seslenir" (169); ama sonra "kendi değersizliği için" kendi kendini aşağılar, çünkü şunu çok iyi bilir: "Sen ne kadar güzelsin ve biliyorum ki ben çok çirkinim ve sen benimle asla ilgilenmezsin" (174). Mütemadiyen öğretmeninin adını telaffuz eder: Frank, Frank... "Bu isim, sanki hayatında eksik olan her şeyi özetliyor gibiydi" (169). Ama öğretmenle yüz yüze geldiğinde, Vekil Öğretmen'in ona sağladığı kendi hayatından kurtulma hissine katlanamaz. Onun saygılı tavırlarına, karşılık beklemeyen iyiliklerine kâh dikleşerek kâh eriyip giderek karşılık verir. Ona karşı duyduğu şefkati boğmak için onunla dalga geçer, dersi aksatır. Ama öğretmeni, sınıfı terk etmesini istediğinde, gidip bir şeyler, herhangi bir şeyler yazıp getirmesini emrettiğinde itaat eder.

Dorothy'nin yazıp getirdiği şey, bir yalan, bir dilektir. Köpeği Toto, ondan nefret eden ve ona ekmek kırıntılarını vermeyi bile çok gören dayısıyla yengesi tarafından çok zaman önce öldürülmüştür. Ama vekil öğretmene teslim ettiği hikâye, bir ikamedir: Toto ile ne kadar mutlu olduğunu anlatır. Yazdığı kompozisyon nasıl birlikte oyunlar oynadıkları, Toto'nun ne kadar şen bir köpek olduğu, "sanki her şeye merhaba dercesine" (174) havlayarak koştuğu hakkında cümlelerle doludur. Muhayyel köpeği Toto, Dorothy'nin kucağına oturur, ellerini yalar, burnu buz gibidir, kucağında uyur ve Em Yenge'nin ona verdiği mamaları yer. Kompozisyon başarılı bir hayatı, sevginin dolaşımda olduğu ve sempatilerini genişlettiği bir hayatı yansıtır. Aslında yaşadığı hayat ise "sanki sırt sırta dikilip duran, avazları çıktığı kadar 'sevgi, aşk' diye, ama yanlış yönlere, birbirlerinden uzaklara bağıran" (221) insanların hayatıdır. Dorothy'nin hayatta yaşamış olduğu tüm iyi deneyimlerin izini taşıyan kompozisyon, şu cümlelerle kapanır: "Köpeğime Toto ismini ben takmadım. Annemin hayattayken ona taktığı isim bu. Benim ismimle aynı" (175).

Toto, Dodo, Dorothy. Öğretmen çocuğun içindeki bir şeyi açtığını, bir savunmasını kaldırdığını görür, onun özdeşleşme ve bağlılığı böyle az ve öz kabul edişinden duygulanır. Ama tepkisinde mimetik olmak, onun aradığı şey olduğunu tahayyül ettiği bir şekilde yumuşak davranmak gibi bir hata yapar ve şöyle mırıldanır: "O küçük hayvancık kadar da olsa sevecek bir şeye sahip olmana çok sevindim." Dorothy bu sözleri duyunca aniden parlar ve Baum'a hakaretler yağdırır. Ama aynı zamanda kamusal alanda, diğer öğrencilerin önünde hayatıyla ilgili tüm gerçekleri de sayıp döker. Hiç es vermeden ona tecavüz edildiği ve hep aç gezdiği, köpeğinin katledildiği ve kendisinin belagatsiz olduğu hakkında konuşur: "Hiçbir şey söyleyemiyorum," diyerek bitirir konuşmasını (176). Bu cümle, bir şeyleri değiştirmek için hiçbir şey yapamadığı anlamına gelmektedir. Buradan havlamaya geriler ve yerde bir çukur kazmaya çalışır, sanki hissettiği beden ölçüsünde olmak ve bir anlamda sevdiği en son şeyin, köpeğinin bedenleşmiş hali olmak istemektedir. Akabinde Dorothy delirir. Kendine ait bir fantezi dünyasında yaşamaya, evsiz ve özgür, özellikle de gerçekçilik, trajedi ya da melodram kiplerinde kaybı üzerine düşünme kapasitesinden azade başıboş dolanır. İyimserliğinin son zerresini korumak için, aklını kaçırmıştır.

Was'da Baum, *Oz Büyücüsü*'nü yazmaya koyulur. Hayatını maddi anlamda değiştirmek için hiçbir şey söyleyemediği ya da yapamadığı birine, türlü darbelere maruz kaldığından kendinden bir anlığına rahatlamanın, bildiği hayatta kalma türlerinde kalıcı bir yarık açan birine bir seçim yapma gücü hediyesi vermek ister. Deleuze ve Guattari, "Minör Edebiyat Nedir?" makalelerinde, bizi tam da bu şekilde minör olmaya, anlamın içine köpek ya da köstebek misali bir çukur kazarak normalin diyarında kendimizi yersizyurdsuzlaştırmaya* teşvik ederler (1990). Bu görüşte, bir

"De-territorialize" karşılığı olarak Ali Akay'ın önerisi benimsenmiştir. İlerleyen sayfalarda bu terimin varyasyonları olan "territory," "territorialization" ve "re-territorialization" için de "yeryurd," "yerliyurdlulaşma" ve "yeniden yerliyurdlulaşma" karşılıkları kullanılacaktır. Bu konudaki tartışma için bkz. *Diyaloglar: Gilles Deleuze-Claire Parnet*, çev. Ali Akay. İstanbul: Bağlam, 1990, s. 7–11—ç.n.

çıkmaz, içsel bir yer değiştirme mekânı yaratmak, normal hiyerarşileri, durulukları, zorbalıkları ve özerk bireyselliğe baş eğmenin kafa karışıklıklarını darmaduman eder. Bu strateji, Ashbery'nin şiirinde umut vaat eder. Ama "Mübadele Değeri"nde bir anlık rahatlama, iyimserlikte kaybetme riskine karşı psikotik bir savunma mekanizması üretir. *Was*'daki Dorothy Gael içinse başka bir canlıya bağlanma iyimserliğinin kendisi, yediği darbelerin en zalimidir.

Bu yumağa bakınca, zalim iyimserliğe, onun bağlılık risklerini bastırma kapasitesine mıknatıs misali çekilmeyi biraz daha iyi anlıyoruz. Tutum değişikliği, duyusal bir kayma, öznelikler-arasılık ya da umut vaat eden bir nesneye aktarım tek başına daha iyi bir hayatı garantileyemez; ne de bir çiftin, kardeşlerin ya da pedagojinin işbirliği bunu yapabilir. Normatif iyimserliğin müphem istikballeri, yapısal eşitsizliğin ütopileri halinde ufak özkesintiler üretir. Burada ele aldığımız metinler, başka türlü olabilecek momentleri sahneliyorlar, ama duygulanımsal atmosferdeki kaymalar eşittir dünyayı değiştirmek olamıyor. Söz konusu metinler burada tehlikeye atılmış sıradanlık bölgelerinde hayatta kalmak açısından, iyimser fantezinin merkezi önemine dair bir argümanın parçalarıdırlar yalnızca. Bu da üzerimize abanan şimdiki zaman momentinde yaşama çıkmazını ölçmenin bir yoludur.

Son notlar

1 Emmanuel Ghent'in buradaki katkısı, "teslim" kelimesidir. Ona göre bu kelimenin, "itaat" kelimesinden çok önemli derecede farklı bir değeri vardır. Ghent'in argümanının, bir şeyin içinde soğrulma ile onun hâkimiyeti altına girme arasındaki farkın çapını ölçmeye çalışan bu makale için büyük sonuçları olmuştur. Daniel Stern'ün "şimdi momenti" tabiri (2004), burada "şimdinin" yalnızca her zaman kayıp ve kaçak değil, ama aynı zamanda insanların projeksiyonuyla ya da uzamda hareket ettirmesiyle yavaşlayan bir süre olarak kavramlaştırılmasını takdim etmektedir.

2 Johnson bu sahnede Lacancı *petit objet* (küçük nesne) a'nın yok varlığını hatırlatıyor gibidir; ama Johnson'ın retorik öznellikler-arası çalışması birçok açıdan Mikkel Borch-Jakobsen'in *The Freudian Subject* kitabında (1988) iddia ettiği mimetik bağlılıktaki yansıtma oluşumuna daha yakındır.

3 Nesneyle aktarımda süreklilik konusunda daha geniş bir tartışma için bkz. Jessica Benjamin (1994). Bu harika deneme, danışanın bir yerde, biri tarafından bulunduğu ya da tanındığına, anlaşıldığına dair ısrarını anlatırken, bir yandan da böylesi bağlılığın biçimsel iyimserliğini ve kendini koruma arzusunun duygulanımlarını da karşılaştırmaktadır.

4 "Siyasi bunalım" tabiri, kamusal hisler hakkında yürüttüğümüz bir çalışma grubundan çıkmıştır. Bu gruptan Ann Cvektovich, Katie Stewart, Dennie Gould, Rebecca Zorach ve Mary Patten'a özel teşekkürlerimi sunarım.

5 Eşitsiz güç durumlarında mahremiyetin, anlaşılmanın ve yanlış anlaşılmanın karmaşıklığına hüküm verecek bir figür olarak komşunun araştırma konusu edilmesi yeni yeni başlamıştır. Ben burada sadece birkaçını anacağım. Sözgelimi sömürgeci ile sömürgeleşmiş komşular arasındaki aktarımsal ilişkilerin analizi bkz. Joan Copjec, *Read My Desire* (1994, 65–116). Ayrıca bkz. Slavoj Žižek, "Neighbor and Other Monsters: A Plea for Ethical Violence" (Žižek, Santner ve Reinhard 2006) ve Amy Hempel, "Beach Town" (2005). "Beach Town" öyküsü özellikle ilginçtir: Kendi hayatının atrofisini deneyimlemek istemeyen bir anlatıcı, bir başka kadınla arka bahçesinde otururken, "yan komşunun ihaneti ve kocasının onu terk ettiği" hakkında konuşur.

6 "Nitekim Akıl niçin Arıların, Karıncaların ve Örümceklerin Bilgelik Okuluna gidemesin ki? Hangi bilge el, Akıl'ın bize öğretemediğini onlara öğretiyor ki? Kara cahil kafalar Doğa'nın dâhiyane parçaları karşısında, Balinalar, Filler, Develer karşısında apışıp kalıyorlar; itiraf ediyorum, bunlar Doğa'nın elinin Muazzam ve heybetli eserleridir; ama bu dar Makinalarda daha acayip bir Matematik var; ve bu küçük Vatandaşların medeniliği, Yaratıcılarının Bilgeliğini daha derli toplu sergiliyor" (Browne 2007, Kısım 15).

7 Bradin Cormack bana, Ashbery'nin tanrıdan kopmakla, Milton'dan da koptuğunu söylemişti. Bkz. "Sadece orada dikilip bekleyenlere de hizmet ediyorlar" dizesiyle biten "On His Blindness" [Onun Körlüğü Üzerine].

Ashbery'nin, Milton'nun dikilip durma anlatısından kopuşu: artık gözetleyen Tanrı değil, yaklaşan kişidir. Buradaki bekleyiş de artık latif ve duyusaldır, açık ve saklanmamıştır, kullukla bir alakası kalmamıştır. Ama Ashbery de Milton'la aynı safta durarak, görme duyusunu yeğlememiş, deyim yerindeyse, insan sürekli bir arayış ve çaba içinde olmadığında çok daha kesifleşen işitme duyusunu yeğlemiştir. Eliot etkisine gelince, "Ash Wednesday" [Kutlu Çarşamba] şiirinin meşhur dizeleri burada konuşur: "Çünkü geri dönmeyi umut etmem/ Çünkü umut etmem/ Çünkü dönmeyi umut etmem/ Arzulayarak bu adamın yeteneğini ve şu adamın olanağını/ Bu tür şeylere doğru gayret göstermem artık/ (Niçin o yaşlı kartal gersin ki kanatlarını?)/ Niçin yas tutayım ki/ Mutat saltanatın yitmiş gücüne?/ Çünkü umut etmem yeniden bilmeyi..." (Because I do not hope to turn again/ Because I do not hope/ Because I do not hope to turn/ Desiring this man's gift and that man's scope/ I no longer strive to strive towards such things/ [Why should the aged eagle stretch its wings?]/ Why should I mourn/ The vanished power of the usual reign? Because I do not hope to know again...) Ayrıca, şiirin Theodore Roethke'nin "I Knew a Woman" şiirine yakındalığını da işaret etmek lazım: "Nasıl da gerçekleşti dilekleri! Sıvazladı çenemi/ Bana Dönüş'ü, Karşı-Dönüş'ü ve durmayı öğretti/ O dalgalı beyaz tene Dokunmayı öğretti/ Uysalca yedim cömert elinden/ O bir oraktı, ben, zavallı bense bir tırmık/ Güzel hatırı için ardından gittim/ (Fakat ne de müthiş bir ekin biçtik)." (How well her wishes went! She stroked my chin/ She taught me Turn, and Counter-turn, and stand;/ She taught me Touch, that undulant white skin:/ I nibbled meekly from her pro√ered hand;/ She was the sickle; I, poor I, the rake,/ Coming behind her for her pretty sake/ (But what prodigious mowing did we make.) Ashbery'nin tüm tashihleri, aziz dinginliğin bir eylem karşıtlığı değil de daha ziyade en münasip eylem anlamına gelip gelemeyeceğini radikal biçimde gözden geçirme eğilimindedir.

8 Cümlenin tamamını okumaya değer: "'Chloe Olivia'dan hoşlandı...' İrkilme. Yüzün kızarmasın. Toplumumuzun mahreminde böyle şeylerin bazen vuku bulduğunu kabul edelim. Bazen kadınlar kadınlardan hoşlanır" (Woolf 1957, 82).

9 Hadise tarafından ele geçirilmek, hadisenin hakikat süreçlerinin serbest bıraktığı olasılık alanındaki bilinmezlere sadakatle düzenlenen bir özne olmak demektir. Badiou aşk karşılaşmasındaki hakikat potansiyellerini, devrim faaliyeti de dahil daha az kişisel duygulanımsal nöbetlere bağlar (Badiou 2001, 41–43, 118).

10 Cooter abisinin "Geoffrey Holder" gibi güldüğünden bahseder. Bu da öyküyü, Holder'in *Live and Let Die* filmindeki rolüyle ve Coca Cola karşıtı ("uncola") bir içecek olarak 7-Up reklamıyla ünlü olduğu 1970'li yıllara yerleştiriyor.

5. Damakta Kalan Buruk Tat: Duygulanım, Yemek ve Toplumsal Estetik

BEN HIGHMORE

Duygulanım bizi ele verir: gammaz yürek; nemli ellerim; senin sesindeki öfke tonu; onların gözlerindeki sevinç pırıltısı. İtiraz edip masum olduğunu söyleyebilirsin, ama ikimiz de biliyoruz ki *gerçekte* kim olduğun ya da gerçekte *ne* olduğun, kanının pompalanmasında, terleyişinin niceliği ve niteliğinde, boğazında düğümlenen nefessiz önsezide, kendini dişlerini gıcırdatmaktan alıkoyamayışında, gözlerindeki camsı harede bulunacaktır. Duygulanım, yuvadaki guguk kuşudur; seni sırtından bıçaklamaya azimli hain ajanlardır; kişisel yalan makinendir. Çocukluğumda "duygulanım testleri" oyun alanlarında gündelik bir faaliyetti. Orada oğlan çocukları kümelerinde, tüyü bitmemiş erkekliğin savaş alanında birbirimizi dürttük, birbirimize sataştık ve birbirimizi tuzağa düşürdük. Hepimizin malumu olan sır, en az yoğunluk seviyesini korumaktı: soğukkanlı kal. Oyunun amacı, birinden bir "beklenen tepki" almaktı. Bir yüz kızarması iş görürdü ama büyük ödül, birini "fıttırtmak"—o zamanlar bunu asla böyle tarif etmezdik ama birinin "cinnet geçirmesine" neden olmaktı. Ve tabii ki her zaman cinnet geçiren biri (ama hatırlıyorum, herkes değil) olurdu. Çoğumuz için her şey açıktı, kendimize hâkim değildik, bu kadar basitti.

Duyu Duygulanımları

Kültürel inceleme, aşağı yukarı son on yılda bir dizi tuhaf maddesellikler diyebileceğimiz şeye gitgide daha çok ilgi göstermiştir. Bu ilgiyi başlatan, anlamın, deneyimin ve bilginin sorunsal konumu olarak (belki de maddeselliklerin en tuhafı) bedene odaklanan çalışmalara karşı yenilenen coşku oldu.[1] Bu çalışmaların bazıları kültürün fiziksel aktüelliğine dair yeni dertleri ve ileri metinselli-

ğin algılanan karanlıklarından ve ultra soyutlamalarından uzaklaşmayı gündeme getirmiş olmasına rağmen, (paradoksal biçimde) tam da kansız olmakla eleştirilmiştir: "yiyen, içen, çalışan, ölen, korkan beden—o beden ortada yok" (Bynum 1995, 1). Sanki beden çoğunlukla metnin bünyesinde bulunmaktaydı. Ama söylemin, kültürün kisvelerinden (ve tuzaklarından) azat edilmiş bir beden de bir insan bedeni olamaz. Yaratık bir bedenle (kemikler, kıkırdak, balgam, safra, kan vs) metafor ya da başka biçimsel unsurlarla üstüne düşünülen beden arasındaki gerilim duygusu, uzun zamanlardan beri gölgelerini felsefe üzerine düşüren bir düalizm ortaya çıkarmıştır. Elbette daha az sorunlu bir minvalde, basitçe, evet, biz bu tür yaratıklarız demek mümkün olabilir: Diş ağrısı çekerken, pireyi deve yapmaya yatkınızdır.

Somut olanın (postyapısalcılık ve benzerlerinin güç koşullarında talim etmiş zihinlerin arzulayabileceği kadar ayrıntılı ve karmaşık bir somutluk) talebi karşısında kültürel inceleme, bedenin ince örülmüş kuvvet alanlarının bağlantı noktası olarak anlaşılabileceği bir maddeciliğe yönelmiştir. Bu denemede ben bu yaklaşımdan, özellikle emosyonların ve duygulanımların, algının ve dikkat yönetiminin eleştirel çalışmaları ile duyuların, duyumsalın ve insan sinir sisteminin incelemelerinden faydalanıyorum. Bilhassa kültürel deneyimin, sıklıkla tüm bu özelliklerin kesif biçimde dokunmuş bir hercümerci olduğuna dair bir önseziyi geliştirmek istiyorum. Nitekim bu denemeyi başlatan önerme, tözlerin ve hislerin, maddenin ve duygulanımın yapışkan hercümerçlerinin dünyayla temasımızda merkezi bir yere sahip olduğudur. Ayrıca, bu dolaşıklıkların eleştirel anlamda düğümlerinin çözülmesini (akademik ve bürokratik kategorilere ayırma ve fenomenleri dosyalama işini) gerektirmediğini ileri sürmek istiyorum. Gereken şey, daha ziyade duygulanımsal deneyimle eleştirel biçimde dolaşık olmuş bir temastır. Bu da (sözgelimi) dokular ile hisler, glüten ile kahkaha arasındaki bulanık bağlantıların içine girmek anlamına geliyor.

Duyular üzerine çalışmaya başlayınca derhal görüyorsunuz ki ortak özelliği olmayan duyusal, deneyimsel ve zihinsel kipleri (sözgelimi görme dünyasından ayrılabilir bir dokunma dünyası) belirlemek ve incelemek oldukça müşkül bir iştir. Bileştirmenin

nörolojik koşulu (bir zihinsel patikanın bir diğerinin içine akıp, mesela, bir sesin renk olarak algılanmasıyla sonuçlanan bir şeyi tetiklediği sinestezi durumu), daha genel duyusal karşılıklı bağlaşma durumunun en uç örneğini sergiler. Sözgelimi yemek yemek, zorunlu olarak tat duyusunu öne çıkarır, ama diğer duyuları dışarıda bırakarak tat duyusuna odaklanmak, yeme deneyiminin de dilin ve ağzın dokunma duyusuyla alakalı hassasiyetine, koku alma kabiliyetimize ve görme ve işitmeye bağlı olduğunun anlaşılmaması demektir (sözgelimi çıtırdamanın kakofonisi belki de patates çipsi "çeşnisi"nin bir parçası olabilir). Ama algı, duygulanım, duyular ve emosyonlar arasındaki bağları kaydeden çapraz-kipli ağlar oluşturmak daha uygun olurdu. Burada muhtelif beden-odaklı kültürel inceleme alanlarından ortaya çıkan çalışma, insan öznelerine has daha genel bir bileşim durumunu tam manasıyla ele alabilmek için kapsayıcı bir şemsiye kavram gerektirebilir. Burada duyular ve duygulanım birbiri içine akar. Burada her çeşninin hissi bir yankılaşımı vardır (tatlı, ekşi, acı). Burada tiksintinin biyolojik-kültürel arenası (özellikle de hazmedilmiş ya da hazmı tamamlanmak üzere olan gıdaların tiksintisi) eşzamanlı olarak duyusal bir algı formunu, utancın ve horgörünün duygulanımsal kaydıyla birlikte bedensel büzülmeyi akla getirir. Ama hisler tatlarla tasvir edildiğinde bunlar yalnızca birer metaforik gelenek mi olurlar? Yoksa sözgelimi acılığın hissi koşulu, acı tatlarla aynı gastrit tepkiyi mi salgılar? Bir kiplikten diğerine yolumuzu nasıl buluruz?

Yaygın İngilizce kullanımda duygulanımsal deneyimi adlandıran kelimeler, maddi ile maddi olmayanın, fiziksel ile metafizikselin sınırlarında biçimsiz bir vaziyette otururlar. Bir his bize *dokunur.** Hislerimiz *incinir.* Orada bulunman *içime işledi.*† Duyusal, fiziksel deneyim (burada, dokunma duyusu alanına—*touch, feel, move*—ısrarlı gönderme) ile aşkın ya da diyelim ki acının tutkulu yeğinliği arasındaki birbiri içine örülme, onları birbirinden ayırmayı, fiziksellikleri ya da düşünsel varoluşları açısından onlara ayrı ayrı kategoriler hasretmeyi zorlaştırmaktadır. Sevdiğim birinin önünde

* *Move:* ayrıca hareket, hareket etmek, ettirmek—ç.n.

† *Touch*: ayrıca dokunmak—ç.n.

aşağılandığımda deneyimlediğim yaralanıp berelenme, birbirinden ayrılamaz biçimde hem hakiki hem de metaforiktir. Yara almışımdır, hafiften omuzlarım sarkmış otururum, daha yorgun ve yıpranmışımdır. Ama bu berelenme içeriye de uzanır, derunumda kendimi dayak yemiş gibi hissederim. Kalbinin sesini boğazında hissetmeden ya da avuçların terlemeden âşık hissetmen mümkün mü ki? Yanaklarımdan süzülen gözyaşı dereciklerini deneyimlemeseydim, bir trajediden gerçekten müteessir olur muydum? Sırtımdan aşağıya dökülen soğuk, kekre terler, karnımda yuvalanan karıncalar bana endişeli olduğumu söyler. Acı ürpertisiyle etimi ısıran, derimin altına giren ve kemiklerimi kemiren rüzgâr yalnızlık, sıla hasreti, yabancılaşma, umutsuzluk hissi olan korkunç bir soğukluğun bir hatırası ya da ön tadıdır. Sıcak ve soğuğun, ılıklık ve donmanın, tutku ve tutkusuzluğun kaydı, emosyonel ve duygulanımsal bir kayıttır. Ayrıca, aynı anda ima edildiği gibi, bir duyusal algı ve duyumsal ifade kaydıdır da.

Toplumsal Estetik

Çapraz-kipli araştırma için aklımdaki şemsiye terim, "estetik," bilhassa (ve belli bir miktar kafa karışıklığından da kaçınma babında), "toplumsal estetik" terimidir. Estetiğin hikâyesi, burada (ne kadar kısa da olsa) bir kez daha tekrar etmekten kaçınılacak denli iyi bilinmemektedir. Estetik, on sekizinci yüzyılın ortalarında Alexander Baumgarten'in çalışmalarında felsefenin aynı adla anılan bir arenası olarak ortaya çıkmıştır. Baumgarten'e göre estetik, duyularla algılananın alanıdır—"aşağı zihinsel yetiler" dediği şeyler aracılığıyla algılanan dünyadır (Baumgarten 2000a, 489). Baumgarten'in çalışmaları, felsefenin mantıksal ve kavramsal düşünceyle iştigalinin, basitçe tüm yaşam alanlarını elden çıkarmış olduğunu teslim etmiştir. Terry Eagleton bu alanları berrak biçimde şöyle tanımlar: "Bunlar tüm duyusal yaşamımızın tamamından daha az bir şey değildir—sevgiler ve nefretler, dünyanın bedenin duyusal yüzeyine çarpışı, bakışta ve bağırsaklarda kök salan şeyler ve en alelade, biyolojik biçimlerde dünyaya karışmamızdan doğan her şey" (Eagleton 1990, 13). Başlangıçta estetik, ilk olarak maddi deneyimlerle, duyusal dünyanın duyularla algılanan

bedenin karşılaşmalarıyla ve bu karşılaşmalardan doğan duygulanımsal kuvvetlerle alakadar olmuştur. Estetik hem "hiddetli tutkular" (korku, keder, esrime vs) hem de küçük ve büyük duygulanım ve emosyon (aşağılanma, utanç, haset, kızgınlık, endişe, horgörü, sürpriz vs) alanını kapsar.[2] Algılama, hissetme ve dikkat biçimlerine (sözgelimi eğlence, gösteri, odaklanma, soğurma); duyular dünyasına (dokunma, işitme, tat, koku ve görsel deneyim); ve bedene (hem bünyesine hem de parçalarına) karşı duyarlıdır.[3] Her şeyden önemli ve ilham verici özelliği de tüm bu unsurların mutlak dolaşıklıklarını dert edinmesidir.

Estetiğin tarihiyle ilgilenen herkes, onun tuhaf açmazıyla yüzleşmek zorunda kalır. Bir zamanlar tekmil yaratık dünyasını hedef alan bir inceleme formu, nasıl oldu da güzel sanatlara dair uzmanlaşmış bir söylem haline geldi? Nasıl oldu da duygulanımlar, beden ve duyulara karşı ihtiraslı bir merak, sonunda duyusal yaşamın yalnızca küçük bir alanına—güzellik ve sübLimlik—saplanıp kaldı? Toplumsal, cinsel, politik ve özel hayatlarımıza nüfuz eden korku, öfke, hüsran, kanaat, koku, dokunma, sıkıntı, üzüntü, yorgunluk, umut, kaşıntı, bel ağrısı, kas seğirmesi ve pek az telaffuz edilen hisler ve haletiruhiyelere ne oluyor? Peki, esasında çoğu zaman güzellik ve sübLimlikten ziyade hayatlarımızın büyük kısmını dolduran bu unsurlar değil midir? Cevabı en baştan itibaren estetik disiplinde bulunur ve iki biçim alır. İlki, bazı deneyimlerin basitçe diğerlerinden daha iyi olduğuna dair *a priori*, önsel bir varsayımdır (böylece her seferinde güzellik, sıkıntıya baskın çıkacaktır, zira güzellik yapıcı ve ahlaken yükseltici olarak görülürken, sıkıntı sadece özdisiplin ve ahlaki ihtiyatın başarısızlığı olarak kaydedilir ["tembel ellerin işini şeytan yapar."]) İkincisi ise örneklendirme yoluna gitmeden (ki bu örneklendirme çoğunlukla sanat tarafından sağlanır) yaşamın yaratık gibi olan yanını, deneyimsel hayatı konuşmanın ve yazmanın zorluğudur. Estetiğin yanlış yöne sapmasına, onun yalnızca sanat kuramının eşanlamlısı haline gelmesine sebep olan, estetik söylemin işte bu ikinci özelliğidir. Baumgarten'e göre, "duyulardan, fantezilerden, emosyonel bozukluklardan vs alınan izlenimlerin felsefecilere layık olmadığı ve onların düşüncelerinin kapsamının altında kaldığı" endişe-

si vardı (Baumgarten 2000a, 490). Genellikle güvenilmez ve yapıcı olmayan bu yaşamın yaratık gibi olan yanının dönüştürülmesi gerekiyordu ve sonunda (ama başında da) estetik, gelişmenin duyarlık, seziş ve anlayışı hedeflediği bir ahlaki terakki formu haline gelir. Böyle bir terakkiye ulaşmanın bir yolu, ibret verici edimler aracılığıyla duyusal uygunluğu hedeflemektir. Böylece şiir, duyusal mükemmellik arayışının bir örneği olur (Baumgarten 2000b). Burada sanat eseri ahlaki bir ders, iyi ve hakikat arayışında taklit edilecek ve geliştirilecek estetik bir örnektir.

Estetik söylemin büyük kısmında insanın yaratık yaşamının neredeyse tamamen bastırılması ve beraberinde sanat eserine takıntılı bir odaklanma, bu yazının sınırlarının ötesinde daha çok tartışılmayı hak ediyor esasında.[4] Bir anlamda bu, sıradan bir hikâyedir. Bugün toplumbilimciler nasıl emosyonu, duygulanımları, iştahı anlamak için romanlara ve filmlere yöneliyorsa, estetik incelemeler de en kullanılabilir malzemeyi bulabildikleri şair ve ressamlarla haşir neşir olurlar. Elbette kuramlarını desteklemek için sanat eserlerine başvuran birçok inceleme formu var. Klasik mitlere dayanan Freudcu psikanaliz, bunlardan sadece en meşhurudur. Ama yine de estetiğin durumu tikeldir. Eğer psikanaliz bilinçaltının toplumsal açıdan yaygın ve sıradan olduğu fikrinden vazgeçip onun romancı ve ressamların eserlerinde daha iyi bulunabileceğine karar verseydi, o zaman psikanaliz, estetiğin durumuna yaklaşmış olurdu. Ama psikanaliz, müşterek varoluşumuza konuşma kabiliyetiyle yaşar ya da ölür—bu varoluş sıklıkla bireyselliğin ıssız egemenliğinde deneyimlense dahi.

Estetik söylem, bilhassa klasik döneminde (sözgelimi Kant'ın eserlerinde), hakikat ile sanat eseri arasında mütemadiyen salınır durur. Kant için, her zaman ve öncelikle doğa ve doğayı deneyimleyişimiz, ulviyet ve süblimlik deneyimlerimizin dekorunu oluşturacaktır. Ama ayrıca bu deneyimi estetik beğeniye yönelik bir şeyde somutlayacak olan da sanat eseridir. Dolayısıyla, Kant her daim doğayla bir angajmanla başlasa da böyle bir deneyimin kıdemini (ve değerini) en sıkı biçimde garantileyecek olan eninde sonunda sanat eseridir. Sanat eserinin duyusal deneyimi tamamladığı (onu daha tatminkâr ve ahlaki açıdan daha yüksek formlara çözündürdüğü)

görüşü, estetik söylemin merkezi bir ilkesidir ve doğrudan doğruya gündelik deneyimin genellikle natamam ve gayri tatminkâr olduğunu (ki kesinlikle öyledir) ima eder. Fakat bu bakış açısına göre, estetik *salt* çözünmeye ve tamamlanmaya elverişli deneyim formlarıyla ilgilenebilir (yani gastronomik zirvelere ulaşan yemek; oturan kişinin özünü damıtan portre resmi; sorunlu karşılaşmayı çözen öykü). Estetik tatmin (egemen kipinde), bir sürecin karmakarışık *biçimsiz* süregidişinden ziyade onun son halinden duyulan tatmindir. Gündeliği oluşturan şeylerin büyük çoğunluğu çözümsüz ve umutsuzca natamamdır, gelgelelim en hayati olanlar da onlardır. Hüsran, kızgınlık, huzursuzluk gibi bazı duygulanımsal durumları ele alalım. Bu duygulanımları (duygulanımın özgüllüğünü terk etmeden) tatminkâr formlarda tamamlayacak bir sanat eseri tahayyül etmek imkânsızdır, zira bu duygulanımların özelliği tatminsizlik ve noksanlıktır (deyim yerindeyse kızgınlık, natamam yapmakla işler). Ahlaki görevi (daha iyi olmaya hitap eden) adına ve *istikrarlı* örüntü ve şekillerde, orantı ya da oranlarda, anlatısal biçemlerde, ahenkli sekanslarda vs yattığı düşünüldüğünden, estetik duyarlı, yaratık düzeyinde bir kayıt olarak güzelliği yeğler.

Dolayısıyla "estetik," duygulanım ve onun duyu algısı ile bedensel bağışıklıkları birbiri içine örüşünde keşfe yarayacak bir inceleme için şemsiye bir terim olarak işleyecekse şayet, o zaman, sanat eserinin ve onun değerlendirilmesinin ahlaki misyonuna bağlı kalan estetik düşünce geleneğiyle bağını koparmak için çabalaması gerekecektir. Bu, estetik düşüncenin karşı geleneğine (Georg Simmel'den Jacques Rancière'e kadar) bağlanmak kadar, aksi takdirde neredeyse tamamen estetiğin değerlendirici geleneğinde kalmış gibi görünebilen başka sesleri de (bir örnek, John Dewey) bu karşı geleneğe katmak anlamına gelecektir.[5] Estetik düşüncenin bazı formları terk edilirken, başka bazı estetik terimler de yeni bir tını kazanmalıdır.

Tat/Zevk

Değerlendirici estetik söylemde sıklıkla merkezi bir yere sahip olan "tat" terimi, duyu ile statünün, feraset ile horgörünün, fiziksel ile düşünselin katmerlenişini canlı biçimde kaydeder. Rafine ve fera-

setli seçimi (ve bu seçimi belirleyen toplumsal statüyü) tasvir etmek için bizzat "tat" kelimesinin seferber edilişi, bu tür yargılarda baştan itibaren bedensel duyu yaşamının ima edilme tarzına karşı bizi uyarmalıdır. Batı düşünce tarihinde "yüksek" duyulara (işitme ve görme) ayrıcalıklı bir yer verilişini göz önüne alırsak, bizatihi "tat-zevk" işinin feraseti işaret ettiği fikri, "aşağı" duyuları (koku ve tat alma) çağrıştırmasıyla zaten tatsızlıkla flört ediyor diyebiliriz. Duyuların dağılımının (hem algı hem de his) bir özelliği, görme ve işitme düşünsel algı meselelerinde ("ya, anlıyorum,"* "Seni anlıyorum"†) telaffuz edilirken, "tat" ise eninde sonunda usçu buyruklara aldırmayan duyusal alanları seferber eder.

"Tat" tehlikeli bir meseledir. Nefret, tiksinti ve horgörünün fiziksel ihtimaliyle dört bir yandan kuşatılmıştır. Kim tat aldığı şeyden emin olabilir? David Hume'un on sekizinci yüzyılda açıkça ortaya koyduğu gibi, "Kendi tatlarımızdan ve anlayışlarımızdan uzaklaşan her şeye *barbar* demeye eğilimliyiz, ama çok geçmeden aynı kınama lakabının bizim için kullanıldığını görürüz" (Hume 2008, 134). Ama mademki ferasetimizde toplumsal açıdan kırılganız, bu kırılganlık, tadı çok özgül şekillerde önemli kılan bir duygulanımsal çekişle yeğinleşir. Son kertede tatsız bulma, iğrenme, basitçe bir anlaşmazlık değildir. En mutedil formunda bile burun kıvırmayı, baş çevirmeyi vs içerir. En aşırı ucunda iğrenme, isyandır, fiziksel bulantıdır, kusmadır, öğürmedir. Sıradan koşullarda iğrenme, tenezzülden horgörüye, kınamaya ve hakarete kayan bir duygulanımlar kaydı aracılığıyla iletilir. Şu iğrenç şeyin bana güzel görünebileceğini tahayyül edebilmen mümkün mü? Öyleyse (tatsız/zevksiz bulmayı göstermenin en genel kipi olarak) horgörü, duygulanımsal acı vermenin bir yoludur. İşin içinde emosyonel ilgi olduğunda ve tasvip edilmenin arandığı yerde en çok etkili olur. Horgörü aynı anda hem itmek hem de mahvetmek için işler.

Jonathan Franzen'in iddialı romanı *The Corrections* (2001), başka şeylerin yanında beyaz, orta batılı, orta sınıf orta yaşlı bir çift ile çocuklarının daha sofistike ve kentli hayatlarına dair duygula-

* *I see*: Kelime anlamıyla, görüyorum—ç.n.

† *I hear you*: işitiyorum—ç.n.

nımsal bir açımlama sunar. Bozulan akıl sağlığı kadar uluslararası finans ağlarını da ürpertici bir tonla resmeden bu epik roman, zihniyetler ile piyasalar arasında mütemadiyen birtakım bağlar dokur. Karakterlerin hiçbiri geleneksel anlamda sevimli olmamakla birlikte, en az sevimli çizilen karakterlerden biri anne, Enid'dir. Enid için zevk, çok önemlidir. Bu kadar önemli olmasının sebebi de nasıl bir zevke sahip olduğundan ya da daha doğrusu geniş dünya içinde zevkinin sahip olduğu statüden tam olarak emin olamamasıdır. Evinin sınırları içinde başarısız evliliğine karşı yürüttüğü mutat savaşta, zevki silah olarak kullanabilir. Emekli ve Parkinson hastalığından mustarip kocası, ilk kez kendisi için kendi seçtiği bir mobilya, mavi deriden geniş bir koltuk, satın almıştır. Koltuk Enid'i öylesine tahrik eder ki sırf onu kapı dışarı etmek için bir bahane bulup oturma odalarını yeniden dekore eder:

> Enid koltuğa baktı. İfadesi sadece acıtıyordu, o kadar. "O koltuğu hiç sevmedim."
>
> Muhtemelen, Alfred'e söyleyebileceği en korkunç şeydi bu. Zira koltuk, kişisel bir gelecek vizyonuna sahip olduğuna dair ona verilen yegâne işaretti. Enid'in sözleri onu kedere boğdu, koltuğa acıdı, kendini onunla birlik hissetti ve ihaneti karşısında şaşırarak elem duydu. Üstündeki örtüyü çekip aldı, kendini koltuğun kollarına bıraktı ve uykuya daldı. (Franzen 2001, 11).

(Tahmin edebileceğiniz gibi, Franzen'in kitabı bir tür kara mizahtır.) Burada zevk, kültürel sermayeden daha fazlası, şiddetli bir duygulanımsal düzlemde oynanan kültürel iktidardır. Bu koltuk, diğer koltukların yanında rahatsız durur. Bana, ABD yapımı TV komedisi *Fraiser*'daki koltuğu hatırlatıyor. Bu dizide Seattle'lı kültürlü psikiyatr (Fraiser), işçi sınıfından eski polis memuru babası ile lüks, zevkli döşenmiş bir dairede birlikte yaşarlar. Baba Martin'in tek bir mobilyası vardır. Eski püskü, soluk yeşil bir Barcalounger koltuğudur bu. Koltuk kesif bir duygulanım alanında durur, Fraiser'ın estetik âlemini devamlı hırpalar (Highmore 2001).

Enid zevki, yaralamak için nasıl kullanacağını çok iyi bilir, zira bazı insanların (bilhassa kızı Denise'in) zevk ve zevksizlik ara-

cılığıyla onu tamamen darmaduman etmelerinin mümkün olduğunun hep bilincindedir.

> Enid gerçekten de Dean ile Trish'in partisinde çok eğlenmişti. Keşke Denise de gelseydi, kendi gözleriyle partinin ne kadar zarif olduğunu görseydi, diyordu. Ama aynı zamanda Denise'in partiyi hiç zarif bulmayacağından da korkuyordu. Bu kız geriye aleladelikten başka bir şey kalmayıncaya dek partinin fevkaladeliğini didik didik eleştirebilirdi. Kızının zevki, Enid'in vizyonunda bir siyah nokta, kendi zevklerinin ebediyen içinden sızıp dağılma tehdidi altında duran bir delik gibiydi. (Franzen 2001, 113)

Denise zevk konusunda böyle bir iktidara sahip olabilirdi. Yalnızca orta batıyı terk edip Doğu Kıyısı'nın daha sofistike görünen çayırlarına gitmekle kalmamış, aynı zamanda Philadelphia'nın en şık restoranında şef aşçı olmuştu. Lüks yemek [*haute cuisine*], çağdaş performansının sözde-rüstik gündelik zarafetinde dahi, zevk sahibi olmanın saf ama dogmatik halidir. Yemek ile zevk arasındaki güçlü ilişki, yalnızca "tat" ile feraset arasındaki metaforik çağrışıma dayanmaz. Yemek, daha ziyade zevkin olmazsa olmaz duygulanımsal işlevidir. Yemek toplumsal cehalet ve müşkülpesentlik (yemek hakkında yeterince bilgili olmamak) ile biyolojik kabalık (hassas, eğitimli bir damağa sahip olmamak) karşısında utanç ve aşağılama üretmekle kalmaz, aynı zamanda da yemeğin orkestrasyonu, beden etrafında (bedenin yüzeyleri, içi, içine aldığı şeyler) tertiplendiği için bu üretimi yoğunlaştırır. Sylvia Plath'in *Sırça Fanus* romanındaki başkahramanın deneyimlediği katmerli utancı sofradakiler parmaklarını temizlesin diye masaya konmuş ve içinde birkaç kiraz çiçeğinin yüzdüğü kâseyi duru bir Japon çorbası zannettiğinde hissettiği sınıfsal aşağılanma tetikler (Plath 2001). Bunu çok güçlü hisseder, zira yaptığı "hata" ağzı ve besinsel benliğiyle alakalıdır.

Zevk, maddesel olanın bir orkestrasyonu, bir sınıflandırma ve alçaltma, değer verme ve değersizleştirme yoludur. Bir taraftan, kültürün ince bir katmanını işgal eder görünür (züppelerin, gurmelerin, tatbilirlerin falan derdidir); öte yandan ise kültürün bizzat temeli,

yalnızca onun değerler sistemi değil, aynı zamanda değerler kümesinin de derinizin altına girip kemiklerinize işleme biçimi gibidir. Toplulukların damak tadı ve zevk uyuşmazlığı yüzünden birbirlerine savaş açacaklarını söylemek abartı olabilirse de kültür dediğimiz şeyin, son kertede (ve ilelebet) zevklerin ve tatların tetiklediği nevi şahsına münhasır bir duygulanım, duyusal algı ve biyoiktidar bulamacıyla güdülenmediğini tasavvur etmek zordur. En azından bir açıdan, toplumsal mücadele, zevk aracılığıyla, zevkte ve zevk hakkında verilen mücadeledir. Ama eğer bu cümle "zevksizlik" kokuyorsa, eğer vahim bir ekonomik hayatta kalma mücadelesinin estetiğe indirgendiği zevzek bir ukalalık gibi tınlıyorsa, bunun yerinde bir argüman olduğunu düşünmek için tek yapmam gereken, birçok popüler demokrasi biçimlerini kutsayan horgörüye bakmaktır.

Ayrım Oluşturma ve Etos

Gregory Bateson 1935 yılının sonlarına doğru, muhtemelen bir gözünü Avrupa'da yükselen faşizme, bir gözünü de antropolojinin sömürge idaresinde oynadığı role dikmiş vaziyette ayrım oluşturma [schismogenesis] çalışması için bir proje taslağı hazırlamıştır. Ayrım oluşturma Bateson'un sıklıkla kültürel farklılıkların ya da kültürel rekabetin yoğunlaşmasıyla sonuçlanan kültürleşme (akültürasyon) biçimlerine (farklı kültürel grupların ya da kesimlerin karşılaşmasında ortaya çıkan kültürel süreçlere) verdiği isimdi. Bateson kültürel değiş tokuşun "kabul ve uyum" ve "yaklaşık denge" ile sonuçlanacağından emindi, ama 1935'te özellikle "birbirinden büsbütün farklı topluluklar arasındaki temasları takip eden şiddetli kargaşalarla" ilgilendi ve bunların bilincindeydi (Bateson 1935, 179). Bateson'a göre, ayrım oluşturma eğitimi, işleri siyasi idarecileri bilgilendirmek olacak bir uzman toplumbilimciler zümresi imalatı için hayati bir projeydi.

Ayrım oluşturma, birbirleriyle temasa giren grupların nasıl ve neden bir tür kültürel ozmos yaşamadıklarını, kültürel karışmanın niçin bir "eritme potası" yaratmadığını, farklılık ve rekabetin niçin sıklıkla temas halindeki gruplar arasında daha da kuvvetlendiğini merak eden Bateson'un yapbozudur. Bateson, elbette kültürel temasın neredeyse her zaman şiddetli tahakküm koşullarında şekil-

lendiğini unutacak kadar safdil değildi, ama ayrıca gruplar arası muhasım temasın, genel yaşam dünyalarının asli bir unsuru olan kültürlerin örneklerini bilecek kadar da antropologdu. Ayrım oluşturma Bateson'un toplumsal hayata uygulanacak bir tür sistemler teorisi oluşturmaya dair ilk çabasıydı. Ona göre (sıklıkla birbiriyle örtüşen) iki ayrım oluşturma biçimi vardı: simetrik ve tamamlayıcı. Akültürasyon genellikle "simetrik ayrım oluşturma durumunda daha yoğun bir rekabete ya da tamamlayıcı ayrım oluşturma durumunda gitgide farklılaşan rollere sebep olur" (Bateson 1958, 285). İkinci Dünya Savaşı sonrasında soğuk savaşın aktörleri tarafından girişilen nükleer silah üretme yarışı, simetrik ayrım oluşturma için canlı bir örnek sundu. Genelde simetrik ayrım oluşturma, birbiriyle karşılaşan iki ayrı ünite (ulus-devletler, kabileler vs) arasında vuku buluyordu. Halen de böyledir. Tamamlayıcı ayrım oluşturma çok daha yaygın. Bateson'a göre, topluluklar içindeki kadınlar ile erkekler arasında ya da yaşlılar ile gençler arasında ortaya çıkar. Bunu, sınıf farklılığının fazla yakındalık anlarında yoğunlaştığı bir tür sınıfsal ayrım olarak görebiliriz. Günümüzün çokkültürlü toplumunda tamamlayıcı ayrım oluşturma belki de çok daha görünür olmuştur.

Simetrik ve tamamlayıcı ayrım oluşturma arasındaki farkı, uzun süre idame etmek zor. Sözgelimi soğuk savaşın rekabetle aynı anda (ideolojik ve kültürel) farklılıkları da perçinlediğini görmemek mümkün değil. Benzer biçimde, tamamlayıcı ayrım oluşturma türlerinin, aynı zamanda bazı rekabet biçimlerine yol açmadığını söylemek de zor. Ama daha önemlisi, Bateson'un ayrım oluşturma durumunun vuku bulması için gerekli koşullardan ne anladığıdır. Son kertede, ayrım oluşturma olayının vuku bulmaması kuvvetle muhtemeldir. Bateson'a göre ayrım oluşturma, bir grubun kendine has "etosu"na bağlıdır. Bizler "grup etosunu" (sözgelimi, adil olma) oldukça zararsız bir şey olarak düşünmeye alışığız, ama Bateson bu tabirle aynı anda hem çok daha girift hem de çok daha geniş bir şey demek istiyor. Lakin sıradan anlamında bile sözgelimi iki grubun paylaştığı bir etos kibrinin ayrım oluşturma ile sonuçlanırken, bir paylaşma ve duygudaşlık etosunun böyle sonuçlanmayabileceğini görüyoruz. Bateson için, etolojik yaklaşım, "*kültürel*

açıdan standartlaşmış bireylerin içgüdülerini ve emosyonlarını düzenleme sisteminin ifadesi olarak tanımlayabileceğimiz etos denen belli bir sistematik özelliği bir kültürden" soyutlayabileceğimiz fikri üzerine kuruludur (Bateson 1958, 118, vurgu orijinal metne ait). Farklılığa karşı daha çok alarma geçmiş olan bir dünyada burada sunulan standartlaştırmanın anlamını tadil etmek isteyebiliriz, ama "içgüdülerin ve emosyonların düzenlenmesi" benim önermek istediğim toplumsal estetik kavramına tam oturuyor olabilir.

Bateson "etos"u ayrıca "uygun davranışın belirli bir tonu" olarak, "dünyanın geri kalanına karşı belirli bir hisler kümesi" olarak, "emosyonel bir tarihçe" vs olarak da tasvir eder. Bateson'ın iddiasına göre bu, bir soyutlama, toplumbilimcinin yetki alanına dayanan bir soyutlamadır. Ama soyut yüzeyinde gerçek somut unsurlar yatar: eyleme tarzları (kucaklaşma, el sıkışma, öpme, tokat atma vs), algılama biçimleri (sınıf, kast, toplumsal cinsiyet, cinsellik vesairenin toplumsal kabulü ya da reddi), duygulanımsal yeğinlikler (öfkeye elverişlilik, aşağılama kullanımları vs) ve dahası.[6] Etos, Jacques Rancière'den ödünç almak suretiyle, "duyumsanır olanın paylaşımı" (*le partage du sensible*) tabiriyle düşünülebilir. Duyumsanır olanın paylaşımı, "neyin kendini duyu deneyimine sunacağını belirleyen bir *a priori* formlar sistemidir. Uzamların ve zamanların, görünür ve görünmez olanın, konuşma ve gürültünün sınırlarının çizilmesidir ve aynı anda bir deneyim formu olarak politikanın yerini ve kozlarını belirler" (Rancière 2004, 13). Öyleyse etos, algının, duyusal kültürün, duygulanımsal yeğinliklerin vs orkestrasyonudur. Daha doğru bir deyişle, tüm bunların birbiri içine örülmesidir. Sözgelimi kişisel bakımın formları ve teknikleri ya da yemek pişirmek, iki kültür karşılaştığında ya da birlikte var olmak zorunda kaldığında, bir çatışma zemini haline gelebilir. Buradan ayrım oluşturma durumunun ilkesel bir anlayışına varılabilir. Etos (ya da toplumsal estetik) belli bir tarzda yıkanmanın niçin ve nasıl mesele edildiğini görmemizi sağlar; temizlik ve pislik ya da saflık ve kir algısını, utancın ve konforun ve diğer duyusal dünyaların tınlaşımına ve bedenlerin toplumsal ontolojisine bağlar.

Orwell

Gregory Bateson Yeni Gine'deki Iatmul halkı arasında saha çalışması yaptığı ve Cambridge'e dönüp ayrım oluşturma ve etos hakkında yazılar yazdığı sıralarda, gazeteci ve romancı George Orwell kendi ampirik ayrım oluşturma çalışmasını sürdürüyordu. Orwell, 1920'li yılların sonunda ve 1930'ların başında Londra'da ve Paris'te, sonra da 1936'da İngiltere'nin sanayi kentleri Yorkshire ve Lancashire'da bir yoksulluk ve pislik dünyasına dalmıştı. Bu dönemde yazdığı *Paris ve Londra'da Beş Parasız* ve *Wigan İskelesi Yolu,* etosun sınırları ile olanakları çerçevesinde yapılan deneylerdi. Bu kitapları yazmak, Londra'da sokakta uyumak, Paris'te berbat kafelerde çalışmak ve Wigan'da leş gibi pansiyonlarda yaşamak anlamına geliyordu. *Paris ve Londra'da Beş Parasız* Orwell'in kendi yoksulluğunu anlatmak için yazılmıştı, ama *Wigan İskelesi Yolu*'nu bir yayıncı ısmarlamıştı. Yine de bazı açılardan iki kitap ve anlattıkları deneyimler, Orwell'in kendi estetik özeleştirisine bir karşılıktı. Orwell, Burma'da beş yıl sömürge yönetiminin bir polis memuru olarak çalıştıktan sonra İngiltere'ye dönmüştü. Bile isteye katıldığı despotizmin utancıyla dönmüştü. "Hatırladığı sayısız yüz" gecesine gündüzüne musallat olmuştu: "Tersanedeki mahpusların yüzleri, kapalı hücrelerde bekleyen adamların ya da itip kaktığım astlarımın yüzleri, terslediğim yaşlı köylülerin, öfke anlarımda yumrukladığım hizmetçilerin ve ırgatların yüzleri" (Orwell 1975, 129). Orwell kendini etos (kabaca ait olduğu sınıfa bağlılığı) ile Bateson'un "eidos" dediği şey—rasyonel, mantıksal, akıl yürüten benlik (kabaca sosyalizme bağlılığı)—arasında bölünmüş görüyordu. Kendi sözleriyle, "hem züppe hem de devrimciydi." *Wigan İskelesi Yolu*, rasyonel argümanın, etosun her birimiz üzerindeki kıskacını yanlış anladığının farkına varışın romanıdır. Kendi sınıf etosunun kapsamlılığını tasvir ederken, bizzat bedeninin devinim tarzını bile belirlediğini söyler:

> Sınıf farklılıklarından kurtulmak istediğimi söylemek kolay, ama düşündüğüm ve yaptığım neredeyse her şey sınıf farklılıklarının bir sonucu. Bütün mefhumlarım—iyi ve kötü, hoş ve nahoş, komik ve ciddi, çirkin ve güzel—özünde birer orta sınıf mefhumu. Kitap, yemek ve giyim zevkim, şeref anla-

> yışım, sofra adabım, konuşma tarzım, aksanım, hatta bedenimin kendine has devinimi bile, özel bir tür yetişmenin ve toplumsal hiyerarşinin ortalarında bir yerdeki özel bir nişin ürünü. (Orwell 1975, 114)

Alt sınıf hayatta deneyler yapılmasının sebebi, Orwell'in rasyonel olarak sınıf ayrımlarının bitmesini isteyenler arasında bile (belki de özellikle onlar arasında) sınıfsal ayrım oluşturmayla yüzleşmesiydi. *Wigan İskelesi Yolu*, acayip ve rahatsız edici bir roman. Her şeyden önce, etolojik ayrım oluşturma duygusu, metnin muhatabı aracılığıyla sergileniyor: kitap yalnızca işçi sınıfının dışındakilere hitap ediyor. Benzer biçimde, Orwell en iyi ifadeyle tiksintide deneyler diyebileceğimiz şeyi yaparken zevkle ilgili meselelerde mütemadiyen okura sorular soruyor (bu iğrenç, değil mi?). İlerici bir politikada sorunlu şeyler olarak tartıştığı tepkileri bilfiil tetikleyen bir sorgulama bu.

Etosun haritası, onun kenarları boyunca çıkarılıyor ve bu kenarların tek bir tonu var—tiksinti. Orwell'in özellikle de gazetecilik ve anı yazılarını okurken, yalnızca başkalarını tiksinç bulan değil, aynı zamanda kendinden iğrenmeye de mecbur hisseden bir figürle yüz yüze geliyoruz.[7] Yaşamının ilk yılları özellikle de sekiz yaşından on üç yaşına dek gittiği yatılı okul, utanç ve aşağılanmanın derin pedagojisiyle ona etosu öğretmiş ve bu şekilde öztiksinti hislerini içselleştirmişti.[8] Orwell'in eserlerinde en temel figür işte bu tiksinti pedagojisidir ve bu, genellikle toplumsal sınıfla bağdaştırılan saf ideolojik inançlardan çok da etkin bir sınıfsal yatırım sağlar.

> Ortalama bir orta sınıf insanın, işçi sınıflarının cahil, tembel, ayyaş, görgüsüz ve namussuz olduğuna inanacak şekilde yetiştirilmeleri çok önemli olmayabilirdi; ancak onların pis olduklarına inanarak yetiştirilmeleri, asıl hasara yol açar. Ve benim çocukluğumda biz onların pis olduklarına inanarak büyütüldük. Hayatınızın daha ilk yıllarında, bir işçi sınıfı bedeninde sinsice itici bir şey olduğu fikrini ediniyorsunuz; o bedene yaklaşmamak için elinizden geleni yaparsınız. (Orwell 1975, 112)

Öyleyse bu, Orwell'in "tiksinti deneyi"nin hem başlangıç noktası hem de sonucu olabilir. İkisi arasında ise karşılaşma emeği vardır.

Orwell'in *Wigan İskelesi Yolu*'nda ortalama bir işçi sınıfı ailesinde kalmaya gitmediği açıktır. Yanlarında kalmak için özellikle iğrenç bir aile bulmuştur: Brooker ailesi. Bu aile hem bir pansiyon hem de bir "işkembeci" işletmektedir. Dükkânın vitrini ölü sineklerle doludur ve işkembelerin etrafında hamamböcekleri gezinir. İşkembe inek midesinin astarıdır. Ucuz ve besleyici oluşu, hazmedilemez dokusu ve pişirmek için gereken uzun süre yüzünden adı kötüye çıkmıştır. Bayan Brooker aşırı kilolu bir kadındır ve sedirde oturduğu yerden hiç kalkmaz. Orada devlere layık porsiyonlarda yemek yer ve ağzını gazete parçalarına silip yerlere atar. İşlerin büyük kısmını Bay Brooker yapar. Bu işlerin arasında pis elleriyle (ekmek her zaman üzerinde kara parmak izleriyle gelir masalara) pansiyonda kalanlara yemek servisi yapmak da vardır. Odaların lazımlık kovaları hep doludur ve yemekler sırasında mutfak masasının altında durur. Bay ve Bayan Brooker durmaksızın hayatlarından yakınırlar ve onların bu acıklı halleri sahnenin iğrençliğine iğrençlik katar. Duygulanım, duyusal deneyim ve algı özellikle Bay Brooker ve onun acıklı hali etrafında toplaşır:

> Sabahları pis suyla dolu bir leğenle ateşin başına oturur, ağır çekimde patates soyardı. Kendini bu kadar hınca kaptırarak patates soyan başka birini daha görmedim. Onun verdiği isimle, bu "kahrolası kadın işi"ne karşı içinde—acı bir içki gibi—mayalanan nefreti görebilirdiniz. Rahatsızlığını geviş getirir gibi çiğneyen türden insanlardandı. (Orwell 1975, 11)

Acılık Bay Brooker'ı besleyen, onun adaletsizlik duygusunu, (inek gibi çiğnediği) garezini besleyen şeydir. Ama sanki acılık da Bay Brooker'dan beslenmektedir. Bir noktada Orwell, Bay Brooker'ın adaletsizlik duygusunu, bağırsaklarında yaşayan bir kurtçuğa benzetir. Bay Brooker'ın patates soyuşu, yemeklere acılık katıyor gibidir (belli ki bütün yemekler tarif edilemez derecede mide bulandırıcıdır) ve bu işin toplumsal cinsiyet rollerini ihlal ettiği duygusu, acılığı daha da keskinleştirir.

Orwell Brooker'larda kalmak zorunda değildi. Onlar ne Orwell'in aradığı toplumsal sınıfın temsilcisi ne de Wigan'da bulunabilecek tek pansiyonun sahibiydiler. Orwell'in tiksinti deneyi, doğrudan doğruya kendini hedef alıyordu. Bay Brooker'ı güdüleyen acılık, Orwell'inkine benziyor. Bunun en bariz şekilde ortaya çıktığı yer de kendi çocukluk aşağılanmalarını anlattığı yazılarıdır. Tamamlayıcı ayrım oluşturma (farklılığın sınıfsal ayrımla yoğunlaşması) hakkında bir araştırma olarak başlayan şey, sonunda simetrik ayrım oluşturma (karşılıklı acılığın sınıfsal ayrımı güdüleyen duygulanımsal bir malzeme olması) durumuna dönüşüyor. Orwell'in acılığı, son kertede, özdüşünümseldir ve kendi sınıfsal etosunun boyunduruğundan kurtulmanın tek mümkün yolu olduğunu kanıtlayan şeydi. Oraya varmak, cehennemde bir mevsim geçirmeyi zorunlu kılıyordu.

Vindaloo

Tiksinti, horgörü ve iticilik, etosun sınır bölgelerini ve ayrım oluşturma çalışması için en elverişli zemini belirtebilse de ayrım oluşturmanın yalnızca bir reddetme formu olarak vuku bulduğunu düşünmek yanlış olur kanısındayım. Ayrım oluşturma, (çok daha tuhaf biçimde) yoğun ve duyusal coşku formlarında da vuku bulur. Oburca yemek, özellikle de "yabancı" olarak deneyimlenen (ama sıklıkla menşei, kesinlikle yerel olan) yiyecekleri mideye indirmek, Birleşik Krallık'ta çok özel bir ayrım oluşturma formunu doğurmuştur. Bunu, sözgelimi Anglo-Kelt erkeklerin maço kabadayılıklarını göstermek için menüdeki en acılı yemeği ısmarlama sahnesiyle ilişkilendirebiliriz. Bu ayrım oluşturma sahnesi, meşhur körili Hint yemeğinden mülhem İngiliz futbol marşı "Vindaloo" gibi popüler kültür formlarına ve Britanyalı-Asyalı komedyenlerin, ayrım oluşturma durumunu yaratıcı biçimde tersine çevirdikleri kültürel yanıtlara vesile olmuştur. Sanjeev Bhaskar, Kulvinder Ghir ve Meera Syal'in başrollerini oynadığı TV dizisi, *Goodness Gracious Me*, sarhoş Britanyalı "delikanlıların" restoranda yemek yemelerine dair basmakalıp sahneyi dönüştürerek, saldırgan iştah kültürüyle dalga geçiyordu. "İngiliz Lokantasına Gitmek" adlı skeçleri, 1970'lerde Britanya'daki sinema reklamlarının (kötü çekilmiş

ve bol çizikli görüntüler kullanarak) bir taklidiyle, "Hindistan'da otantik bir İngiltere tadı almak için" Bombay'daki Mountbatten Restoranına mutlaka gidilmesi gerektiğini iddia eden bir reklamla başlar. Restoranın içinde gürültücü bir Hintli grup sipariş vermeye hazırlanır. Ne diye her cuma akşamı buraya geldiklerini kendilerine sorarlar. İçlerinden biri şöyle yanıtlar: "Dışarı çıkarsın, litrelerce Lassi içip depoyu doldurursun ve İngiliz restoranına gidersin. İngiliz restoranına gitmezsen, cuma akşamı çıkması olamaz."

Beyaz İngiliz delikanlıların "Hint lokantasına" gitme sahneleri aynı anda hem mitik hem de gerçektir. Bu ayrım oluşturma sahnesi tarifinde genellikle şu malzemeler gerekir: Anglo-Kelt erkekler (müşteriler) sarhoş olmalıdırlar; Güney Asyalı erkek garsonların sonsuzca sabırlı ve nazik olması gerekir; müşterilerin Güney Asya kültürü (özellikle de yemek kültürü) hakkında zırcahil olmaları, cepheden saldıran değil de irticalen ırkçı olmaları lazım gelir; müşteriler menüdeki en acı yemeği ısmarlamalı, baharatlı yiyeceklerden kaçınmamalı ve gürültü şamata yaparak durmaksızın alkol içmeliler. Gerçek, genellikle mitten daha karmaşıktır.

Sözgelimi Javed, belirtilmemiş bir zamanda Londra'nın Bradford semtinde (muhtemelen 1970'lerin sonu ve 1980'lerin başı) bir lokanta sahibi olduğunu hatırlıyor. O zamanlardan aklında en çok kalan, bir müşterinin bol baharatlı bir köri yemeği ısmarladığı gecedir:

> Adamın yanında arkadaşları vardı. Garsondan bir vindaloo istedi. Ben de onu dinliyordum. Şefe gidip onun için özel bir vindaloo hazırlamasını istedim. Malum vindaloo, bolca yeşilbiberin üzerine limon suyu boca edilerek yapılır. Böylece yemeğin keskin ve acı bir tadı olur. Adama yemeği servis ettik. Ama şikâyetçi oldu. Yeterince acı değilmiş. Çok şaşırdım. Garsona tabağı geri getirmesini söyledim. Sonra içine bir yemek kaşığı dolusu toz biber boca ettim. Şefimle diğer çalışanlar, "Aman n'apıyosun, Dayı! Delirdin mi? Adamı öldürmek mi istiyorsun?" diye söylenmeye başladı. "Yok, canım, ölmez," dedim. Yemin ederim, kırmızı toz biberden sonra bolca da yeşilbiber ekledim tabağa. Üzerine de limon suyuyla sarımsak ilave ettim. Sarımsak da acıdır, bilirsiniz. Neyse, adam o yemeği yer-

> ken, arkadaşları ona gülüyordu. Yemeğini bitirdikten sonra tezgâha doğru geldi. Terden sırılsıklam olmuştu. O yemeği kimin pişirdiğini sordu. Şefimi arkaya ittim, kavga edecek sandım. Yani, saat gecenin biriydi sonuçta. Yemeği benim pişirdiğimi, bir şikâyeti olup olmadığını sordum. Yaklaştı, elimi sıktı ve ömrü boyunca bu kadar acı yemek yemediğini söyledi. Gerçekten çok beğenmiş. Sonunda bana çok teşekkür etti. Rica ederim, dedim. Ama içimden, "Oğlum, sen bu gece eve gidince gününü göreceksin" diyordum [kahkaha]. İki hafta sonra tekrar geldi ve [kahkaha] "Tanrı aşkına, sakın bir daha bana o zehirden vermeyin," dedi. Sonra vindaloo yemeklerini ona kimin tavsiye ettiğini sordum. Yani sonuçta o kelime bile bizim kendi kelimemiz değil, dedim. O biberler yemeklerin tadını yumuşatmak için özel bir yöntemle kullanılmalıdır ve hepsi bu kadardır. Onun yediği, bizim yemeğimiz bile değildi. O tür yemekler yemeye bayılıyormuş gibi görünenin asıl kendisi olduğunu söyledim. (Jamal 1996, 23)[9]

Javed'in anlatısı, duygulanım yoğun; şiddet imalarıyla örülü ve mizahi dokundurmalarla çeşnili; tatlar ve hisler karmaşık ve çelişkili biçimde birbirlerine düğümlenmiş; zevk ve acı, nezaket ve kurnazlık duyusal kültürün üretimini ve tüketimini harekete geçiriyor. Bu anlatı, toplumsal estetiğin en dolaşık örneğini sunuyor. Temel bir düzeyde, erkek müşteri, inanılmaz derecede büyük bir bedensel meydan okuma olarak görülen şeyden haz alıyor. Gecenin sonunda kazandığını hissettiği, ama iki hafta sonra döndüğünde mağlubiyeti kabullendiği bir meydan okuma. Galibiyette de mağlubiyette de pek düşmanlık görünmüyor, ama müşterinin, garsonlarla restoran sahibinin hissettiği şiddet tehdidine karşı büsbütün duyarsız olduğu açık. Yemeğin kendisi bir tür saldırı haline geliyor (hikâyeyi anlatan kendisi olmasına rağmen, lokantacı için bir elem kaynağı olmuş sanki) ve sonunda müşteriyi mağlup eden de "baharat" oluyor.

Toplumsal estetiği bir ayrım oluşturma sahnesi olarak anlaşılabilir kılmak için, bu sahnenin düğümlerini nasıl çözebiliriz? Kanımca bir düzeyde "düğüm çözmek" gerekli olan son şeydir. Sahnenin duygulanımsal yoğunluğu, ona bu denli tuhaf tınlaşım katan şey, yoğun bir

tadım zevkini baharatların neredeyse nükleer yakışıyla, sular seller gibi terlemenin bedensel etkileriyle birbirine örmesinde yatmaktadır. Peki, bu sahnenin haletiruhiyesi, tonu nedir? Kanımca (elbette ki bu salt bir spekülasyon) sahne, zorunlu biçimde çoklu bir tona sahiptir. Kuşkusuz bu tadım zevkini güdüleyen acılık-saldırganlık vektörü vardır. Sahnenin genel (ve mitik) kültüründeki potansiyel ırkçı bükün, toplumsal cinsiyet ve sınıfı çaprazlama keserek oynanır. Britanya'daki Güney Asyalı restoranlar ve al-götür dükkânları sıklıkla özsömürü (hem mal sahiplerinin hem de garsonların asgari ücrete, hatta daha azına çalıştıkları ve ancak mutat haftada kırk saatin çok üstünde çalıştıklarında para kazanabildikleri) bazında işletiliyor olsa da girişimci ve heves kültürünün parçası sayılıyorlar. İşçi sınıfından birçok Anglo-Kelt için, bir "Hintli" yemeğe gitmek, sınıf hasedinin benekli vitrininden deneyimleniyor olabilir.[10] Bu vektörü anlamak için, restoranın erkekliği (Britanya'daki Güney Asyalı restoranların çoğu Bengal, Bangladeş ya da Pakistan kökenli, neredeyse tamamı erkek Müslümanlar tarafından işletilir) ile her keseye uygun restoran statüsü, hayati bir önem taşıyor.

Ancak, acılık-saldırganlık vektörü tek başına işlemiyor olabilir. Bunun yanında ve tadımlık zevki başka bir yöne iten, yabancıya düşkünlük-açıklık ile harekete geçen bir vektörden daha bahsedebiliriz. Bu vektörü ispatlamak daha mı zor? Eğer öyleyse, niçin? Vindaloo yemeği seçimi, bir ikircimle çevrilidir. Mitsel açıdan, en şiddetli, en "güçlü" yemektir. Ama baharatlılık, Hintli-lik ile bağdaştırılıyorsa şayet, o zaman ne kadar çok baharat, o kadar çok "Hintli" denebilir. Vindaloo bir işçi sınıfı seçimi (istikrarsız bir damağın kanıtı), ama aynı zamanda en dışa dönük olanı (en azından bu mantığın içinde). Bateson etosa pedagojiyle ulaşıldığını kabul etmişti (duyuların, duygulanımın, estetik yaşamın orkestrasyonunun eğitimi). Ama bu ayrıca etos değişiminin de bir duyusal, duygulanımsal pedagoji gerektirdiği anlamına gelir. Öyleyse Hint lokantası her zaman bir duyusal pedagoji sahnesidir. Yukarıdaki alıntıda rastladığımız müşteri, acı yemekle güdülenmiş olabilir, ama ayrıca bir öğrenen de olabilir: kendini mümkün mertebe en kısa yoldan duyusal yeniden düzenlemeye tabi tutmak isteyen çok sıkı bir otodidakt.

Ya Politika?

Bu denemede, toplumsal estetiğin geniş objektifiyle duygulanıma dikkat çekmeye çalıştım. Bu şekilde duygulanım, duyumsal ve duyusal kültür, algı vs arasındaki bağlantıların altını çizmek istiyordum. Toplumsal yaşamın estetiği hakkında düşünmenin uzun tarihine göndermeler yaptım ve bir iki kez bu geleneğin somut örneklerini sundum (Bateson ve, farklı bir tarzda, Orwell). Bateson, bir grup tarafından (belli bir düzeyde) paylaşılabilen estetik istidatların sık dokumasını "etos" olarak adlandırmıştı. Sözgelimi Ruth Benedict içinse bu, "örüntü" ya da önem arz eden kültür biçimlenimiydi; Marcel Mauss ve Pierre Bourdieu'nün de dahil olduğu halihazırda devam eden bir Fransız geleneği için, bu kültürel istidadın geniş anlamı "habitus" olmuştur. [11] Böylesi toplumsal estetik çalışmaları, fevkalade canlı kanlı bir sosyoloji sundu; bazı zamanlarda ise yaşayan kültürün bayat, mekanik ve aşırı normatif anlatılarını önerdi. Ancak betimsel dolaşıklık taahhüdünü uzun süre korumak zor ve onu akademik sonuçlara yaklaşan bir şeyde şekillendirmek daha da zor. Ama toplumsal estetiğin akademik ödülü zaman zaman muallak ve pürüzlü görünüyorsa şayet, böylesi bir yaklaşımın politik faydası çok daha şüpheli görünmelidir.

Duygulanım dünyasında, toplumsal estetik dünyasında politikaya yer var mı? Açıkçası eğer varsa dahi, belirlenebilir bir sonuca doğru bayrağını sallayan türden olmazdı. Öncelikle, bu birbirine karışan kayıtların karmaşıklığı tahmin edilebilir etkilere ve duygulanımlara karşı koyuyor gibidir. Eğer, diyelim, politika ilerici amaçlar için rasyonel bir ikna formu olarak düşünülüyorsa, o zaman toplumsal estetik alanı, buna ciddi bir engel oluşturabilir. Orwell'in yazılarında etos, neredeyse imkânsız bir düşman, bizi barındıran ama asla kaçamayacağımız bir hapishane gibi görünüyor. Ama eseriyle hayatının performansı başka bir şey ima ediyor: yaşayarak yapılan deneylerle etosu dönüştürmek. Burada politika, bir deneysel pedagoji formu, sinir sistemimizi, kendi etosumuz içinde rahatsız duran yeni duyusal dünyalara mütemadiyen tabi tutma yoludur. Burada umut vardır. Toplumsal estetik, etos ve habitusun değişebilmesini ve dinamizmini olduğu kadar muhafaza edilişini de işaret eder. Bu alanda zorunlu bir ilericilik ol-

madığından, savunmacı direnişe de gerek yoktur. Vindaloo yiyen müşteri (onu sevse de sevmese de) duyusal bir pedagoji formuna angaje olmuştur. Aldığı derslerin kendi etosunu teyit mi ettiğini yoksa onu duygudaş yönlere mi genişlettiğini söylemek zor. Ama şurası açık ki "duygulanım ufuklarımız" derin pedagoji ürünüyseler şayet, o zaman toplulukların estetik alanlarını genişletmek isteyen duygulanımsal politika, duygulanımsal bir karşı-pedagoji geliştirmek zorunda kalacaktır. Böyle bir politika neye benzer? Eğer bu politika duygulanımsal, duyusal ince ayarı açmaya ve toplumsal bedenin ince ayarını yeniden yapmaya adanmış olsaydı, o zaman had safhada aşırı olması gerekirdi. Ama ayrıca gündeliğin seviyesinde de yankı bulması gerekirdi. Böyle bir yaklaşımın, okul yemeklerini, salt beslenmenin araçsallaştırılmasına adanmışlıktan çıkarıp çokkültürlü yemeğin iletişimsel pedagojisine yöneltecek şekilde politikleştireceğini tahayyül edebiliriz. Bu mütevazı, gündelik bir politika olurdu; eidos'tan ziyade etos yönelimli, zihnin olduğu kadar bağırsakların da politikası.

Son notlar

1 Örneğin bkz. Feher, Nadaff ve Tazi 1997.
2 Bu alandaki güncel çalışmalar için bkz. Fisher 2002, Ngai 2005 ve Altieri 2003.
3 Literatüre yeni bir katkı için bkz. Heller-Roazen 2007.
4 Bazı istisnalar vardır ve bu istisnalar burada anılamayacak kadar çoktur. Feminist estetik çalışmalar, yaratık yaşamımıza çok daha fazla ilgi göstermiştir. Örneğin bkz. Armstrong 2000.
5 Bkz. Simmel 1968, Rancière 2004 ve Dewey 1934.
6 Bateson'ın sorunsal terimi olarak etos tartışması için bkz. Bateson 1972, 73–87.
7 Bunun kanıtları için bkz. Miller 1997. Miller tiksinti hakkındaki kitabında haklı olarak Orwell'a bir bölüm ayırır ve onun tiksintisinin karmaşıklığını gösterir. Bu nokta için Miller'e şükran borçluyum.
8 Aşağılama, utanç ve tiksinti ile tertiplenmiş okul yıllarının bir anlatısı için bkz. Orwell 1952.
9 Ahmad Jamal, Bradford'daki yiyecek tüketimi hakkında yaptığı etnografik çalışmayı 1990'ların ortasında gerçekleştirmiş, Britanyalı-Pakistanlı ve Britanyalı-Bangladeşlilerle Anglo-Kelt topluluklardan kişilerle görüşmüştür.
10 Bu makalenin sınırları içinde, Britanyalı Güney Asya restoranları ve nasıl algılandıkları hakkında kapsamlı bir açıklamaya yer yok. Bu diaspora mutfağı ve muhtelif sınıfsal bükünleri hakkında aşağıdaki kaynaklardan bir fikir edinilebilir: Choudhury 1993, Collingham 2005, Monroe 2005 ve Visram 2002.
11 İlgili çalışmalar için bkz. Benedict 1934, Bourdieu 1977 ve Mauss 2006. Kuşkusuz bunun homojen bir gelenek olduğunu söylemek zor. Yine de benim burada işaret etmek istediğim potansiyel ve sorunlar, kültürü yaşamanın ipliklerini bir araya getirmeye çalışan ve onlardan genel düzeyde bahseden çalışmaların çoğunda ele alınmıştır. Şunu iddia edebilirim ki kültürel duygulanım üzerine eleştirel inceleme iki yöne yönelmektedir. Bir tarafta, bir düğüm oluşturmak için tüm iplikleri birleştirmeye yönelik bir merkezcil eğilim var. Diğer tarafta ise düğümleri çözen ve belli ipleri ayıran daha özelleşmiş çalışmalar merkezkaç bir eğilim içinde. Bu alandaki araştırmalarda merkezkaç ve merkezcil kuvvetlerin gerilimi hissediliyor. Benim bu makalede "düğümlenme" fikrine vurgu yapmam, bu kuvvetlerin gerilimini azaltma çabası. Benedict, Bourdieu ve Mauss somut özgüllüklerden kavramsal soyutlamalara giderken bu kuvvetler arasında dolaşırlar. Bu çalışmalarda "düğümlü" kalma kabiliyeti açıkça görülür, istikrarsız biçimde olsa da.

6. Gündelik Sonsuzlukların ve Kuvvetlerin Etiği

FÉLIX GUATTARI'DE DUYGULANIM VE NAKARAT

LONE BERTELSEN — ANDREW MURPHIE

Ufukta süzülen bir kırmızı devin estetik etkisi, kitle hissinin televizyon çağı kiplenimini kolaylaştırdı.

ANGELA MITROPOULOS VE BRETT NEILSON,
"EXCEPTIONAL TIMES, NON-GOVERNMENTAL SPACINGS, AND IMPOLITICAL MOVEMENTS"

Birçok durumda bu oluş öylesine hızlı ki... Yeryurd, ifadesel nitelikler seçildiği ya da üretildiği esnada oluşturulur.

GILLES DELEUZE VE FÉLIX GUATTARI,
A THOUSAND PLATEAUS

Reklam ya da propagandada çalışıyorsanız, Jean-Luc Godard'ın "bu kan değil, kırmızı,"[1] dediğinde sadece yarı yarıya haklı olduğunu bilirsiniz. Kırmızı renk, her zaman kanar. Aşırı derecede geniş kapsamlı—ama genellikle *açık*, *müphem*—bir duygulanım yaratma ve duygulanıma maruz kalma kuvvetini toplar. İmgelerde bile kırmızı gerçek hayatlarımızın içine kadar kanar, kendi gerçek kanımız akar. Kanayan kırmızı ve akan kan, tam manasıyla duygulanımsal bir bulaşmadır. "Bedenin imgeyle karşılaştığı" bir karışımdır (Massumi 2002, dipnot 46).

Bu deneme, "Avustralya" denen şeye dahil edilen ya da dışlanan bedenler yığınının duygulanım yaratma ve duygulanıma maruz kalma kuvvetine kanayıp karışan bir imge ile başlıyor. Bu, kırmızı bir geminin—*devasa bir şilebin*—*ufuktaki* bir imgesiydi (öyle düşünün). Bu imgenin tekrarı yalnızca karmaşık bir politik hadiseyi *resmetmedi*. Onun *var olmasına* yardım etti.[2] Bu imgenin kurucu kuvvetinden yola çıksak da daha genel derdimiz, Félix Guattari'nin

"duygulanımların mantığı" ile ilgili olacak (Guattari 1995a, 9).* Bu mantık, büyük "P" ile Politikanın, gündelik hayatın mikropolitik hadiselerinin, bunların analizinin ve mümkün kılınan yaşama kiplerinin temeli olarak alınacak. Bu, kırmızı gemi imgesinin tekrarında bulunan *nakaratların kurucu rolüne* dair daha *teknik* bir anlayışı geliştirmemizi gerekli kılacaktır. Nakarat duygulanımsal olanı "varoluşsal Yeryurdlara" yapılandırır (Guattari 1995a, 15). Eğer, bizim önereceğimiz gibi, duygulanımlar yeğinlikler ise, o zaman nakarat, "geri döngülü" duygulanımdır (Massumi'den alıntı, Deleuze ve Guattari 1987, xv).

Şu ana dek ufuktaki kırmızı gemi hakkında bu denli muallak kalışımız kasıtlıdır (gemi, Norveç bandralı bir şilep, Avustralya hükümeti ve dört yüzün üzerinde mülteciyi alakadar eden 2001 "*Tampa* krizi"nin bir parçasıydı). Sıklıkla daha sonradan unutulsa da duygulanımlar—ve politik hadiseler—genelde muallak olurlar. Ya da daha ziyade duygulanımsal hadiseler *kuvvetli bir belirsizlikte*, "ufukta" başlarlar. Bu belirsizliğin—bir süre sonra kendini bir bağlama dayatacak olan kaosun—gücü, kaosu katlayıp kıvrımlarını düzelterek belli bir yapıya yerleştirmek, az da olsa ona bir çekidüzen getirmek için nakaratı çağırır (Deleuze ve Guattari 1987, 311). Bu, duygulanımsal yeryurdların oluşumunda can alıcı bir andır. Nakarat, iyicil ya da kötücül, zaman içinde her daim kırılgan kalacak yeryurdlar oluşturur. Bu yeryurdlar yeni ifade biçimlerini mümkün kılarlar, ama bazılarını da ifade edilemez hale getirirler.

Bu denemenin ana amacı, nakarat ile Guattari'nin "duygulanımların mantığı" dediği şey arasındaki ilişkilerin bir eskizini çıkarmak, özellikle politik olanın ve gündelik hayatın kalbinde süregiden günümüzün duygulanımsal bölüşme mücadelelerinde yürürlüğe konulduğu şekli üzerine düşünmektir. Bu eskizin, çoğunlukla hiyerarşik olan "kültürel geleneklere arkaik bağları" koparıp bir "öznel çoğulculuk" (Guattari 1996, 216) yoluna girme çabalarına küçük bir katkı olmasını umuyoruz. Bu tür bir çoğulculuk, gündelik hayatta elverişli sonsuzca küçük duygulanımsal kuvvetler lehine gitgide muhafazakârlaşan "Politika"dan kaçabilir.

Çeviride faydalandığım eser için kaynakçaya bakınız—ç.n.

Hızla birkaç açıklama sunmamız gerekecek. Öncelikle, nakaratı yeni bir tür gösteren olarak düşünmediğimizi belirtmemiz gerek. Burada daha ziyade nakaratın duygulanımsal güçleri yeniden düzenlemesi, göstergeler sisteminde, verili ifade yelpazelerinde, "zaten çoktan sınıflandırılmış" olanda "moleküler bir kopuş" yaratır (Guattari 1995a, 19–20). Nakarat bazen söylemsel olandan alınabilir, ama duygulanımsal yeğinlik aracılığıyla çerçeveleri ilk anda sezilemez parçacıklara ayırmak suretiyle söylemsel çerçevelerin mantığını kırar. Bu duygulanımsal yeğinlik, tüm söylem düzenini dönüşüm ve yeni yaşama kipleri lehine "devirmeye muktedirdir" (Guattari 1995a, 19).

İkincisi, politikaya ve gündelik hayata bu yaklaşım, en iyisinden verili çerçeveler içinde bir çatışma olan şeydeki göstergelerin ve söylemlerin, hakların ve gerekçelerin doğrudan bir analizine yönelen yaklaşımlardan farklıdır. Zira diğer yaklaşımlarda yeryurdlara faydalı, sıklıkla da saldırgan biçimde itiraz edilse dahi, bu ancak söz konusu yeryurdlar zaten çoktan oluştuktan *sonra* yapılıyor. Ama bu denemede, "*yeryurdun temelini, saldırganlık yapma eğilimindeki…* bir tez" (Deleuze ve Guattari 1987, 315) kabul edilmiyor. Sonra bolca saldırı olacaktır. Bu, kelimenin tam anlamıyla, yeryurd ile birlikte gelir. Ama önce, yeryurdun—ifadesel temelinin—*oluşturulması gerekir.* Öyleyse, ortada ilave bir sorun, yeryurdlar arasında duygulanımsal iletişimi, *göstergelerin iletiminden ziyade kuvvetlerin* transdüksiyonu *(dönüştürülmesi)* meselesi vardır. Ufuktaki kırmızı bir geminin duygulanımsal kuvvetini, gerçek bir gösterge olarak değil, duygulanımsal güçlerin bir çevrimi, bir nakarat olarak göreceğiz.

Üçüncüsü, duygulanımın üç farklı özelliği olduğunu var sayıyoruz. Birincisi, geçişli (Guattari 1996, 158), gayri şahsi ya da içinde yakalanıp kaldığımız (küresel ısınma bunu kristalleştiriyor) "kişi-öncesi" (Guattari 1995a, 9) kuvvetlerin hareketi olarak duygulanımdır. Bu, "insanın, *kendisi olmayan her şeyle paylaştığı şeyin sınır-ifadesi*; insanın maddeye *dahlinin* açığa vuruluşudur" (Massumi 2002, 128). İkinci özellik, daha şahsi, kelimenin tam anlamıyla daha aşina olan olarak duygulanımdır. Terimler çeşitlilik gösterebilir, ama bu, emosyon ya da his olarak duygulanım, daha

geniş duygulanımsal yeğinliklerin sinir sisteminin içine kıvrılarak günün birinde *kayıt* biçiminde tanınması, nihayetinde benliğin ve dünyanın süreğen kıvrılışının kişi *olarak* temsilidir. Emosyon fiziksel haller içerir (öfkede sıcak basması ve kalp atışlarının hızlanması, korkuda titreme). Hisler, emosyonu çaprazlama keserken onu yeniden haritalandıran fikir şeritçikleridir (Damasio 2004, 28). Üçüncü özellik, belki de ilk ikisinin arasında bir yerde yatar. Bu, Spinoza'nın "etkileme ve etkilenme kuvveti"dir; "bu kuvvetle bedenin kendi eyleme kuvveti yükselir, azalır, yardım görür ya da engellenir" (Spinoza 1952, 395). Burada da duygulanım "geçişlidir," sürekli değişir, bir halden ziyade mütemadiyen "bir halden diğerine geçiştir" (Deleuze 1988a, 49). Mikro ve makro politikanın dayanak noktası budur.

Dördüncüsü, muhafazakârlara bazen duygulanımın politikadaki varlığını işlemek ya da zapt etmek kolay görünmüştür (Massumi 2002, 2005a; Buchanan 2003). Neredeyse bir yüzyıldır muhafazakârlar için politikanın ana görevlerinden biri, her nasılsa duygulanımsal güçler kaosunun üstünde kalabilmiş rasyonel/rasyonalist bir elitin hizmetinde olduğu müddetçe, duygulanımı ele geçirmek ve kontrol etmek olmuştur (Lippmann 2007, Bernays 2004, Curtis 2002). Bu nedenle kırmızı gemi epizotunun uzun bir terekesi vardır.

Guattari duygulanımsal olanı farklı bir ajanda için geri ister. Öncelikle, duygulanımsal kuvvetlerin dışında, hele de üstünde, bir konuma yer bırakmaz. *Guattari için her şeyin duygulanım olduğunu bile söyleyebiliriz.* Bunu politikaya estetik yaklaşım takip eder. Yani Guattari hem duyumsamanın hem de yaratımın başat önemini kabul eder. Elbette duygulanımı, salt indirgemeci ve elitist bir "sınırlı kümeler mantığı"nda yakalamak amacına yönelik daha muhafazakâr girişimlere karşıdır (Guattari 1995a, 9). Buna karşı, duygulanımsal hadiselerin karmaşıklığına angaje olmaya (*Tampa* krizindeki hadiselerin muhafazakârlarca ele geçirilişinin tam da kaçındığı şey buydu) kadir bir "öznel çoğulculuğu" mümkün kılan elastik ve açık uçlu yöntemlere (meta-yöntemlere) (Guattari 1995a, 31) sahip toplumsal pratikler ya da analizler fikrini önerir. Ayrıca, Guattari'nin toplumsal pratikte duygulanımı kucaklayışı, yaşama

pratiklerini bu yolla değerlendirdiği ölçüde *etik*tir. Kısacası onunki bir "etik-estetik paradigma"dır. Guattari bunu, "beşeri bilimlerde ve toplum bilimlerinde" geleneksel olarak kullanılagelmiş daha *sözde* "bilimsel paradigmalar" yerine bir alternatif olarak önerir (Guattari 1995a, 10). Etik-estetik paradigmada, "yaratımdan bahsetmek, yaratılan şey bakımından yaratıcı âna, şeylerin hallerinin bükümüne, yerleşik şemaların ötesinde çatallaşmaya, tekrar edersek, en uç kipliklerinde başkalığı hesaba katmaya duyulan sorumluluktan bahsetmektir" (107).

Modernlik, duyumsama rejimlerinin olduğu kadar rasyonel düşünme kiplerinin gelişiminde de süreğen bir yenilik sinyali verir. Hem duyumsama rejimleri hem rasyonel düşünme kipleri gündelik hayatlarımızı oluşturan küçük duygulanımsal hadiselerin sonsuzluğunu gitgide daha çok mikro-sömürgeleştirme eğilimindedir. Guattari'nin buna cevabı, gündelik sonsuzlukları ve duygulanımın kuvvetlerini ciddiye almak, yaşama kiplerine, tam da *oluştukları esnada* yönelecek yaratıcı bir sorumluluk geliştirmektir.

Ufukta Bir Kırmızı Gemi

2001'de, 11 Eylül'den sadece birkaç hafta önce, Norveç bandıralı bir şilep ile çoğunluğu Afgan 438 mülteci etrafında cereyan eden hadiseler, Avustralya'nın politik alanını değiştirdi. Bunun nasıl meydana geldiği, birçok Avustralyalı için son derece önemli bir soru olmuş, pek çok ayrıntılı ve zeki cevap da bulunmuştur.[3]

Ufukta kırmızı bir gemi belirdi. Coğrafi ufuk, Hint Okyanusu'ndaki Christmas Adası'ydı (Perth şehrinin 2600 km kuzeybatısında, Endonezya'ya yakın bir yer). Siyasi ufukta ise bir seçime ve neredeyse kesin bir mağlubiyete hazırlanan umutsuz bir muhafazakâr parti hükümeti (John Howard başkanlığında Liberal ve Ulusal partiler koalisyonu) vardı. Avustralya hükümeti kırmızı gemi olayını (ve "denize düşen çocuklar"[4] gibi başka olayları) kuvvetle muhtemel bir yenilgiyi bir "kara zafer"e dönüştürmek için kullandı (Marr ve Wilkinson 2003).

"Yüzen bir kırmızı devin estetik etkisi"ni sağlayan imgelerde (Mitropoulus ve Neilson 2006) bu öncelikle ufukta *bir* kırmızı gemiden ibaretti—yani genel ufuktaki tikel, yoğun bir "kırmızı gemi

olmaklık." Ancak, bu "kırmızı gemilik" pek sıradan olmayan bir yük gizliyordu. 26 Ağustosta Norveçli şilep *MY Tampa* tarafından küçük bir Endonezyalı balıkçı teknesinden kurtarılmış (çoğunluğu Afgan) 438 mülteci barındırıyordu.

Avustralya hükümeti mülteci taşıyan Endonezya teknesinin "başının dertte" olduğundan, kurtarma çağrısı yapılmadan en az "20 saat" önce haberdar olmuştu. Önce "Endonezyalıların sorunun sorumluluğunu üstlenmeleri" için girişimlerde bulundu, ama "bu gecikme 438 insanın hayatını korkunç bir tehlikeye attı" (Marr ve Wilkinson 2003, 3). Bu insanlar *Tampa* tarafından başarıyla kurtarıldıktan sonra, Howard hükümeti "*Tampa*'ya Avustralya karasularına girme izni" vermeyi reddetti (Maley 2004, 154). Sonunda 29 Ağustosta *Tampa*'nın kaptanı Arne Rinnan gemideki herkesin can güvenliği için Avustralya karasularındaki Christmas Adası'na yanaşmaya karar verdi. Gemisi daha sonra Avustralya özel timleri tarafından teslim alındı.

Mülteciler, hükümetin "Pasifik çözüm" adını verdiği daha geniş bir operasyonun parçası olarak Nauru Adası'na nakledildi.[5] Bu noktada teknelerle Avustralya'ya varıp mülteci olarak girmek isteyen herkes Avustralya topraklarına varmadan denizde toplanıyordu. Nauru'ya ya da Avustralya'nın kuzey komşusu Papua Yeni Gine'ye götürülüyorlardı. İkisine de Avustralya'dan milyonlarca dolar verilmişti.

Tampa hadisesinin üç özelliğini birbirinden ayırmamız gerekir: nakarat yoluyla yeryurdun ortaya çıkışı, bu yeryurd içinde yeni işlevlerin ortaya çıkışı ve bu yeni yeryurdun ve işlevlerinin nakaratı. Birincisi, Deleuze ve Guattari'nin terminolojisinde, hadisenin bir yeryurd olarak, kırmızı geminin de onun nakaratı ya da işareti olarak ortaya çıkışıdır. *MV Tampa* işlevsizleştirilir (Deleuze ve Guattari 1987, 315) (başka bir şekilde mültecilerin kendileri de işlevsizleşmiştir), gösterge sistemlerinden ve düzenli uluslararası gemicilikle alakalı maddi süreçlerden çıkarılır. Bu gemi böylece, (şeylerin farklı cereyan etmesi için yeni bir *virtüel potansiyel* olan) yeni bir *hadise* işareti, olabilirliği haline gelir. Dahası, bir dizi yeni fiziksel yeryurdları (gerçek sınırlar, alıkoyma merkezleri, gemi güverteleri, adalar, *bedenler*) ve bir dizi yeni varoluşsal yeryurdları (virtüel po-

tansiyeller, fiziksel mekânlar, yeni yaşama kipleri, yeni yasalar, yeni gösteren sistemleri, söylemler, retorik, yeni emosyonlar ve hisler, yeni etkileme ve etkilenme kuvvetleri) da işaret eder. Kısacası yeni bir ifade alanı, başka nakaratları olanaklı kılan bir nakarat doğar.

Hükümet medyanın, hatta Kızıl Haç'ın bile gemiye çıkmasına izin vermedi—günümüzde artık hükümet faaliyetlerinin yasallaşmış bir parçası olan, medyaya yönelik geniş bir sansürün ilk habercisiydi bu. Savunmasız ve çaresiz insanların ya da derme çatma ufak balıkçı teknelerinin görsel kanıtı olmamalıydı (Burnside, 2002). *Kırmızı gemi büsbütün farklı bir estetik getirmişti.* İmge, ufuktaki sıcaklıkta parıldayarak duran heybetli bir kırmızı dev olarak kaldı. Kişiselleştirmeye direnildi, bu da hadiseye çok farklı bir his kattı. Nakaratlar, "kişisel öncesi" duygulanımsal kuvvetleri değişken bir zamansal "doku"ya, Stern'ün "zamansal kontur" dediği şeye ören ilmeklerdir (Stern 2004, 62). *Tampa* imgesinin ağır aksak, kabataslak bir konturu, neredeyse kımıltısız bir yeğinliği vardı. Nakaratları—tabloid gazetelerde, gece haberlerinde—ısrarcı, müteredditbir inatçılık yarattı: kolay kolay gideceğe benzemeyen ufuktaki bir kırmızılık. Tehdit ya da kurtarma, istila ya da sığınak, "Asya" (Afganistan, Endonezya) ya da hatta "Avrupa" (Norveç ve sosyal devletleriyle nam salmış diğer anaç İskandinavyalılar), Avustralya açısından kilit öneme sahip eşzamanlı küreselleşme ve izolasyon korkusu için bir metafor olabilirdi. Bunların hepsiydi ve daha fazlasıydı. Ama önce, ufka yerleşmiş huzursuz ve direngen bir kırmızılıktı.

Muhafazakâr bir hükümete karşı gitgide çok daha tahammülsüzleşmiş yeryurdda hesaplı kitaplı bir yeniden düzenlemeyi mümkün kılan, hadisenin zamansal dokusu oldu. Bu hadise Avustralya'da, 11 Eylül saldırılarının tamamen farklı mükerrer imgelerinin "zamansal dokusu"nu tamamladı adeta. 11 Eylül hadisesinde şok edici bir şey birdenbire, aniden, yine ve yeniden vuku bulan bir kontur—bir nakarat—vardı. Avustralya siyasetinde, bu iki konturun karşılıklı ilişkisi, yıllar yılı sürecek tekmil baskıcı yönetimsellikler yelpazesini perçinlemişti.

Tampa hadisesinin ikinci özelliği, kırmızı gemiyle işaretlenmiş yeni *varoluşsal* yeryurdda ortaya çıkan *yeni işlevlerle* ilgili. Zaman zaman birbiriyle çelişkili bir kuvvetler yelpazesi, yeni ifade güçlerinin

kullanımına sunuldu. Duygulanım yaratma ve duygulanıma maruz kalma kuvvetleri, geminin güvertesinde, okyanusta ve medyada sahneye konuldu. Söz konusu kuvvetler tarafından benimsenecek bir oyuncu kadrosu belirdi: mülteciler, tüccar gemiciler, askerler, birkaç ulus, Birleşmiş Milletler, denizcilikle ilgili ve uluslararası kanunlar ve tabii ki siyasi partiler. Yeni bir duygulanımsal dinamikler yelpazesi kendi rolünü oynamaya başladı, bu da yeni toplumsal formlara, yeni kanunlara yol açtı; kırmızı gemi nakaratı şimdi artık "yumuşaklık" ima eden her şeye karşı temkinli olmaya götüren bir kültür haline gelecek şeye doğru sızıyordu. Evet, bazı şefkat edimleri *vardı*, ama bunlar yeni yeryurdda çok az görünürlük kazanabildiler. Yeni saldırganlık formları gayet görünür oldu ne var ki. "Politika" tam da görünür ama soyut, hatta bedensizleşmiş bir itiraz olarak oluşturuldu. Geminin özel timlerce ele geçirilmesiyle, bir Irak provası misali saldırı, savunma olarak oluşturuldu. Saldırganlık, kırmızı gemi tarafından dikilen bir dizi soyut hedef tahtasına karşı oynanmaya başladı: "mülteciler," uluslararası yasalar ve zorunluluklar, uluslararası deniz nakliyatı, şefkat. Tüm saldırganlıklar gibi, bu da kutuplaştırıyordu. Her şey bir saldırı ve savunma meselesi haline geldi. *Herkesin bir görüşü olmak zorundaydı.* İşte tam bu anda göstergeler ve söylemler, çerçeveler ve düzenler tümüyle su yüzüne çıktı. Görüşler ve argümanlar önemlidir elbette, ama *belki de bir görüşe sahip olunması gerektiği daha önemlidir.* Yalnızca Avustralya hükümetine değil, dünyanın dört bir yanındaki muhalefetlere çok daha uygun terimlerde politik itiraz için yeni bir yeryurd açılmıştı.

Tampa hadisesi, farklı biçimde çözülebilirdi. Ama, David Marr ve Marian Wilkinson'un deyişiyle, bir "kara zafer" oldu. Psişik ve toplumsal, yasal ve coğrafi olanı kesif biçimde birbirine dokuyan bir "sınır koruma" ve "ulusal güvenlik" hercümercine yol açtı. Kırmızı gemi daha başka nakaratları mümkün kıldı. Başbakan, geminin dümen suyunda şaşaalı, kapkara, muzafferane ilan etti: "Bu ülkeye kimin hangi koşullarda gireceğine biz karar veririz" (alıntılandığı yer, Marr ve Wilkinson 2003, 277). Bu, gitgide genişleyen ve dayanıklı bir varoluşsal yeryurdda ihtiraslı duygulanımsal kuvvetlerin klasik bir söylemsel nakaratıydı. Giderek bir başkan-tarzı olmaya başlayan "ulusa babalık etmek" ile bizzat bir siyasi partinin, bir hükümetin ve

aynı kafada "gerçek" vatandaşların (elbette bu kümeden birçokları dışlanmıştı) açık bir asamblajı olan bir "biz" birbirine karıştırılmıştı. O günler, imge-nakaratın yavaş "zamansal konturu"na rağmen veya tam da bu yüzden, huzursuzca dinamik bir zamandı. Yasalar değiştirildi (Ross 2004, Frow 2007) ve olağanüstü haller çoğaldı (Buchanan 2003). William Maley'e göre, "sınır korumasına yapılan vurguyla mültecilerin şeytanlaştırılması, [kararsız seçmenlerin] korkularına oynamak üzere mükemmelen hesaplanmıştı" (Maley 2004, 161).

Tampa hadisesinin üçüncü özelliği, duygulanımsal dinamiklerin daha da gemlenmesine vesile oluşuyla alakalıydı. Bu da etnik grupların, sendikaların, işsizlerin, entelektüellerin, sanatçıların ve Howard'ın "fırsat toplumu"na meftun olmayan herkesin gitgide şeytanlaştırılmasında dışlanma hallerinin genel bir perçinlenmesine katkıda bulunmuştu belki. Daha doğrudan katkısı ise daha sert, daha iyi finanse edilen ve çok daha gizli tutulan "yeni sınır kontrolü teknolojileri"nin "Relex Operasyonu'nda" kullanılması için bir zemin hazırlamasıydı (Mitropoulus ve Neilson 2006). Avustralya'nın sınırları, Christmas Adası ve diğer adaların Avustralya'nın göç alanından kesilip atılması sonucu kelimenin tam anlamıyla değiştirildi. Mitropoulos ve Neilson bunu şöyle açıklıyor: "Formel olarak sığınma talep etme hakkı baki kalmakla birlikte yeni yasalar göçmenlerin adalara ve sığ kayalıklara gelip sığınma hakkı isteme olasılığını tamamen ortadan kaldırmıştır" (Mitropoulos ve Neilson 2006).

Dış Mihraklar

Eğer bir nakarat, kuvvetleri topluyorsa, o kuvvetler, tıpkı ufuktaki kırmızı gemi gibi, tıpkı mülteciler gibi, *yerleşik formları tehdit etmek üzere dışarıdan gelirler.* Kırmızı geminin siyasi bir fırsat sağlamasının sebebi, tam da o inatçı kırmızılığı içinde yeni bir (politik?) ifade biçiminin kuvveti ile yaratımı arasındaki sınırda duruyor olmasıydı sanki. Henüz bir içerik halini almamıştı.

Kırmızı gemi bize, duygulanımın form olmadığını gösteriyor. Duygulanımlar, haller arasındaki *geçişlerdir* (Guattari 1996, 158). Bir "duygulanımlar mantığı" şunu bile söyleyebilir hatta: "Haller"in kendileri de yavaş, nakaratlı ya da ilmekli duygulanımlardır—kısa-

cası geçitlerdir. Başka geçişler arasındaki geçişler olarak, bir röleler alanındaki geçitler olarak duygulanımların aktüel ve virtüel yanları vardır. Sözgelimi duyarlıklarda ya da emosyonlarda, her şeye rağmen her daim geçiş halindeki bir tür meydana geliş olarak *aktüel*dirler (Massumi, 2002, 35, 207). "Gerçekleşmemiş duygulanım yaratma ve duygulanıma maruz kalma kapasiteleri" taşıdıkları sürece ise *virtüel*dirler (DeLanda 2002, 62). Bunların hiçbiri, "zamansal kontur" ile tınlaşım ilmeklerini birbirine ören nakarat dışında nihai bir forma ulaşamazlar. Dolayısıyla, bir nakaratın formu, "biçimlenmiş" duygulanımların istikrarlı bir dağılımı değildir. Hem meydana gelişin hem de duygulanım yaratma ya da duygulanıma maruz kalma kuvvetinin delibozuk ve evrimleşen bir dağılımıdır. Onun gücü, budur. Nakarat, gündelik sonsuzlukların virtüel potansiyeli ile kuvvetin *gerçek (yani sadece kuramsallaşmış değil)* operasyonları arasındaki ilişkilerin pazarlığı için son derece yararlı bir yoldur.

Birçoğumuzun *Tampa* hadisesinden beri attığı çığlık, bu kuvveti anlama çabasıdır: "İş nasıl bu noktaya geldi?" Guattari, "evet ve nasıl olabilirdi, nasıl farklı olabilir?" derdi herhalde. Bu, bir nebze teknik bir cevap gerektiriyor.

Duygulanımın Zamansal Yankılaşımı

Nakaratların yalnızca kapanışlar değil, olası değişime açılımlar da olabileceği sıklıkla unutulur. "Geleceğin kuvvetlerine katılmamızı" sağladıkları da (Deleuze ve Guattari 1987, 311). Nakaratlar, kendilerini onlara teyellemek suretiyle gelecek kuvvetlerle birleşirler. Bunu yapabilirler, zira geçişler ya da geçitler olarak nakaratların farklı özellikleri arasında ya da içindeki duygulanımlar duyular, hadiseler, "zamansal konturlar"la kesişebilirler. "Çapraz kipli"dirler (Stern 2004, 65). Massumi'nin yazdığı gibi bunun bir veçhesi, "duygulanımın bileşimsel" olmasıdır, yani "duyuların birbirine katılmasını ima eder." Tekrar edersek, varyasyon kuvvettir: "yaşayan bir şeyin etkileşimlerinin ölçüsü, bir duyusal kipin etkilerini bir başkasına dönüştürme kabiliyetidir" (Massumi 2002, 35).

Benzer biçimde duygulanım, çapraz-zamansaldır. Yani "zamansal konturlar" tek tek ya da nakaratların halkalarında birbirlerinin içine geçerler. Bu çapraz zamansallık, deneyimin devinimini ge-

lecekte (ve hatıra olarak geçmişte) oluşturur. Makro düzeyde buna bir örnek, "mülteci tehdidi"nin ağır nakaratının, süregitmekte olan enflasyon tehdidiyle tınlaşımıdır. Farklı bir örnek, en azından Avustralya'da, *Tampa* krizinin ezici yavaşlığı ve muallaklığı ile 11 Eylül'ün hızı ve aniliğinin gelecekteki çapraz zamansal bağlanışıdır. Bunu mikro düzeyde anlayabilmek için, Daniel Stern'ün zamansal konturların içinde gelişen "hayatiyet duygulanımları" tartışmasına bakmamız gerekir. Böylece, "doğrudan deneyimin mikro zamansal dinamiklerini" anlamaya başlayabiliriz (Stern 2004, 62).

Stern, "hayatiyet duygulanımları" fikrini başlangıçta "annenin bebeğiyle duygulanımsal ahengini erken bir özneler-arasılık olarak açıklamak için" önermişti. Fakat "bu fikrin daha geniş bir uygulama alanı olduğunu" da ileri sürer. Burada bir "zamansal konturu" açıkça tanımlayabiliriz. Zamansal kontur, "içeriden ya da dışarıdan merkezi sinir sistemine çarpan... bir uyarıcının somut hale getirilebilecek zaman-biçimidir." Stern burada hoş bir örnek olarak tebessümden bahseder. "Başkasının yüzünde görünen bir gülümsemenin, oluşması için bir süre geçmesini gerektiren ayrı bir zamansal konturu vardır. ... Açık seçik hallerin ya da hadiselerin sekansından ziyade, kıvrımların analojik açılışı vardır.

Yaptığımız, gördüğümüz, hissettiğimiz ve işittiğimiz her şey... zamansal bir kontura sahiptir. ... Dünyanın 'müziği'ne—çoksesli, çok ritimli karmaşık bir çevreye—yerel bir ölçekte gömülü olarak yaşarız" (Stern 2004, 62–64).

Belli konturların önemi vardır. Stern'ün dediği gibi, "bir milyon çeşit tebessüm var" (63). Bir arkadaşın benzer şekilde yapılanmış, ama biri her zamankinden hızlı, diğeri ise çok yavaş olan iki gülümsemesini düşünelim. Bunlar bizi çok farklı şekillerde etkilerler.

Hayatiyet duygulanımları "içsel hallerde öznel olarak deneyimlenen kaymalardır" ve "zamansal konturların tamamlayıcısıdırlar" (Stern 2004, 64). Bunlar "kategorik duygulanımlar"dan (basitçe söylersek, saptaması kolay görünen "korku" ya da "öfke" gibi tanınabilir emosyonlardan) farklıdırlar. Esas itibariyle, Stern'e *göre hayatiyet duygulanımları (ve zamansal konturlar), daha "kategorik duygulanımlar" üzerinde ve arasında işlerler* (64). Bir arkadaşın tuhaf tebessümünü düşünelim. Mutlu mu yoksa kızgın mı ya

da *belki ikisinin arası*? Kırmızı geminin sıradışı nakaratlı konturunu, yapabileceği işi düşünelim. "Bu mikro zamansal dinamik" gündelik—ve politik—hayatın, hammaddesidir. Bu dinamik duygulanımsal, "analojik"tir. Politika ve toplumsal yaşam için son derece önemli özelliğiyse (emosyonlar, "haller," farklı duyular, imgeler, diğer "zamansal konturlar" arasında) *kip değiş tokuşuna* açık olmasıdır. Öncelikle ilişkiseldir. Stern şöyle yazar: "Çapraz-kipli çeviri kapasitelerimiz olduğundan, bir kiplikte hissedilen bir hayatiyet duygulanımı başka herhangi bir kiplikteki ya da başka herhangi bir zaman veya durumdaki hayatiyet duygulanımıyla birleşebilir. *Hayatiyet duygulanımları, birleşik ağlar oluştururlar*" (65, vurgular bize ait).

Ulusun kırmızı geminin yarattığı türden krizlerde kendini çok daha canlı hissetmesinin sebebi tam da çok yeni "zamansal konturların" ortaya çıkması, alışkanlıkların değişmesi ve yıkılması, yeni bir "çapraz kipli" iletişimler kaynağının belirmesidir. Kriz anlarını, makro ve mikro politik yaşamın buluşmasında politika için böylesine üretken kılan da budur.

Kısacası, hadiseler yoluyla su yüzüne çıkan, nakaratlarda toplaşan, başka nakaratlarla diyagramlar oluşturan ve ulusun sinir sistemlerini uyaran "hayatiyet duygulanımları" ve "zamansal konturlar" söz konusudur. Kırmızı gemi vakasında bu sürecin bir tür ağır çekimde gerçekleşmesi, onu çok daha etkili kılmıştı. Bu sürece, normal, dar anlamıyla bireyselleşmiş ve "kategorik" olarak tanımlanan (*benim* korkum, *benim* öfkem gibi) muhtelif tikel emosyonlar, nihayetinde de duygusal deneyimden türeyen hisler, karmaşık düşünceler eşlik etmiş ve bu süreci, çeşitli durumlara yaymıştır. Mikrodeneyimin anlatıya ve hikâyeye dönüşmesi ve genellikle "reel Politika" olarak ya da "reel" toplumsal yaşam olarak görülen şeyin başlaması, belki de yalnızca hislerle olmaktadır. O zaman bile duygulanımsal yeğinlikte süreğen bir "semantik kabloların çaprazlama kesişmesi" (Massumi 2002, 24) söz konusudur.

Massumi'ye göre, duygulanım tam da yeğinliklerin nasıl bir araya toplaştığı, birbirlerini nasıl hareket ettirdikleri ve anlamın, semantiğin, sabit sistemlerin ve idraklerin *altında ya da ötesinde* birbirlerini dönüştürüp kendilerini birbirlerine nasıl tercüme

ettikleri meselesidir. Buradaki varsayımın bir kısmına göre—en tepkisel koşullarda bile—*duygulanımsal yeğinlik zaten çoktan bizi ziyaret etmedikçe hiçbir şey vuku bulmaz.* Bu—mekânsal ve zamansal—yeryurdun, neden daima "varoluşsal yeryurd" olduğunu anlayışımızı geliştirir. Devinimi mümkün kıldığı kadar her şeyi kendine özgü yerinde tutan bir şey olarak yeryurddur. Bizzat devinimdir. Guattari için yeryurd, "asla bir nesne olarak değil, hep yoğun tekrar olarak verilidir" (Guattari 1995a, 28).

Gelgelelim, politik yaşamda, kuramsal yaşamda ve gündelik yaşamda sıklıkla bu yoğunluğu özelleştirip sabitlemek suretiyle duygulanımı yatıştırma, indirgeme, sınıflandırma ve niceleme çabaları görülür. Bir anlamda duygulanım sıklıkla kendini Pavlov'un köpeği durumunda bulur; tasmasından laboratuvara bağlanmış, elektrik şoklarına tabi tutulan, ama sonra salya bezlerinin işleyişine indirgenmiş (böylece "şartlı refleks" diye anılan şey olmuş) köpeğin haline düşer. Ancak, duygulanım kaçar (Massumi 2002, 35). Hükümetler, uzmanlar, belki de bazen kuramcılar için bu bir sorun teşkil eder. Duygulanım kaçtıkça hükmetmek ya da hatta çağdaş hayatın büyük bir kısmı, "sinir sistemine yapışan zamansal konturların" teşebbüs edilen ama imkânsız bir yönetimi haline gelir. Sözgelimi Massumi'ye göre, ABD'de renk kodlu terör alarmı sistemi bir kez kullanıldığında, "halkın duygulanımsal modülasyonu giderek daha zaman-hassasiyetli olan hükümetin artık resmî, merkezî bir işlevi haline gelmiştir" (Massumi 2005b, 32).

Şu önemli noktayı belirtelim ki emosyonlara ya da hislere aşırı vurgu, politikada ya da başka herhangi bir alanda duygulanımsal hadiselerin genişletilmiş dinamiklerini ıskalayacaktır. Massumi'nin de dediği gibi, öncelikle "emosyon ve duygulanım... farklı mantıkları takip ederler." Duygulanımın mantığı, "verili psikolojik kategoriler" mantığı değildir (Massumi 2002, 27). Ayrıca, emosyon "nitelenmiş yeğinlik" iken duygulanım "nitelenmemiş" yeğinliktir. "Bu farkı kuramsallaştırmak hayati bir önem taşır" (28). Duygulanımdan emosyona ya da hisse doğru doğal ya da zorunlu bir ilerleyiş de söz konusu değildir. Deleuze, Ressam Francis Bacon'ın eserleri hakkında yazdığı yazıda bunu açıklığa kavuşturur. Hatta Deleuze'e göre, Bacon'ın eserlerinde (ve bize göre başka yerlerde

de) "hisler yoktur. ... duygulanımlardan başka bir şey yoktur; yani salt 'duyumsamalar' ve 'içgüdüler' vardır" (Deleuze 2005, 39). Kısacası, nakaratların ve "duygulanımsal modülasyon"un işlevini yerine getirebilmesi için bizim kırmızı gemiler, mülteciler, Dünya Ticaret Merkezi ve uçaklar hakkında emosyon hissetmemiz şart değil. Nitekim böylesi hadiseler esasında bizi hissizleştirebilir. Ama yine de duyumsamalar ve içgüdülerin yeniden düzenlenmesi aracılığıyla bize kuvvetler getirip bizden kuvvetler götürebilirler. Eğer gündelik hayatta bir mikro-faşizm yaşıyorsak (Foucault okuması, Deleuze ve Guattari, 1983, xiii), bu, hem hislerle hem de hisler *olmaksızın*, hem bizim onayımızla hem onayımız *olmaksızın* duyumsamaların geçişiyle cereyan eder.

Nakaratlar ve Asabi Dünyalar

Bunların hepsini aklımızda tutarak, Guattari'ye göre duygulanımların ve nakaratların sınıflandırmasına ilişkin bir diyagram çizmeye başlayabiliriz. Ama bu diyagramda bir duygulanım ya da nakarat tipi diğerini dışlamaz ya da aralarında istikrarlı ilişki yapıları olmaz. Bu daha ziyade bir nakaratlar rizomu, kök-sapı, içindeki *bileşimin derecesi* meselesidir.

Guattari'ye göre *basit duygulanımlar*, "*duyusal duygulanımlardır*" (Guattari 1996, 163). Sözgelimi gözlerimdeki bir ışık, ufuktaki bir gemi, bir gazetenin baş sayfasındaki kırmızı bir gemi resmi birer basit, duyusal duygulanımdır. Bunlar, kuş ötüşü, bir çocuğun karanlıkta bir şarkı mırıldanması (Deleuze ve Guattari, 1987, 311), kırmızı bir geminin resimlerinin bir tekrarı gibi "*en basit*" *nakaratlar* (Guattari 1995a, 15) denebilecek şeye tekabül eder.

Gelgelelim, çoğunlukla şeyler basit değildir. Herhangi bir verili anda gerçek varlıklar için (sağlıklı bir öznellik için) bir "özneleşme kipi çokseslilig̃i" ve "'*tempo tutturma' yollarının çokluğu*" (Guattari 1995a, 15), işbaşındaki basit nakaratların çokluğu söz konusudur. Bu nakaratlar (ve zamanlar) arasındaki ilişkilerin çokluğu, Guattari'nin "*problematik duygulanımlar*" dediği şeyde ifadesini bulur (1996, 163). Bu da "heterojen özneleşme kiplerinin kesişim noktasına işaret eden" basit nakaratların bir karışımından oluşan "*karmaşık nakaratlara*" tekabül eder (1996, 163). Guattari'nin ver-

diği örneklerden biri televizyon seyretmektir (1995a, 16). Belki de televizyon kırmızı gemiyi, hareketsiz biçimde ufukta gösteriyor. Bir haber spikeri o özel ses tonuyla haberleri okuyor. Sonra beni kurtaracağını düşündüğüm (aksi takdirde bir saniye daha tahammül edemeyeceğim) bir başbakan geliyor ekrana. Kaşları alınmış adam, sesini alçaltıyor ve o nevi şahsına münhasır çene hareketleriyle konuşuyor. Çay içiyorum (başka bir zamansal kontur). Az önce meditasyon yaptım. Normalden daha yavaş soluk alıp veriyorum. Karmaşık bir nakarat, problematik bir duygulanım, *hislerimle* ya da *onlarsız*, görüşlerime uygun ya da karşıt biçimde beni sarmalıyor.

Daha ileri bir bileşim katmanında, "*hiperkarmaşık nakaratlar*" ile "*hiperkarmaşık problematikler*" vardır. Bunlar matematik gibi son derece soğurucu *tikel* "evrenleri" yaşanan deneyime taşırlar (Guattari 1995a, 16). Hiper-karmaşık nakaratlar bazen bizi soyut bir "iç" dünyaya, belki de müziğin ya da matematiğin "cisimsiz evrenleri"ne taşırlar. Bunlar bazen "bizi üzüntüye ya da bir neşe ve coşku ambiyansına" gark eden "muazzam bir duygulanım" içerirler (Guattari 1995a, 16). Kırmızı gemilik ve sınır kontrolü dünyasında yaşadığımı hissediyorum. "Howardizm" üzüntüsüne ya da Melissa Gregg ve Glen Fuller'ın "haklının nakaratı" dediği şeye (Gregg ve Fuller 2005) gark olmuşum. Arkadaşlarla dışarı çıkıp müzik dinlemeye gidiyorum ve hepimiz bir "neşe ve coşku" dünyasına dalıyoruz.

Genel olarak, zaman içinde muhtelif bileşim ve bozuşum süreçlerinde basit, karmaşık ve hiper-karmaşık nakaratlarla belli bir yapı kazanan basit, duyusal, problematik ve muazzam duygulanımların güçlü bir karışımıyla karşı karşıya kalırız. Bunlar küreselleşme, neoliberal ekonomi, küresel ısınma, terörle savaş, matematik, aşk, müzik gibi şeyleri de içeren duyumsamaların ve içgüdülerin, zamansallıkların, sinir sistemleri içinde ve arasındaki tınlaşımların yeniden düzenlemesini icra ederler. Massumi şunları yazarken meseledeki politik yatırımları açığa vurur: "Duygulanım, ideoloji sonrası postmodern iktidarın yeniden düşünülmesinde kilit bir rol oynar... Bu da ideolojiyi *asıl ortaya çıkış koşullarına* bağlamayı çok daha acil hale getirmektedir" (Massumi 2002, 42, vurgu bize ait). Burada nakaratın gücü (ve müziğin çok ötesinde düşünmek zorundayız [Guattari 2000, 46]), güçlü, yaratıcı, özdüzenleyici bir

çaprazlıkta yatmaktadır. Nakaratların duygulanımla iştigalleri *çapraz-kipli*, *zamansız*dır. Tıpkı *Tampa* nakaratında olduğu gibi sorun, nakaratın gücüyle karşı karşıya kalındığında hissedilen mutlak kapanma (yani sınır kontrolü) ihtiyacıdır.

"Arkaik Bağlılıklar"dan "Öznel Çoğulculuğa"

Daha 1992'de, Guattari'nin ufuktaki kırmızı gemi misali durumlara dair çıkardığı taslak, öngörülüydü. Gitgide ve sıklıkla problematik bir şekilde "öznel tekillik taleplerinin hâkim olduğu" bir dünyayı yazıyordu o (Guattari 1995a, 3/2021, 73). Kırmızı gemi gibi hadiseler, "öznelliğin *muhafazakâr* yeniden yerliyurdlulaşmaları" şeklinde tezahür eden "dil hususundaki çekişmeler [sözgelimi vatandaşlık almak için İngilizce dil testleri], özerklik talepleri [Avustralya ve ABD'nin küresel ısınmayla ilgili Kyoto Protokolünden bağımsız olma talebi], milliyetçilik ve ulus [vatandaşlık almak isteyenlere muhtemel 'Avustralya değerleri' testi]" meselelerinin yeni bir raundu için temel teşkil etmektedir (vurgu bize ait). Öznelliğin yeniden yerliyurdlulaşması sıkı sıkıya vazedilip perçinlenmektedir. Guattari'ye göre bu, "kültürel geleneğe arkaik bağlılıklar ile çağdaş öznel kokteyli karakterize eden teknolojik ve bilimsel modernliğe hevesin bir karşımı"ndan oluşmaktadır (1995a, 4/2021, 74).

Bunun aşikâr bir örneği, Avustralya'daki "arkaik" ırkçılık potansiyelidir. Avustralyalı hayatın oluşumunda derin tınlaşımları olan bazı nakaratlara dayalı bu potansiyel ırkçılık, yeni sınır kontrolü ve gözaltı teknolojilerine eklemlenmektedir (Mitropoulos ve Neilson 2006). Bazı yorumcular, yabancı korkusu ve ırkçılığa arkaik bağlılıkların "paranoyak" canlanışına sebep olan yeni bir varoluşsal güvensizlik yeryurduna (ekonomik ya da başka) dikkat çekmiştir (Hage 2003).

Guattari'nin vurguladığı gibi, "kolektif arzu ekonomisi çift yönde işler; hem dönüşüm ve özgürlük yönünde hem de paranoyak iktidar istemleri yönünde" (1995b, 15). Fakat duygulanımı yalnızca hiyerarşik bir amaca giden bir araç olmanın ötesinde ciddiye almak, *toplumsal ve kültürel yaşamda bir deneyselciliğin* başlangıcı olabilir (24). Guattari "öznel çoğulculuk" kavramını, etiğini ve pratiğini işte bu tür bir deneyselcilikte konumlandırır (1996, 216).

Bu bizzat öznellikte bir çoğulluk mefhumunu kabul etmekle başlar. Bir kısmi zamansallıklar, anlaşmazlıklar ve hatta "kendi içimizdeki çokluk" (Guattari 1996, 216) karışımı olarak çoğulculuktur bu ve analiz ile toplumsal pratiğin karmaşıklığının zorunlu kayganlığını kabul etmeyi gerektirir (267–272). Bu çoğulculuk, kırmızı gemi nakaratından ya da "merkezi sinirlilik" (Massumi 2005b, 32) yaratan renk kodlu alarm sistemlerinden bir fincan kahveye, âşık olmaya, birden kendini yorgun hissetmeye ya da "arkaik bağlılıkların" inatçı tınlaşımlarına kadar türlü *süreçlerin, hadiselerin ve yeğinliklerin çoklu bir devingenliği*dir. Belki de tüm bunların karşılıklı tınlaşımları bir nakaratlar "çokseslilik" (Guattari 1995a, 15) oluşturur.

Bu denemenin aşağıdaki kısmında, duygulanımı "öznel çoğulculuk" açısından yeniden konumlandırmanın risklerini ve avantajlarını inceleyeceğiz. Halihazırda toplumsal kontrolün büyük bir bölümü, "öznel çoğulculuğa son verme" girişimlerinden oluşmaktadır.

"Sınırlanmış Diziler Mantığından Ziyade Bir Duygulanım Mantığı"

Guattari'nin kısa bir söyleşisinde, çağdaş toplumun "kitlesel basın ve standart davranış ya da sinirleri yatıştırılmış [nöroleptize edilmiş] öznellik gibi muhtelif yollar içinde cebelleştiğimizi" (Guattari 1996, 215) ileri sürer. Sinir yatıştırıcı [nöroleptik], bir "psikoz önleyici ilaç"tır. Kelime anlamı, sinir sistemimize "etki etmeye" ya da "onu ele geçirmeye kadir," demektir. Guattari "merkezi sinirlilik" politikasına eşlik eden daha genel bir kültürel sinir yatıştırma süreci görür: duygulanımsal hayatın sinir yatıştırıcı ile "merkezi sinirlilik" arasında yoğun tepkisel bir yeniden işlenmesi. Bu çağdaş kapitalizmde ve kitle iletişim araçlarının "çocuklaştırıcı öznelliği"nde ortaya çıkar (Guattari 1996, 272). Baskı rejimlerine, "dini köktenciliğe," sömürüye, ırkçılığa "ve kadınların ezilmesine" (266) yol açan şey, işte budur. Howard hükümetinin "kara zaferi"ni kolaylaştıran şey de böylesi bir çocuklaştırmaydı.

Guattari için, buna karşı yapılacak ilk "önemli etik seçim," "bilimcilik" ile estetik arasındadır (1995a, 13). Ona göre, "ya öznel-

liği nesneleştirip şeyleştirerek 'bilimselleştireceğiz' ya da aksine, onu, süreçsel yaratıcılığın boyutları dahilinde kavramaya çalışacağız" (13). Kavram ve pratik olarak nakarat, "evrenselci Gösteren'e ve bilimsel rasyonelliğe indirgemelere" karşı yaratıcı bir alternatif sunan, etik-estetik paradigmayla uyumludur (30). Nakarat ile öznelliği, "hem kendine has yerliyurdlulaştırılmış çiftleşmelerini (Varoluşsal Yeryurdlar) hem de toplumsal ve kültürel içerimlere sahip değer sistemlerine (Cisimsiz Evrenler)" (1995a, 4) açılış biçimini "diyagonal, çapraz" düşünebiliriz (2000, 43). Bu tür düşüncede farklılıklar arası çapraz bağlantıların yeğinliğinden (yani duygulanımdan) kaçmak, kaçınmak mümkün olmaz. Duygulanımsal yeğinlik, kelimenin tam anlamıyla yerliyurdlu süreçlerin hayatıdır. Bir yeryurd onun diferansiyel yoğunluklarıdır—çatışma ve/veya şefkat—ve "sınırlı diziler"e indirgenemez (9).

Tam manasıyla etik olabilmesi için, Guattari'nin çapraz bağlantılarının "ötekinin kabulüne, öznel çoğulculuğun kabulüne izin vermesi" şarttır (1996, 216). Dolayısıyla *etik-estetik* paradigma, aynı zamanda "*etik-politik*" (104) olmak zorundadır. İkisi arasındaki bağlar, *Tampa*'yla ilgili olaylarda bariz biçimde görülür. *Tampa* ve etrafındaki olayları tartışan Rosalyn Diprose, "anlamın ifadesi için gerekli olan bedenler arasındaki farkı" korumanın önemini vurgulamıştı (Diprose 2003, 36; ayrıca bkz. Mitropoulos ve Neilson 2006).

Burada tüm farkı, duygulanımsal "makine" yaratır (Guattari 1996, 159). Gerçek bedenlerin (yani gerçek mülteciler ve Avustralya kamuoyunun gerçek üyeleri), bu farkı—*anlam olarak, Varoluşsal Yeryurd'da bir değiş tokuş olarak*—ortaya çıkarabilmeleri için, duygulanımsal ilişki içinde olmaları gerekir. Howard hükümeti vakasında, mülteciler hiçbir yerde görünmüyorlardı, zira "bedenler arasındaki fark," bir gemi, bir hükümet ve bir soyut seçmen kitlesi arasındaydı. Bu da çatışmayı görsel olarak iyiden iyiye birbiriyle bağlantılı iki nakarat arasına indirgiyordu. Tekrarlanan görsel-işitsel veri şundan ibaretti: arka planda ufukta bir kırmızı dev, Avustralya bayrağıyla önünde bir başbakanın yakın çekim görüntüleri, çenesini kaldırarak konuşan başbakanın "biz" ile "Avustralya"nın kaydedilmesi gereken "sınırlanmış dizileri"ni büyü yaparcasına birleştirerek andığı bir ulus. Burada görünmez

olan yalnızca mülteciler değildi. Seçmenler de görünmez olmuş, başlıca diferansiyel ilişkisi devasa bir kırmızı gemiyle olan başbakanın yüzünde soyutlanmıştı. "Öznel çoğulculuk"un yalnızca hoş bir fikirden ibaret olmadığını, bilakis lider-tınılı "biz"den çok farklı olan topluluğun canı kanı olduğunu görmeye başlıyoruz. Diprose sorunu keskin biçimde şöyle ortaya koyuyor: "Topluluk farklılıkla yaşar, benimkine asimile edilemez olan başka bedenlerin farklılığına dokunuşla... Bir dışlama politikası, içinde topluluğun yaşayamayacağı bir topluluk resmi sunmaktadır" (Diprose 2003, 39–48; ayrıca bkz. Diprose 2005).

Guattari için bir duygulanımsal topluluk, yalnızca birleşmiş "biz"in içeriden fragmanlara ayrılmasını gerektirmez. Ayrıca, zaten her daim bir "benlikteki çokluk" olan "ben"in de parçalanması zorunludur (Guattari 1996, 216). Gary Genosko, Guattari'nin "temelde bir grup öznesi olan birey kavramını" geliştirdiğini yazar (Genosko 2000, 156). Guattari'nin kendisi de şöyle açıklıyor: "Bu yalnızca başka bir gruba, etnisiteye, cinsiyete tolerans gösterme meselesi değildir, daha ziyade *uyuşmazlığı, başkalığı, farkı arzulama* meselesidir. Başkalığın kabulü, bir hak sorusundan ziyade, bir arzu sorusudur. Bu kabul, tam da bendeki çokluğu sahiplenme koşuluyla mümkündür" (1996, 216, vurgu bize ait). Bu çokluk tam da duygulanımsal yeğinliklerde ve nakaratlarda seferber edildiğinden aşırı ve oluşturucu olabilir. Cismaniliğin duygulanımsal sosyalliğini kabullenir—Guattari'nin dediği gibi, "bedenlerimizin, arkadaşlarımızın, bir tür insan kümesinin dışında yaşamaya gücümüz yetmez" (1996, 216).

Ancak, bir bedenin içini kaplayan yeğinlikler çokluğu, "aynı zamanda bu durumdan fışkırıyoruz" (Guattari 1996, 216) anlamına da gelir. Bir duygulanımsal yeğinlik fazlası hep vardır (Massumi 2002, 217). Bu fazlalık bir kırmızı gemiye, bir başbakanın yüzüne ya da batan bir gemiden kurtulan mültecilerin hikâyelerine bağlanır ve bunun için de "grup özne" dahilinde katlanıp kıvrılması, aktif biçimde tınlaşım yaratması gerekir. Kendimizden veya geniş sosyal gruplar olsun bu grup özne, asla makul biçimde bilinen—sınırlanmış—bir "insan kümesi" değildir, "anahtar performans göstergeleri" ya da "müşteri geribildirimi" ile sınırları belirlenmemiştir.

Duygulanım öznellikleri hep başka yere taşır, yeni yeryurdlara ve eskinin tertibatını sökmeye, kendi bedenlerimizde, dostlarımızın (ve düşmanlarımızın?) bedenlerindeki ve onların ekolojik bağlamlarındaki sonsuz potansiyellere ve kuvvetlere doğru taşır (Guattari 1996, 215–216). Her hadise, her beden, ("sınırlanmış diziler mantığına rağmen") zaten kaçınılmaz olarak başka şekilde sonuçlanacak olan şeylerin başka şekilde sonuçlanması için "duygulanımsal potansiyel" (Manning 2006) taşır. Hadiselerin duygulanımsal geçişlerini, duyumsamalarını, vuku bulduklarını esnada yaşarız. Aynı zamanda gelecek potansiyelin duygulanımsal nakliyatını, farklı zamansallıklar dolayımıyla duygulanımın çaprazlığını da yaşarız—yani duygulanımın *virtüelliğ*ini yaşarız.

Virtüel, içinden duygulanımsal hadisenin yüzeye çıktığı *ilişkisel potansiyel* havuzudur (bkz. Massumi 2002). Süreğen bir "öznelliğin yeniden-tekilleştirilmesi" sürecini mümkün kılan da bu virtüelliktir (Guattari 1996, 202). Gelgelelim, *Tampa* nakaratında da gözlemlediğimiz gibi, "virtüelin politikası... ille de sola ait değildir" (Gregg ve Fuller 2005, 152). Ya da en azından, her çeşit politik form, süreç içinde sıklıkla "arkaik bağlılıklar"ın yeniden canlandırılması ve bir kapanım amacıyla da olsa zaman zaman açılımları arzular. Yani "ilişkisel potansiyel" havuzu, ırkçılık ve korku da ihtiva eder. Bu yüzdendir ki Guattari "virtüel politika"nın öneminden bahsederken, "virtüelin *etiği* ve politikası" diye belirtmeye özen gösterir (Guattari 1995a, 29, vurgu bize ait). Etik konusuna az sonra döneceğiz. Şimdi şunu da belirtelim ki bu virtüellik, göstergelerde de mesken tutar. Guattari'ye göre, nasıl ki bedenler verili bağlamlarına indirgenemezse, aynı şekilde göstergeler de duygulanımsal boyutlarında "katı dilbilimsel aksiyomatiklerden" sıyrılırlar (1995a, 4). Duygulanımla itkilenen göstergeler, söylemin kısıtlarının ötesinde eyleyen, "söylem-dışı" özellikler sergiler (Guattari 1995a, 1–31).

Hiçbir öznel hadise—ister doğrudan doğruya cisimleşmiş olsun ister söylemsel olsun—"sinirleri yatıştırılmış" duygulanıma ya da "sınırlanmış diziler mantığı"na indirgenemez. Tüm öznel hadiseler—söylemsel olanlar dahi— "söylem-dışı pasif" bir boyuta sahiptir (Guattari 1995a, 25–30). Elementler (kırmızı gemiler, başbakanlar, benim kendi grup öznem) arasında her zaman duygulanımsal pati-

kalar vardır. Ya da daha doğru bir ifadeyle, elementler ve öznellik bu pasif hadiselerden ortaya çıkarlar. Bir başbakan-kırmızı-gemi-benim-grup-öznem-soyutlanmış-mülteciler-soyutlanmış-özel-harekât-askerleri-gece-haberleri asamblajı, içinden başka duygulanımsal hadiselerin (her türden farklı hadiseler—yani bir sonsuzluk) geçtiği karmaşık bir nakarat olarak ortaya çıkar. Patik*/duygulanımsal öznel kipin zuhuru ve geçişi, "özne-nesne ilişkisi"nden öncedir (Guattari 1995a, 25; ayrıca bkz. Massumi 2002, 217). "Patik öznellik" (Guattari 1995a, 25) ile bir "birlikte-var olma" (30) söz konusudur. Fakat "rasyonalist, kapitalist öznellikte" ve bilimci paradigmalarda "patik özneleşme sistematik biçimde kuşatılır" (26). Ya da en azından patik ve duygulanımın böylesi bir kuşatılması için *imkânsız olsa da* biteviye bir girişimde bulunulur.

Aynı zamanda, duygulanımın dinamizminden kaçınmanın imkânsızlığı hayati bir önem taşır. Bu şu anlama gelir: "Bir duygulanım... psikanalistlerin genelde sunmak istediği gibi, edilgin biçimde katlanılan bir hal değildir. *Bir çalışma, potansiyel bir praksis alanıdır*" (Guattari 1996, 166, vurgu bize ait). Kapitalizmin ve bilimci paradigmaların işi—duygulanımsal yoğunluğu evcilleştirmek için süreğen girişimleri—asla tamamına ermeyecektir. "Sistem" bilimci paradigmaların ve "sınırlanmış mantıkların" sıklıkla iddia ettiği biçimde asla başarıya ulaşmaz.

Yeni bir Toplumsal ve "Öznel Müzik"

Tampa ve 11 Eylül gibi hadiselerin analizinde, toplumsalı, şimdi politika hakkıyla kontrol edilen bir yer olarak konumlandırmaya dair anlaşılır bir eğilim gözlenmektedir. Bu, *teknik açıdan* büyük ölçüde doğrudur. Neoliberal yönetim pratiklerinin teknikleri dolayımıyla yeni medya kontrolleri oluşmuştur. Yasal çerçeveler—yeni sınırlama mantıkları—yeniden çizilmiş ve yasal kurumlar da-

Hastalığa özgü deneyimin taşıdığı dirimsellik anlamında tıbbi bir terim. Tıbbi antropolojide, ontik birer sabit olarak işleyen hastalık kategorilerine indirgenemez bir deneyim, hastalığa karışmayan ama onu temellendiren bir süreç şeklinde kavramlaştırılmıştır. Bkz. Guattari 1995a, Türkçe kaynak s. 97—ç.n.

ha muhafazakâr yargıçlarla yeniden doldurulmuştur. Yeni mülteci vizesi benzeri uygulamalar dolayımıyla nüfus yönetimi, önemli yasal değişiklikler gerektirmiştir. Ayrıca sınır kontrolüne, gözetime, eğitimin performans yönetimine vs yönelik yeni teknolojik itkiler mevcuttur.

Ancak, tüm bunlar etkin oldukları kadar da parça bölüktürler, zira yalnızca (yeni) "sınırlanmış mantıklar" içine yeniden-kapatmaya giriştikleri duygulanımsal yeğinliği tanırlar. Bilinebilir, kendi sınırlarına indirgenebilir bir *toplumsal birim* varsayar—buna mecburdur. Guattari, toplum kuramının bunu yenmesi için, bedenler ve dilde olduğu gibi, *toplumsal pratiğin dar anlamıyla toplumsalın bir fazlalığıyla hemhal olmak anlamına geldiğini* kabul etmesi gerektiğini önerir. Guattari, "burada 'kolektif' terimi, söz-öncesi yoğunluklar açısından birey-öncesi olduğu kadar, *socius* açısından kişi-ötesi olarak kendisini açan... bir çokluk anlamında anlaşılmalıdır," der (Guattari 1995a, 9).

Daniel Stern bir kez daha Guattari'nin ilgisini çeker, zira Stern öznelliğin "trans-öznel" yanını kavramsallaştırmaktadır. Stern ("hayatiyet" ve "kategorik duygulanımlar"ın yanı sıra) "paylaşılabilir" ve "paylaşılamaz duygulanımlar" mefhumlarını geliştirmiştir (Guattari 1995a, 6). Paylaşılabilir duygulanımlar, "tabiatı gereği öznelötesi [trans-öznel] karakter taşıyan ve kendilik hissinin ötekine özgü hislerden ayırt edilemediği bebeğin erken dönem deneyimlerini" işaret eder. "Paylaşılabilir" ve "paylaşılamaz" duygulanımlar arasında "süreğen bir diyalektik söz konusudur" (Guattari 1995a, 6). Bir başka deyişle, grup özne dahilinde az çok açık ya da az çok yapılandırılmış özneleşme kipleri arasında süreğen bir kolaj oluşumu mevcuttur. Guattari bu süreğen kolaja ayrıca "insan olmayan" özellikleri de katar. İnsani kolajlar kendi "zamansal konturlarını" ve duygulanımsal mantıklarını insan olmayanla "paylaşır." İnsan olmayana müzik, sanat, bilgisayar teknolojisi, eğitimsel ve diğer kurumlar ve medya girer. Nitekim "öznelliğin insani-olmayan bu kişi-öncesi kısmı esastır, çünkü onun heterogenezi tam da buradan gelişebilir" (Guattari 1995a, 9/2021, 81–82). Bunun bir sonucu, özne/toplum karşıtlığının artık bir anlam ifade etmemesidir (1995a, 1). Daha ziyade dünyanın daha geniş ekoloji-

sinde konumlanmış karmaşık duygulanımsal ve yoğun mübadeleler vardır (Guattari 2000).

Duygulanımın merkezî önemini bir kez daha görüyoruz. Massumi'ye göre duygulanım, "trans-durumsaldır... dünyayı bir arada tutan görünmez tutkaldır" (Massumi 2002, 217). Guattari için de "duygulanım öznelliğe yapışır, viskoz* bir maddedir" (1996, 158). "Konuşan"a yapıştığı kadar diğerkâmlık, arzu ve duygulanımın genel "geçişli karakteriyle" "dinleyen"e de yapışır. Karmaşık ve açık duygulanımsal bilgi "çokkutuplu duygulanımsal bileşimlerde" işte buradan ortaya çıkar (158).

Guattari "yeni toplumsal pratikler"e (272) dair umutlarını, bu "çokkutuplu duygulanımsal" toplumsallığa ve geniş kapsamlı "ontolojik çoğulculuğa" (216) bağlar. Sıkı sıkıya demokrat kalırken "bir sorumluluk etiği" talep eder (Hans Jonas, alıntılandığı yer Guattari 1996, 271), "bir fark özneliği"nde ve bunun teşvik edilmesinde ısrar eder (272). Ancak, Guattari, öznellik kavramında da olduğu gibi, toplumsal ilişkiler ya da politik direniş formları için de her şeyi kapsayan ya da temel bir birlik öngörmez. Onun etiği daha ziyade duygulanımın ait olduğu duruma içkin bir hemhal oluşun etiğidir. Özgül, totaliter olmayan "kartografiler" sürekli duygulanımsal evrenin *haritasını çıkarır*. Bu kartografilerin her biri, "belli bir dünya görüşünü temsil eder; bu görüş çok sayıda birey tarafından benimsenmiş olsa bile daima çekirdeğinde bir belirsizlik barındırır. Gerçekte bu onun en kırılgan sermayesidir" (Guattari 1996, 271).

Nakarat, işte bu belirsizlik unsurunu güçlendirmek suretiyle etik olur. Nakarat kendinde etik değil, pragmatiktir. Ama pragmatikliği onu, belirsiz olanla başa çıkmaya zorlar. *Tampa* olaylarında olduğu gibi, katı "belirlilikler" ya da sınırlar yaratma çabasında dahi, nakarat, duygulanımsal olanı gerçek zamanlı, içkin biçimde işlemek zorundadır. Daha etik nakaratlar, duygulanımsal olanı daha yaşanabilir kılarken belli bir belirsizlik derecesini, duygulanımsal

Glischroid: Françoise Minkowska'nın 1920'lerde geliştirdiği zihinsel viskozite anlamında terim, epileptik davranış bozukluklarını tanımlamak için kullanılmıştır. Bkz. H. Gastaut (der.), *Dictionary of Epilepsy*, Kısım 1: Tanımlar, Cenevre: (WHO) Dünya Sağlık Örgütü, 1973—ç.n.

sonsuzluklara ve kuvvetlere açıklığı korur. Bu yüzdendir ki "duygulanımların mantığı"nın nakarata ihtiyacı vardır. Eğer duygulanımlar yersizyurdsuzlaşmış ve "söylemsel olmayan" ise, o zaman halen "varoluşsal tamamlanışlarını bekliyorlar" (Guattari 1996, 158) demektir ve nakarat da işte burada görevini yerine getirmelidir. Süre, tekrar ve farkın estetik bir pratiğinde "tempo tutarak" (1995a, 15/2021, 89) duygulanımsal dünyayla hemhal olan Guattari'nin çoğulcu öznelliğine işlerlik kazandıracak şey, nakaratlardır.

Burada Guattari "yenilenmiş sosyallik formu"nun önemi hakkında yazar. Bundan "karşıt ilişkiler" terimiyle bahsetmez. Ona göre bu, "birey ile toplum arasında çoksesli ağlar kurma meselesidir. Dolayısıyla, böylesi bir öznel müzik bestelenmeyi beklemektedir" (Guattari 1996, 267). Daha karmaşık nakaratlar bu öznel müziği yeni, tekil "gönderme evrenleri" halinde yapılandırabilir (169); yine bu evrenler de kapalı olmak zorunda değildir. Nakaratlar "göndermeyi kendi içinde tersine döndürerek, yalnızca bir varlık hissi—duyusal duygulanım—vermekle kalmazlar, aynı zamanda etkin bir varlık hissi—problematik duygulanım—de verirler" (Guattari 1996, 167). Bu etkin varlık biçiminin etik sorusu şudur: "Geniş ölçekte kolektif cömertlik yaratma arzusunu üretmeyi nasıl sürdürebiliriz?" (Guattari 1995b, 24). Bu, "emek, araştırma, deney" gerektirir (24) ama "toplumsal hayatı düzenlemenin farklı formüllerini tahayyül etmek her zaman mümkündür" (25). Guattari yine burada da belirsizliği vurgular: "Yalnızca bu düşmanlığı kabul etmek değil, aynı zamanda onu sevmek, arayıp bulmak, onunla iletişim kurmak, içine dalmak, onu büyütmek zorundayım. Beni narsisizmimden, bürokratik körlüğümden çekip çıkarmalı ve kitle iletişim araçlarının çocuklaştırıcı öznelliğinin saklamaya çalıştığı bir sonluluk duygusunu bana geri vermeli… sorumluluk, ötekine geçirilmek için benlikten doğar" (Guattari 1996, 271–272). Massumi diferansiyel bir "ait olma *isteği*" politikasından bahseder (2002, 255)—ülkenin sınırlarını ya da bir siyasi partinin geleceğini teminat altına almaktan ziyade, denizdekileri kurtarmaktır bu.

Bu deneme yazısına, tikel bir ufukta kırmızı gemi vakasındaki duygulanımları ve nakaratları analiz ederek başladık. Böylece, bir muhafazakâr politikanın nasıl da duygulanımın güçlü belirlene-

mezliğini kendi çıkarına dönüştürmeye kadir olduğunu tüm karmaşıklığıyla anlamaya çalıştık. Ancak, duygulanım terimleriyle düşünmenin, eleştirinin ötesinde bir kuvveti var. Burada unutmamamız gereken, kırmızı gemi hadisesinin kırmızılığının ardında ve ulusal politikaların dışında, bir etik karşılaşma olduğudur—denizciler ile denizden kurtarılan mülteciler arasındaki karşılaşma. Böylesi karşılaşmaların etiği, bizzat duygulanımsal kuvvetlerin gündelik sonsuzluğunun kabul edilme ölçüsüne bağlıdır. Çoğu zaman bu kabul edilmez. Ulus, Politika ya da disiplinci analiz dahi duygulanımsal kuvvetlerin, kültürel olgunluk maskesi takılmış, hatta eleştirel yargı gibi tınlayan "çocuklaştırıcı bir öznelliğe" geri döndürülmesi gerektiğine hükmeder.

Son notlar

1 Bu, *Pierrot le Fou* filminin niçin beyaz perdede bu kadar çok kan gösterdiği sorulduğunda Godard'ın verdiği cevaptı.
2 Elbette bu imgenin *Tampa* etrafındaki hadiselerin tek sorumlusu olduğunu söylemiyoruz.
3 Bkz. Buchanan 2003, Ross 2004, Maley 2004, Mitropoulos ve Neilson 2006, Marr ve Wilkinson 2003.
4 Aynı seçimden kısa bir süre önce, Ekim 2001'de, *Tampa* olayını idare edişi yüzünden eleştirilere maruz kalan hükümet, mülteci dolu başka bir teknenin yakınında suya düşmüş çocukların fotoğraflarını bile bile yanlış sundu. Hükümete göre o fotoğraflar, ülkeye girmek için "kurtarılsınlar" diye çocuklarını denize atmak da dahil her türlü çareye başvuran "ilkesiz mülteciler"i temsil ediyordu. Oysaki mültecilerin teknesi gerçekten batmaktaydı.
5 Yüz elli mülteciyi Yeni Zelanda hükümeti ülkesine aldı.

ÜÇÜNCÜ KISIM

CİSİMSİZ/İNORGANİK

7. Duygulanım Fazlalığının Modülasyonu

"TOTAL SAVAŞ" DURUMUNDA MORAL

BEN ANDERSON

Duygulanımla iştigal, kültürel kurama çok şey vaat eder oldu. Bu iştigal, kültüreli oluşturan ilişkilerin doğuşunu ve sürdürülüşünü anlama yolları öneriyor. Yeniliğin hangi koşullarda üretildiğine dikkatleri çekerken, aynı zamanda da duygulanım yaratma ve duygulanıma maruz kalma kapasitelerinin teşvikine, çoğaltılıp aktarılmasına dayanan yeni kültürel politika formları oluşturabilecek hedefleri ve teknikleri öngörmeye yöneltiyor (örneğin bkz. Seigworth 2007b, Massumi 2002, Probyn 2005, Sedgwick 2003). Duygulanım, bir özneye ya da bir nesneye ait olmayan, hatta bir özne ile bir nesne arasındaki aracı alanda mesken dahi tutmayan gayri şahsi yeğinlikler olarak anlaşılmaktadır. Dolayısıyla, bir duygulanım kültürel politikası için kilit politik ve etik görev, farklı duygulanımların soy kütüklerini, koşulluluklarını, edimselliklerini ve potansiyellerini kavrayarak, "semantik geçerliliğin tam kenar çizgisindeki" (Williams 1997, 134) potansiyel noktalarına parmak basmak suretiyle onları açmaktır.

Bir duygulanımsal kültürel politikanın zuhuru vaatkâr ise şayet, böylesi bir politika aynı anda duygulanımın bizzat "hayata" adanmış iktidar biçimleri içinde modellenip aktarıldığına dair yeni oluşmuş bir kabulün (Hardt ve Negri 2004; Thrift 2005) önümüze koyduğu bir zorunluluktur da. Bir dizi çalışma, duygulanımların dolaşımını ve bölüşümünü salt disipline eden tekniklerle emredici normalleştirmelerden ziyade, süregiden süreçlere müdahale edip onları yönlendirmek suretiyle modelleyen iktidar formasyonlarındaki farklı duygulanımların katmerlenişinin haritasını çıkarmıştır (Deleuze 1992). Bu iktidar formasyonlarında tam da duygulanımın aktarımı, hareketleri, çatlakları ve tınlaşımları, yani hayati formlar ya da hayat kuvveti dizginlenir. Bu tür iktidar formları duygulanı-

mın kuvvetini önlemez ve onu emretmez, daha ziyade o kuvvetle birleşerek, onu yoğunlaştırıp çoğaltarak bedenlerin biçimlendiği ve biçimsizleştiği maddi-duygulanımsal süreçlere nüfuz eder.

O halde, kültürel kuramda duygulanımla iştigal etmenin hem vaadi hem de şartı, herhangi bir formda bulunabilecek fazlalık ile duygulanım arasındaki ilişki iddialarının etrafında döner. Bu denemede, duygulanım ile politika arasındaki güncel kavuşuma can veren yaratıcı bir paradoksu açığa vurduğu için bu ilişkiyi ele alacağım. Bir yandan, duygulanımın anlamlama ya da anlatılama sistemlerine asimile edilemez fazlalığı iddiaları, toplumsala ya da kültürele duygulanımın "otonomisi" (Massumi 2002) ya da duygulanımın "ölçüsüzlüğü" (Hardt ve Negri 2004) terimleriyle tanımlanan daimi ve kuralsız hareketi içinde kulak vermenin yeni bir yolunun vaadi için ontolojik temel oluşturuyor. Öte yandan, yeni iktidar formlarında—"kontrol toplumu" (Deleuze 1992) ya da "biyoiktidar" (Hardt ve Negri 2000) olarak adlandırılan, bilfiil kendileri hayata nüfuz eden ve ona yatırım yapan mekanizmaların fazlalığı dolayımıyla işleyen iktidar formları—hedeflenen, yoğunlaştırılan ve modellenen şeyin tam da duygulanımın geçişli fazlalığı olduğu iddia ediliyor. Kültürel kuramın duygulanımla günümüzdeki angajmanının vaatleri de şartları da hep birlikte fazlalık temasıyla olduğu kadar bugünkü konjonktürde görülen iktidar modalitelerinin duygulanımın fazlalığıyla ilişkisi temasıyla da tınlaşım içindedir. Ne ki bunları bir araya getirmek, bir dizi soruyu da akla getirmektedir. Duygulanımın belirlenemezliğine, virtüelliğine nasıl kulak verip kucak açacağız? Kısacası, duygulanıma bağlanan vaadi nasıl gerçekleştireceğiz? Aynı zamanda, bu belirlenemezlik dolayımıyla işleyen, onu indirgemekten ziyade ona nüfuz eden ya da onu yoğunlaştıran iktidar formlarına nasıl tanıklık edeceğiz? Bir başka ifadeyle, duygulanımın bir bilgiler, prosedürler ve teknikler fazlalığıyla katmerlenişine, sınırsız ya da sınırların dışında eyleyen bir iktidara meftun olmaksızın nasıl karşılık vereceğiz?

Tüm bu sorular, duygulanımların süreğen oluşlarına nasıl karşılık verileceği sorunsalının, birçok duygulanım kuramını birbirine dolaştıran çok daha derin kökleri ve karmaşık patikaları olduğunu hatırladığımızda, daha da büyük önem kazanıyorlar. Duygu-

lanım kuramı sorunlu bir şecereye sahiptir. Bu şecere duygulanım ile onun ustan kaçma, onu çatlatma ve baştan çıkarma kabiliyeti hakkında entelektüel söylemleri içerebilir. Halen ziyadesiyle mevcut, emosyon ile toplumsal cinsiyetli irrasyonel kadın figürü ya da toplumsal sınıflı öfkeli kalabalık figürü arasındaki denkliği de akla getirebilir. Duygulanımı fazlalıkla eş tutmak, birçok çağdaş duygulanım kuramındaki bir nakarat olarak hiç de yeni olmasa da (gerçi gitgide yaygınlaşıyor) risklidir. Fazlalık iddialarının duygulanım kuramının reddedilmesinde merkezi bir rol oynaması da buradan kaynaklanır. Bu sorunlu şecereye rağmen, duygulanım ile fazlalık arasındaki denkliğin ele alınması gerekiyor, zira bir duygulanım politikası, bir soruya açılıyor: Asimile edilemez duygulanım fazlalığı ile bir teknikler fazlası dolayımıyla duygulanıma yatırım yapan iktidar modaliteleri arasındaki girift katmerlenişi nasıl düşüneceğiz?

Bu yazı, İkinci Dünya Savaşının başlangıcında, moralin nasıl devlet ile nüfus arasındaki ilişkileri değiştirmeye yönelik özgül bir iktidar tekniğine ait bir nesne olarak ortaya çıktığını gösteren vaka incelemesi aracılığıyla bu sorunsalı irdeliyor. "Total savaş" koşulları altında "moral" yaratımı ve kontrolüne yönelik çabalara odaklanıyorum, zira bu, duygulanımsal fazlalıkların izini sürüp onları senkronize etme işlevi gören fazla bir devlet aygıtını inceleme fırsatı sunuyor. Böylesi bir odak, son zamanlarda duygulanımın belirlenemezliğine gösterilen ilgiyle ters düşüyor gibi görünebilir. Zira ilk bakışta iktidarın bir nesnesinin hiçbir müphem yanı yoktur; kültürel kuramı duygulanım terimiyle düşünmeye iten çokluk, akışkanlık ve açıklıkla hiçbir tınlaşımı bulunmaz. Bu nedenle ismi konulmuş bir duygulanımın nasıl iktidarın nesnesi olduğunu tasvir etmek, duygulanımın açılımının nasıl kapatıldığının, nasıl indirgendiğinin ve isimlendirme, sınıflandırma gibi aşina süreçlerle nasıl zapt edildiğinin yeni bir betimi olur. Dolayısıyla, "iktidar nesnesi" ya da "iktidarın nesnesi" terimini kullanışıma dair iki nitelendirme yapmak gerekiyor. Birincisi, iktidarın bir "nesnesi" iktidar modalitelerinin temas yüzeyini isimlendirir ve böylece arzulanan sonuç ile yetki kullanımını oluşturan eylemler arasında bir menteşe olarak işler. Ancak, her yetki kullanımı soyutlama, sı-

nırlama ve indirgeme süreçlerinin edilgin, indirgenmiş "nesnesi" anlamında bir nesneye ihtiyaç duymaz. Nesne [*object*] kelimesinin etimolojisine bakarsak, çok daha dağınık bir anlamı olduğunu görürüz—bir engel [*obstacle*] olarak, "bir şeyin yoluna atılmış" ya da "bir şeyin yolunda duran" olarak nesne (Boulnois 2006). Öyleyse, bir iktidar nesnesinin nasıl ortaya çıktığı, açık bir sorudur. İkincisi, iktidar için bir temas yüzeyi belirlemek, eylemin geleceğe doğru nasıl uzatıldığı sorununa bir çözüm sunar. Böylesi umutlar, beklentiler ve vaatler iktidar nesnesini bilme, isimlendirme ve işleme süreçlerini canlı tutar. İktidarın ileriye yönelik yapısını tanımlamak da bizi "total savaş"ta morale dair bir soruya götürür. Hangi koşullar altında moralin izini sürmek ve onu senkronize etmek bir umudu—kitlesel ölüm için kitlesel seferberliği temin etme umudunu—beslemişti?

Bu yazı şöyle ilerliyor. İlk yarısı duygulanımın fazlalığı sorunsalını geliştiriyor. Burada politik olanın duygulanımı kapsamak üzere yayılmasının nasıl bir üretici paradoks olduğu, "aşağıdan işleyen" ve aynı zamanda iktidarın kendisinin sınırını da işaret eden iktidar formları tarafından nüfuz edilmek üzere ele geçirilen duygulanım betimleniyor. Bu tartışma bizi kültürel kuramın duygulanımla nevzuhur angajmanı için yerinde bir soruyla karşı karşıya bırakıyor. Duygulanım fazlalığı—onun ifadesel ve diferansiyel kapasitesi—iktidarın fazla işleyişleriyle katmerlendiğinde nasıl politik olunur?

Yazının ikinci yarısı, Amerika Birleşik Devletleri'nin İkinci Dünya Savaşına girişinin arifesinde moralin nasıl korunacak bir hedef olarak ortaya çıktığı vaka incelemesine odaklanarak bu argümanı geliştiriyor. Morali seferber etmek, fazlalık-olarak-duygulanımı kehanet, kurtuluş ve tazmin ile tanımlanan bir "tanrısal" aygıt ile yıkım, hasar ve kayıp ilişkileriyle tanımlanan bir "facia" aygıtının fazla işleyişleriyle senkronize etmeyi vaat ediyor.[1] Sonuç bölümü ise moral vakasının, fazlalık-olarak-duygulanım ile fazla iktidar(lar) modaliteleri arasındaki katmerlenmenin daha uzun şeceresini açığa vurmak suretiyle duygulanıma çağdaş dönüşü çevreleyen zorunluluklar ve vaatler harmanını karmaşıklaştırdığını iddia ediyor. Bu karmaşıklaşma, duygulanımın sabit bir

zemin ya da fazla bir dışarısı olmaktan ziyade, kültürel kuramın ufkunda ebediyen ertelenen bir vaat halinde var olmak zorunda olduğunu ima ediyor.

Duygulanım ve Politika

Duygulanım ve politikayı ele almanın çıkış noktası, duygulanımların telafi ya da tedavi edilmeyi bekleyen hayatın doğal bir boyutu veya iktidarın gizil ideolojik işleyişlerinin ikincil bir etkisi olmaktan ziyade politikanın genişletilmiş bir tanımı dahilinde kaçınılmaz bir unsur olduğudur. Duygulanım ile politikanın karşılıklı belirlenimine dair bu genel iddia, bir dizi çağdaş duygulanım kuramında mevcuttur. Bu iddia, sözgelimi öznel ideallik ile bir dünya arasındaki belirsiz bir kavşak olarak emosyon ile uzun zamanlardan beri girişilmiş olan feminist angajmanları yankılar (Terada 2001). Bu yazının odağı, bir duygulanım politikasının bilahare girdiği güzergâhlardan biri olacaktır. Söz konusu güzergâh, Massumi'nin Ernst Mandel'den ödünç alarak "geç kapitalist kültürler" dediği (2002, 43) ya da Hardt ve Negri'nin kısmen Marksist özerklik geleneğine dayanarak "yaşamın bütününü kapsayan" terimiyle tanımladığı (2004) şeyin bir parçası olarak ortaya çıkan yeni iktidar formasyonlarına yanıt olarak özgül bir kelime dağarcığı geliştirme çabalarından oluşur.

Bu güzergâhın eşsiz yanı ve benim buradaki odağım olmasının sebebi, kültürel kuramda duygulanıma ilginin yalnızca gerekli değil, aynı zamanda da çağdaş bir uğraş olduğu iddiasıdır. Bu ilgi, hayatın üretici kuvvetlerine yatırım yapma ve onları dizginleme amacı güden bir dizi ekonomik ve kültürel gelişmeye paralel olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla, duygulanıma dönüş, vakitli bir fikir olarak meşrulaştırılır, zira kapitalizmdeki mutasyonlar bağlamında toplumun örgütsel yapısının (yeniden)üretimindeki bir dizi geniş ölçekli değişiklikleri anlama ve onlarla hemhal olma yordamı sağlar. Söz konusu değişiklikler enformasyon ve imgeler etrafında toplanan yeni değer ve emek formlarının çıkışını; biyopolitik disiplin, gözetim ve kontrol ağlarının ortaya çıkışını ve güçlenmesini; moleküler ve dijital bilimlerin gelişmesini içerir (Clough 2007; Parisi ve Goodman 2005).[2]

Bu bağlamın dahilinde, duygulanımın, "hayatın kendisinin" üretimine ve modellenmesine yatırım yapan iktidar formlarının nesneleri arasından bir tanesi olarak ele alınması gerekir (Thrift 2005). Bedenin duygulanım yaratma kapasitelerinin çoğaltılması ya da azaltılması, çoklu iktidar teknikleriyle modellenir ve çoklu bilgi biçimleriyle bilinir (nörobilim, psikanalizin muhtelif disiplinleri, moleküler bilimler ve sistem kuramları vs). Bu çağdaş iktidar formasyonuna, Foucault'nun öngördüğü bireysel [*individual*] öznelerin kitlesel formasyonlarda biçimlendirilmesinden (disiplin edici iktidar), Deleuze'ün (1995) "*dividuals*"—oluşum halindeki bedenler düzeyinde yoğunlukların birey-altı ve birey-ötesi düzenlenişleri—modellenişini birbirinden ayırmak için "kontrol iktidarı" adı verilmiştir (bkz. Hardt ve Negri 2004, Massumi ve Zournazi 2002). Burada biyolojik ve kültürel kategoriler, yeni maddi/gayri maddi hibritlerin icadında birbirine karıştırılıp hercümerç edilir. Foucault'nun "yaşayan-bir-canlı-olarak-insan" tabiriyle tanımladığı şey (2003, 242), basitçe biyolojinin terimlerinde (yani doğumların ölümlere oranı, doğurganlık, üreme vs) işlenip hizaya getirilmez. Daha ziyade, Foucault'nun "kamusal olan, nüfusun duygulanımsal kutbudur" şeklindeki tartışmasının (2007) bir uzantısı olarak anlaşılabilecek bu yaklaşımda[3] dikkatler, birey-öncesi ve -sonrası duygulanım yaratma ve duygulanıma maruz kalma kapasitelerindeki tezahürlere, dağılımlara, dolaşımlara ve mutasyonlara odaklanır (Massumi 2002, Hardt ve Negri 2004).

Öyleyse ilk hamle, günümüzde duygulanımın rolüne dair ikircikli, sıklıkla güdük bir iddianın yanında duygulanımları da içerecek şekilde politik olanın genişlemesidir. Belki de bunu, Berlant'ın (2000) özlü, kasten kışkırtıcı ama koşullu "gayri şahsi olan, politiktir" formülü ile özetleyebiliriz. Bu şekilde, eğer şimdiki konjonktür hakkıyla kavranacak, ona tanıklık edilip müdahalede bulunulacaksa, duygulanıma dönüş yalnızca vakitli olmakla kalmaz, aynı zamanda da bir zorunluluk haline gelir. Bu hamlenin yanında, duygulanımı, *nesnesi olsa dahi* iktidarın etkin işleyişinin sınırı olarak anlayan, çok daha tahripkâr bir potansiyele sahip ikinci bir hamle daha vardır. Bu kısaca şöyle özetlenebilir. Eğer iktidar duygulanımı nesnesi olarak alırsa, hangi politik formasyonda olursa olsun

bu, iktidarın yalnızca duygulanımın ikincil, tepkisel, indirgemesi olabileceği anlamına gelir. Duygulanım sınırsız olduğu içindir ki iktidarın sınırıdır. Duygulanım belirtilmemiş bir dışarısına dair (buna virtüel diyebiliriz) bir "bakış açısı" olarak eylediğinden, hayatı dışavurumcu ve diferansiyel olarak açığa çıkarır. Dışavurumcudur, zira duygulanım, önsel bir söylemsel ya da ideolojik düzenin ikincil bir temsili olarak var olmaktan ziyade, ebedi ve ezeli bir oluşum halindedir. Diferansiyeldir, zira bu oluşum süreci duygulanımların gerçekleşme biçimlerinde öngörülemez yenilikler doğurur. Dolayısıyla, duygulanım, her daim çözülmenin ortasında olan bir toplumsalın gelişigüzel, açık doğasını isimlendirir oldu. Kopuş anlarında, süreksizlik durumlarında ya da geçiş yalazlarında dışarıya doğru yaratıcı bir açılım varsayımıyla duygulanım ve gündelik hayat çalışmalarına yoğun ilgi de buradan geliyor (Anderson 2006, Lim 2007, McCormack 2005).

"Kontrol toplumu" olarak adlandırılan politik formasyonda duygulanımın, hayati kuvvet ya da hayat kuvveti biçimlerinin paradigmatik nesnesi oluşunda üretici bir paradoks mevcuttur, ama aynı zamanda ve hiçbir çelişki olmaksızın, bu politik formasyona karşı beslenebilecek, yegâne değilse bile, en iyi umut da budur. Hardt ve Negri'nin, sermaye tarafından "gerçek kapsanmasından" sonra "yaşama emeği" statüsü hakkındaki tezlerinde (2000, 2004) duygulanımın ele alınışı, duygulanıma atfedilen çifte statüyü dramatize eder. Hardt ve Negri'nin "duygulanımsal emek" hakkındaki kısa, kışkırtıcı ama önemli yorumları, politik olarak düşünmenin sonuçlarını açmakla birlikte, aynı zamanda duygulanımı iktidarın bir fazlalığıyla eşanlamlı kılmanın ortaya çıkardığı sorunları da gösteriyor.[4] Duygulanımsal emek, "rahatlık, esenlik, tatmin, heyecan ya da tutku gibi hisleri üreten ya da işleyen" maddi olmayan emeğin bir alt kümesidir (Hardt ve Negri 2004, 108).* Bu tanımın da işaret ettiği gibi, duygulanımın ne olduğu ve ne yaptığı epeyce belirsiz bırakılmıştır. Ancak, duygulanımsal emeğe kilit rolünü kazandıran şey, "yeni ve yoğun taciz ya da yabancılaşma biçimleri" ile bağlı olduğundan (Hardt ve Negri 2004, 67) ölçünün

* Türkçesi için kaynakçaya bakınız, s. 122—ç.n.

hem "dışında" *hem de* "ötesinde" kabul edilişidir. Duygulanımsal emeğin ölçüyü aşması kısmen, Negri'nin Spinoza'yı takip ederek duygulanıma, "ontolojik açılımın yayılmacı kuvveti, yani özgürlüğün kuvveti" statüsünü bahşetmesinden kaynaklanır (1999b, 77).

Dolayısıyla, duygulanımsal emek, "çokluk" olarak adlandırılan yaratıcı ve sınırsız biyopolitik üretim sürecinin ayrılmaz bir parçasıdır. Negri, Hardt ile birlikte yazdığı *İmparatorluk* kitabında olduğu kadar *Çokluk* kitabında da duygulanıma dair bölümlerin büyük ölçüde temelini oluşturan, "Değer ve Duygulanım" (1999b) başlıklı kısa yazısında, duygulanımın ölçülebilirliği nasıl aştığına dair daha net bir ifade kullanır. Burada duygulanım, başka yerlerde yaşama emeğinin tekmil-yayılmacı yaratıcılığı (Negri 1999a, 326) dediği şeyin zeminidir. "Eğer duygulanım değeri tabandan kuruyorsa, onu 'ortak payda'nın ritmine göre dönüştürüyorsa ve kendi kendinin gerçekleşme koşullarını temellük ediyorsa, duygulanımın yayılmacı bir kuvvet [*potenza espaniva*] olduğu aşikârdır" (1999b, 86).

Burada duygulanım, politik olanın dahilinde yalnızca gelişigüzelin, yani olumsalın aralıksız baskınının garantisi olmakla kalmaz. Daha kesin biçimde emeğin müşterek, dayanışmacı, biçimlendirici maddi gücünün de ayrılmaz bir parçasıdır. Şunu da belirtmeliyiz ki bu, duygulanım ile politik olanın ilişkisini çerçevelemenin yegâne yolu değildir. Başka yerlerde de duygulanım, "tutku" kisvesi altında, politik olana, bir itiraz edilebilirlik ve görüş uyuşmazlığı alanı olarak işaret eder (bkz. Laclau ve Mouffe 1985). Burada duygulanımın araya girişleri ve dönüşümleri, iktidarın hayat üzerindeki önceliğine dair herhangi bir anlatıya karşı bir dengeleyici olarak işler. İktidarın ele geçirmek için çalışması gereken, ama kaçırmaya yazgılı ve mahkûm olduğu bir fazlalık, her zaman her şeye rağmen vardır. Biyoiktidar üretimin yaratıcılığında, yani çıplak yaşamın kuvvetinde merkezi rol oynayan da bu fazlalıktır (Hardt ve Negri 2004, 348). Canlı emeğe ve onun sermayeden önce gelişine dair daha geniş bir argüman bağlamında, işe duygulanımın bakış açısından başlamak, aşkın zapt etme süreçlerinin (*potestas* olarak iktidarın), duygulanımın *potentia* olarak kuvvetine (Negri 1991) karşı kırılgan, tali bir cevap olduğunu doğrular. Dolayısıyla, duy-

gulanımın ilk koşulu kaçmak ve özgürleştirmek ise şayet (Nancy 2006), o zaman iktidar, hedefi ıskalamaya ya da mağlup olmaya mahkûm demektir.

Ancak, bu, duygulanımın fazlalığıyla iktidarın üretici ama son kertede indirgemeci işleyişleri arasındaki ilişkiyi çerçevelemenin yalnızca bir yoludur. Massumi daha nüanslı bir başka yol sunarak, hem yaratan ve doğaçlama yapan bir iktidar tarafından duygulanıma yapılan yatırımı hem de duygulanımın düşünceden ve hayattan "asla-bilince-çıkmayacak otonom bir artakalan" ile yakınlığını vurgular (Massumi 2002, 25). Massumi iktidarın şekil-*siz*-lendirdiği ve bu yüzden de tamamıyla aşkın bir ölçü formu olmadığı konusunda (223), Hardt ve Negri'den çok daha güçlü bir duyguya sahiptir. Yine de iktidar, bir duygulanım hesabı olarak tanımlanır ve bu yüzden de "duygulanım" teriminin isimlendirdiği müphem açıklığın üretici bir sınırlanışıdır (223). Bu farklılıklara rağmen ikinci hamle politik olanın basit bir yayılımından daha radikaldir, zira duygulanımı komuta, zapt etme ya da sınırlama olarak iktidarın kenarına yerleştirir. Dolayısıyla, duygulanıma kulak vermek, bir vaatle eşanlamlı hale gelir. Duygulanımın vaadi, "aşağıdan" iktidarın üretici etkilerine şahitlik etsek dahi, aslen bir yaratıcı üretim hareketidir. Doğru teknikleri, duyarlılıkları ya da kavramları bulduğumuz müddetçe, gerçekliğin açıklığı muhtelif biçimlerde ileri sürülebilir, ona refakat edilebilir ya da onunla deney yapılabilir (bunun, kendiliğinden ortaya çıkan çoklukta veya işlerin başka türlü yürüyebileceğinin potansiyeliyle eşanlamlı gündeliğin bir teyidinde ifadesini bulması fark etmez).

Ancak, duygulanımın fazlalığına başvurmak, farklı biçimlerde (ama Hardt ve Negri'de birbirinin yerine de) "kontrol" veya "biyoiktidar" adı verilen politik formasyonun bir parçası olarak duygulanıma nüfuz eden ve yatırım yapan tekniklerin fazlalığına geri döndüğümüzde sorunlu hale gelmektedir. Kuşkusuz uzun zamanlardan beri duygulanımın gücünü tanzim etme çabaları olagelmiştir. Sadece duygulanımsal temeli olan belli erdemlerin özenle işlenişini düşünmemiz yeterli olur (kardeşlik gibi politik duygulanımlar, zafer ya da şeref gibi askeri duygulanımlar ya da mucize gibi bilimsel duygulanımlar). Şimdiki konjonktürün ku-

ramcılarının iddiası, artık duygulanım fazlalığının tanzim edilmediği bilakis teşvik edildiği, yasaklanmadığı bilakis talep edildiği yönündedir. Modelleme, yasaklamanın yerine geçer. Kısacası, iktidar, Massumi'nin (2002) duygulanımın "bilinemez" ya da "ötedurumsal" boyutları olarak adlandırdığı şey aracılığıyla işler. Ama eğer böyleyse, o zaman duygulanımı aşkın zapt etme formlarının limiti yapmak bir soruna yol açar. Duygulanım, aşkın zapt etmeyi aşıyorsa, politik olanın sınırıysa o zaman (oluşturucu ya da *potentia* olarak) duygulanım ile (kurucu ya da *potentas* olarak) iktidar arasında *a priori* bir ayrım konmuş olur. Bu ayrımdan farklı sonuçlar çıkar. Ya duygulanım ile aşkın ölçü olarak iktidar arasında bir çatışkı varsayılır ya da duygulanım yalnızca indirgemeci olabilen üretici bir iktidarın sınırsız dışarısı olarak eyler. Bu farklılıklara rağmen, böyle bir ayrım, fazlalık-olarak-duygulanımla işlev gören iktidar formlarının üretici işleriyle hemhal olmayı ve onları anlamayı güçleştirmektedir. İktidar formları duygulanımın tahripkâr açıklığını, kendi gönderge nesnesi olarak nasıl kurarlar? Artakalan ya da ilave olan, nasıl hem isimlendirilip hem de bilinmez oluyor? İktidarın teknikleri ve teknolojileri duygulanımın geçişli fazlalığıyla ilişki içinde nasıl işlev görüyorlar? Duygulanım onun nesnesi ve/veya aracı ise iktidar kipleri nasıl işlev görüyor?

Bu soruları ele almak, farklı duygulanımların—gizemli ve genel bir töz olarak bir "duygulanım"dan ziyade (Probyn 2005)—hedeflerinde, arzularında ve gerçek sonuçlarında, dayanaklarında, uzamsal biçimlerinde çeşitlilik gösteren değişken ve muhtelif iktidar kipleriyle (Nealon 2008) nasıl katmerleştiğini kavramayı gerektiriyor. Birinci adım, çağdaş konjonktürde şimdi artık duygulanımın iktidarın paradigmatik nesnesi olduğu mealindeki dönemsel argümanların askıya alınması olabilir. Bu tür argümanlar iki sebepten ötürü en iyimser yaklaşımla dahi muğlak biçimde sunulmalıdır. Öncelikle, yakın zamandaki çalışmalar modernliğin düzen bozucu tutkuları ya arıtma ya da tanzim etme üzerine kurulduğu argümanını çürütmektedir. Sözgelimi Susan James'in (1997) gösterdiği gibi, on yedinci yüzyıl siyaset felsefesi tutkuların fazlalığına, bir politikanın dizginleyip ele alması gereken insan doğasının mütehakkim ve kaçınılmaz bir parçası olarak yaklaşıyordu. Spinoza'nın meşhur

açıklamasını özetlersek, bir bedenin ne yapabileceğini bilmediğimiz gibi, bir bedenin ne yapmış olduğunu ya da yapmış olabileceğini de bilmiyoruz. Neticede, iktidarın limiti olarak zapt etmeyi aşan bir yaratıcı kuvvet halinde *a priori* duygulanıma tebrikler yağdırmaktan vazgeçmenin yanında, günümüzde otantik duygulanımın ya da kendinde duygulanımın kaybedilmesinin *a priori* yasını tutmayı da reddetmek gerekmektedir.[5] İkinci olarak, araştırmalar duygulanımın açıklığı ile özgül, muhtelif iktidar modaliteleri arasındaki katmerlenmeyi tasvir etmeye başlamıştır. Tahakküm ya da disiplin gibi iktidar kipleri farklı ilişkisel bağlar içerirler ve özgül duygulanımlara sahiptirler (Allen 2003). Bu araştırmalar ya çağdaş olanın totalizasyonunu ya da merkezi, kasti tahakküme dayalı iktidar formlarından yaşamsal iktidar formlarına doğru hareketin net bir kronolojisini sorunsallaştırırlar. Buradan çıkarılacak ders şudur: Duygulanımlar, basitçe biri diğerinin yerine geçmekten ziyade bir arada var olan, birbiriyle tınlaşıma giren, birbirine karışan ve değişen iktidar formları ile her daim ilintilidirler.[6]

Bizzat aşırı olan, hayatın tamamına sınırsızca ya da kalansızca yayılmayı hedefleyen iktidar formları mevcuttur. Bu iktidar formları duygulanımın niteliğine göre üstün oluşunun izini sürer ve senkronize eder. "Total savaşta" moralin düzenlenmesi olgusu buna bir örnek teşkil eder.

"Total Savaş" ve Savaşın Yeğinlikleri

"Total savaş"ın ortaya çıkması bağlamında hükümetler, morali hedef alıp tahrip etme yollarıyla onu koruma ve dizginleme yolları icat ettiler. "Total savaş" terimi ilk önce Birinci Dünya Savaşı sırasında "Der totale Krieg" başlıklı broşürü yazan Erich Lunsdorrf tarafından popülerleştirilmişti. Ama ilkin, Büyük Savaş sırasında *guerre totale* ve *guerre integrale* terimlerini bulan Fransız sivil liderler tarafından kullanılmıştı (bkz. Chickering, Förster ve Grenier 2004). Savaşın ideal tipinden ziyade somut bir tarihsel olguyu tanımlamak için kullanılan "total savaş" tabiri, savaşı "bir sinir savaşı" haline getiren ve "barışın karakterini tadil eden" (Park 1941, 360) iki değişiklik içerir. Bunlardan birincisi, "cephe hattı"nın, yeni kapsamlı tahribat ve hasar teknolojilerinin çıkışıyla genişletilmesi sonucunda

cephe gerisi ile cephe hattı arasındaki mesafenin azaltılarak, ikisinin birbiri içine kıvrılmasıdır. Sözgelimi stratejik bombardıman, bombardıman uçağının yıkım kapasitesi ile bombalananların kırılganlığı arasında bir asimetri yaratmıştır. Bu da "havadan işgal" olasılığına açılmıştır (Lindqvist 2002). Psikolojik operasyonların teknikleri biraz farklıydı. Algıyı yoğurup şekillendirmek için söylenti ya da yanlış bilgi gibi teknikler kullanıyorlardı. Tüm bunlar gündelik hayatı oluşturan (radyo, poster, gazete vs) muhtelif bilgi kanalları üzerinden işler ve o kanalları altüst eder (Virilio ve Lotringer 1997). İkincisi ise savaşa seferberlik "total" olunca, sivil ile asker, savaşan ile savaşmayan arasındaki ayrımlar bulanıklaşma ya da hepten silinme eğilimi gösterir. Savaş ekonomi ya da eğlence alanlarına kadar uzanır ve bunun sonucunda nüfusun katılımına yaslanmaya başlar. Savaş meydanı genişler. "Sanayi işçileri" ve "ev işçileri" gibi yeni aktörlerden oluşan bir "cephe gerisi" kurulur. Bunlar farklı biçimlerde korunur (sözgelimi sığınak mimarisi ile) ve hedef alınır (bölge bombardımanı ya da söylenti çıkarma yoluyla). Bu iki değişiklik, devletin aygıtları hayatın tüm alanlarına genişlemeyi amaçladığı ve bunun sonucunda tüm hayatın savaş çabası için seferber edilmesi ya da savaşa tabi olması gerektiği anlamında savaşı "total" hale getirmektedir (Van Creveld 1991).

Savaşın uzamsal formundaki bu değişikliklere moralin sadece bir parçası olduğu bir dizi yoğun sosyallik eşlik eder. Burada "total savaş"ın yıkıcı faaliyetlerinden alınan haz ve onlara duyulan tutku ile bunları "şeref" veya "zafer" gibi ideallerle ya da tatbikat gibi disiplin edici pratiklerle (Ehrenreich 1997, Burke 1999) tanzim etmeye yönelik muhtelif girişimler söz konusudur. Ayrıca, "total savaşı" oluşturan çoklu şiddet ilişkileri ve formlarının kurbanlarına ve bazen de faillerine musallat olabilen ıstırabın ve kaybın travmatik deneyim coğrafyalarına da uzanır bu girişimler (Hewitt 1994). "Total" savaş meydanını burgaçlanan, birbirini yankılayan duygulanımların alanı olarak anlamak, savaşın dehşetlerini şimdiye taşıdığından normalde barışçıl bir manevra olarak düşünülebilir. Ama şunu unutmayalım ki kırılgan insan formunu çözüp dağıtan insani olmayan kuvvetlerin ortaya çıkışı olarak "total savaşa" övgüler yağdıran fanatik düşüncede de aynı anlayış merkezi bir rol

oynamaktadır (Toscano 2007). Sözgelimi Ernst Jünger'in 1920'de yayımlanan faşist anıları *Çelik Fırtınaları*'nda "total seferberlik çağrısı" ile bireyselliğin konforlarının ve alışkanlıklarının parçalamasına övgü düzülüyor. Toscano ise eleştirel biçimde bu methiyeyi, "herhangi bir içsel organik armatürden yoksun bir hareket-halinde-yoğunluk, niteliği ister psikolojik, politik olsun isterse estetik olsun yalnızca organizmanın tam sınırlarında görünen bir dirimselcilik" olarak yorumlamaktadır (2007, 189).

Savaş meydanından evlere ya da siperlere varıncaya dek "total savaş" alanları duygulanım alanlarıdır ve bu çok uzun zamanlardan beridir askeri düşünce formlarında kabul edilegelmiştir. Ama moral, iki nedenden ötürü eşsizdir. Öncelikle savaşın yeni bir boyutunun—savaşmanın bir parçası olarak "yoğun hisdaşlık" boyutunun—belirmesinde doğar. Ayrıca, daha sonra Batı askeri düşüncesinde yok edilse de korunsa da belirlenemez ve tanımlanamaz bir hedef olarak savaş faaliyetinin kendi icra momentumunu sürdürmeye olanak tanıyacağına dair bir vaadi biriktirir. Uzun zamanlardan beri belli bir ileriye yönelik ton, moral tartışmalarına sızıp onları canlandırmaktadır—umut besleme olarak adlandırabileceğimiz bir olasılık duygusu. Yazının takip eden iki bölümünde, "total savaşı" oluşturan tanrısal edimlerin ve facia eylemlerinin fazlalığının bir parçası şeklinde garantilenmesi gereken dağınık bir potansiyellik olarak moralin nasıl ortaya çıktığını tasvir etmek suretiyle bu vaadin tarihindeki iki epizodun izini süreceğiz.

Kaynak Olarak Tehdit ve Moral

Journal of American Sociology'nin 1941 tarihli "Moral" özel sayısı, gelecekteki moral kayıplarıyla ya da moralin uğrayacağı hasarlarla ilgili tehdidin nasıl devletin beklenti ufkunda bir sorun olarak belirdiğine dair örnekler sunuyor. Psikolog Harry Sullivan moralin statüsünü doğrudan doğruya yıkım tekniklerinin ve teknolojilerinin yayılmasına bağlar. Savaşın bir limiti ya da dışarısı kalmaz. Savaş her yerdedir. Öyleyse savaş, "total" bir seferberliği içerdiği için "total"dir. Bu seferberlik duygulanım âlemine doğru uzanır ve morali, ulus-devletin "teminat altına alması" gereken kilit bir kaynağı haline getirir.

> Modern savaşın ahvali, bilfiil herkesin işbirliğini gerektiriyor. Toplumsal örgütlenmenin herhangi bir yerindeki faydasız kişiler, bütüne bir tehdittirler. Moral bozukluğundan kaçınmak ve morali teşvik edip korumak, muharebe bölgelerinde olduğu kadar sivil cephe gerisinde, endüstriyel ve ticari destek örgütlerinde de hayati bir öneme sahiptir. (Sullivan 1941, 288)

Dolayısıyla, belli bir nüfusun moralini teminat altına almaya dönüş, devlet tarafından yeni kırılganlık ve yeni yaralama formlarının tanınmasıyla sıkı sıkıya ilişkilidir. Yukarıda bahsi geçen *Journal of American Sociology*'nin özel sayısı, iç nüfusu tehdit eden çoklu teknikleri sınıflandırmakta ve devletin morali hasara uğratma ya da tahrip etme yordamlarını nasıl tahayyül ettiğini göstermektedir. Moralin tehdit altında olduğu algısını yaratan facia muhayyilesini aktarabilmek için o dönemde yazarlar tarafından kullanılan ifadeleri burada anmaya değer: şiddet "yarı maddi, ideolojik ve analitik" olgular aracılığıyla işler (Estorick 1941, 468); "etkin merkezi kontrolün nizamını bozma" (Sullivan 1941, 289) usulü, tekil topluluklara yöneltilir ve "mükerrer endişe hissi veren, her yeni dalgada kurbanın daha az tahammül edebildiği" (290) doğrudan bireylerin moralini bozma teknikleridir bunlar.

Moralin tehdit edileceği beklentisi, tehdidi önlemeye ya da ona hazırlanmaya yönelik eylem formlarını doğurur. O halde morale, yok olacağı beklentisi içinde müdahale edilir. "Total savaşta" tehdit edilen varlık nüfustur. Biyoiktidar formları türlü yollarla "nüfusu" hedef alıp onunla işlediğine göre, önce nüfusun nasıl anlaşıldığını açalım. "Total savaş" açısından "nüfus" tartışmaları, nüfusun belli bir toprak bütünlüğüne ait bir kolektif olduğuna dair aşikâr bir anlayışla başlar. Bu ya ulus-devlet içindeki özel bir alan ya da sınırlı coğrafi bir varlık halinde devlet de olabilir. Buradaki nüfusun anlamı, on altıncı yüzyılın sonu ve on yedinci yüzyılın başındaki "bir halk ya da yaşanılan yer" anlayışlarına (Legg 2005) çok yakındır. Bu başlangıç noktasından yola çıkılarak, nüfusun bir duygulanımsal canlılar kitlesinden oluştuğu düşünülür. Aşağıda ayrıntılarıyla tartışacağımız üzere moralin kendisi belirsiz kalmasına rağmen, ("savaşkanlık, rekabet, girişim, hisdaşlık, kalenderlik, munislik, bu-

laşıcı neşe" gibi [Landis 1941, 332]) bir dizi kişiler-arası psikolojik faktörde ve ("beden dokularının su kaybetmesi" [284] ya da "aşırı soğumadan kaynaklanan önemsiz biyokimyasal etkiler" [285] gibi) bedenin biyokimyasal tabakasında çetelesi tutulacağı varsayılır.

Gelgelelim morali oluşturan nüfus, basitçe bilinç-öncesi, otomatik, bedensel duygulanım terimleriyle kavranan bir bireyler koleksiyonu değildir. Nüfusun kendisi bir duygulanımsal yapıdır. Ama nasıl? Bu konuda görüş birliği yoktur. Tam tersi bir durum söz konusudur. Kolektif ile moral arasındaki ilişkinin versiyonları çoğalır. Bir örnekte moral, durumların ve toplaşmaların bir vasfı olur:

> Gerilim ve iradenin hem bireylerde hem de toplumda tezahür edişinin en yaygın biçimlerinden biri, haletiruhiyelerdir. Cenaze olsun, düğün olsun her durumun kendine has bir atmosferi vardır. Sokaktaki kalabalıktan daha kalabalık olmasa dahi, her toplaşmaya bir his hâkim olur. (Park 1941, 369)

Bir başkasında moral, grupların ya da derneklerin bir vasfıdır: "Ama moralin karakteristik sorunları, grup mizacına aittir ve bu terim, en karakteristik biçimde grup zihniyetine uygulanır. *Esprit de corps** kesinlikle bir grup fenomenidir" (Hocking 1941, 311). Başka bir yerde ise moral, "kamular" ya da "kalabalıklar" adı verilen zihinler koleksiyonunun bir vasfıdır:

> Bir tek insanda değil de birçoğunda var olan bir zihin durumudur. Kendisi için faydalanılan değil de bir eylemin başlamasına hizmet eden bir zihin durumu. Her koşulda aynı kalan tekdüzen olmaktan ziyade, hedeflenen amaca bağlı bir zihin durumu. (Landis 1941, 331)

Hedef tahtasındaki, duygulanımsal hayat açısından görülen nüfustur. Bir yandan özne tarafından duygulanımsallıkla massedilmiş bedensel katmana, bir yandan da muhtelif kolektif oluş tiplerine yayılan bir duygulanımsal hayattır bu. Eylemin uygun mekânı,

* (Fr.) "Takım ruhu" anlamında. Bire bir çevirisi "bedenin ruhu"dur—ç.n.

biyofiziksel bedenden toplaşmaların ya da vukuatların meydana gelişine kadar uzayıp gider.

Kolektivitenin formuna dair bir oybirliği bulunmamakla birlikte, tehdit edilen şey, o kolektivitelerin bütünlüğü ya da tutarlılığıdır ve kolektivitelerin nasıl "total savaş"ın bir parçası olarak gereğince seferber edileceğidir. Morali tahrip etmek, bir nüfusun yaşam-dünyasında bir kırılma ya da kesinti yaratma tehdidi taşır ve böylece "total seferberliğin" merkezkaç hareketini sekteye uğratır. Morale yöneltilen tehditlerin özel bir gücü vardır. Aynı şekilde onu temin etme çabalarının da özel bir gücü vardır, zira moral ile bir nüfusun eylemi arasında çok özgül bir ilişki varsayılır. Moral bedenin halihazırda azalan azmini aştığı için, eylemin temelidir. Eylemin "zembereği" (Landis 1941, 331) ya da bir eyleme "yeteneği"dir (Hocking 1941, 303), zira "müstakbel" olandır ve "gelecekteki bir inanç" etrafında örgütlenir (Park 1941, 366). Elaine Scarry'nin (1985) ileri sürdüğü gibi, moralin vaadinin temeli, moral ile gelecek dünyaların yaratıcı biçimde temelini atma, mümkün kılma ya da oluşturma arasındaki manidar bir ilişkidir. Ama moral ayrıca "total savaş" sırasındaki sivillerin kendilerini içinde bulacakları facia koşullarında daimi bir seferberliği mümkün kılan itici güçtür. Özellikle de "zorluk" ya da "ıstırap" (Landis 1941, 333) gibi "içsel etkilerle (yorgunluk, isteksizlik, sinirlilik, çatışma, umutsuzluk, kafa karışıklığı, hüsran) ya da dışsal etkilerle (engel, saldırganlık, felaket söylentileri) zayıflama ihtimalinin olduğu durumlarda (Estorick 1941, 462) moralin itici gücü hayati önem taşır.

Sivil ile asker arasındaki sınırların aşındığı koşullarda, hayatın ve mülkiyetin "total" seferberliği ve "total" yıkım yöntemleri altında sivil bedenler, hasar veren sayısız olay ve duruma maruz kalır. Dolayısıyla moral, bedenlerin, şimdiki zamana rağmen, moralin ya doğrudan hedef alındığı ya da "total savaş" koşullarını düşününce bozulma tehdidi altında olduğu bir şimdiki zamana rağmen yaşamaya devam etmesini sağlar. Tehdit eden şey ise moralin birdenbire bozulacağı ya da darmaduman olacağı, bedenlerin şimdinin koşullarına maruz kalacağı ve "total" seferberliğin başarısız olacağı ya da biteceği tahmin edilemez, belirsiz, gelecek bir "kriz"dir. Moralde müstakbel bir krizi tahayyül edenlerce korku-

lan bir başka tehdide, "panik" adı verilir. Soğuk savaşın başlarında sibernetik formlarının, panik "versiyonları" üretmekteki merkezi rolünün aksine (Orr 2006), burada panik, ilk davranışsal psikoloji kuramlarına dayanılarak, bir düzensizlik olarak anlaşılır (bkz. McLaine 1979). Panikler yoğunluk bakımından farklılık gösterir, ama genelde dalgalanmalar ya da kargaşalar sonucu düzenin dağılması olarak anlaşılır. Bu dalgalanmalar ya da kargaşalar şu terimlerle tasvir edilir. "Bir olay ansızın evrensel olanın artık bir anlam ifade etmediğini gösterir ve kişi kendini vahim bir moralsizlik içinde bulur" (Sullivan 1941, 282). "Herhangi bir ciddi güvensizlik ya da kişinin tüm tatminlerinin yok olması tehdidi, bizim neler olup bittiğini anlama dediğimiz o harika şeyin rasyonel analizini ve sentezini imkânsız kılan koşullar altında algılanabilir" (282).

Morali yok etmek ya da onu zedelemek, total seferberliğin içinde ve onun için zorunlu olan bir şeyin—bir bedenler kümesi, sıklıkla tekrarlanan bir faaliyet, rasyonel analiz, anlama—mahvedici, yıkıcı bir güce dönüşmesi tehdidini taşır (Orr 2006). Moralde krize sebep olabilecek bir "panik-tetikleyici durum" göstergesi, duygulanımsal varlık olarak bireyin düzeninin bozulmasıdır. Bu, moral özel sayısına katkıda bulunanlardan biri tarafından tasvir edilir. Korunması gereken bedenin nasıl bilinçli algının ve değerlendirmenin altında yatan somut deruni ve özalımsal [proprioceptive] fenomenlerin terimleriyle (duyumsama, iskelet sistemi vs) tasvir edildiğine dikkat edelim.

> İçten, için her tarafından gelen dehşetli bir duyumsama olur; akıl yürütmeye ya da bilinçliliğe uzaktan yakından benzeyen hiçbir şey kalmaz; gelişigüzel faaliyete bir eğilim olur, ama uyarıcıların karışıklığı ve karşıt motor itkiler yüzünden ket vurulmuş olan iskelet sistemi hemen hemen hiç hareket etmez. İyileşmeye başladığınızda ve iç organlardaki yoğun kramplar gevşediğinde, kendinizi tükenmiş, ürkek hissedersiniz ve belki de sesinizi kontrol edemezsiniz. (Sullivan 1941, 279)

Demek ki düzen bozucu paniğin aksine, morali temin etmenin vaadi, halihazırda bedenleri zayıflatabilecek ya da yok edebile-

cek eğilimlerin sürekli varlığına rağmen bedenleri kaynaştırmayı mümkün kılmaktır. Morale müdahale etmek, "total savaş" demek olan "belirsizlik okyanusunda bir tahmin edilebilirlik adası" hayalini sunar (Arendt 1958b, 220). Bir başka ifadeyle moral, "total savaş"taki mahvın ve zedelenmenin fazlalığına rağmen vatandaşların "total" seferberliğini sürdürmenin mümkün olduğunu vaat eder. Bir bireyin bedeninin ya da kolektif bedenin ("total savaş" tekniklerinin yarattığı bir zayıflatıcı karşılaşma aracılığıyla) duygulanım yaratma kapasitesi ile duygulanıma maruz kalma kapasitesi (bu örnekte, "total savaş"ta bir sivil olmayı tanımlayan faaliyetleri sürdürme) arasındaki ilişkiye müdahale edip onu koparmayı vaat eder. Öyleyse, moral, kısmen "dünya-kurma" ile ilişkilendirilir, zira bedenin temayüllerinden ayrılabileceği ve bir şekilde onları aşabileceği varsayılmaktadır. Moralin "özaşkınlık ya da fiziksel olaylardan farklı bilinç formu yaratma kapasitesini işaret eden manevi bir halesi var gibidir" (Scarry 1985, 106).

Virtüel ve Moralin Vaadi

Morali iktidarın hedef tahtası olarak belirlemek, bir kitleyi kitlesel yıkım için seferber etmenin bir yolunu vaat eder. Modern toplumların aksi takdirde tahayyül edilemez çeşitliliğini ya da sersemletici çokluğunu, farklılaşmamış bir bütünle kaynaştırmayı mümkün kılar—bir bütün ki net ve sabit bir forma dirense dahi, bundan böyle ahenk içinde davranacaktır. Kısacası, bir nüfusun vasfı olarak moral, devlete-karşı-"total savaşın" devlet dinamiğinde, bir devletin potansiyel iktidarının temel bir bileşeni olarak ele alınır. Moral, fabrika üretimini teşvik eder. Moral, tarımsal emeği destekler. Moral, demokratik ideallere inancı muhafaza eder. Moral, savaş ekonomisine güç verir. Eylemin dayanağı olarak moral, Weber'in (2005) iddia ettiği "hedef" kelimesinin başlangıçtaki karmaşık anlamında "total savaşın" bir hedefi olarak var olur. Kökleri belirsiz olsa da hedef [*target*] kelimesinin kalkan (bilhassa okçuların taşıdığı hafif ve seyyar bir kalkan) anlamındaki "*targa*"dan türemiş olması muhtemeldir. Kelimenin "vurmak" ya da "yakalamak" anlamına gelen savunmaya ilişkin bu kökenlerini hatırlarsak, bir hedef ya da hedefler, "bir tehlike duygusuyla, endişe ve korku his-

leriyle olduğu kadar koruma ve hizmet etme arzusuyla ilintilidir" (Weber 2005, vii). Savaşın arifesinde kurulan tanrısal aygıt, milli moralde bir "kriz" hayaletine ilişkin korkular ve endişelerle devindiği ölçüde gelecek-yönelimlidir. Beklenen gelecek, kayıp ve hasarın *kaçınılmazlığı* ile nitelenir. Istırap çekilecektir. Mesele, onunla nasıl başa çıkılacağıdır. Dolayısıyla, facia geleceğin gölgesinde moral, devlet ve sivil toplum için bir zorunluluk haline gelir. Bu facia gelecek bir şekilde yaşanacaksa ve devlet baki kalacaksa, moralin seferber edilmesi şarttır. Morali muhafaza etmek bir "total seferberlik" imkânını vaat ettiğinden, böyle bir seferberliğin meydana geldiği her zaman ve her yerde moralin temin edilmesi de zaruridir.

Derrida'dan (2006, 89) öğrendiğimiz üzere, vaatler *tezcanlıdırlar*. "Bir vaadin yerine getirileceğini de vaat etmesi gerekir, yani 'ruhsal' ya da 'soyut' kalmamayı, yeni eylem biçimleri, yeni pratik, örgütlenme biçimleri gibi olaylar üretmeyi vaat etmesi gerekir" (alıntılandığı yer, Bennett 2005). Vaatler eylemi çağırırlar, talep ederler. Morali hedefleme vaadinin yerine getirilmesi için, savaş öncesi dönemde, kolektif nüfusların moralini, temin edilmesi gereken bir hedef olarak alan devletin tahmin, hazırlık ve bakım-onarım aygıtının genişlemesine şahit olunur. Dolayısıyla, onu temin etmek için moralin ne olduğunu öğrenmeye yönelik muhtelif tekniklerle tam da moralin itici gücü tahmin edilir, onu üretmeye ve muhafaza etmeye yönelik tekniklerle dizginlenir ve kaybının etkilerini hafifletecek tekniklerle (en önemlisi sivil savunmadır) tamir edilir.[7]

Bu aygıtın ve hava kuvvetlerinin facia aygıtının kalbinde, akabinde onu temin edilebilir kılmak için moralin halihazırdaki durumunu izleme çabaları yatar. Gelgelelim eylemle belirlenemez ilişkisi ile yerinin belirlenemez oluşunun bir birleşimi yüzünden—bir bilgi nesnesi olarak—moral, müphem ama hayatta iyiden iyiye dağılmış ve yaygınlaşmış bir "daha fazla bir şey" haline gelir. Burada bir psikolog olan Hocking, "onun" seçilip ayrılmasının mümkün olup olmadığını merak eder. "Öyleyse moral, bir girişime fiziksel hazırlıktan başka bir şey, onun tamamlayıcısı ama ondan ayrılamayan bir şeydir... Ancak, moralin kendisi, kapasitenin farkındalığından fazla bir şeydir ve kapasite düşük olduğunda moral yüksek olabilir. Bu fazla bir şeyi seçebilir miyiz?" (Hocking 1941, 303).

Amerika Birleşik Devletleri'nin İkinci Dünya Savaşına girişinden önceki dönem, bu "fazla bir şeyin" izini sürmeye ve onu müdahaleye ve eyleme tabi tutmaya çalışan ölçme ve hesaplama tekniklerinin çoğalmasına tanıklık etmiştir. Bunların içinde artık yaygın olan "sosyal araştırma" (Estorick 1941) ve "kamuoyu araştırması" (Durant 1941) gibi etkin kamulara gönderme yapan ya da onları akla getiren teknikler bulunuyordu. Bunlar daha sonra moral bombardımanlarının etkilerini ve etkinliğini bilme çabalarında merkezi bir rol oynamıştır (bkz. United States Strategic Bombing Survey [ABD Stratejik Bombalama Araştırması] 1947a; 1947b).[8]

Ancak, bu teknikler aracılığıyla bilinen şey, moralin "gerçek doğası" olarak kabul edilmiyordu. Unutmayalım ki moral, onu kendinde bir şey olarak kurma çabalarını aşar. Binbaşı James Ulio askeriyedeki morali muhafaza tekniklerinin sivillerle alakalı olarak nasıl kullanılabileceğini tartışırken durumu şöyle özetler: "[Moral] hayatın kendisi gibidir, yani onu tanımlamaya çalıştığınız anda onun anlamını salt dilin kısıtlayıcı sınırları içinde sınırlamaya başlarsınız" (1941, 321). Bunun yerine, sosyobiyolojik süreçlerin bir kütlesi olarak nüfusun eylemlerinin ölçülmesi ve hesaplanması yoluyla "moral oluşumunda faal koşullara" (Durant 1941, 413) odaklanılır. Moral "hayat gibi" olduğu ve "fazla bir şey" halinde "haddi aştığı" için, dolaylı yollardan izinin sürülmesi zorunludur. Moral, kitle-gözlem tekniği gibi (Hamsson 1976) gözlemsel yöntemler hariç, muhtelif ve değişken izlerinden takip ediliyordu. Bu izler hayatın her zerresinde bulunabilirdi. Hayatın herhangi bir yönü potansiyel olarak moralin varlığını ya da yokluğunu açığa vurabilirdi. Dolayısıyla da bilgi teknolojileri hayatın tamamını, hiçbir sınır ya da artakalan olmaksızın bilmek zorundaydılar. Moral her yerdedir. Belli faaliyetlerdeki herhangi bir nitelemenin ya da içermenin fazlalığındadır. Sözgelimi Büyük Britanya'da moral, grevlerin sıklığı, kapsamı ve süresi, endüstriyel üretim, sarhoşluk ya da alkollü araba kullanma cezaları ve mülkiyete karşı işlenen suçlarla anlaşılıyordu (Durant 1941, 411–412). Fransa'da "moralsizlik" durumunu anlamak için, "politik gerilim, kamusal şiddet, var olan rejimin geniş vatandaş grupları tarafından reddedilmesi, genel edilginlik, demografik faktörler ile panik ve umutsuzluğa

eğilim" gibi unsurlara bakılıyordu (Durant 1941, 408). Çin'de ise moral, "Amerikan ve İngiliz yardımına bağımlılık, 'kıyı' okuluyla 'yeni hinterlant' okulu arasındaki ilişkiler, tahıl fiyatı, tıbbi kurumların yokluğu ve merkezi hükümet tarafından Mançuryalı birliklere yapılan muamele" açısından anlaşılıyordu (Durant 1941, 408).

Bu listeler ilk bakışta en iyi tabirle gelişigüzel görünüyor, ama yine de bize, moralin ne tür bir iktidar nesnesi haline geldiğine dair iki önemli şey öğretiyorlar. Birincisi, ne moral ne de diğer faktörler Foucault'nun (2007) birincil veri dediği şeydir. Daha ziyade ikisi arasındaki karşılıklı ilişkidir. Moral, tahıl fiyatıyla ilişkilendirilir. Moral, demografik faktörlerle ilişkilendirilir. Moral, sokakta sarhoş gezme cezalarıyla ilişkilendirilir. Kısacası, moral çeşitlenir. Bilgi teknolojilerinin izini sürdüğü şey, basitçe bizzat moralin varlığını ya da yokluğunu belirlemekten ziyade değişikliklerini araştırmak ve değişkenliğini belirlemek suretiyle bu harekettir. İkincisi ise hayatın kendisine benzeyen moralin, bilgi teknolojileri tarafından açık seçik görülebilecek bir şey olmamasıdır. Teşhis edilip sınıflandırılabilecek sabit bir nesne değildir. Ölçme ve hesaplama teknikleri, onun kapsamını ve etkilerini açıklamak için, görünüşte moralle alakasız bir dizi faktörü ele almak zorundadırlar. Sonuç, moralin yönetimi, hayatın yönetimi olur. Yönetim, "total" hale gelir. Baştan başa hayatın her yönünde bulunması gerekir. Moral öylesine genişler ki kent sosyoloğu Robert Park şunları iddia edebilir: "Morali, tüm kolektif girişimlerimizdeki bir faktör olarak kabul etmek zorundayız. Borsanın işleyişindeki bir faktör olduğu kadar, Komünist Partinin faaliyetlerinde de bir faktördür" (1941, 367).

Moralin bizzat varlığı ya da yokluğu, hakkında karar verilemez ya da belirlenemez bir şey hale gelir. Sadece birçok ve değişken etkilerinden bilinebilir. Moralin salt bir "kesinlik adası" (Arendt 1958b, 220) olarak değil, vaatkâr bir melodi olarak iş gören, "total savaşta" devlete, "şimdiymiş gibi geleceği tasarruf etme" (245) egemen kapasitesini bahşeden ikinci anlamıdır. Ama daha sonra moral, yönetimin nesnesinden ziyade ufku haline gelir. Yalnızca tüm hayata yayılmış faaliyetlerin görünüşte gelişigüzel listeleri üzerinden hükmedilebilen sonsuzca ertelenmiş bir yok varlık. Paradoksal

biçimde, morali temin etmek, morali virtüelleştirmeyi gerektirir. "Total savaş"ta eylemin hedefi ve dayanağı olarak moral, yalnızca muhtelif izlerinden bilinebilir bir virtüellik olarak var olur. Bu, Pierre Lévy'nin önerdiği anlamda "dikkate alınan teşekkülün bir 'potansiyelliğe yükseltilmesi'" olarak virtüelleştirmedir (alıntılandığı yer, Weber 2004, 284). Moral artık gözlem ve deney prosedürleriyle gözlemlenebilir duygulanımsal varlıklarda ya da duygulanım yapılarında yeri saptanabilen gerçek bir teşekkül değildir. Morali temin etmek, faaliyetlerin, süreçlerin ve olayların isyankâr bir fazlalığının sebebi ve sonucu olan belirlenemez bir "daha fazla bir şey" statüsüne yükseltmektir. Bu yükseltme, gerçekten virtüele doğru bir hareket süreci olarak anlaşılabilir. Dolayısıyla, "öncelikle gerçekliği ile (bir 'çözüm' olarak) tanımlanmaktan ziyade, söz konusu teşekkül bundan böyle asıl kıvamını problematik bir alanda bulur" (Lévi, alıntılandığı yer, Weber 2004, 284). Bu yüzden de moral, kaçtığı için vaat eder, hayatla eşitlenir ve artık sınırlanmış bir nesne olarak namevcut hale gelir. Ne ki moral, parçalayıp altüst eden anlık bir deneyime yakın bir şey, asimile edilemez nadir bir öteki de değildir. Daha ziyade alelade bir şey, tüm faaliyetlerin sıradan bir boyutudur. Potansiyel açıdan bakılınca, tehlikeye maruz bir nüfusu korumak için baştan sona hayatın tümüne müdahale etmek gerekir. Bu, morali "bozulacak," "kaybedilecek," "yok olacak" ya da "yıkılacak" (bkz. Douhet 1972, Kennett 1982, Pape 1996) bir şey olarak alan facia devletinin hava bombardımanı ya da söylenti oluşturma aygıtlarının nesnesi olarak "hedefçe zengin" çevre—*hayat*—mefhumunun zuhuruyla yankı yapar.

Moralin meydana gelişinde devamlılık olmakla birlikte bir vaadin yapısında vuku buluyorsa ve yine de total savaş tüm hayatı yeni tehditlere maruz bırakıyorsa, o zaman bundan böyle hükümetin edimi, geleceğe yönelik bir eyleme "hazır ve nazır oluşu" (Estorick 1941, 462) nasıl canlı tutabilir? Morale müdahale etmek, nasıl nüfusların "total kontrolü"nün bir parçası olabilir? Moralin tehdit altında olduğu düşünülürse, kilit sorun, moralin "gelişmesi, korunması ve sürdürülmesi"dir (Sullivan 1941, 282). Pragmatik sorun ise, "moralin yaratılıp muhafaza edilmesini sağlayacak kontrol yöntemleri nelerdir?" (Landis 1941, 331) sorusunda yatar.

Ama bu, ortaya bir sorunsal çıkarır. Moral, eylem için elle tutulur bir dayanak sunmaz. Hem her yerde, hayatın tamamındadır, hem de hiçbir yerdedir, hayata benzediğinden tanımdan kaçar. Sorunun çözümü, kâh "bir halkın kolektif mizacı" (Lindeman 1941, 397) kâh "grup haletiruhiyesi" (Hocking 1941, 311) kâh "insanların bir bütün olarak zımnî dayanışması" (Sullivan 1941, 300) adlarıyla anılan, bedensel ve kolektif duygulanımsal hayatı açısından değerlendirilen *nüfusa* müdahale edecek tekniklerin geliştirilmesinde bulunur. Nüfusa müdahale etmek iki tür teknik gerektirir. Birincisi, öncelikle iletişim formları aracılığıyla duygulanımsal varlıklar olarak bireylere hitap etmektir. Radyo, yazılı basın, sinema, tiyatro ve eğitim kurumları, "bir demokraside bulunan moral inşasına elverişli başlıca vasıtalar" olarak betimlenir (Angell 1941, 352). İkincisi, moralden çok uzak görünse de bir duygulanımsal yapı olarak kolektifi ima eden bir dizi faktöre ve unsura müdahale etmekten oluşur. Sözgelimi, ölüm haberleri ne kadar sıklıkla verilmelidir? Demokrasi bir ideal olmaktan çıkıp özneler tarafından tutkuyla hissedilen bir gerçek olmaya doğru nasıl gelişebilir? Fiziksel konforu temin etmek için konut tasarımını nasıl yapmalıdır? Milli düzeyde dinlenme-eğlenme planına-programına ne düzeyde fiziksel faaliyet dahil edilmelidir?

Total savaşta morale müdahale etme vakasında, iktidarın faaliyetlerinin, on altıncı-on sekizinci yüzyıllarda Fransızcada polis (ve Almancada *Polizei*) adı verilen asamblajları tartıştığı sırada Foucault'nun "yaşamaktan öte, sadece yaşamanın ötesine giden... muazzam bir saha" (2007, 326) olarak tanımladığı şeye benzediğini görüyoruz.[9] Eylemin alanı, hayatın "tam" versiyonudur ya da Ojakangas'ın (2005) dediği gibi, moralin seferberliğinin, bir limit ya da dışarısı olmaksızın hayatın her yönüne uzanmayı amaçladığı ölçüde "total" olduğu, bilfiil oluşumu esnasındaki hayatın tamamı olduğudur. Moralin tüm hayatta çetelesi tutulduğundan, morali seferber etme eylemi de hayatın tümünde icra edilmek zorundadır. Sözgelimi moral yaratmak için radyonun kullanımını, duygulanımsal varlıklara ve duygulanım yapısı olarak bir nüfusa müdahale tekniklerinin kesişim noktasına bir örnek olarak ele alalım.[10] Radyo, Robert Park'ın (1941) "moralin sihirli gücü" de-

diği şeyi, demokrasi ideasını/idealini "insanların zihinlerinde ve yüreklerinde" yaşatmayı mümkün kılarak dizginlemeyi vaat eden birkaç iletişim tekniğinden biriydi. Bazı kolektif duygulanımların—sesin sıcaklığı dahil—uzaktan iletiminin aracısızlığını sağladığı için radyoya değer verilir. Ulusal Radyo Kurumundaki bir yönetici radyoyu üç ölçütle değerlendiriyordu:

> 1. Haberleri doğrudan doğruya aktarması.
> 2. Muazzam bir insan kitlesine ulaşması ki bunlardan çoğunun gazeteye ya hiç erişimi yoktur ya da gecikmeli bir erişimi vardır; ayrıca okuma alışkanlığı olmayan ya da okumayazma bilmeyenlerin sayısı da azımsanamaz.
> 3. Günümüzde yazılı basında tonlarca fotoğraf kullanılsa da soğuk harflerle karşılaştırıldığında, yaşayan insan sesinin psikolojik cazibesi. (Angell 1941, 355)

Bu teknik, bireye bir duygulanımsal varlık, canlı insan sesinden etkilenecek bir varlık olarak hitap etse de moral diğer değişkenlerin dolaylı bir etkisidir. Radyonun etkinliğinin ayrılmaz bir parçası da dağınık, heterojen bir nüfusu belli meseleler etrafında kıvılcım misali oluşuveren tanımlı bir kamuda kaynaştırabilme vaadidir. Yani radyonun değeri, bedenleri uzaktan akort etmek suretiyle heterojen bir nüfusu senkronize etme vaadiyle biçilir. Tam tersine haberin, yenilik icadıyla ilişkisi olduğu ve dolayısıyla "dikkati dağıtma, böylece gerilimi artırmaktan ziyade azaltmaya" meylettiği varsayıldığından, "geliştirmek" ya da "sürdürmek" için uygun bir teknik olmadığına hükmedilir (Park 1941, 374).

Moral radyo gibi iktidar teknikleri aracılığıyla hükümdar ile tebaası arasında doğrudan bir tabiiyet ilişkisi ya da bir rıza kurmak için yönetilmez. Nitekim çeşitli teknikler emir ya da yasaklar aracılığıyla moralin kaba bir "güdümlemesine" dayandığı düşünülerek reddedilmiştir. Duygulanımsal modülasyonun "total" yöntemlerinin nasıl işlediğini anlamak için, tanrısal bir teknik olarak radyonun kullanımını, facia tekniği olarak söylenti çıkarma ile karşılaştırmak faydalı olacaktır. Söylenti oluşturmak, Stratejik Hizmet Planlama Grubu Bürosunun (OSSPG—Office of

Strategic Services Planning Group) "moral operasyonları" şubesinin ana tekniklerden biriydi. Burada söylentiler duygulanımsal olarak iş görecek şekilde tasarlanıyordu: karışıklık ve güvensizlik yaymak, memnuniyetsizlik hislerini tahrik etmek ve panik çıkarmak amacıyla (Herman 1995). 1943'te OSSPG tarafından yayımlanan bir bilgilendirme notu, "Söylenti Doktrini" niteliğindeydi. Burada söylentinin ne olduğu ve bir nüfusta yayılarak nasıl işlediği tartışılıyor. Kilit soru, orijinal içeriği saklanırken bir söylentinin yayılmasının nasıl sağlanacağıdır—bu tür dolaşımı sağladığı varsayılan vasıflar arasında inandırıcılık, basitlik, göreve uygunluk, canlılık ve manidarlık sayılmaktadır. Bu koşullar sağlandığı takdirde söylenti, duygulanımsal olarak üç şekilde etki edebilirdi. Stratejik Hizmetler Bürosu bunu şöyle özetliyordu:

> 1. Askeri kaynaklara güvenini yitirmeye başlayanlar arasındaki korku ve endişeyi sömürür ve artırır.
> 2. Hayal kırıklığına yol açacak geçici aşırı güveni sömürür.
> 3. Sivil nüfusları, olaylara panik içinde tepki vermek suretiyle finansal ve diğer krizleri tetikleyen davranışlara iter. (OSSPG 1943, 4).

Radyo da söylenti de duygulanımsal biçimde iş görür. Ama ne biri ne ötekisi doğrudan bir etki yaratmayı garantiler, zira ikisi de morali yaratan ve bozan karmaşık, canlı koşulların bir parçası haline gelmek suretiyle iş görür. Söylentinin hedefleri bizi, yukarıda tartıştığımız duygulanımsal olarak anlaşılan nüfusa geri götürür. Bu nüfusun içinde "fantezi kullanımına itecek derecede monoton hayatlar süren insan grupları ya da sınıfları" da bulunmaktadır (OSSPG 1943, 8). Ya da "esenlikleri hakkında korkulu ya da endişeli hale gelmiş insan grupları ya da sınıfları. Söz konusu grubun karamsar beklentilerini teyit eden 'bilgiye' odaklanmalıyız. Açık bir panik yaratmak için tasarlanan aşırı söylentilerin askeri harekât ile aynı zamana denk getirilmesi gerekir" (8).

Her bir tekniğin—radyonun ve söylentinin—duygulanımsal zuhur yüzeyiyle ilişkisi basitçe olumsuz değildir. İki teknik de moralin ya da paniğin yeni duygulanımlarını yaratmayı amaçlar.

Dolayısıyla, söylenti "açık bir panik" üreterek işlemek için tasarlanırken, bilakis radyo, "iyi moral"in zuhur edip dolaşıma girmesini, kaynaştırmasını ve devletin eylemini beslemesini mümkün kıldığı için değerlidir.

Radyo ve söylenti vakasında, moral doğrudan doğruya yaratılamaz, ama ancak hayatın bir parçası olmaya başlayan teknikler aracılığıyla dolaylı olarak var edilir. Söz konusu teknikler hem moral formasyonunun süreçleri hem de moral üretiminin diğer mekanizmaları olarak aynı gerçekliğe müdahale edip onun bir parçası olmak suretiyle işler. Dolayısıyla, söylenti ve radyo belli bazı moral ve panik dolaşımlarını, diğerlerini katalize edip yönlendirmek suretiyle kontrol altına alıp sınırlar. Bu şekilde, hedef giderek daha da yaygın hale geldikçe iktidar tekniklerinin kapsamının genişlemesine bir örnek teşkil ederler. İkisi de hem hayatın tamamına uzandıkları hem de başarılı olabilmek için hayatın deveran ettiği dinamikten ayrılamaz olmaları gerektiği ölçüde kelimenin iki anlamıyla "total"dir.

Sonuç: Duygulanım ve İktidar

"Total savaş"ta moral, iki tür süreç—iz sürme ve uyumlandırma—aracılığıyla belirsiz bir potansiyellik olarak hedef alınır. Bu iki süreç birlikte düşünüldüğünde, bir tanrısal ve facia devletin aşırı mekanizmalarıyla duygulanımın fazlalığını senkronize etmeye çalıştıkları görülür. Bu süreçler benim *duygulanım lojistiği* adını verdiğim, bir kitle formasyonunun potansiyelini seferber edip o potansiyeli kitlesel yıkım süreçlerine nakletmeyi amaçlayan şeyi üretmek için birleşirler (Virilio ve Lotringer 1997, 24). Bu şekilde, morali hedef almanın vaadi, jeo- ve biyo-politik şimdiye döner. Günümüzdeki "terörle küresel savaş," moral de dahil duygulanımları hem nesne hem araç olarak değerlendiren hem tanrısal hem facia teknikleri içermektedir. Bir ağ-merkezli hava-kuvveti doktrini ve algı yönetimi operasyonu olan "Şok ve Huşu," Birinci Dünya Savaşı sırasında İngiltere'ye yapılan Alman Zeppelin ve Gotha hava bombardımanlarından sonra "moral etki" ya da "terör etkisi" denen şeyin günümüzdeki en meşhur örneklerinden biridir sadece. Kantçı yüce kavramından elektrik şoku tedavisine kadar her şeyle

yankı yapan "Şok ve Huşu" etkileri, "baygınlık ve donuk bakışlar" (Ullman ve Wade 1996, 20), "iktidarsızlık hissi" (61), "kendi kırılganlığından ve bizim yenilmezliğimizden korkmak" (62) ve "yeis, direnme iradesinin çöküşü" (64) gibi duygulanımsal yaralanma ve hasar formları yaratmak üzere tasarlanmıştır. "Total savaş" ile "terörle savaş" arasındaki bağlantı, soğuk savaştaki "psikolojik savaş" aygıtının uzantısıdır (bkz. Robin 2001, Simpson 1994). Ama bu tarihsel olarak özgül formasyonlar ve militarizasyon süreçleri arasında tınlaşımlar olmakla birlikte, farklılıklar da vardır. "Total savaş"ta morale müdahale etmek, devletin bir kitlenin itici gücünü dizginleyip o itici gücü gelecekte sürdürmeye kadir olmasını vaat ediyor. Devletin potansiyelinin kitlesel seferberliği, kitlesel yıkımı mümkün kılar. "Ağ-merkezli savaş"ta ise moral, bir kitleden ziyade karmaşık, uyarlanır ağların bir vasfı olarak anlaşılır ve bu nedenle bir ağı bir arada tutan ya da bir araya getiren şeye içkin, özgül "etkiler" yaratmak suretiyle hedef alınır. Ağlar, ağları hedef alır. Bu ve başka farklılıklara rağmen, ikisinde de ortak olan, yayınık bir potansiyel olarak morale müdahale etmek suretiyle zafere ulaşılacağı umududur.

Burada başlangıçtaki noktaya geri dönüp şunu tekrar belirtmeliyiz ki duygulanımla iştigal etmek, kültürel kuram için çok şey vaat ederken, aynı anda duygulanımın çoklu iktidar kipleri tarafından modellendiğini kabulden doğan bir zorunluluk da getirmektedir. Lakin duygulanımlar, merkezi ya da dağınık iktidar kiplerinin hedefleri olsa dahi, basitçe isteğe göre tereyağından kıl çekercesine pürüzsüz biçimde şekillendirilmek, normalleştirilmek ve araçsallaştırılmak için el altında hazır beklemezler. Ama bu, duygulanımın ölçülemez bir fazlalığın bakış açısı olarak işlediği anlamına da gelmez. Bu yazıda tartıştığımız gibi, moral tam da kapsamını ve etkilerini sınırlama çabalarının fazlalığından kaçtığı içindir ki iktidarın hem nesnesi hem aracı olarak var olur. Moral sabit, yeri belirlenebilir bir hedef olarak değil, yayınık bir potansiyel olarak kavranıp kullanılır. Moralin ne olduğu ve ne yaptığı, onu bilmeye, dizginlemeye ve onarmaya dair bir umut yatırımı yapıldığından çoğalır ve değişir; moral hayatın kendisine denktir, toplaşmaların bir parçasıdır, bedenin biyofiziksel durumunun bir işlevidir,

bir strateji konusudur ve ilanihaye. Bu üreyip çoğalmanın sonucu, "bizzat" moral diye bir şeyin olmadığıdır. Moralin ne olduğu ve ne yaptığına dair türlü versiyonlar, onun değişmeyen doğasını isimlendirip sınıflandıracak tek bir anlatıda kaynaşmaksızın yan yana var olurlar. Ya da, farklı bir ifadeyle, tam da moralin gelişigüzel, belirsiz varlığı işlenir ve "total savaşı" oluşturan tekniklerin fazlalığından ayırt edilemez hale gelir.

Buradan, duygulanım ile iktidar arasındaki ilişkiye dair iki sonuç ortaya çıkıyor. Birincisi, bu yazıda tartışılan mekanizmalar basitçe duygulanımın fazlalığını indirgemezler, daha ziyade, farklı biçimlerde, hayatın belirlenemezliğiyle—bizzat kendi yeri saptanamaz bir belirsizlik, hem hayatın duygulanımsal altkatmanına hem de nüfusların nasıl oluşup dağıldığına ilişkin bir belirlenemezlik—sıkı sıkıya bağlı kolektif fenomenler olarak duygulanımları bilmeyi ve onlara müdahale etmeyi amaçlarlar. İktidar ille de duygulanımsal potansiyeline hükmedip onu kontrolü altına almaya ve nihayetinde indirgemeye çabaladığı itaatsiz bir hayata tali ya da ona bir asalak gibi bağımlı değildir. Moralin hedef alınması örneğinde, iktidar müdahale edilmesi gereken şeyi virtüelleştirir, sonsuzca çoğaltır ve hayatın akışından ayrılamaz hale gelen facia ve tanrısal eylemleri bir kitlenin itici gücünü sürdürmek umuduyla onu modeller. Dolayısıyla, böylesi mekanizmalar, zuhurunu öğrenmek ve hızlandırmak suretiyle, fazlalıkla işliyor ve onu yaratıyorsa eğer, o zaman duygulanımın otomatikman sınırsız bir dışarıya açıldığı varsayılamaz. İktidar kipleri hedeflerinde, dayanaklarında, pratiklerinde ve arzulanan sonuçlarında *potestas* olarak güç ile *potentia* olarak güç arasındaki bir ayrımı yıkacak ve hayata tahakküm ile hayatın vahşi asiliği arasındaki çatışkıyı bozacak bir şekilde farklılık gösterir.

İkinci sonuç, duygulanımın "kontrol" adı verilen yeni iktidar modalitelerinin nesnesi olduğunu ileri süren argümanlara rağmen, aslında duygulanım, (ardışık bir ilişki içinde birbirinin yerine geçmekten ziyade) birbiriyle yan yana var olan, tınlaşım içine giren ve birbirine karışan çoklu iktidar kipleriyle uzun zamanlardan beri katmerlenmektedir. Bu yazıda (devletin "total savaş"taki) egemen iktidar formları ile yaşamsal iktidar formları (sözgelimi radyonun

işleyişleri) söz konusuydu. Başkaları vardır, var olagelmiş ve var olacaktır. Öyleyse duygulanımı bilen, senkronize eden ve dolaşımı ile dağılımını takip eden iktidar formlarının uzun bir şeceresi vardır. Duygulanımın statüsünün "bugünü" sorusu, iktidar kiplerinin ortaya çıkışlarını, değişimlerini ve kaymalarını anlama sorunudur. Duygulanıma gösterilen güncel ilgi genellikle "bizzat hayatın" bir politikasının ortaya çıktığı bir bağlama ya da kapitalizmin belli bir aşaması altında hayatın "gerçek kapsanması" tabiriyle anlaşılan bir bağlama odaklanır. Oysa moral örneği sosyal psikoloji, davranışçılık türleri ve sibernetik gibi bilgilerle söylenti çıkarma ya da radyonun ilk kullanımları gibi teknikleri içeren daha uzun bir şecereye açılıyor.

Duygulanımın kültürel kuramları aynı anda hem iktidarın yeni bir nesnesini hem de iktidara asimile edilemeyecek ya da dışında kalan bir limiti adlandırmak suretiyle sosyopolitik bir içgörü vaat ediyor. Belki de *a priori* bir ayrımdan ziyade duygulanımlar ile iktidarın kesişim noktalarından işe başlarsak, duygulanımın kendisi sabit bir zeminden ziyade incelemenin sonsuzca ertelenen bir ufku olarak vaat kipinde işleyecektir. Eğer "bir şey, kaçarken kendisini vaat ediyor, uzaklaşırken kendisini sunuyor ve açıkça söylemek gerekirse, mevcudiyet olarak dahi adlandırılamıyor" (Derrida 1992, 96–97) ise, duygulanımın ne olduğu ve ne yaptığı sorusu, ancak ve yalnızca farklı duygulanımların muhtelif ve değişken iktidar kipleriyle girift katmerlenişini takip ederek yanıtlanabilir.

Son notlar

1 "Tanrısal" devlet ve "facia" devlet hakkında bkz. Ophir 2007.
2 Bu değişikliklerin doğası, kapsamı ve önemi hakkında bir görüş birliği yoktur. Ayrıca, kültürel kuramın neden duygulanıma kulak vermesi gerektiğine dair birçok iddialarda bulunulmuştur. Bunlar arasında, ideolojilerin nasıl ve neden sadece bazen etkili olduğunu anlama (Grossberg 1992), o âna dek marjinalleştirilmiş özneleri ve tarihleri kurtarıp onlara bir ses verme (Cvetkovich 2003) ya da gündelik yaşamın süreğen bileşimini daha iyi anlama (Stewart 2007) gibi iddiaları sayabiliriz.
3 Nüfus-biyolojik süreçlere (doğum ve ölüm oranları vs) yaptığı vurgudan daha az tartışılmış olsa da unutmayalım ki Foucault, "kamu" dediğimiz şeyin, nüfusun bir yönden görülmesi olduğunu öne sürmüştü: "görüşleri, eyleme tarzları, davranış biçimleri, âdetleri, korkuları, önyargıları ve ihtiyaçları açısından" (Foucault 2007, 75). Biyoiktidarın "uygun uzamı" insan türünden kamuya uzanır. Bu, onun şu yorumuyla da örtüşür: "On sekizinci yüzyılın sonundan itibaren nüfusa yapılan müdahaleler, insan kitlelerine has biyolojik ya da *biyososyolojik süreçleri* içerir" (Foucault 2003, 250, vurgu bana ait).
4 Burada benim, Hardt ve Negri'nin "duygulanımsal emek" terimini kullanışlarına odaklanmamın sebebi, bu yazarların duygulanım ile fazlalık arasındaki denkliğe atfettikleri kilit rolden kaynaklanmaktadır. Ancak, Hardt ve Negri'nin bu terimi "maddi olmayan emek"in bir altkümesi olarak kullanışının çoklu kökenleri bulunmaktadır. İki menşe özellikle önemlidir. Birincisi, maaşlı ve maaşsız ekonomilerde duygusal emeğin doğası ve değeri üzerine farklı türlerdeki Marksist feminist araştırmalardır. Söz konusu ekonomi alanları uçuş hostesliği, fahişelik ve ev işlerini içerir (Fortunati 1995, Hochschild 1983). İkincisi ise Fordizm sonrası üretim süreçlerinin "maddi olmayan" karakterine dair ve daha yakın zamanlarda çokluğun karmaşık "duygusal durumu" hakkında kaleme alınan İtalyan "İşçicilik" ("Workerism"/operaismo) yazılarından oluşur ("fırsatçılık" ve "sinizm" hakkında bkz. Virno 2004).
5 "Duygulanımın soluşu" hakkında bkz. Jameson 1991 ya da "bir duygusallık demokrasisinin tehdidi" hakkında bkz. Virilio 2005.
6 Örneğin sömürgecilikte duygulanım ve disiplin iktidarı hakkında bkz. Stoler 2004 ya da baştan çıkarma ve kent yönetimi hakkında bkz. Allen 2006.
7 Sivil savunmanın kökeni hakkında bkz. Oakes 1994.
8 Britanya bağlamında da benzer teknikler kullanılmıştır. 1941'in Mayıs ayından Ekim ayına dek Britanya Enformasyon Bakanlığı tarafından moral hakkında günlük raporlar yayımlandı ve bunlar sonra haftalık ve aylık raporlarda özetlendi. Bu raporlar kitle-gözlem araştırması tarafından destekleniyor, ayrıca posta sansürü, polis ve W.H. Smith haber

ajansları gibi birçok başka kaynağa dayanıyordu. 1941 yılının başında İçişleri Bakanlığı kamu haletiruhiyesi hakkında bir dizi araştırma sipariş etmişti (bkz. Jones vd 2006).

9 Polis, Foucault tarafından, on altıncı yüzyılın sonundan on sekizinci yüzyıla dek görülen bir siyasi teknolojiler asamblajı olarak tartışılır. Bu asamblaj, "rekabete dayalı büyüme gerektiren belli bir rekabet alanı dahilinde güç ilişkilerini ele geçirmek, sürdürmek, dağıtmak ve yeniden kurmak suretiyle" (Foucault 2007, 312) "yaşama özen gösterme" (Foucault 1994a, 413) ile ilgilidir. Polis, "düzeni, hakkıyla başarılmış iktisadi büyümeyi ve 'genel olarak' sağlığı koruma koşullarını (*medizinische polizei*) temin etmeye yarayan mekanizmalar bütünüdür" (Foucault 1994c, 94). Polisin temel nesnesi, "insanın birbiriyle birlikte yaşama" biçimlerinin tamamına etki ederek devletin güçlerinin (devletin "ihtişamı"nın) iyi kullanımıydı (Foucault 2007, 326). Polis her şeyi içeriyordu, ama özel bir bakış açısından görülen her şeyi: canlı, aktif, üretken erkek [insan] (Foucault 1994a, 412; ayrıca bkz. 1994b).

10 Bazen morali yönetmek, normal ile anormali belirleme ve birbirinden ayırma sorunu haline geliyor. "Demokratik" tekniklerde ısrarın tek istisnası, psikolog Harry Sullivan'dır. Sullivan, "kişilik bozukluğu, zihinsel özür ya da akıl hastalığı nedeniyle ulusun moralini tehdit edenleri" barındıracak "medeni bir toplama kampı versiyonu" öneriyordu (Sullivan 1941, 294).

8. Duygulanım Artetkisi

SEMPATİ, SENKRONİ VE MİMETİK İLETİŞİM*

ANNA GIBBS

Çağdaş dünyada bulaşıcılık her yerdedir. Medyatize edilmiş nüfusları çalılık yangını hızıyla kasıp kavurarak bedenden bedene sıçrar. Artık bulaşıcı hastalıklar, hatta histeri dahi, patlak verdiği yerel sınırlar içinde kalmıyorlar, bulaşıcı salgınlar potansiyel olarak küresel ölçekte ve elektronik medya sayesinde inanılmaz bir hızla meydana geliyorlar. Tüketim ekonomileri gündelik işlerlikleri için bilfiil bulaşıcılığa yaslanarak insanları, parayı, malları, kaynakları, fikirleri ve inançları süreçteki ilişkileri temelden değiştirecek şekillerde küresel iletişim ve mübadele akışları içinde birbirine bağlıyorlar. Bu, benim "mimetik iletişim" adını verdiğim şeyin yeni bir anlayışını gerektiriyor. "Mimetik iletişim" ya da mimesis derken kastettiğim, öncelikle hem istençli hem istençsiz cismani-temelli taklit formlarıdır (ki edebi temsiller nihai olarak bu formlara bağlıdır). Bunlar, en ilksel hallerinde, duygulanım sirayetinin deruni düzeyindeki kişiler arası "duygusal yakınsama" eğilimi üreten "başka bir kişinin yüz ifadesi, ses tonu, duruşu ve hareketleri ile senkroni" (Hatfield, Cacioppo ve Rapson 1994, 5) olarak tanımlanabilecek taklit biçimleridir.

Bu deneme sempati, senkroni ve genel mimesis başlığı altında toplayabileceğimiz muhtelif taklitçilik ve taklit biçimlerini inceliyor ve bunların mimetik iletişimi kuramsallaştırmak için bir baş-

Bu makaledeki bazı bölümlerin ilk versiyonları şu konferanslarda sunulmuştur: "Between the Culture and the Clinical" (Sydney Üniversitesi, 2001); the NMLA (Hartford, Connecticut, 2001); the International Literature and Pshychology Conference (Arezzo, 2002) ve "Theorizing Affect" [Duygulanımı Kuramlaştırmak] konferansı (Durham Üniversitesi, 2006).

langıç noktası sağladığını iddia ediyor. Burada söz konusu olan, düşüncenin hümanist ve gayri hümanist biçimleri arasındaki gerilimdir. Yani özne oluşumlarını anlamanın zorunluluğunu iddia eden düşünce ile düşüncenin, bizi bilinen özne biçimlerinin ötesine götürecek bir pratik olduğunu savunanlar arasındaki gerilimden bahsediyoruz. Mimesis daha ziyade figür ile zeminin her daim ters çevrilebileceği bir imge gibidir. Dolayısıyla, bazen öznellik odak noktasına girerken bazen de arka plana çekilir, yerini yeni bir şeyin belirişine bırakır. O halde kuramın görevi, bir görüşü diğerine yeğlemekten ziyade, herhangi bir verili anda hangi mercekten bakmanın daha üretken olacağını bilmektir. Ya da—belki daha zoru—ne biri ne öteki basitçe bertaraf edilebilecek olan bu iki görüş arasında salınmayı öğrenmektir. Peki, özneler halinde düzenlendiğimiz (ve buna mecbur olduğumuz) ama içinde ayrıca bizzat öznelleşme sürecinin yeni düşünme, oluş ve eyleyiş tarzları için umulmadık olasılıkların potansiyelini de doğurduğu alanların çoğulluğunu katedecek biçimde düşünmeyi nasıl öğrenebiliriz?

Mimetik iletişim bir senkroni, yaygın bir "form paylaşımı" örneği olarak düşünülebilir. Form paylaşımının, hem insan hem de hayvan bedenlerinin "bütün davranış düzeyleri boyunca akan temel iletişimsel ilke" olduğu ve doğal dünyadaki diğer ritmik süreçlerle bağlantı kurduğu anlaşılmaktadır (Condon 1984, 37). Ama mimetik iletişim, aynı şekilde medya ve sohbet, beyanlar ve imgeler ile bedenler ve şeylerin heterojen şebekelerini birbirine bağlayan bir topolojide çaprazlama vuku bulan bulaşıcı bir süreç olarak da algılanabilir. Bu mimetik bağlantılar, duygulanımın merkezi bir rol oynadığı bulaşıcı bir süreçten doğarlar. Ya da, en azından, beşeri bilimlerin ve kültürel çalışmaların son zamanlarda en çok ilgilendiği, duygulanımın bu özelliği olmuştur. Burada duygulanım, genel bir Spinozacı-Deleuzecü anlama bürünmektedir. Yani insanın, bireysel organizma fikriyle temsil edilen sonlu bir bütünlük ya da bir töz değil de bir olasılıklar zarfı olarak göründüğü gayri öznel bir kuvvet olarak duygulanımsal bir perspektiften bahsediyoruz. Sözgelimi Brian Massumi bu görüşten hareketle, duygulanımı bir enerji boyutu ya da "kapasite" olarak tasvir ederken, emosyonu da bellek, deneyim, düşünce ve alışkanlık zeminindeki potansiyellerin bir "virtüel ortak-mevcudiyet" havuzun-

dan bir duygulanımın seçici aktivasyonu ve ifadesi olarak tanımlar (Massumi 2003). Bu görüşün göz ardı ettiği, Amerikalı psikolog Silvan Tomkins'in çalışmalarıyla açılan "kategorik" ya da "ayrı" duygulanımların son derece farklılaşmış edimlerinin alanıdır. Tomkins duygulanımların büyük ölçüde doğuştan geldiği görüşünü, Darwin'in *İnsan ve Hayvanlarda Duyguların İfade Edilmesi* kitabındaki verimli gözlemlerinden türetmiştir. Tomkins'in çalışmaları, Eve Kosofsky Sedgwick ve Adam Frank tarafından 1995'te kültürel çalışmalara takdim edilerek ciddi biçimde kullanılmış olsa da Amerika Birleşik Devletleri'nde nispeten az ele alınmakta, Avrupa' daysa hemen hiç tanınmamaktadır. Avustralya'da ise heyecan verici ve heterojen bir düşünce sahası açmıştır.[1]

Duygulanımı tasavvur etmenin bu iki yolu da onu, insanın otomatik sistemine girift biçimde kenetli ve bedenin eyleme kapasitelerini tahrik eden ya da onlara ket vuran enerji boyutunu çalıştıran bir olgu olarak anlar. Ancak, Deleuzecü anlamda duygulanım gayri öznel ve anti-temsili olup organik ile inorganik arasındaki sınırların ötesinde işlerken, Tomkins'in duygulanım kuramı duygulanımın enerjik boyutunu en kesin biçimde belirlemeyi mümkün kılar. Tanımladığı dokuz duygulanımın nörolojik, psikolojik ve anlatısal profillerine dair farklılaşmış bir özet sunmak suretiyle, endişe ve saldırganlığın uyarılma derecelerine yoğunlaşan geleneksel psikanalizden daha ince ayrımlar yapabilmemizi sağlar. Hangi duygulanımın hangilerine cevap olarak ve niçin uyandırılma ihtimali olduğunu belirleyen bir duygulanım dinamikleri perspektifi sunar, bununla beraber, insan gelişimini süreğen senaryo oluşturma süreçleri tarafından örüntülendirilen—ya da düzenlenen—duygulanımsal tepkiler olarak düşünmek için sistemler-odaklı, teleolojik olmayan bir yordamın tasvirini yapar. Duygulanımı kavramanın bu iki genel yordamı kuşkusuz ki çok farklı felsefi varsayımlara dayanmaktadır, ama kanımca, Batı rasyonelliğinin süreğen bir eleştirisi altında insanı yeniden düşünmeye dair kapsamlı bir entelektüel proje için ikisi de eşit derecede hayati bir önem taşımaktadır.

Bu iki ana duygulanım kuramının ötesinde—psikoloji, nöroloji, biyoloji, sosyoloji, kültürel çalışmalar, antropoloji vs gibi—duygulanımda bir hak iddia eden muhtelif disiplinlerin içinde ve arasın-

da geniş ölçekli fikir ayrılıkları bulunmaktadır. Bu fikir ayrılıkları duygulanımın doğuştan mı geldiği yoksa toplumsal olarak mı yapılandığı, duygulanımın biliş, emosyon ve his ile ilişkisinin nasıl dillendirileceği ve bu tür kararların hem kuramsal hem de politik açıdan ne gibi sonuçları olabileceği konularında ortaya çıkmaktadır. Duygulanım kuramına disiplinlerarası bir yaklaşım, konuyla ilgili düşüncenin muazzam hacmiyle ve disiplinler arasında hatta disiplinlerin kendi içindeki karşılaştırılamazlıkla başa çıkmayı gerektirdiğinden, bariz riskler taşımaktadır. Dolayısıyla, ilk bakışta aynı gibi görünen konu, bir mercekten diğerine geçildiğinde, aslında çoğunlukla öyle olmaz ve bir keşif duygusu içeren kanaatler sürekli şüphe içinde dağılır. Mimesis de en az duygulanım kadar tartışmaya açık bir konudur. Bilişsel bilimlerdeki mimetik iletişim, karmaşıklık hiyerarşisi içindeki bir kipler kümesini tanımlar: taklitçilik, öykünme, taklit ve mimesis. Özellikle sağlam deneysel tasarım standartlarına ulaşabilmek için tam olarak ne demek istediklerini kesinleştirmeleri gereken ampirik bilişsel bilimler ile muhtelif hayvan ve insan kapasitelerinin karşılaştırılabilmesi gereken etoloji alanında bunlar arasında bir ayrım yapmak önemlidir. Ancak bu ayrımlar sıklıkla mimesisi, yalnızca sahte ya da ikinci sınıf bir şey yaratabilecek bir kopyalama formu olarak düşünen ve bu yüzden de özünde çocuklara, "ilkel" topluluklara ve hayvanlara has bir alan olarak görmek isteyen Platon'dan mütevellit belli bir Batılı ikircikliğinin bir ifadesinden ibaret kalmaktadır. Sözgelimi Theodor Adorno, mimesis hakkındaki birkaç önemli tartışmadan birinde ona aynı anda hem "biyolojik tarihöncesi" hem de "Aydınlanma Çağının bastırılanı" olarak gönderme yapar (Horkheimer ve Adorno, alıntılandığı yer, Potolsky 2006, 144). Biraz da bu yüzden, burada ben, söz konusu ayrımların, muhtelif mimesis kiplerinde ortak olandan daha az önemli olabileceğini ileri sürüyorum. Zira hepsinde de duygulanım güçlü bir vektördür ve birlikte ele alınıp felsefi önyargıdan ayrı bir fenomen olarak değerlendirildiğinde bir zamanlar süreksiz olduğu düşünülen şeyler arasındaki süreklilikleri ile bir zamanlar aynı olanın yerinde (Gibbs 2001) kopukluk ve farklılık gören yeni bir "duygulanım epidemiyolojisi" için yolu açabilirler. Nihayetinde bu, Batı-dışı kültürlerde gelişen ve Batılı antropologlar tarafından "bü-

yü" olarak anılan mimesis kuramlarını ve onlarla ilintili pratikleri yeniden düşünmeyi de kolaylaştırarak, Adorno'nun öngördüğü gibi büyü kavramının çağdaş Batı toplumlarında belki de genelde farkına varıldığından çok daha yaygın bir kullanımı olabileceğini görmemize yardımcı olabilir (Horkheimer ve Adorno, 1972, Gibbs 2008; büyü kuramları için örneğin bkz. Mauss 1972 ve Frazer 2000).

Disiplinlerarası süreç, beşeri bilimlerle doğa bilimleri arasında olduğunda özellikle tehdit yüklüdür. Rey Chow'a göre (2002), Batı düşüncesinde mimesisin hem doğal hem de kültürel bir fenomen olarak belki de en kapsamlı analizi—yani René Girard'ın çalışması—üretken biçimde sahiplenilmeyi başaramamıştır, zira ampirik ya da bilimsel gerekçeden yoksundur. Böyle olsa dahi, aşağıda muhtelif türde ampirik çalışmalarda mimesise olan ilginin kabataslak bir haritasını çizmeye çalışsam da bunu, mimetik iletişimi yeniden düşünmenin ampirik "zeminini" ya da meşruiyetini sağlamak için yapmayacağım. Ben daha ziyade kuramın yaratıcı biçimde farklı bilgi formlarına dayanan yorumsamacı bir işlev benimsemesi gerektiğini öneriyorum. Zira şu soruları sorabilmek istiyorum: Dünyayı bu şekilde kavrasak *ne olurdu*? Teresa de Lauretis'in (1994) tabirini ödünç alırsak, böylesine "tutkulu bir kurgu" ile açılan alanda ne mümkün olurdu?

Eğer insan mimesisi—biyolojik kapasitelerinin sosyallikle karmaşık katmerlenişi içinde—hakkıyla anlaşılacaksa, o zaman, hem doğa bilimlerine hem de beşeri bilimlere dayanan çokdisiplinli bir yaklaşım gereklidir. Günümüzde insan yaşamının biyolojik temellerine karşı yeni bir ilgi ve (sözgelimi) hayvanlardan insanlara organ nakli olasılığı gündelik bilincimizin bir parçası haline geldiğinden insan ile hayvan yaşamı arasındaki sınırların geçirgenliğine dair yeni bir merak söz konusudur. Taklitçilik hem doğa hem kültürdür. Michael Taussig taklitçilik, "kültürün ikinci bir doğa yaratmak için kullandığı doğadır" (1993, xiii) derken bu ilişkinin çapraşıklığını özetler. Mary Bateson'un dediği gibi, "ebeveynin taklit için uygun modeller olarak kabulü, kesinlikle biyolojik örüntülere dayanır ve sonra kültür, öğretmenleri ve psikanalizleri icat etmek suretiyle bunu geliştirir" (1979, 67–68). Kültür belli bazı biyolojik kapasiteler üzerine kurulmuş olmasına rağmen, şurası açıktır ki

biyolojik beden, insan doğası üzerinde belirleyici olmaktan ziyade kısıtlayıcı bir etkiye sahiptir. Ve—kısmen bu kısıtlama sayesinde—belli türdeki gelişmeleri etkin biçimde mümkün kılar. Artık mesele neyin doğa, neyin ikinci doğa olduğunu anlamaya çalışmak değildir, daha ziyade "tabiat mı terbiye mi" sorusunun suni bir soru olduğunu görmektir. Böylece, insan organizması ile çevresinin nasıl da karmaşık biçimde "karşılıklı olarak birbirinin içine kıvrılan ve birbirinin kıvrımlarını açan yapılar" olduğunu (Varela, Thompson ve Rosch 1993, 199) ve her birinin birbirleriyle ilişkileri içinde yeniden oluştuklarını kabul ederiz.[2] Nitekim evrim, biyolojinin devamlılıktan ziyade mutasyon ve değişime yatkınlığını kanıtlar. Sözgelimi burada bazı kültürlerde okuryazarlığın gelişmesiyle beynin işlevsel mimarisinin nasıl değiştiğini düşünebiliriz. Başka bir zamansallıkta ise biyolojik olan, ilaçlardan kalp piline dek teknolojinin yardımıyla kültür tarafından ya da histeri salgınları ya da çoklu kişilik bozuklukları tarafından yeniden yazılır. Ian Hacking'in (1998) iddia ettiği üzere, histeri salgınları, Juliet Mitchell'in (2001) öne sürdüğü gibi çoklu kişilik bozuklukları da en azından kısmen bulaşıcı mimetik fenomenler olarak görülebilirler.

"Taklitçilik, çok kötü bir kavram," diye yazar Deleuze ve Guattari (1987, 11).[3] Ama o zaman taklitçiliği, yani doğa ile kültür arasında bir tür menteşe görevi de yapan o bedensel kopyalama formunu düşünmenin başka bir yolu daha var mıdır? Eğer Batı kültüründe, kısmen bebekler ve hayvanlarla özdeşleştirilmesinden ötürü kültürün ve iletişimin gündelik formlarında mimesisin önemi hakkıyla anlaşılmadıysa, o zaman günümüzde etolojide ve bebekler üzerine yapılan araştırmalarda bunun ciddi biçimde incelenmesine dikkatimizi vermekten kazanacağımız bir şey olabilir mi?[4] Ve bunu yapmak neden önemlidir? Bu yöndeki bir hamleyle, mimesisi basitçe görme duyusuna dayalı taklitçilik ya da kopyalama (maymun görür, maymun yapar) olarak değil de başka duyusal ve duygulanımsal kiplerin merkezi bir rol oynadığı karmaşık bir iletişim süreci olarak düşünmeye başlayabiliriz. Bundan kazancımız, toplumsal süreçlerde ve özellikle de sosyal bağların kurulması—ve kopması—süreçlerinde mimetik iletişimin rolünü daha iyi anlamak olacaktır. Malum, tüm bu süreçler bir "aidiyet" duygu-

sunun ve en nihayetinde kentin [*polis*] temelini oluştururlar, tıpkı politik düzenlerin duygulanımsal temelini oluşturdukları gibi.[5]

Mimesisin kalbinde yatan şey, duygulanımsal bulaşmadır. Belli duygulanımlar bir bedenden diğerine biyonörolojik yollarla iletilir. Silvan Tomkins'in bahsettiği doğuştan gelen ayrık duygulanımlar, duygulanım sirayetinin güçlü tedarikçileridirler, zira ses yoluyla olduğu kadar yüz ifadesiyle de süratli ve otomatik biçimde iletilirler. Bunun nedeni, her bir duygulanımın kendine has nörolojik profilinin, kasların tepkileri kadar salgı bezlerinin ve derinin tepkileri de dahil belli fiziksel duyumsamalara tekabül etmesidir. Özellikle ilginç olan, yüz ifadelerinin gözlemleyenlerdeki yüz ifadesine cevap olarak bir mimetik tepkiyi aktive etmesi, böylece onlarda aynı duygulanıma neden olmasıdır. İçten gelen bir tebessüme içten gelen bir tebessümle karşılık vermemek zordur. Kendi tebessümümüz de bedenimize yeterli geribildirim vererek neşenin fizyolojik ve nörolojik boyutlarını aktive eder.[6] Duygulanımın işleyişinin merkezinde yatan olgu şudur: "Duygulanımlar öznel, belirsiz, içsel tepkiler değildirler. Daha ziyade, ötekiyle iletişim kuran, aynı anda hem ötekini açıkça harekete geçiren hem de geriye ve içeriye doğru gülümseyenin, ağlayanın, somurtanın ya da dudak bükenin kendisini de harekete geçiren yüz tepkileridirler" (Tomkins 1962, vii).

İnsanlar yüz okumada uzmandırlar. Bu iletişimler, sıklıkla bilinçliliğin dışında vuku bulsa da genellikle gayet iyi anlaşılırlar. Dolayısıyla, suratımız, duygulanımların ifadesinde ve iletişiminde merkezi bir rol oynar. Bunun önemi de gündelik hayatta medyanın yaygınlaşmasıyla katlanmıştır (bkz. Gibbs 2001; Angel ve Gibbs 2006). İmge dünyasında surat her yerdedir. Surat belirli duygulanımları çağırdığı gibi, Tomkins'in "yedeklenen duygulanım" dediği ve televizyondaki pembe dizi oyuncularının işaret etmekte son derece başarılı olduğu sıkça başvurulan duygulanımları maskeleme çabalarının da yüzeyidir. Ama insan suratı aynı zamanda kendisinin açıkça belirmediği başka imgelerin duyumsama niteliklerine göre kendi grafiğini çıkarma yeteneğine de sahiptir. Böylece manzaralar, evler, yiyecekler, hayvanlar, ten ve koreografik bedenler, yani tüm bir dünya, imgede hiçbir surat olmasa da bir yüz kazanabilir. Dergiler ve televizyon, kültürel ve tarihi açıdan

büyük farklılıklar gösterebilecek emosyonlar olarak genleşmiş kalıcı duygulanım kompleksleri de dahil haletiruhiyenin daha karmaşık temsillerini çağırmak için suratlaştırmayı [*facialization*] bu şekilde kullanırlar.

Ancak surat, medyatize edilen duygulanım sirayetindeki yegâne vektör değildir. Medya tüketicileri, Gilbert Simondon'un izinden giderek "birey-öncesi" diyebileceğimiz bir düzeyde de onun akışlarına celp edilirler (1992, 302). Nike logosu ya da McDonald's'ın yeni hamburgeri için yaptırdığı reklamın müziği imzası gibi, logoların grafik işaretleri ya da bilgisayarlarımızın ya da cep telefonlarımızın bizi selamladığı kısa nota aranjmanları gitgide daha çok bu düzeyde işlemektedir. İster ses ister imge formunda olsun bu tanıtım müzikleri ya da logolar bedenin sinestezi kapasitesini harekete geçiren hisler yaratıyorlar. Burada duygulanımlar, tüm duyusal sinyallerin içinden geçtiği bir telefon santralı işlevi görüyor gibiler. Toyota'nın "Ah, bu ne his!"* sloganı yavaş-çekim bir sıçrama imgesini haritalandırır ve sıçramanın yükseliş konturlarını taklit eden notaların aranjmanıyla donmuş bir kareyle biterek "Toy-ota"nın düşen skalasıyla yerçekimi kuvvetinin ürpertisini hatırlattıktan sonra *Thelma ve Louise* tarzı bir uçurum kıyısına doğru ilerler. Hem ses hem de imge tahrik olmanın ve belirli neşe duygulanımı yaylasının tipik örüntüsünü takip eder.

Görsel ya da işitsel logolar, bebekler üzerine çalışan Daniel Stern'ün belirli duygulanımların aktivasyon konturları olarak tanımladığı "'kabarma,' 'sönümlenme,' 'gelgeç,' 'patlayıcı,' 'kreşendo,' 'dekreşendo,' 'fırlayan,' 'sokulgan' vs gibi dinamik, kinetik terimlerle kavranmış... ele geçmez nitelikleri" hatırlatırlar (Stern 1985, 55–57). Bu aktivasyon konturları münferit duygulanımlara, uyarılmalarının yükseliş ve düşüş düzeylerinin temposuna göre *nitelik kazandırırlar.* Stern bu konuda neşelenme ya da öfkelenme örneğini verir. Bir duygulanımın geliyor veya gidiyor oluşu, sonradan semiyotik anlam sistemlerine celp edilen bir bilgidir. Gelen neşe, giden ya da sönen neşeden çok farklı bir şey ifade eder. Ancak, bir

"Oh, what a feeling!" Toyota reklamının sonunda şoförün sıçrayışına atfen—ç.n.

dizi basit iki-boyutlu diyagramın güvenilir biçimde sınırlı sayıda bazı kategorik duygulanımları ("mutlu, üzgün, kızgın") açığa çıkardığını gösteren Werner'in fizyonomik algı kuramına göre, giden ya da sönen neşeyi işaret eden aynı düşüş çizgisi genellikle üzüntü olarak okunacaktır (Stern 1985, 53). Bu minvalde, "'üzüntü' diyagramını oluşturan" çizginin hafifçe uzatılması, "onu canlandırma eğilimi gösterir." Dolayısıyla, zamansal boyut yeniden işin içine girer, zira bu durumda çizgi, jestin kinematiğini hatırlatır, tıpkı belli bir imzadan tumturaklı bir kıvrımı çıkarsamamız ve bunun da imzayı atan kişi hakkında bize bir şey söylediğini düşündüğümüzden o imzaya özgün bir anlam katması gibi.[7] Görsel ve müzikal logolar, hem kendi bedenimizi ivedi mimetik tepki vermeye itmek hem de aynı anda aynı hareketle münferit duygulanımları anlam düzeyine celp etmek için aktivasyon konturlarının orkestrasyonunu yaparlar.

Stern'ün çalışması, iki tür duygulanım kuramı için de son derece önemlidir. Tomkins'in duygulanımların kavranışı hakkındaki düşüncesine yeni bir boyut katmanın yanında, Massumi'ye de Walter Benjamin'in, "duyulara bağlı olduğu halde duyu içeriğinden yoksun, doğrudan doğruya—ama yalnızca hissi olarak algılanabilen gayri duyusal benzerlik" (Massumi 2003, 142) kavramıyla hayati bir bağ kurma fırsatı verir.[8] Stern'ün, "hayatiyet duygulanımları" dediği şeyin oynadığı rolü düşünürken vardığı sonuca göre duygulanım, herhangi bir duyusal kipteki deneyimin kendisine tercüme edilebileceği "kipler-üstü akım" olarak işler (Stern 1985, 53).[9] Massumi'ye göre hayatiyet duygulanımları kipsizdirler; "yalnızca durumlar arasında değil, aynı zamanda duyu kipleri arasında da sıçrayabilirler" ve içinde formların "kipsiz bağlantıların duyusal izleri" olarak belirdiği "yerel-olmayan" tekabüliyetler üretirler (Massumi 2003, 148). Bu, mimesisin, en basit düzeyinde dahi, taklitçilikte nasıl işlediğini tam manasıyla betimlemektedir.

Taklitçilik, ne olduğumuzu gizleme arzusunu (bir hayvan, avcılarından kaçar; bir internet saldırganı, yeniyetme kılığına girer) ya da başka bir şey haline gelme arzusunu (bir insan yavrusu ebeveyniyle özdeşleşir) temsil edebilir. Hürmet ya da husumet anlamına gelebilir; duygudaşlık, baştan çıkarma, aldatma, savunma ya da saldırı ifade

edebilir.[10] Ciddi öğrenme ve eğlenceli oyun amaçlarına hizmet de edebilir. Walter Benjamin'in "Mimetik Yetenek" adlı denemesinde "bir çocuk, yalnızca dükkân sahibini ya da öğretmeni değil, bir yeldeğirmenini ya da bir treni de oynamak ister," derken, en azından kısmen aklında bu var gibidir (1979, 160). Fakat mimesisin kalbinde, bedenler arasından geçen ve asla tamamen yerini tutmadığı ya da iptal etmediği bilişsel-dolayımlı temsili taşıyan şeyin doğrudanlığı yatar. Bir semiyotik model içinde analiz edilemez, ne de bir "ben" gerektirir: Öznellik oluşumunda can alıcı bir rol oynamasına karşın, özünde gayri özneldir. Mimesis rengini, kokusunu, biçimini ya da hareketini değiştirmek suretiyle bedenleri biçimlendirebilir ya da araç olarak kendine kelimeleri, kıyafetleri, arabaları, hatta fikirleri seçebilir. Ama ne anlama geldiği ve hangi araçla işlediği, işleyiş kipinden daha az önemlidir. Taklitçilik, ötekinin temsili değildir. Daha ziyade, bir tercümedir—içinde "benzerliğin flaş ışığı gibi belirdiği" şeyler arasındaki bir ilişkidir (Foucault 1973, 24).

Taklitçilik, ötekine bir cevap olarak anlaşılabilir. Üretken biçimde iletişim olarak düşünülebilecek bir formun ödünç alınmasıdır. Ancak, ben bu bağlamda "iletişim" derken, bilgi iletiminden bahsetmiyorum, daha ziyade bedenler (ya da daha doğrusu, bedenlerin görünüşleri) üzerindeki eylemi kastediyorum. Sözgelimi kurmaca okumak bizde yeni duygulanımsal haller üretir, bu da yalnızca vücut kimyamızı değiştirmekle kalmaz, aynı zamanda—ve bunun sonucu olarak—biz okuduğumuz anlatıdan bir anlam yapısı oluşturdukça, tutumlarımızı ve fikirlerimizi de değiştirir (bkz. Gibbs 2001, 2006). Bu form paylaşımı, sibernetik-öncesi anlamda bilgi içerir. Yani mimesis yoluyla geçici form yakalamalar ile ilişkilerin (bunlar uzamsal, zamansal, tınılı, enerjik, mantıksal, nedensel vs olabilirler) düzenlenmesini ya da iletimini temsil eder. Bilgisayar yazılımlarının bit ünitelerine indirgenemeyen bu bilgi türü, "çevredeki farklılığın [ya da örüntünün, ilişkinin] keşfedildiği bir yaşam sürecidir" (Yoshimi 2006).

Mimesis, tıpkı duygulanım gibi, en iyi şekilde ille de birey ya da organizma seviyesinde düşünülmez. Ne öznenin ne de nesnenin bir vasfıdır. Daha ziyade, özneyle nesnenin birlikte sürüklendiği, formların "kipsiz bağlantının duyumsal izleri" (Massumi 2003, 148) olarak görünmesini sağlayan bir güzergâhtır. Bunu düşünmenin bir

yolu da görme, işitme, koklama, morfoloji, davranış ya da bunların birkaçını kullanmak suretiyle mimesisin ötekinden kopyaladığı şeyin bazı (ama hepsi değil) özelliklerini soyutladığını söylemek olabilir. Fakat burada taklitçi ile model arasında ya da etkin taklitçi ile edilgin model arasında basitçe bir özne-nesne ilişkisi söz konusu değildir. Bilakis evrimsel ekoloji taklitçi, model (taklitçiden farklı bir tür olabilir) ve "kukla" (aldatıcı sinyalin alıcısı, avcı örneğini alırsak bu "kukla" üçüncü bir türden olabilir) içeren bir "taklitçilik kompleksi" durumunu varsayar. Taklitçilik sıklıkla taklitçinin lehine ve modelin aleyhine işlese de bu her zaman böyle olmayabilir. Caillois'nin taklitçiliğin bir hayatta kalma hüneri olduğu fikrini eleştirdiği meşhur makalesi, bunu açıkça ortaya koyar. Ona göre, kendi türünün üyelerinin bizzat yediği şey olan bir yaprak kılığına girmenin tehlikeleri öyle büyüktür ki hayatta kalma hüneriyle açıklanamaz (Caillois 1987, 67). Ancak, taklitçilik kompleksi iki tarafı da dönüşüme zorlar—yani Deleuze ve Guattari'nin "a-paralel evrim" dediği şey (1987).

Belki de taklitçiliğin model üzerindeki etkilerine en iyi örnek, Deleuze ve Guattari'nin "oluş" adını verdikleri asimetrik karşılıklı evrim tartışmasında verilmiştir. Meşhur eşekarısı ile orkide vakası bunu açıkça ortaya koyar: Orkide arıyı taklit eder, böylece arı bir anlığına orkidenin morfolojisinin ve üreme sisteminin bir parçası haline gelir, bu arada orkide de arının beslenme sisteminin bir parçası olur. Buradaki karşılıklılık formu, asimetriktir, ama bu süreçte iki taraf da "yersizyurdsuzlaşır."[11] Bu özgün örneğe döndüm, zira Anne Gaskett adlı bir araştırmacı hakkında bir gazete makalesini okurken onu hatırladım. Gaskett arıların zamanla orkidelerin hilelerini anladığını, ama orkidelerin de çok daha baştan çıkarıcı kokular, daha yoğun renkler ve daha güzel formlar geliştirmek suretiyle onları yine de aldattıklarını keşfetmişti (Macey 2007). Bu çalışmayla ilgili makalede açıkça söylenmese de bu "silah yarışı"ndan orkidenin yalnızca kokusu ve biçimi etkilenmiş, arı ise orkideyle boy ölçüşebilmek için sadece "boktan detektörlerini" değiştirmişti. (Ya da tam tersi de olabilir. Zira yarış sırasında belli bir anda kimin önde olduğunu söylemek mümkün değil.) Bu, bizzat arı ile orkide arasındaki değil, arının beslenme sistemiyle orkidenin üreme sistemi

arasındaki bir iletişimdir (Massumi 1992, 165). Taklitçilik ve benzeşim, duyusal kanal kullanımında son derece seçicidir—bu örnekte koklama, görme ve morfoloji kanalları kullanılmıştır.

İnsan taklitçiliği ve benzeşimi de seçicidir. Tıpkı arı ile orkide arasındaki ilişki gibi tür-ötesi arzu içerir. Cazibe gücümüzü artırmak için çiçek kokulu parfümler süreriz ya da hayvan kürkleri giyeriz, mesela. Ama bu seçiciliğin, insan taklitçiliğinde son derece kendine has bir başka anlamı daha vardır. Benlik denen hayati düzenleme alanını oluşturmak için onu başka yönlere çeker. Daniel Stern dokuz aylık bir kız bebeğin bir oyuncağı çok sevip heyecanlanışını ve onu eline alışını şöyle tasvir ediyor: "Bebek taşkın bir 'aah!' sesi çıkarır ve annesine bakar. Annesi de ona bakar, omuzlarını kaldırarak bedeninin üst kısmıyla go-go dansözüne yakışır dehşet bir gösteri sergiler. Bu gösteri kızının 'aah!' sesi kadar sürer ancak, ama aynı derecede heyecanlı, neşeli ve yoğundur" (Stern 1985, 140).

Stern annenin bebeğin sevinç çığlığını, onun uzunluğu ve ritmik konturuna uygun şekilde çapraz-kipli taklit ederek—ya da tercüme ederek—dans edişini betimlerken, bu duyusal tercüme üretiminde benzerlik kadar farklılığın da büyük önem taşıdığını ortaya koyar. Zira bebeğin tedrici olarak ötekinin (kendisinin de) içselliğini kabul etmesini kolaylaştıran şey, esasında bir duyusal kipten diğerine tercüme sürecinde üretilen *farklılık* ya da—özdeşlik olmaksızın eşbiçimlilik manasında—tekabüliyettir. Deneyimin iletilebileceğine ve paylaşılabileceğine dair bebeğin peyderpey yükselen bilincinde, iki öznel dünya geçici bir temasa girer. Burada anne ile bebeğin öznel dünyalarında bu temasın anlamının her biri için farklı oluşunun bir ehemmiyeti yoktur. Tercümenin doğruluğu—özellikle de bebeğin uyarılma derecesiyle örtüşmesi—başarısı için hayati bir öneme sahiptir. Tomkins'in duygulanım kuramı, tam da bu süreci belli bir kesinlikle saptamamıza yardım ediyor. Yeterince çakışık (yani şok edici olmayan) tercümede örtük olan duyusal kanaldaki değişikliğin yeniliği, sürpriz (ama şaşırma değil) üretir. Uyarılmanın bu düzeyinde sürpriz, olumlu bir duygulanımdır. Bebeğin dikkatini anneyle iletişim kurmaya yönlendirir ve buna olan ilgisini sürdürmeye yardım eder. Oysaki şaşırma (uyarılmanın daha yüksek düzeyindeki aynı duygulanım), bebeği korkutabilir.[12]

Farklı duyu kipleri arasındaki bu tercüme süreci, deneyimin aşina örüntüler halinde düzenlenmesini mümkün kılan ilk safhadır. Cezalandıran olumsuz duygulanımla başa çıkmak ve mükâfatlandıran olumlu duygulanımı azamiye çıkarmak için tasarlanmış "duygulanımsal senaryolar"ın oluşumu da bu safhaya dahildir (Tomkins 1962). Bu deneyim takımyıldızlarının ortaya çıkışı, geniş ölçüde bilincin dışında işler, ama dünyaya ve dünya-inşalarına yönelik sürgit duygulanımsal tepkiler için bir deneyimsel matris oluşturur. Duygulanım, çapraz-kipli tercüme vasıtasıyla farklılık üretirken, hem beden-içini hem de bedenler-arasını *düzenler*, ama bunu farklı kültürlerde çok farklı şekillerde yapar. Benlik belleğin ve beklentinin işleyişiyle hem uyarıcı [analeptic] hem de önsezişli [proleptic] yeniden şekillenmeye her daim tabi olsa da, görece yüksek derecede bir kaynaşmayı ve zaman içinde bir süreklilik hissini kolaylaştıran şey de benliğin, duygulanım tarafından örüntülenen sürekli ve az çok esnek bir süreçte böyle düzenlenmesidir. Öyleyse benlik—farklı kültürlerde nasıl bir form aldığından, herhangi bir kültürde onunla dünya arasında nasıl bir eyleyicilik anlamı kazandığından bağımsız olarak—karmaşık ve mütemadiyen evrim geçiren bir toplumsal arayüzden ibarettir.

Mimetik bilgi, hem kendilik hem de öteki hakkındaki ilk bilgi formu olabilir. Bebekler üzerine araştırmalar yapan Meltzoff ve Moore'un da dediği üzere bu bilgi, hissin işleyişiyle mümkün olmaktadır: "İnsan davranışları başkalarında görülüp benlik tarafından icra edildiği içindir ki bebek, ötekinin bir düzeyde 'benim gibi' olduğunu kavrayabilir; öteki benim gibi davranıyor, ben de onun gibi davranabiliyorum. Görülen eylemin nasıl bir *his verdiğine* dair çapraz-kipli bilgi, insanlara, şeylerin sağlayamayacağı, ayrıcalıklı bir erişim sağlar" (1995, 55, vurgu bana ait).

"Hissetme" bu bağlamda, Massumi'nin "kapasite" tanımındaki içalgı [proprioception] ve duygulanım manasından, duygudaşlığın, empatinin, temelini oluşturan bir anlayış duygusuna kadar bir anlamlar yelpazesini kapsamaktadır. Aynı şey, ayna nöron sisteminin işleyişiyle mümkün kılınan "cisimli simülasyon" tarafından yaratılan türde hissetme için de geçerlidir. Birini bir eylem sergilerken seyrettiğimizde, insanlardaki ayna sistemi hem uyaranın

"duyusal tasvirini" hem de eylemin kendisinin motor şemasını yaratmaya başlar (Gallese 2007).[13] Bir başka deyişle, bir eylemin sergilendiğini gördüğümüzde, o eylemi bizzat kendimiz yaparken aktive olan aynı nöron ağları aktive edilir. Nitekim gerçekten de eylemi sergilemenin nasıl bir *his* olduğunu deneyimleyebiliriz, tıpkı atlayan birini seyrederken bedenimizin hareket edecek gibi kasıldığını hissetmemiz gibi. Darwin (1998, 40) bunu, iki beden arasındaki motor sempati olarak tasvir eder.

Mimetik iletişim ve benliğin gelişimiyle etkinleşen bedenler arasındaki ilişkilerin düzenlenmesi, ayrıca kişinin eyleyicilik duygusuna da yardımcı olur. Bebekler üzerine çalışan araştırmacılar anneyle bebek arasındaki etkileşimleri gösteren filmleri yavaşlattıklarında önemli bir şey fark etmişlerdir. Bebeğin görünürde rastgele tekmeleri ve kıkırdamaları esasında "annece" dediğimiz bir dilde konuşan annenin vokal ritimleriyle ahenklidir. Son derece dışavurumcu, örüntülü ve tekrarlı, ses tonundaki abartılı değişikliklerle konuşma şekli olan bu annece dili sanki bebeğin ilgisini çekmek, bebeğin en sevdiği sesleri ve hareketleri onların kendilerine has ritimleri, süreleri ve yoğunluklarıyla birlikte karşılamak için tasarlanmış gibidir. Bu senkroni, anneyle bebek arasındaki "karşılıklı duygulanımsal düzenleme" için önemli bir önkoşuldur. Annenin bebeğin ihtiyaçlarını karşıladığı anlamına gelir, zira sözgelimi bebeğin sıkıntı seviyesine karşı duyarlıdır ya da onun ilgisini çekmeyi bilir. Bebeğin sıkıntısını dağıtabilir ve neşesini artırabilir. Bu da bebeğin duygulanım hallerinin düzenlenmesine dair ilk deneyimlerini oluşturur. Nitekim ona belli ölçüde otonomi sağlayacak olan öz duygulanımsal düzenleme için nihayetinde sahip olacağı kapasitenin temelidir. Bebek de annenin ilgisini çekmeyi iyi bilir, bu bilgi olmaksızın hayatta kalamaz zaten. Romanya'daki bir yetimhanede yapılan deney, Harlow'un 1950'lerde maymunlar üzerine yaptığı tartışmalı psikolojik deneylerden çok daha belirgin bir şekilde göstermiştir ki bebekler, yeterince beslenseler bile, yeterli insan sıcaklığı bulamadıklarında ölürler.

Ancak, senkroniye yönelik mimetik kapasite (ve bunun kolaylaştırdığı duygulanımsal duyarlık) yalnızca bebeklere has bir özellik değildir, ne de anne ile bebek arasındaki ilişkiye özgüdür.

Bir kişinin başka bir kişi tarafından "sürüklenişi" olarak da anılan bu fenomen, birinin el ve vücut hareketlerini konuşmasıyla senkronize etmesi ya da dikkatli bir dinleyicinin ya da dinleyici kitlesinin neredeyse görünmez hareketlerinin, konuşan kişinin konuşma ritmiyle senkronize oluşuna benzer. Condon'un (1984) dediği gibi, bedenler "kavisli bir yolda giden bir araba misali, söylenen şeyin mikroyapısını yansıtan *değişikliğin düzenlemelerinde* birlikte hareket etmeye başlarlar. Ama son kertede eyleyiciliği bir kişiden ziyade diğerinde konumlamak mümkün olmayabilir, zira davranışın tüm veçheleri "aynı anda hem silsile hem de hiyerarşi açısından süreğendir" (Condon 1979, 135). Davranış, "tümüyle birlikte düzenlenir ve her veçhesi, geri kalanına nazaran bir ilişki örüntüsü olarak ayrı tutulur" (Condon 1979, 135). Davranışın bir veçhesi, hem kişinin kendi bedenindeki hem de başka birinin bedenindeki diğer veçheleri peşinden sürükleyebilir. Burada çoğunlukla benlik gelişimini konu edinen bebeklerle ilgili araştırmalar, esasen Massumi'nin mimesis anlayışına yakın bir ilişki anlayışına olanak sağlamaktadır. Yani bizzat bedenlerin bir vasfı olmaktan ziyade, bedenleri katederken ilişkileri bir araya toplayan, ardında bir iz halinde form bırakan hareket olarak mimesis anlayışıdır bu. Gelgelelim işlemin kendisi, duygulanımı bilişle bir araya getirme ve böylece belli bir "irade özgürlüğünü" etkinleştirme durumu, insan senkronisini karmaşıklaştırmaktadır.[14] Belki de insan türü, bir başkasıyla birleşmekten ziyade ayrılmaya eğilimlidir.

İnsan türünü karakterize eden duygulanım ile biliş arasındaki ilişkinin karmaşıklığı ve bilişin duygulanım ve duyulara bağımlı oluşu, dilin—bizzat anlam üretme sürecinde—ritim ve hareketi işin içine katma biçimini düşünmeye başladığımızda daha bariz bir hal alır. Bebeğin annenin tekrarladığı kısa "cümleler"le sürüklenmesinde müzikal bir özellik vardır. Daha sonra (bebek iki yaşına geldiğinde) oyun oynayışı bir şekilde ritmik olur, oyunlar da kafiye ve başka melodik örüntü formlarıyla biçimlenir. Sürüklenmenin bu unsurlarını ele alan Colwyn Trevarthen insan beynine işlenmiş bünyevi bir tempo duygusunun olduğunu iddia ediyor. Bu, senkroni ya da birbirini izleme için—sözgelimi sohbet esnasında sırayla konuşmak gibi—kullanılabilen bir "müşterek nabız"dır.

Trevarthen'e göre, nabız ya da ritim ile duygulanımsal sempati, anne ile bebek arasındaki ahengin iki ana bileşenidir. Ritim (ya da "nabız"), tıpkı duygulanım gibi *düzenler* (1999/2000). Condon'un dediği gibi, "farklı hızlarda ve farklı yönlerde de olsa aynı anda hareket eden farklı beden parçaları arasında içsel bir birlik ve bütünlük vardır. Sanki beden parçaları, onları birlikte düzenleyen bir nabza ya da bir dalga silsilesine itaat ederler... Beden hareketi böylesi nabız-vari, düzenlenmiş formların vücut bulduğu süreğen bir dizisi gibi görünür" (1984, 42).

Hem hayvan hem insan bedenleri, "girift şekilde tempo tutan kas enerjisinin nabız atışlarının, plastik dönüşümün nabız atışlarıyla ahenk içinde çevreye abanmasını" sağlayan çokritimli ifade patlamaları halinde hareket ederler (Trevarthen 2002).[15] Bu minvalde, konuşma ve yazma da ritimle sürüklenebilir. Anne-bebek etkileşimindeki karşılıklı ya da değişimli vokal formlar, Mary Bateson tarafından iletişimi düzenleyen önemli bir araç olarak tanımlanmış ve "ön sohbet" olarak adlandırılmıştır (1971). Bateson ilk çalışmalarında, başka kiplerle etkileşim içindeki sohbetin tamamlayıcılığını vurgular:

> Sohbetin özü, sözdışı davranış ve sözdışı dille sıradan konuşmada sağlanan, sözdizimsel cümleden daha geniş birimler düzenleme olanağıdır. Böylece iki katılımcı da süreğen bir örüntüye dahil olur. Bebek bakışı, yetişkin bakışının öncülü, bebeğin el kol hareketleri, yetişkinin el kol hareketlerinin öncülü ve bebeğin seslendirmesi de yetişkin seslendirmesinin öncülüdür. Ama hepsi yan yana var olmasaydı ve iletişimsel işlevleri tamamlayıcı olmasaydı, tüm bu sinyal verme türlerindeki öğrenme meydana gelir miydi? (Bateson 1979, 72).

Yalnızca tamamlayıcı değil, aynı zamanda birbirinin muadilidirler ve birbirlerine tercüme edilebilirler. Birbirlerinin yerine geçebilir ve birbirlerine karşılık gelebilirler. Ayrıca, bazı durumlarda birbirleriyle çelişebilirler de. Anne-bebek iletişimi, farklı kodları kullanarak hareketlerini müşterek bir gösteride tertipleyen katılımcılardan oluşur (aynı şey, kültürler-arası iletişimde de cereyan

eder), ama yetişkinler, birçok farklı kodları kullanma yetileri vardır ve bazen performanslarını yöneten kod değiş tokuşu, karmaşık bağlamların sonucudur (Bateson 1979, 7).

Hareket, ses ve ritim sembolik sözsel iletişimden önce gelir ve ona bir prototip sağlar. Sözsel sohbet, form olarak, asla yerine başka bir şey koyamadığı ya da tamamen yerine geçemediği sözsüz sohbetin ritimlerine dayanır. Hareket, ses ve ritim dilin ne kalıntısı ne de onun düzensiz eşlikçisidir. Sözgelimi el kol hareketleri, dildeki "güçlü bir mevcudiyettir" (Agamben 1999, 77). Düşünceyi ve konuşmayı etkin biçimde kolaylaştırır, bir fikir kıvrımına form ödünç vererek onun ortaya çıkmasına yardım eder. Merleau-Ponty'nin dediği gibi, yazarlar mesaj iletmezler, jest yaparlar (1974, 60).

Öyleyse jest, "anlamı var eden bir 'materyal taşıyıcıdır'" (McNeill, 1992).[16] Yani duygudaş iletişim kipleri yalnızca dilbilimsel kiplerin yanında var olmaya devam etmez, ayrıca onların içinde yaşar ve onları şekillendirirler. Bunlar basit, çocukça ya da sözümona ilkel iletişim kipleri değildirler. Daha ziyade sözsel iletişimin hayati önkoşulları ve etken işbirlikçisidirler. Sistemdeki bir gürültü patırtı değildirler: Sistemin özbeöz parçasıdırlar.

Mimesis tam manasıyla bütüncül, analog bir iletişimdir. Bu iletişimde "kelime, ayrık unsurlardan türemiş olarak değil, süreğen boyutların varyasyonu olarak kavranır" (Bucci 2001).[17] Dil hem seri hem de paralel işlem kipleri içerir. Ama dili, zaten çoktan paralel-işlenmiş deneyimin seri bir işlem formu olarak da düşünebiliriz. Bu paralel işlem, farklı duyulardan gelen girdi kiplerinin bölüştürülmesiyle icra edilir. Her bir duyudan gelen bilgi, birleştirilmeden önce her bir kipliğe ait daha önceki deneyimin hatıralarıyla karşılaştırılır. Elbette bunların hepsi bir salise içinde vuku bulur ve her daim süreğendir. Tomkins'in deyişiyle bu, zorunlu bir bilgisel sıkıştırmayı temsil eder, zira bilinç "sınırlı bir kanaldır" (Tomkins 1992, 287). Böyle bir sıkıştırma duygulanımsal, duyusal ve adına bilişsel denen bilgi formlarını yoğuşturmak suretiyle, yöntemsel (ya da daha geniş anlamda açıklayıcı olmayan, örtük) bir bellek yaratır. Bu, o olmadan işlevsiz kalacağımız alışkanlık alanıdır. Motor, algı ve biliş becerileriyle Tomkins'in duygulanım senaryoları dediği karmaşık emosyonel örüntülerden oluşur. Bu

ve diğer otomatik bilgi formları, tanıdık bir sokakta araba kullanırken başka bir şey düşünmek gibi karmaşık ve çoklu-görevleri yerine getirmemizi sağlarlar.

Bu sıkıştırma süreci, özellikle daima dil ile bağdaştırılan bilişin aslında ne olduğunu yeniden düşünmeye itiyor bizi. Tomkins, "biliş sistemi" dediği şeyin karmaşıklığı konusunda ısrarlıdır. Bu sistemin duyusal ve motor bilgi kipleri açısından önemini vurgulayarak, onun "yalnızca bilincin dışında işleyip bilincin başka bilgi nesnelerine kendini kısıtlamasını sağlamakla" kalmadığını, aynı zamanda—bilhassa duyusal bilgi örneğinde—farklı duyuların ötesinde—itki, duygulanım, kas duyumsamaları ve özalımsal duyu gibi—farklı bilgi türlerinden oluşan bir fazlalık yarattığını iddia eder (Tomkins 1992, 16). Bu muhtelif işlevlerce üretilen farklı bilme türleri üzerinde düşünen Tomkins, bunların hepsinin biliş sisteminin ayrılmaz bir parçası olduğunu açıkça ortaya koyar. Ona göre, fazla dar bir tanımı yapılagelen biliş, fazlasıyla kolaya kaçılarak, diğer bilme biçimlerini değerlendirip yönlendiren bir "yüksek kumanda mekanizması" olarak tasavvur edilmiştir. Oysaki Tomkins karşı bir iddiada bulunarak, ayrı bir biliş mekanizmasının var olmadığını, daha ziyade, "tam yetkiye sahip ya da yetkisi olsa bile istikrarlı bir mekanizma olarak kendini idame ettirebilecek özel bir mekanizmanın olmadığı daha demokratik bir sistem" düşünülmesi gerektiğini ileri sürer (Tomkins 1992, 17). Bu tablodan çıkan sonuç, bilişin "demokratik yönetim formundaki 'güç' olarak ya da bir cümledeki 'anlam' olarak tanımlanmasını imkânsızlaştıran, bir bölüşülmüş otorite" olduğudur (Tomkins 1992, 17).

Öyleyse, Tomkins'in açıklığa kavuşturduğu üzere, son kertede duygulanımsal deneyim de dahil duyumsal deneyimin zenginliğine bulaşmamış, "saf bir biliş" olamaz. Deneyimin bu düzeyinin özellikleri, farkındalığın bütününü ihlal etmeden söze tercüme edilemez. Sözgelimi bir kafenin penceresinin önünde oturmuş, sabah güneşinin sıcaklığı sırtımı ısıtırken, kahvenin leziz kokusunu içime çeker ve aynı anda sıcaklığını ağzımda hissedip ne tür bir kahve çekirdeğinden yapıldığını anlamaya çalışır, etrafımdaki konuşmaları da duyarken sokağı seyrettiğimde muhtelif duyusal deneyimlerin eşzamanlılığı onları bölünemez kılar ve tüm bunlar

benim "kafede olma" deneyimime karışır. Ama gündelik algının bütüncül doğası, doğrudan doğruya dile tercüme edilemez ve bunun bir kısmını sözlerle ifade etmek için, bir önem hiyerarşisi içinde onu duyusal bölmelere ayırmak ve ardışık biçimde listelemek zorunda kalırım. Elbette ki dil, deneyim üzerinde düşünümsel bir tutamacı da devreye sokar, yeni eyleyicilik formları açar, zamansal ilişkileri birbirine eklemler ve zamanda veya mekânda uzak olan şeyleri birbirine bağlar.[18]

Walter Benjamin'e göre dil, "mimetik davranışın en yüksek düzeyidir... mimetik üretimin ve kavrayışın kadim kuvvetlerini hiçbir artık bırakmadan, hatta büyünün kuvvetlerini dahi, tasfiye etme noktasında devralan bir araçtır" (1979, 163). Konuşma da yazı da "bir duyumsal olmayan karşılıklılıklar arşivi" oluştururlar (162). Burada Massumi'nin "hissedilen ilişkiler" dediği şey, "hatırlattıkları duyumsal formlara herhangi bir mesafeden" paylaşılabilir (Massumi 2003, 148). Gelgelelim dil, her ne kadar birbirine bağladığı formlar üzerinde bir uzaktan edim de olsa yine de bedeni doğrudan doğruya etkiler.[19] Metaforlar çoğunlukla bedensel süreçlerden türetilirler (Lakoff ve Johnson 1999), ama aynı zamanda, tıpkı ayna nöronları gibi, cisimleşmiş simülasyon formunda "duygudaş" bir tepki de doğururlar (bkz. R. Gibbs 2006).[20] Bu simülasyon istençli değildir, ne de bir sahtelik formudur; basitçe "otomatik, bilinçsiz ve düşünüm-öncesidir" (Gallese 2003, alıntılandığı yer, R. Gibbs 2006). Simülasyonlar somatik bellek tarafından şekillendirildikleri için, metaforların (ama aynı zamanda birçok gayri metaforik dil türlerinin de) nasıl anlaşılacağı açısından özgül sonuçlar doğururlar. Nitekim dil, etkin olabilmek için, bedenin fiziksel kapasitelerine son derecede bağımlıdır. Ayrıca oldukça seçicidir de. Bir defasında yalnızca bir duyusal kanaldaki deneyimi hatırlatmaya yoğunlaşır. Bu açıdan, bedene, birleşik ve bölünemez bir bütün olarak değil de seçici olarak aktive edebildiği—ve aktive etmek zorunda olduğu—bir potansiyeller toplamı olarak muamele eder. Öyleyse beden, bir araç olmaktan ziyade, yazı dahil her biri teknolojik araçlarla kendine has biçimde bağlanan bir araçlar dizisidir. Mimesis, bu ayrık araçları yeniden birleştirmeyi etkinleştirmek suretiyle virtüel olanı üretir ve böylece, Proust'un rüyalar

için dediği gibi, "aktüel olmaksızın gerçek olanı, soyut olmaksızın ideal olanı" meydana getirir (1992, 906).

Merlin Donald'ın iddiasına göre, evrim açısından mimesis, sembolik düşünceyi mümkün kılar, zira sembolik düşüncenin kaynağı, "dışsallaştırılmış edimler"dir (sessiz okuma ediminden ziyade, kapasitesi daha sonra gelişen, sesli okuma edimi gibi). Bu edimler, "eylemdeki olay algılarının ilk haritasını çıkarmamızı sağlayan bir beyin kapasitesine dayanırlar. Bu kapasite tek bir darbeyle birçok başka şeyin yanında eylem, metafor, jest, pantomim, canlandırma oyunu, özhatırlatma, becerilerin taklit yoluyla yayılması ve protopedagojiyi yaratır" (2000, 33).

Mimesis dosdoğru bedensel olandan en soyut olanına değin, deneyimin her düzeyinde işler. Mimetik iletişimin bedensel, sözsüz boyutlarını anlamak, onun insanın toplumsal ilişkilerindeki yaygınlığını ve seyircileri hikâye, sinema izleyiciliği ve bir dinleyici kitlesinin üyesi olmak gibi karmaşık sosyallik formlarına bağlamayı amaçlayan sinema ya da performans gibi kültürel formlardaki merkezi rolünü açıklamak için son derece önemlidir. Taklitçilikte görmenin en önemli duyusal kip olduğunu düşünmeye meyilliyizdir, özellikle de imaj çağında. Ne ki yüksek primatlar denen canlı türünde görme gerçekten de nörolojik açıdan egemen bir duyu olmakla birlikte, diğer duyulardan tecrit edilmiş biçimde işlemesi nadirdir ve mimesisteki duyulara bağımlılığı, duyusal çapraz-kipleşmelerin—ya da sinestezinin—önemini işaret etmektedir.[21] Mimesisi çapraz-kipli mimetik iletişim olarak yeniden tanımlamak, görme ve görsellik hakkındaki düşüncenin dönüştürülmesini mümkün kılar. Görsellik yalnızca biyofiziksel bir fenomen değil, aynı zamanda toplumsal bir süreç, görülen şeyle bir ilişkilenme yoludur. O halde mimesis, şöyle anlaşılabilir. Mimesis, beden ile sinema, televizyon ve hatta internet gibi toplumsal teknolojiler tarafından kullanılan birincil kavrayış kipidir. Bu kip ayrıca sürü davranışı, moda, şöhret ve anoreksi ya da depresyon salgınları gibi kültürel süreçlerde olduğu kadar, toplumsal ve politik tutumların hızla değişmesine yol açan süreçlerde de kullanılır.[22] Bu süreçlerde mimesisin nasıl işlediğini daha iyi anlamak önemli, zira mimetik iletişim "duygulanımsal toplumsal bağ" (Borch-Jacobsen 1988)

yaratımına katkıda bulunur. Ebeveyn-çocuk, yaşıt, arkadaş ve aşk ilişkilerinin yapıtaşı, mimesistir. Bazı koşullarda yabancılar arasında da geçici hisdaşlıklar kurulmasını sağlayabilir. Ayrıca, ötekiyle etik ilişkilerin duygulanımsal temelini oluşturur.

Belki de insan kültürünün bütünü, taklide dayalıdır. Taklitte farklılık ve yenilik, yeniden üretim ve benzerlik kadar merkezi bir öneme sahiptir. Ne ki—kısmen tam da bu nedenle—insandaki doğuştan gelen bu mimesis kapasitesi, yalnızca son derece farklı ve sıklıkla karşılaştırılamaz nitelikteki yaşanan emosyon kipleri yaratmakla kalmaz. Aynı zamanda farklı kültürlerde hem bizzat yaşanan deneyim niteliklerinden hem soyut bilgi formlarından oluşan gayri duyusal benzerliklerin üretilmesi ve arşivlenmesinin tamamen farklı yollarını doğurur.[23] Massumi "formun ikiyüzlülüğünü" hatırlamamızı tavsiye eder. Bu ikiyüzlülük, "biri yerel ve öğrenilmiş ya da niyetli, diğeri ise yerel olmayan ve özdüzenleyici iki gerçeklik düzenine kendiliğinden ve eşzamanlı katılır" (Massumi 2003, 151). İki yaklaşım arasında bir salınımı gerekli kılan da bu ikiyüzlülüktür. Bir yandan, kültürel açıdan plastik ve tarihsel açıdan değişken öznellik formlarına odaklanan temsil merceğinden belli bir stratejik hümanizm halen kaçınılmaz görünmektedir. Zira "insan" dediğimiz şeyin asla bir imgeden daha fazlası olamayacağını, daima dışlamaya ve kural koymaya meyilli olacağını unutamayız. Öte yandan, içinde bu formların, başka hareketlerin yalnızca anlık izleri olarak gözüktüğü "yerel olmayan," gayri öznel oluşlar dünyası, zaten çoktan bilinenin ötesindeki tasavvurları vaat ediyor. Söz konusu tasavvurların keşfi, özellikle de kültürel ve cinsel farklılıkların hayati özgüllüğünü ve özgünlüğünü atlayan evrensel bir söylem üretimi riski taşımasına rağmen, bu vaat önemlidir. Yazıda ve genel olarak sanattaki "tutkulu kurmacalar" her iki boyutta da eşzamanlı işleme olanağı sunuyor gibidir. Bu amaçla, çağdaş kuram yazını giderek artan bir biçimde kurmacanın teknik ve yöntemlerini ödünç almakta, duyumsama ve hikâyeyi birbirine geçirmekte ve bu süreçte denemeyi yeni ve deneyimsel bir tarzda yeniden yaratmaktadır.[24]

Son notlar

1 Özellikle kültürel çalışmalarda aklıma gelen isimler şunlar: Elspeth Probyn, Jennifer Biddle, Melissa Hardie, Maria Angel, Jill Bennett, Melissa Gregg, Megan Watkins, Sue Best, Cristyn Davies, Gilbert Caluya ve Kane Race.

2 Bir başka deyişle, ikisi de terim olarak değil, ilişki olarak düşünülmelidir.

3 Bana göre, bu kavramın yeniden düşünülmesini ima ediyorlar.

4 Hayvanların aslında taklit mi ettiği yoksa yalnızca öykündüğü mü konusundaki yıllarca süren tartışmadan sonra artık gerçekten de taklit edebildiklerine dair anlayışın gitgide yaygınlaştığı görülmektedir. Sözgelimi Gisela Kaplan'a göre (2007), Avustralya saksağanının ne üreme ne de salt teritoryal işlevlerinin tanımlanabildiği, muhtemelen göndermeli işaret olarak adlandırılan ilkel bir dil formu oluşturan geniş bir vokal repertuarları vardır. Pepperberg (1990) papağanlar hakkında ve Herman (2002) da yunuslar hakkında benzer bir iddiada bulunurlar.

5 Taklidin, insanları daha sosyal yaptığı iddia edilir (Van Baaren vd, 2004). Ancak, tam tersi de mümkündür (Gibbs 2008).

6 Zira tepkinin bir kısmının (burada yüz ifadesi) aktivasyonu, diğer kısımların aktivasyonu için yeterlidir.

7 "Ludwig Wittgenstein'a göre, güzel bir şey—bir gözkapağı, bir katedral—gördüğümüzde elimiz onu çizmek ister" (Scarry 1997). Elbette, resim yapmak, gözlerimizle gördüğümüz kavisi, müşfik bir okşamaya tercüme etme yeteneğimize dayanan el hareketleri gerektirir. Çizgiden kinematik çıkarsama konusunda birçok ampirik çalışma örneği için bkz. Hommel vd 2001.

8 Bu inanılmaz derecede faydalı makaleyi okumamı tavsiye eden ve redaksiyon sırasında çok yararlı yorumlarda bulunan Greg Seigworth'a teşekkürler.

9 Cytowic (2002 ve 2003), duygulanım ile sinestezi arasındaki sarmallanışa dair nörolojik kanıtlar ileri sürmektedir.

10 "Hayvanlığın her safhasında mimesis hem farklılıkları üretme hem de onları silme eğilimindedir, işaretlerin belirmesine ve yok olmasına sebep olur. Sözgelimi bazı böceklerdeki mimesisi yorumlarken, buna kâh 'korku' kâh 'kamuflaj' diyoruz; esasında yorumumuzun geri dönüp durduğu şey, bu çifte vasıftır" (Girard 2000).

11 Ya da, Deleuze ve Guattari'nin belirttiği üzere, bu yersizyurdsuzlaştırma süreci, "bir blok oluşturan, seçici baskıları silip süpüren bir kaçış çizgisini kapatan iki asimetrik hareketin yan yana var oluşunu" gerektirir (1987, 298–294).

12 Burada Tomkins'in olagelen şeyi kesintiye uğratan ve dikkati "tekrar-kurma" işlevi gören belirli bir duygulanım olarak sürpriz-şaşırma tanımını kullanıyorum (1962).

13 Ayna nöronlar hakkındaki yorumlar görmeye odaklanır, ama ayna nöronları işitme duyusunda da mevcuttur (Kohler vd 2002). Dahası, Wolf ve diğerlerinin dediği gibi, "görsel/motor nöronlar olan F-nöronları [fusiform, iğ biçimli], çoklu-kip nöronları olarak adlandırılan geniş bir grubun altkümesini oluştururlar (Graziano ve Gross 1994, 1031). Bunlar aynı anda işitme, somatik ve görme gibi farklı duyu kipleri tarafından doğrudan doğruya aktive edilebilme kapasitesine sahiptirler (Wolf vd 2001).

14 Burada Tomkins'in duygulanım sisteminin nasıl da irade özgürlüğünü hem kısıtlayıp hem de mümkün kıldığına dair muhteşem betimine gönderme yapıyorum (1962).

15 Trevarthen bunun, anlatısal orkestrasyonun temelini oluşturabileceğini iddia eder ve burada doğuştan gelen tahrik nabzı dediği şeydeki tempo kavrayışının merkezi bir rolü olduğunu düşünür (1999/2000).

16 Nitekim Rizzolatti ve Arbib de sembolik iletişimin evrimsel öncülünün, (seslendirmeden ziyade) jest olduğunu iddia ederler (1998). İnsan türündeki ayna nöron sisteminin bu süreci kolaylaştırmış olabileceğini düşünürler:

> Bonda ve meslektaşlarının insanlarda gerçekleştirdiği, beynin Broca bölgesinde de önemli el hareketi temsillerinin olduğunu gösteren bir PET (Pozitron Emisyon Tomografisi) çalışmasını düşünelim. Bu verinin sonuçları şöyle açıklanabilir. Demek ki söz konusu beyin bölgesinin, jestlerle iletişim alanında gelişen dil ifadesine özgü olduğunu kanıtlar ve "iletişimsel yüz ifadelerini yapma ve yorumlama kapasitesiyle sözsel jestler yayma ve anlama kapasitesinde bir ayna nöron sisteminin önemini vurgular" (Rizzolatti 1994, 139*). Bu da son kertede jesti sözsel iletişime bağlar.* Limbik sistem bağlantılarının, davranışlara duygusal değer katacak şekilde tasarlanmış olduğunu ve bunun kısmen ayna nöron sistemiyle yönetildiğini akılda tutmak önemlidir. Bu, insanların iletişimdeki duygulanımsal incelikleri takdir etmesini sağlar. (Wolf vd 2001, italikler orijinal metne ait).

17 "Sembolik-altı işlem... gündelik hayatın edimlerinde ve kararlarında bizim için deneyimsel olarak aracısız ve aşinadır—bir kâğıt parçasını bir çöp kutusuna nişan alarak atmaktan ya da hareket halindeki bir trafik şeridine girmekten yağmur yağacağını hissetmeye, makarnanın *neredeyse* piştiğini ve 'al dente' servis etmek için suyunun süzüleceği ânı bilmeye ve yüz ifadelerine ya da el kol hareketlerine karşılık vermeye kadar. Spor, sanat ve bilimlerde son derece gelişmiş beceriler bu sembolik-altı işlem hanesine yazılır. Ayrıca kişinin kendi bedenini bilmesi ve duygusal deneyiminde de merkezi bir rol oynar" (Bucci 2001).

18 Dil ile duyular arasındaki ilişki hakkında daha geniş bir tartışma için bkz. Angel ve Gibbs 2009.

19 Dilin bu özelliği hakkında daha geniş bir tartışma için bkz. Gibbs 2006.
20 Massumi genellikle okurken vuku bulan bu fenomeni "baş gösteren eylem" olarak tasvir etmektedir (2002, 139).
21 Massumi'ye göre, sinestezi ve duyuların ayrışması "eş-birincildir, zira her birinin potansiyeli her ikisinin de asli işleyişini koşullandırır" (2002, 282–283).
22 On dokuzuncu yüzyıl Fransız sosyoloğu Gabriel de Tarde'ın çalışmaları, yeniliklerin yayılmasıyla ilgili bu bağlamda yeni bir önem kazanmıştır. Ben de bu konuyu bir çalışmamda ele aldım. Bkz. Gibbs 2008.
23 Bu yazıda ben, yalnızca en iyi bildiğim Batılı formlara odaklandım.
24 Mimesis olarak yazı hakkında muhteşem bir tartışma için bkz. Schlunke 2006.

9. Duygulanımsal Dönüş

SİYASİ İKTİSAT, BİYOMEDYA VE BEDENLER*

PATRICIA T. CLOUGH

1990'ların başında ve ortasında eleştirel kuramcılar ve kültürel eleştirmenler duygulanıma dönüş davetinde bulunmuşlar, ama bunu çoğunlukla postyapısalcılık ve yapısökümün kısıtlamaları olduğunu iddia ettikleri şeye bir cevap olarak dile getirmişlerdi. Rei Terada'nın ileri sürdüğü gibi, genelde postyapısalcılığın ama özelde yapısökümün öznenin ölümünü ilan ederken "tümüyle buz gibi" olduğuna ve dolayısıyla duygulanım ve emosyonla pek alakası olmadığına dair gitgide güçlenen bir izlenim vardı (2001, 4). Daha doğrusu, Terada'ya göre, duygulanıma ve emosyona dönüş, eleştirel kuram ve kültürel eleştiri alanlarında postyapısalcılık ve yapısökümün etkisi altında başlamış olan kültür, öznellik, kimlik ve bedenler hakkındaki tartışmaların bir uzantısı olmuştur. Son kertede duygulanım ve emosyon, tıpkı postyapısalcılık ve yapısökümün yaptığı gibi, öznenin kendisiyle süreksizliğini, yani öznenin bilinçli deneyiminin gayri yönelimselliği ile süreksizliğini işaret etmektedir. Ancak, duygulanıma dönüş, eleştirel kuramı ve kültürel eleştiriyi, postyapısalcılık ve yapısökümün etkisi altında muhtelif yorumculuk terimleriyle ele alınmakta olan bedensel maddeye geri döndürdüğü ölçüde dişe dokunur bir değişiklik önermiştir. Nitekim duygulanıma dönüş, bedensel maddeye ve genel olarak maddeye içkin bir dinamizmi—maddenin bilgisel oluşundaki özdüzenleme kapasitesini—işaret eder. Bana göre, duygulanımsal dönüşün en kışkırtıcı ve kalıcı katkısı da bu olmuştur.

Bu makaleyi yeniden yazarken bana destek olan meslektaşlarıma, özellikle de Amit Rai, Jasbir Puar, Joseph Schneider, Anahid Kassabian, Jackie Orr, Una Chung ve Craig Willse'e teşekkür etmek isterim. Ayrıca, faydalı yorumları ve düzeltmeleri için Couze Venn ve Gregory Seigworth'a da şükran borçluyum.

Gelgelelim eleştirmenlerin ve kuramcıların birçoğu sıklıkla duygulanım-emosyon çevrimine odaklanmış, öznel olarak hissedilen emosyon hallerine takılıp kalmıştır—yani özneye dönüş, emosyon öznesine dönüşten ibaret kalmıştır.[1] Bense dikkatleri daha ziyade Gilles Deleuze ve Félix Guattari, Baruch Spinoza ve Henri Bergson'un izinden giderek duygulanımı, bir bedenin eyleme kapasitesini artıran ya da azaltan birey-öncesi bedensel kuvvetler olarak kavramsallaştıran ve duygulanımın kolayca algılanamaz dinamizmini ele geçirip manipüle etmeye yarayan teknolojileri eleştirel biçimde ele alan kuramcılara dikkati çekmek istiyorum. Bana göre, öznel olarak hissedilen emosyon halleri çevrimini takip etmeden duygulanıma odaklanmak, duygulanıma dönüşün benim biyomedya-beden dediğim yeni bir bedenin hem habercisi hem de söylemsel eşlikçisi olduğunu açıkça ortaya koyar.

Ben bu denemede, biyomedya-bedenin teknik çerçevelerini, bilhassa genetik materyalin seri imalatını mümkün kılan "biyomedya" ve dijitalizasyon sayesinde duyuların derin bir teknik yayılımını mümkün kılan "yeni medya" teknolojilerini inceleyeceğim. Bana göre, biyomedya-beden, on dokuzuncu yüzyılda bedenin ne olduğuna dair model haline gelmiş olan organizma-olarak-bedenin otopoietik [özyaratım] karakterini zorlamaktadır. Organizma-olarak-bedenin, enerjiye açık ama bilgisel açıdan çevreye kapalı, yani kendi sınır koşullarını yaratabilme anlamında otopoietik bir tanımı yapıldığından, Luciana Parisi ve Tiziana Terranova organizma-olarak-bedenin geç on dokuzuncu yüzyıl sanayi kapitalizminin disiplin toplumuna uygun olduğunu iddia etmişlerdi. Bu toplum modelinde, "bedenlerin dışında ve birbiri arasında dolaşan akışkan madde, organizma/benlik/özne üçlüsünün katı duvarları içinde kanalize edilebilmek üzere kendi içine yığışır" (Parisi ve Terranova 2000, 4). Organizma-olarak-beden "biriktirme ve harcamanın termodinamik döngüsü içinde yeniden üretim için düzenlenir ve işgücü olarak eğitilir" (5).

Organizma-olarak-beden gibi, biyomedya-beden de sermayenin varlığa yaptığı yatırımlarla, yani biyoloji ve fizik, termodinamik ve karmaşıklık, meta-istikrar ve lineer olmayan rasyonellik gibi çeşitli söylemlerle izah edilen materyal kuvvetlerin tarihsel açıdan

özgül bir düzenlenme kipidir ve bedenleri, emeği ve üremeyi yeniden belirler. Biyomedya-beden, bir bedenin ve ne yapabileceğinin—duygulanımının—tanımıdır. Maddenin doğasındaki özdüzenlemeye ya da maddenin bilgisel olma, bedensel biçim verme kapasitesine yapılan politik-ekonomik ve kuramsal yatırımı işaret eder. Ama eğer bizim maddeyi bilgisel ya da özdüzenleyici olarak "görmemizi" sağlayan şey, "(lineer olmayan) matematiği materyal olarak destekleyen teknoloji ile matematiksel teknoloji" (DeLanda 1992, 134) ise, o halde biyomedya-beden baştan başa salt teknolojik değildir. Daha da önemlisi, biyomedya-beden biyomedya ve yeni medya gibi dijital teknolojilerin nasıl da bedensel maddenin ve genelde maddenin bilgisel altkatmanına bağlandığını ve onu genişlettiğini açığa vurur. Böylece "hayatın kendisine"[2] bir "postbiyolojik eşik"[3] olduğunu gösterir. Dolayısıyla, biyoloji sınırları içinde kalmakla beraber biyolojik bedenin yapabileceklerini tekniğin olanaklarıyla genişletmekle tanımlı medyayı tanımlarken, yeni medya ve biyomedya üzerine geliştirilen eleştirel söylemlere yaslanıyorum. Buna rağmen, aynı zamanda bu söylemlerin sınır noktası olarak postbiyoloji eşiği de göz önünde tutuyorum.[4]

Duygulanım, biyomedya ve yeni medya konularını eleştirel biçimde irdeleyen araştırmacılardan bir seçki sunmak suretiyle, duygulanıma dönüşü, halen duygulanım, biyomedya ve yeni medya söylemlerinin vazgeçemediği organizma-olarak-bedenin ötesine taşımayı arzuluyorum. Zira biyo-dolayımlı bedenin, maddi kuvvetlerin tarihsel olarak özgül düzenleme kipi anlamında belli bir ırkçılık kullanımına dayanan bir değişim olduğunu göstermeyi amaçlıyorum. Bu geçişin duygulanım alanındaki sermaye birikimiyle, buna eşlik eden yönetimin disiplinden biyopolitik kontrole geçişindeki iktidar ilişkileri içinde anlaşılabileceğini iddia ediyorum.

Eleştirel kuramda ve kültürel eleştiride duygulanıma dönüş, böylesine kapsamlı bir irdeleme girişimine olanak sağlamaktadır. Zira duygulanımı ele alan ve özellikle de benim burada değineceğim kültürel eleştirmenler ve eleştirel kuramcılar bedene hem ampirik açıdan gerçekleştirilen şey olarak hem de virtüelin felsefi kavramı olarak yaklaşmışlardır. Tam da ampirik ile virtüelin kesişim noktasında, "hayatın kendisine" açılan postbiyolojik eşik hem

açığa vurulmuş hem de gözlerden saklanmıştır. Bu eşikte virtüel, biyomedya ile yeni medya sayesinde biyomedya-beden, organizma-olarak-bedenin otopoesisine meydan okuma potansiyelidir. Virtüel olanın zapt edici siyasi iktisadın menziline girdiği yer de bu eşiktir.

Duygulanım, Bedensel Kapasiteler ve Virtüel

Brian Massumi, duygulanımı virtüelin felsefi kavramlaştırmasına bağlayan klasikleşmiş metninde, duygulanımı algının bilinçli hallerinden artakalan bedensel, otomatik tepkiler olarak tanımlar ve algıyı önceleyen bir "bağırsak algısı"ndan, bir iç sesten bahseder (Massumi 2002).[5] Otomatik tepkilere yapılan bu gönderme duygulanımı gözbebeklerin büyümesi, bağırsak sağınımının sıkışması, salgı bezlerinin harekete geçmesi ve galvanik deri kasılmaları gibi faaliyet halinde kaydedilen bedensel etkilerin ampirik ölçümüne eş tutuyor gibi görünebilir. Ancak Massumi, tüm bu ölçümleri felsefi bir uğrak olarak kullanmak suretiyle duygulanımı, eğilimler ya da baş gösteren edimler halinde yaşantılanamaz olan, belirlenemeyen ve zuhur eden potansiyel alanı olarak virtüel terimlerle düşünebilmek ister.

Dolayısıyla, Massumi için duygulanıma dönüş, bedeni kendi belirlenemezliğine, otomatik tepkilerin belirlenemezliğine açmak anlamına gelir. Bu nedenle de duygulanımı, bilinçli algıdan ve dilden olduğu kadar emosyondan da bağımsız oluşuyla tanımlamak zorunda kalır. Massumi'ye göre, eğer bilinçli algı—sözgelimi emosyon örneğinde olduğu gibi—duygulanımın anlatısı olarak anlaşılacaksa, o zaman her daim "bir asla-bilinçli-olmayacak otomatik artakalan—bir virtüel artakalan, duygulanımın bir fazlalığı" mevcuttur (2002, 25). Ayrıca, emosyon anlatısı da bu fazlalıktan "çıkarılır," geriye dönük olarak törpülenip "süreklilik ve lineer nedenselliğin bilinçli zorunluluklarına uydurulur" (29). Bilinçlilik, "çıkartmalı bir şeydir," zira bir karmaşıklığı indirger. Bilinçlilik, "sınırlayıcıdır," virtüel alandaki bir türevdir. Bu alandaki herhangi bir gerçekleşme, aynı anda, başka türlü hiçbir verili ampirik sınırı olmayan alanın sınırını oluşturur. Duygulanım ve bilinçlilik, duygulanımı potansiyel olarak tanımlayan bir virtüel-aktüel çevriminde yer alırlar.

O halde, Massumi'nin bedenin belirlenemezliğine dönüşü, "toplumsal-öncesi" bir bedene dönüş değildir. Duygulanımın yalnız toplumsal-öncesi olarak anlaşılmaması gerektiğini savunan Massumi, "açık uçlu toplumsal" yani "bireylerin ayrılmasından 'önce' toplumsal olan" duygulanım tanımını önerir (2002, 9). Bilinçli deneyimden duygulanıma dönen bir geri akış olduğunda, bu duygulanım olarak kaydedilir; öyle ki "geçmiş eylem ve bağlamlar saklanır ve tekrarlanır, otomatik olarak yeniden aktive edilir, ama tamamlanmaz; başlamış, ama bitmemiş olarak kalır" (30). Duygulanımın yoğunlaşması söz konusudur. Bedensel bellek —"etin vektörleri" ya da "perspektifleri"—söz konusudur. Massumi'nin "içeriksiz" dediği bu bellek, belirsiz kalır, belirli bellek ile bilinçli algının belirsiz olasılık koşuludur (59). Duygulanım bir bedenin yarı-kararlılığına gönderme yapar. Burada bedenin yarı-kararlılığı oluşturan birey-öncesi değişken kuvvetler ile beden arasında ne lineer ne de belirleyici bir ilişki vardır. Duygulanımın zamansallığı ancak eşikler, çatallanma ve zuhur terimleriyle anlaşılabilir—yani virtüelin zamansallığıyla.

Duygulanıma otonomisini—yani onu cisimleştiren özgül şeyden kaçış yetisini—kazandıran, virtüel olana katılımıdır. Bu anlamda duygulanım, bir bedenin açıklığına gönderme yapar. Massumi'nin David Bohm'u takip ederek, bir "kapalı düzenin" kuantum belirsizliği babında katılıma açıklıktır bu (Massumi 2003, 37). Zımni form olarak duygulanım, bir biçime girmeye başladığı anda çözünerek yeniden maddenin her düzeyini—öğeciksel, fiziksel, biyolojik ve kültürel—kateden karmaşıklığa karışır, tıpkı kuantum etkilerinin her düzeye has belirsizliği beslediği gibi. Massumi'ye göre, kuantum belirsizliği duygulanımı maddenin her düzeyine öyle yerleştirir ki canlı ile cansız, biyolojik ile fizik, doğal ile kültürel arasındaki ayrımlar sönümlenir (37).

Massumi'nin bedenin otonom tepkilerine dönüşü esasında sosyalliğin yarı-kararlılığını düşünmenin bir yoludur. Ama bu aynı zamanda materyalliği, lineer olmama ve yarı-kararlılık, açık sistemler ve kapalı düzenin kuantum belirsizliği kuramları bağlamında virtüel olanın felsefi kavramlaştırması aracılığıyla gayri fenomenal, cisimsiz olana yaklaştırır. Bu felsefi-kuramsal bağlan-

tılarda söz konusu olan şey, bana göre, yalnızca insan bedeninin duygulanımsallığı değil, aynı zamanda maddenin de duygulanımsallığı, maddenin özdüzenleme kapasitesiyle enformasyonel oluşudur. Bedenin otonom tepkilerini, Massumi'nin insan bedeninin "altampirik" deneyimi dediği şeyin ampirik olasılığın koşulu olan cisimsiz, gayri fenomenal karmaşıklığa ya da Massumi'nin değişiyle "üstampirik" olana (2002, 144–161) bağlayan, işte bu duygulanımsal, bilgisel ve özdüzenleyici olarak madde anlayışıdır. Nasıl virtüel olan her gerçekleşmeyle geçip gidiyorsa, üst-ampirik olan da ampirik olanın zuhuruyla geçip gider.

Ancak, eğer üst-ampiriğin dinamizmini maddenin dinamizmi olarak kaydetmek gitgide daha mümkün oluyorsa—ki ben öyle olduğunu iddia ediyorum—bunun nedeni, üst-ampiriğin yalnızca felsefi bir kavramlaştırmadan ibaret olmayıp aynı zamanda maddenin enformasyonel kapasitesini açığa çıkaran bir teknik yayılım anlamına da gelmesidir. Burada Massumi'nin bedensel tepkileri ölçen deneylerdeki duygulanımsal örneklerine ya da deneyleri duygulanımsallığın örneği haline getirmek için gereken teknik çerçeveye geri dönmek zorundayız. Sözgelimi katılımcıların imgeler karşısındaki sözsel ve fizyolojik tepkilerini ölçen bir örnek, Massumi'ye bir imgenin yoğunluğunun etkisini, yani onun duygulanımını, imgenin içeriğinden ayırt etme fırsatı verir. Başka bir örnek, katılımcıların beyin faaliyetinin, tepkiler bilinçli olarak kaydedilmeden yarım saniye önce meydana geldiğini gösteren bedensel tepkilerinin gözlenmesini içerir. Bir başkasında ise görmenin fiziksel ve fizyolojik koşullarını incelemek amacıyla retinaya tekmil renk spektrumunu yansıtan bir araç kullanılır.

Massumi hem duygulanımın otonomisini gösterdiğini hem de üst-ampiriğin bir izini bıraktığını düşündüğü bu deneyleri geçici olarak virtüelin felsefi bir kavramlaştırmasına bağlar. Oysaki ben bu deneyimleri duygulanım üreten ve virtüelin ele geçirilmesini açığa çıkaran bedensel tepkilerin teknik ve kavramsal çerçeveleri olarak düşünmeyi öneriyorum. Zira Massumi'nin duygulanımın otonomisine dair örnekleri yalnızca bedenin ne yapabileceğini göstermekle kalmıyorlar; bedenlere ne yaptırılabileceğini de gösteriyorlar. Bir postbiyolojik eşiğin sınırıyla karşılaştıklarında bedenin

ne haline geldiğini sergiliyorlar. Bu eşik, organizma-olarak-bedenin yarattığı canlı ile cansız, fiziksel ile biyolojik ve doğal ile kültürel arasındaki karşıtlıklarda gizlenmiş olan maddenin dinamizmini kendine çeker. Bana göre, duygulanım, yeni medya ve biyomedya konularını ele alan eleştirel söylemler işte bu postbiyoloji eşiğinin cazibesine kapılıyorlar ve onunla ikircikli bir ilişkiye giriyorlar.

Yeni Medya ve Biyomedya: Duygulanımın Teknik Çerçevesi

Postyapısalcı düşünce ve yeni medya eleştirisi hakkında etkileyici bir dizi okuma yapan Mark Hansen teknoloji, dijitalizasyon ve beden arasındaki ilişkiyi tekrar gözden geçirir (2000, 2004a). Son kertede altyapısı salt algoritma işlem katmanları ya da bağımsız bir gerçekliğe tüm referansı kesilmiş rakamlardan oluşan dijital imgenin ciddi anti-mimesis matrisini kabul etmekle birlikte, Hansen şaşırtıcı biçimde mimesisin tam da yeni medyayı düşünmenin imkânı olduğunu ileri sürer. Dijitalizasyonun dijital imge ile Massumi'yi takip ederek duygulanım dediği bedenin kendi hareketine dair içsel duygusu, eğilimleri ve belirmeleri arasında oluşturduğu ilişkiye odaklanır (2004a, 7). Hansen'e göre, dijitalizasyon bedensel duygulanımı kullanır, onu enformasyona beden vermeye davet eder. Bedensel duygulanım, "çerçevesiz, cisimsiz ve biçimsiz olanı, esasen (insani) anlamla doygun somut cisimli bilgiye" dönüştürmek için çağrılır (13). Hansen'in yeni medyayı ele alışı, yalnızca dijitalizasyon ve bedensel duygulanıma dayandığından önemlidir. Ancak bunu, organizma-olarak-bedenin otopoesisini, dijitalizasyon yaklaşımının yarattığı zorluğa karşı savunarak yapar.

Hansen'e göre bedensel duygulanım ile dijitalizasyon arasındaki ilişki, imgeyi enformasyonel olarak yeniden düşünmemizi gerektirir. İddiasına göre, dijitalizasyonla birlikte imgenin kendisi bir süreç haline gelmiştir. Bu süreç yalnızca kullanıcıyı etkileşime davet etmekle kalmaz, ama ayrıca insan bedeninin süreğen enformasyon akışını çerçevelemesini gerektirir. Yeni medya, bedenin kendi duygulanımsal belirsizliğine dair duygusunu yayarak bir duygulanımsallık deneyimine olanak sağlarken, bedenin duygulanımsallığına ihtiyaç duyar. Hansen Bergson'un ayrıcalıklı bir imge olarak beden ya da kendi hareketinde bir imgeler yığını ola-

rak dünyadan aldığı algıyı çeken ya da "eksilten" belirsizlik merkezi olarak beden anlayışına döner. Bedensel duygulanımsallığın, eyleme ve hareket etme kapasitesinin dijital imgenin temeli, hatta onu "yoğuran şey" olduğunu iddia eder. Dolayısıyla, özne ile teknolojiyi birbirine bağlayan, bizzat bedensel duygulanımsallıktır. Hansen için, bedenin duygulanımsal kapasitesine odaklanmak, teknolojinin insan öznesine öncelikle ve özellikle bedenden giriş biçimini, dijitalizasyon örneğinde "cisimli algısal şimdiyi boyayarak ya da ona çeşni katarak girişini" kavramamızı sağlar (Hansen 2004b, 605).

Dijitalizasyon, bedenin şimdide geçen zamanı duygulanımsal olarak hissetme kapasitesini işlemek suretiyle, bu şimdinin bedensel duygusunu kullanır. Dijital imge, şimdiye teknik bir çerçeve koyarak bedensel duygulanımsallık kapasitesini genişletir, böylece, "kurucu mevcut şimdinin anbean biteviye (yeniden) zuhur ettiği süreci" deneyimlememize olanak sağlar. Bu, "kendisiyle eşzamanlı yaşanmışlıklar arasından yapılan bir seçimdir" (Hansen 2004b, 614). Hansen'e göre, şimdiyle çağdaş bu yaşanmayan, dijital ile yakalanabilir. Dolayısıyla dijital, yaşanmayanın, lineer olmayan karmaşıklığın ya da bedensel duygulanımsallığın belirsizliğinin teknolojik bir yoğunlaşması ya da yayılması olarak iş görür. Hansen'e göre, duygulanımsal kapasite ve dijitalizasyon, organizma-olarak-beden tarafından çerçevelenen bir birleşimdir.[6] Hansen bu iddiasını, Francisco Varela'nın duygulanım ile duygulanımı zamanın akışına bağlayan bilinçli algının kurucu nöron dinamikleri hakkındaki tartışmasına dayandırmaktadır.

Hansen özellikle Varela'nın Necker küpü gibi fenomenlerde ani algı değişmesi ya da imgenin tersyüz oluşuyla nöron dinamiklerinde "zaman derinliği" tartışmasına odaklanır (Varela 1999). Varela'ya göre bu "zaman derinliği," bir varlık derinliğini, imgenin algılanan tersyüz oluşunu, "lineer değişimlerin ilerleyen bir sekansı olarak değil, bir görünüşten diğerine ani bir kaymayla" mümkün kılar (Hansen 2004a, 250–251).[7] Bu ani kayma ya da zaman derinliğinde "dağıtılmış bilişsel sistemde bir stabilizasyon, yöneyli bir toplanma olurken, 'derinlik' ya da 'koyuluk', bu stabilizasyonun içinde belirdiği birbiriyle çatışan bir sürü dağıtılmış sinirsel süreç-

lere tekabül eder" (251). Yani "bir sinirsel dinamiğin mikro-fiziksel unsurları seçici biçimde (hücre montajları olarak) yığışırlar ve bunlar 'sıkıştırılamaz ama tamamlanmış bilişsel edimler' olarak belirirler" (251). Varela'nın vardığı sonuca göre, "süregiden bilişsel faaliyetin ilgili beyin süreçleri yalnızca uzamda dağıtılmış değillerdir, basit olayların entegrasyonu süresince, yani bir salisenin ötesinde sıkıştırılamayan zaman boşluğunda da dağıtılmışlardır" (Varela 1999, 7). Yaşanan şimdinin süresine tekabül eden, yığışımların karmaşıklıktan çıkıp birleştiği bir "eşzamanlılık çerçevesi ya da penceresi" mevcuttur. Bu çerçeve, "entegrasyon ufkudur, ama bu ufukta entegrasyon hep belirme halinde ve aslen istikrarsızdır, bir yarı-kararlılıktır" (Hansen 2004a, 251).

Bu bir salise, nörofizyolojik olarak kaydedilen zamanın geçişi içindeki şimdinin bu imkânsız zamanlaması, Massumi'nin işaret ettiği, özne henüz uyarıcılara bilinçli bir tepki vermeden önceki yarım saniyelik beyin faaliyetinden çok farklı değildir. Bunlar bedensel kapasite ya da baş gösteren edim olarak duygulanım örnekleridir. Varela da "en basit olayların özdüzenlenmesi"nin meydana geldiği bu bir saliseyi, bir duygulanım meselesi olarak ele alır. Ona göre, bu bir saliselik düzenlemede ortaya çıkan duygulanımın "eğilim, bir 'itim' ve bir hareket olarak doğası ortaya çıkar. Bu doğası yüzünden de duygulanım kendini yalnızca zamanda ve *zaman olarak* sergileyebilir" (Hansen 2004a, 253). Hansen'e göre, Varela'nın analizi, "daha önce görülmemiş biçimde mikro-fiziksel alana açılır" (250). Dolayısıyla, bu analiz, "insan türünün, (insan) yaşamının cisimleşmiş temeliyle özdeşlik kipini sürdürme çabasına bağlanan duygulanımsallığın işlevini, zaman bilincinin doğuşunda gösterir. Buradan yola çıkarak, duygulanımsallığın özetle (insan) organizmasının kendi otopoesisini zaman içinde koruma motivasyonundan oluştuğunu söyleyebiliriz" (250).

Hansen dijitalizasyonun "insanın kendini yeniden düzenlemesini" güçleştirdiğini kabul etmekle birlikte, bu yeniden düzenlemeyi başlatan duygulanımsal bedenin yine de organizma-olarak-beden olduğunu düşünür. Bedenin otopoesisine dönüp onu duygulanımın nörofizyolojik kaydında bulan Hansen, yeni medya yaklaşımını biyomedyatizasyon da dahil daha geniş bir teknolojik çev-

reden çekip çıkarır. Hansen'in bu geniş teknolojik çevredeki bilginin madde-dışılığı olarak gördüğü şey, maddenin özdüzenleme kapasitesi ya da kendine form-verme kapasitesidir—dijitalizasyon dolayımıyla yalnızca dijital sanat değil, siyasal iktisat meselesi olarak da görünür ve yoğrulabilir hale getirilen enformasyona has bir maddeselliktir bu. Genetikle bilişimin kavşağında, bedenin enformasyonelliği yalnızca biyoloji ile enformasyon, madde ile enformasyon, "hayatın kendisi" ile enformasyon arasında kurulmakta olan ilişkiler sorusunu akla getirmez. Bu, aynı zamanda söz konusu ilişkilerin yeniden üretimi, siyasal iktisadın üretimi içindeki maddesellikleri sorusunu da ortaya atar.

Hansen'in yeni medya yaklaşımı insan bedeni ile insan-makine asamblajları, bedensel duygulanım ile dijitalizasyon arasındaki farklılığa vurgu yapmaktadır—konstrüktivizme musallat olan aynı farklılıkları yansıtan farklılıklardır bunlar. Oysaki Eugene Thacker'in biyomedya yaklaşımı bedenin enformasyonel altkatmanını ve Hansen'in korumaya çalıştığı ayrımların imkânsızlığını açığa çıkarır. Thacker'a göre, "Konstrüktivizmin 'biyo' ile 'medya' arasında ontolojik bir ayrım formüle ederek, medyanın ana görevini dolayımsız bir 'şeyin' dolayımını yapmaktan ibaret olduğu iddiasını düşünürsek" biyo-dolayımın bedeni, yalnızca bir inşa-olarak beden olamaz (Thacker 2004, 12). Bilakis Thacker biyomedyayı, biyolojiyi yeniden koşullandırma tekniği, biyolojinin biyolojik kalmakla birlikte kendinin ötesinde yeni şekillerde sergilemesini mümkün kılan teknolojik bir çerçeveleme olarak tanımlamaktadır (14–15).

Thacker'a göre, bilgisayarın bilişimsel mantığı ile biyolojiyi tam manasıyla birbirine yediren biyomedya, enformasyonel bir beden üretir. Bu yalnızca DNA'yı enformasyon olarak temsil eden bir teknoloji meselesi değil, daha ziyade enformasyonu, DNA'nın yapısındaki bir "teknik ilke" olarak, biyolojinin bilişimsel kapasitesi olarak anlama meselesidir (Thacker 2004, 39). Thacker, "bilgi, moleküler düzeyde hayat anlayışımızın bizzat gelişiminin kurucu bir parçası olarak görülmektedir—bu, bir metaforun dışsal benimsenişi değil, DNA'nın kurucusu olarak enformasyonun epistemolojik içselleştirilmesi ve teknik özerkleştirilmesidir" (40), diye yazar.

Thacker biyoloji ya da hayat ile DNA'yı özdeşleştirmez. DNA'nın yalnızca bir parçası olduğu, "kolektif olarak bir operasyonel matris oluşturan heterojen unsurların çokluğunu" kabul eder (Thacker 2005b, 98). Bilakis DNA'ya odaklanması, sermaye ile tekno-bilimsel söylemlerin enformasyon olarak bedenin, biyomedya-bedenin, moleküler düzeyine yaptıkları süreğen yatırımlara dikkati çekmeyi amaçlamaktadır. Dolayısıyla, biyomedya-beden, cisimsiz değildir. Daha ziyade, bedenin enformasyonel kapasitesi daha görünür ve daha üretken hale getirildikçe bedensel maddenin günümüzde moleküler düzeyde karmaşıklaştırılmasıdır. Thacker'a göre, biyomedyaya has olan, biyolojinin hem "üretime sevk eden" şey hem de "kaynak materyal" olmasıdır. Biyoloji "üretim sürecidir" ve makinelerin yerini aldığı ölçüde aynı zamanda da "teknolojidir" (2005b 201). "Hücreler, proteinler ve DNA'nın rutin emeği" teknolojik olarak çerçevelenirken, biyomedya-bedeni emekçi bir beden olarak üretir (201).

Öyleyse, biyomedya, bilişimsel-temelli ürünleri süreğen biçimde "uzun vadeli enformasyon üretimine" dönüştürmeyi amaçlayan bir siyasal iktisadın altyapısıdır (Thacker 2005b, 80). Thacker buna örnek olarak genetik-kaynaklı ilaç gelişimini verir. İlaç, bir yandan, ekonomik kazanç potansiyelidir; bunun için "enformasyonu biyolojik bedene bağlamak" suretiyle ilaç tüketimini garantilemek gerekir (79). Diğer yandan ise, ilaç satışından çok daha kârlı, "hızla yükselen teşhis analizleri sanayi" ve veritabanı üretimi yer almaktadır. "Ürünlerin (haplar, analiz teknolojileri) yeniden enformasyona (veritabanları, analiz sonuçları, pazarlama ve medya kampanyaları) tabi olarak dolaşıma sokulmasında ekonomik bir getiri bulunmaktadır (85). Ancak, "veritabanı yönetimi, veri analizi, yazılım tasarımı, bilişimsel-tıp ve tabii ki teşhislerin" gelişmesinde, bu malları tüketen bedenlere "yalnızca beden ile 'hayatın kendisi'nin enformasyonel yollarla anlaşılma derecesi kadar" dokunulur (85).

Thacker biyomedyanın siyasal iktisadını uzun uzun irdelemekle birlikte, biyomedya-bedenin, biyolojinin mutasyona uğrama ya da yaratma kapasitesini kendine mal ederken, nasıl da (organizma-olarak-bedenin karakteristiği olan) otopoesisi tehdit ettiğine değinmez. Oysaki Keith Ansell Pearson'ın da dediği gibi, biyo-

medya, "hayatın kendisini, biyolojik evrim sonrası tekno-ontolojik bir eşiğe getirmektedir" (1999, 216). Aşağıda, evrimdeki postbiyolojik yaklaşımları ve biyomedya-bedenin biyopolitik ekonomisini ele alacağım.

Emek, Enerji, Bilgi ve Organizma–Olarak–Beden

On dokuzuncu yüzyılın sonunda disiplinci sanayi kapitalizminin bedeni, otopoesis karakteri taşıyan organizma-olarak-beden şeklinde tanımlanabilirse de ancak yirminci yüzyılın sonunda, Humberto Maturana ve Francisco Varela, genetik indirgemeciliği reddetmek için organizmanın otopoesis özelliğini kuramlaştırmıştır (1980). Neticede Maturana ve Varela'nın otopoesis kuramı, kendi sınır koşullarını yaratan ve böylece bilgisel anlamda çevresine kapalı bir organizma tanımı yaparak, bileşenleri ya da genetik yapısından ziyade organizmanın kendi homeostazını ve dengesini koruma itkisine ağırlık veriyor. Ancak bu kuram, organizmanın evrim terimleriyle düşünülmesini zorlaştırıyor. N. Katherine Hayles, organizmanın her durumunda korunan otopoesisin döngüselliğinin, türlerin devamlılıkla olduğu kadar değişiklik ve genetik çeşitlilikle geliştiği evrim kuramıyla çatıştığını işaret etmiştir (1999). Keith Ansell Pearson, Hayles'ten de ileri giderek, otopoesis eleştirisini "evrim mevzusuna 'makinesel' bir yaklaşım" terimleriyle konumlandırır (1999, 3).

Otopoesis yalnızca Darwinci genetik çeşitlilik kuramıyla çatışmakla kalmaz. Aynı zamanda Pearson'ın da ileri sürdüğü üzere, "makinesel evrimin dinamik ve oluşumsal karakterini değerlendirmenin yollarını da kapatır;" oysaki makinesel evrim, "ayrı ayrı potansiyel alanları ve virtüel unsurları birbirine bağlayıp bükerek, cins veya tür ilişkilerine sadık kalmaksızın tekno-ontolojik eşikleri kateder" (1999, 170). Pearson'a göre, organizma açık bir sistem olarak yeniden düşünülmeli, "kendisini meydana getiren ve durmaksızın inorganik ve katmanlı hayat arasındaki oyuna katılan daha geniş bir kuvvetler, yeğinlikler ve süreklilik alanına yerleştirilmelidir" (154). Bu şekilde, otopoesise, "insanı bir postbiyolojik evrimin tekno-ontolojik eşiğine getiren lineer olmayan, dengeden uzak durumların karmaşıklığı" dahil edilmelidir (216). Pearson

otopoesisi yeniden düşünürken, biyoloji bilişimine yapılan süreğen yatırımı, yani biyomedya-bedeni postbiyolojik eşikten geçirip "hayatın kendisine" sokmak için yapılan yatırımı analiz etmektedir. Ayrıca, genetik üretimin evrim tarihine de geri dönmektedir.

Pearson'ın otopoesis eleştirisi, Lynn Margulis ve Dorion Sagan'ın makinesel evrimin yalnızca biyomedya-bedene uygun olmakla kalmayıp esasında uzun bir evrim tarihi olduğunu da ileri süren iç-ortak-yaşam [*endosymbiosis*] kuramına dayanmaktadır (1986). Margulis ve Sagan, iç-ortak-yaşam olarak adlandırılan, nükleik DNA'da üremenin belirmesinden önceki parazitsel ile ortak-yaşamsal olanın ilişkiye girdiği süreci işaret etmektedirler. Ayrıca, bu iç-ortak-yaşam sürecinin hücre bünyesinin içinde devam ettiğini göstererek, lineer ya da soydan gelen evrim modelini sorunsallaştırmaktadırlar. İç-ortak-yaşam, nükleik DNA'dan başka mitokondri gibi hücresel unsurları da içerir. Bu unsurlar, kendi üreme makinelerinin otonomisini, kendi bilgi iletim yöntemini kaybetmeksizin hücre bünyesinde zapt edilirler. Mitokondri cins ya da tür ilişkilerine sadık kalmadan filum boyunca (temas ya da sirayet sonucu) toplaşarak bakteri benzeri ortak-yaşamsal biçimde ürer. Luciana Parisi'nin de dediği gibi, iç-ortak-yaşam nükleik DNA yoluyla üremeye türbülans—yani "mikrobik bellekler ve hücresel parazitler"—ekler (2004, 175). Bu türbülans iç-ortak-yaşam ile biyomedya üremeyi birbirine bağlamaktadır; her ikisi de türlere ve cinslere sadık kalmaksızın bilgi iletirler.

Parisi ayrıca biyodijital cinsiyet ile makinesel evrimi virtüelin felsefi kavramlaştırmasıyla ilişkilendirir. Ona göre, biyodijital cinsiyetin "haller arasındaki fasılayı yakalamak suretiyle beklentinin ötesinde farklılaşmak için tahmin edilemez potansiyeli" artırması amaçlandığından, virtüel olana siyasal iktisadi bir yatırım yapılmaktadır (2004, 157). Parisi için bu, madde terimleriyle anlaşılan gen-iletim enformasyonunun eğilimlerine yapılan bir yatırımdır: özdüzenleme kapasitesine sahip enformasyonel madde. O halde biyodijital cinsiyet, "dalgalı madde akışına giriş kapıları" (165) bulmak, "maddenin her an seçme faaliyetini değiştirerek oto-mutasyonu boyunca durmaksızın süregiden bilgi modülasyonlarına" girmek için yapılan bir yatırımdır (133).

Parisi, madde ve bilginin bu anlayışına varmak üzere girişilen enformasyon, enerji, entropi ile "hayatın kendisi" arasındaki ilişkiyi kuramlaştırma çabalarını işaret eder. Bu muhtelif çabalar on dokuzuncu yüzyılda termodinamik ve entropik kapalı sistemlere duyulan ilgiden, yirminci yüzyılın sonundaki dengeden-uzak koşullar altında tüketilen yapılar ve açık, lineer olmayan sistemlere duyulan ilgiye kadar uzanmaktadır.[8] Bilginin kuramlaştırılmasındaki bu hareket, termodinamiğin ikinci kuralında ifade edildiği gibi kapalı mekanik bir sistemde geri-dönüşsüz ısı-ölümü süreci olarak entropide artışın kaçınılmaz olduğunu göstermektedir. Oysaki açık sistemlerde geri-dönüşsüzlük ya da zamanın geçişi, ısı-ölümünden ya da entropik kapalı sistemden ayrıştırılır ve daha ziyade genişletilip gözden geçirilmiş olan Claude Shannon'un bilgi olasılığının koşulu olarak entropi yaklaşımı (1948) terimlerinde anlaşılır. Enformasyonun matematiksel bir kuramını öneren Shannon, enformasyonun gönderenden alıcıya giden bir kanal boyunca mesajın olanak(sız)lılığının ölçüsü olduğunu iddia ediyordu. Bu matematiksel anlatıda enformasyon, anlamı ikincil kılmaktadır. Enformasyon burada öncelikle bir temas ve bağlanabilirlik meselesidir. Olasılıkların dışlanarak gerçeğin şekillendirilmesi ya da indirgenmesi yoluyla ilginin ya da duygulanımın modülasyonu meselesidir.

Shannon'un 1940'ların sonunda geliştirdiği bilgi kuramı, "genetik şifrenin algoritmik ve iletimsel vasıfları" konulu doktora tezine dayanmaktadır (Thacker 2005b, 52). Ama Norbert Wiener'in aşağı yukarı aynı dönemde geliştirdiği enformasyon kuramı ise, daha doğrudan doğruya biyoloji ve "hayatın kendisi" ile bağlantılıdır (1950). Shannon'un kuramında enformasyon, entropiyle olumlu bir şekilde intibak eder; öyle ki entropi arttıkça gönderilen mesajın imkânsızlığı, dolayısıyla da enformasyon artar. Wiener için ise enformasyon, entropinin ya da gürültünün farklılaşmamış farklılıklarındaki bir örgütleme ya da bir düzenleme demektir; dolayısıyla da entropiyi azalttığının düşünülmesi gerekir. Burada bilgi, entropiye karşı yerel bir örgütlenme, entropinin geçici bir ötelenmesidir—bu da hayattır. Entropi bir bütün olarak evrende artsa bile enformasyon, enformasyonel düzenin dışsal kaynaklarını ya

da enerjiyi ortaya çıkarmak suretiyle, entropik çöküşü geçici olarak önleyebilir.

Bu, negatif entropi olarak enformasyon anlayışıyla birlikte olumlu entropi olarak enformasyon anlayışı, enformasyonu yeniden kavramlaştırma imkânı verir. Bu kez de enformasyon, zamanın geri dönüşsüzlüğüyle ilişki içinde hem düzensizlikten düzene hem de düzenden düzensizliğe geçen devinime bağlanmak suretiyle, açık sistemler açısından tanımlanır. Açık sistemler mikroskobik kuvvetlerin ontolojik olarak olasılık şeklinde tanımlandığı lineer olmayan, belirlenemez yarı-kararlılık ilişkileri bağlamında anlaşılıyorsa şayet, o zaman enformasyonun negatif entropisi, enformasyonu azaltır (ya da mikroskobik kuvvetler yelpazesinin olasılığını artırır). Aynı anda da karmaşıklığın ya da türbülansın (yani düzenin bir düzensizliğinin) artışına sebep olur ve böylece bilgi (ya da herhangi bir özgül mikroskobik kuvvetin olanaksızlığı) artar. Ilya Prigogine ve Isabelle Stengers'in dengeden-uzak durumlarda şans eseri ortaya çıkan yitirgen yapılar kuramıyla kavradığı şey de işte budur. Yani entropi kaybı kendi başına yitirgendir ya da yitirgen bir yapının tesadüfi zuhurunda geçici olarak tersine çevrilir (Prigogine ve Stengers 1984). Burada bağlantı ya da bağlanabilirlik olarak enformasyon, matematik enformasyon kuramının önerdiği gibi yalnızca tüm diğer olasılıkların dışlanarak gerçeğin ortaya çıkması meselesi değildir. Enformasyonu dengeden-uzak koşullar altında yarı-kararlılık terimleriyle kavramlaştırmak, daha ziyade, virtüelin ya da potansiyelin zuhurunu görmemizi sağlar. Yani farklı madde skalaları boyunca entropinin ertelenmesi ya da negatif entropinin kaybıyla maddelerin farklı boyutlarının, hızlarının ya da zamansallıklarının birbirleriyle etkileştiğini görebiliriz.

Parisi, Prigogine ve Stengers'e dayanarak, biyofiziksel dünyada türbülansın norm olduğunu iddia eder. Ona göre türbülans, "tüm enerji kuvvetleri asamblajlarını oluşturan birey-öncesi ve bireyleşmiş çoklukları" yoğunlaştırır (2004, 158–159). Biyomedya-bedende ele geçirilen şey de düzenin ve düzensizliğin ortaya çıktığı bu türbülanstır. Virüs kaynaklı yayılma ya da enformasyonun bakteri oluşumuyla yeniden kombine edildiği biyomedya-bedende "analog olmayan enformasyon kiplerinin ortak-yaşamsal asamblajı, tüm

iletişim kiplerini—bir virüs, bir insan, bir hayvan, bir bilgisayar—arasındaki iletim hatlarını—uyarılar ve alımlamalar—birkaç katına çıkarır" (134).

Postbiyolojik eşikte ampirik ile virtüel ilişkisindeki kayma, Parisi'nin "tüm üreme makinelerinin (en son moleküler düzeyde işleyen biyodijital cinsiyet makinesi de dahil) sermayeye adamakıllı soğrulması" (2004, 127–140) dediği şeyi de tetiklemektedir. Öyle ki sermaye hayatın bizzat bağrından birikmeye başlamıştır. Enerji tüketimi maliyeti ile enerjinin yeniden üretimi veya ikamesi arasında bir denklik pazarlığı için "hayatın kendisi" yaşamın bir soyutlamasını yeni bir üniteye devretmektedir—postbiyolojik evrimi tahrik etmek kadar onu önlemek değilse bile kontrol altına almak anlamına da gelen yaşamın bir soyutlanması. Bu minvalde, bizzat sermeyenin dinamikleri de dışsal uygunluk ölçütlerinden ziyade, içkin kontrollerle yönetilebilir hale gelmektedir.

Biyomedya–Bedenin Siyasal İktisadı

1990'ların başlarında ve ortasında, kültürel eleştiri ve eleştirel kuram duygulanıma dönmeye davet edildiği sırada, sermaye ışık hızında dolaşımını mümkün kılan yenilikçi teknolojilerle kendini dünyanın her köşesine fırlatmakta, ideolojik kurumları—ulus-ötesi baskılar altındaki devlet kurumlarıyla, meta piyasalarının ve medya teknolojilerinin küresel ölçekte yayılmasının baskısı altındaki özel ve kamusal alanlardaki kurumları—dönüştürmekteydi. Dolayısıyla, duygulanıma dönüş daveti, yoğunlaşmış finans sektörünün hızlı kapitalizmiyle yankılanmaktaydı. Bu esnada kültürel eleştiride ve eleştirel kuramda sınır kültürler, melez kimlikler ve kuir öznellikler kutlanmaktaydı. Ancak 1990'ların sonunda melankoli incelemeleri, travma çalışmaları, hatırlama ve unutmayı bedene kaydıran belleğe dair düşünmeler başlamıştı. Bu bağlamda duygulanıma dönüş, Eve Kosofsky Sedgwick'in önerdiği üzere, kültürel eleştiriye yapısökümcü yaklaşımların "paranoya şiddetinde" kuramlaştırmalarından uzaklaşırken, travmanın etkilerini tersine çevirme imkânı verebilmiştir (2003, 1995). Zira duygulanımın psikanalizde kuramlaştırılan itkilerden daha "serbest" olduğu, bu yüzden de değişmeye daha müsait olduğu iddia ediliyordu.

Bu tür çalışmalarda, duygulanımsal dönüşün bedenle ilişkili olarak devinime, belirişe ve potansiyelliğe öncelik tanıması, sıklıkla bir özneye dönüşe götürüyordu. Fordist-Keynesçi sermaye birikimi rejiminin yıkılmasının ardından gelen küreselleşmeyle uyuşabilecek bir özgürlük fazlası olarak emosyon öznesine dönülüyordu. Zira Fordist-Keynesçi rejimin yıkılışının, yan etkileri melankoli ve travma incelemeleriyle gölgelenmiş olsa da olasılıklar sunduğu düşünülmekteydi. Ancak yine de Fordist-Keynesçi rejimin, David Harvey'in, biçimsel kapsamadan gerçek kapsamaya geçişi tanımlarken "esnek birikim" dediği şeye (1989) eşlik eden türbülansa ve karmaşıklığa dönüştüğünü kabul ederek duygulanıma dönen bazı eleştirel kuramcılar ve kültürel eleştirmenler vardı. Bu dönüşüm, duygulanıma dönüşün politik, ekonomik ve kültürel geçerliğini sağlamıştı.

Aşırı birikimin bir regülasyonu anlamındaki Fordist-Keynesçi rejim, emekçilerin yeniden üretimini gitgide yayılan bir meta piyasasındaki mübadele ilişkilerinin içine çekmeyi ön görmüştü. Burada "biçimsel kapsama," emekçilerin sosyalleşmesine yönelik sivil toplumun devlet aygıtlarıyla birlikte seri imalat çıktısının kitlesel tüketimini kolaylaştıran kitle iletişim araçlarının gelişimine eşlik ediyordu. Sermaye tarafından kapsanan emekçi yeniden üretiminin kendisi bir üretim gücü haline gelmiş, yeniden üretimin ve iletişimin her veçhesine teknoloji tarafından el konmasını daha da ileriye götürmek suretiyle, kitle iletişim araçlarının bilgi teknolojilerine erişimini kolaylaştırmış ve hizmet ekonomisini genişletmiştir.

Biçimsel kapsama, aşırı-birikim problemine bir çözüm olarak düşünülmüş olmasına karşın, esasında kendisi de aşırı-birikime yol açmıştır. Zira emekçiler mal ve hizmet mübadele piyasasında kendilerini ve ailelerini yeniden üretme maliyetini karşılayabilmek için daha yüksek ücret talep ettiğinden ücretler artırılmıştır. Lakin emekçiler, yaşam kalitesi açısından da daha fazlasını talep ediyordu ve bu, kimlik ve tanınma mücadelesine yönelik toplumsal hareketlerde yoğunlaşan bir hayal kırıklığı olarak ifade ediliyordu. 1970'lerin başına gelindiğinde, iş ile hayat arasındaki ilişki yeniden yapılandırılırken, ücret bir politik talep meselesi haline geldi, artık-değer üretimini emekçinin artık üretiminden kopardı. Bir

yandan, 1973 petrol krizinde temel bir enerji kaynağını manipüle etmek suretiyle fiyatları ve ücretleri sabitleme girişimi vardı. Öte yandan, medyanın bizzat işlevini dönüştüren teknolojik gelişme itkisi mevcuttu; ürünlerin satışından, duygulanımı manipüle etmeye bir geçiş, hizmet ekonomisinin yayılması ve işleyişinin teknolojik özerklik kazanması söz konusuydu (Caffentzis 1992).

Toplumsal yeniden üretim, mesela televizyon seyrederken, ama aynı zamanda terapi yaparken ya da spor salonuna giderken, tüketici tarafından tüketilecek imgelerdeki nakit-yatırımlı bir vakit meselesi haline gelmişti (Dienst 1994). Medyanın sosyalleştiren/ideolojik mekanizma olarak işlevi artık ikinci plana itilmiş, onun yerine, gerçek zamanda bedensel duygulanıma değer biçmek için sondajlar yapılırken duygulanımın süreğen modülasyonu, varyasyonu ve yoğunlaştırılması işlevi ön plana çıkmıştır. Massumi'nin dediği gibi, medya "duygulanımı, daha öznel bir içerik olmadan, kişiler-üstü bir akış haline" getirirken, zaman sosyalleştirilmektedir (1998, 61).

Bu bağlamda, duygulanım-emosyon devresi, zaten çoktan tatmin edilmiş arzuyu, zaten çoktan yerine getirilmiş bir talebi temsil etmeyi amaçlayan imgelerin bir dolaşımına bağlanır. Zira sermaye duygulanımdan değer çıkarır—tüketici güveni, siyasal korkular vs etrafında; öyle ki metalaştırma ile emek, üretim ile yeniden üretim arasındaki fark, duygulanımı dolaşıma sokma kapasitesinin modülasyonunda silinir. Tüm bunlar ilk bakışta yalnızca birinci dünya ekonomilerini karakterize ediyor gibi görünse de biçimsel tahakküm esasında zorunlu olarak küresel erişime sahipti. Kapitalist üretimin dünyanın dört bir yanında dış kaynak kullanımına olanak sağlayan medya ve dijital teknolojiler 1970'lerde başlamış, kendileri küreselleştikçe de birinci dünyanın dışındaki coğrafyalarda finanslaştırma sürecini tetiklemiş, farklı ülkeleri ve bölgeleri, elbette eşitsiz biçimde, dünya çapında kapitalist bir ekonomiye dahil etmiştir.[9]

Bu küresel durumda, duygulanım ile sermaye bağlantısı, bir hizmet ekonomisinin gitgide artan duygulanımsal emek talebi ya da medyanın duygulanım-emosyon devresini modüle etme meselesinden ibaret değildir. Ayrıca, sermaye birikimi duygulanım

alanına kaydıkça bedenin birey-öncesi duygulanımsal kapasiteleri, biçimsel tahakkümden "hayatın kendisi"ni sermayeye dönüştürürken, gerçek tahakkümüne geçişte merkezi bir rol oynamıştır. Duygulanımsal emeğin ve duygulanım-emosyon devresinin medya modülasyonunun yayılması gibi de görünse veya bedensel organlarda ve diğer bedensel kısımlarda uluslararası mübadele gibi de görünse veya ekonomik devrelere girişi kontrol altında tutmak amacıyla insan hakları protokolleri gibi hayatı korumanın normatif prosedürlerine bağlılık talebi (bkz. Thrift 2005, Virtanen 2004, Chow 2002, Negri 1999b) gibi de görünse, duygulanım alanında sermaye birikimi, daha derin bir düzeyde, insan bedenindeki ve "hayatın kendisi"ndeki enerjiyi bilgisel altkatmanları bağlamında ölçmeyi amaçlar. Böylece, bir yaşam biçimini diğerine göre, bir hayati kapasiteyi diğerine göre değerlendirmek için kullanılacak denklikler bulunabilir. Bilginin bir ölçün sağladığı duygulanımsal alandaki sermaye birikimi, maddeye içkin dinamik olarak, maddenin özdüzenleme, aşamalı mutasyon ve yaratım kapasitesi olarak bilgideki birikimdir ve bilgiye yatırımdır. Bu biçimsel tahakkümden gerçek tahakküme geçişte, kapitalizmin eğilimleri tekno ontolojik postbiyolojik eşiğe doğru yönelmektedir.

Biyopolitik Irkçılık ve Biyomedya–Beden

Massumi'ye göre, eğer duygulanım alanında sermaye birikimi, "varoluş kuvvetlerinin zuhur edişleri esnasında (kademeli geçiş anlarında) asimilasyonu" anlamına geliyorsa, bu asimilasyon aynı zamanda biyopolitik yönetime de hizmet eder. Zira varoluş kuvvetleri "müzakere ve savunma usullerinin parametrelerinin kurulduğu normatif eksenleri belirleyen sınıflandırıcı şema içine" geçirilir (1998, 57). Biyopolitik kontrol, davranışları içselleştirilmiş toplumsal normları ifade eden öznelerin üretimi değildir; daha ziyade, "toplumsal biçimde tanınabilir her bir haletiruhiye için sınıflandırıcı ve düzenleyici mekanizmalar geliştirildikçe hızlı bir enflasyon dönemine giren normatifin nedeni ve sonucudur... artık 'normal' tek başına serbest durur. Disiplin iktidarı altında, sadece sınır vakalar dışında, kabul edilegeldiği gibi, 'anormal,' 'sapkın' ya da 'işlevsiz' olanın zıddı ve zorunlu tamamlayıcısı değildir

artık" (57). Massumi'ye göre kontrol, disiplin öznesini "duygulanımsal zaptın jenerik figürlerine dönüştürür; söz konusu figürler, duygulanım ve düşünceyi düzenleyen birbiriyle rekabet halindeki eksenlerin etrafında yerçekimi etkisi yapmaktadırlar" (54). Bu figürler bireysel [*individual*, bölünmez] özneler değil, daha ziyade Deleuze'ün "*dividuals*" [bölünmüşler] dediği (1995, 180), istatistiksel olarak yapılandırılmış, belli bir nüfusta yüzeye çıkan, bir bedenin şimdi ve gelecekte ne yapabileceğini gösteren bedensel kapasite profilleridirler. İstatistiksel çalışmalarda risk faktörleri olarak simülasyonu yapılan bedenlerin duygulanımsal kapasitesi, bir özne olmadan, hatta bireysel bir öznenin bedeni olmadan da kavranabilir. Böylece, nüfusun hayatını garanti altına almak adına birbiriyle rekabet içindeki kontrol ve siyasi hâkimiyetin bürokratik usulleri ön plana çıkarılmış olur.

Kontrol ile siyasi hâkimiyetin, istatistiksel olarak üretilmiş nüfusun risk faktörlerine bağlanması, Michel Foucault'nun biyopolitika dediği bir iktidar formudur. Disiplinle tezat oluşturan biyopolitika, iktidarın kapmasını bireysel özneden "hayatın kendisi"ne çevirir. Foucault bunu şöyle izah eder: "İktidarın bireyselleştirici bir kipte bedeni ilk gasp edişinden sonra ikinci bir gaspı söz konusudur, ama bu, beden-olarak-insana değil de biyolojik-tür-olarak-insana yönelmiş bireyselleştirmeden ziyade kitleselleştiren bir gasptır" (2003, 243). Fakat biyopolitikanın bireye hiç ilgi duymadığını da söyleyemeyiz. Biyopolitika kitleselleştirdiği kadar bireyselleştirir de. Biyopolitika ile biyomedyayı bağlaşık düşünen Thacker, biyopolitikanın "nüfusun 'her bir ve her' unsurundan, bireyden ve gruptan, grubun içindeki gruplardan (fakirler, işsizler, oturma izni olan yabancılar, kronik hastalar) sorumlu" olduğunu iddia eder (2005b, 25). Ancak, bu dereceli yaklaşımda nüfuslar "toprak, ekonomik sınıf gruplaşmaları, etnik gruplaşmalar, toplumsal cinsiyet temelli bölünmeler ya da toplumsal faktörlere göre tanımlanmış çeşitli bağlamlarda var olabilirse de hepsi, o nüfusa has biyolojik faaliyetin akışını analiz eden bir çerçeve içinde var olmak zorundadır" (25). Öyleyse, biyomedya-bedenin biyopolitikasını siyasal iktisat yapan şey, yaşam kapasitelerine ya da daha doğru bir ifadeyle sermayeye can verme kapasitelerine bir değer biçmek için muhtelif nüfuslar

oluşturmak üzere biyolojiye ya da "hayatın kendisi"ne dalmasıdır. Foucault nüfusların bu kullanımını ırkçılık olarak tasvir etmiştir (bkz. Mbembe 2003).

Foucault'ya göre ırkçılık, biyopolitika bağlamında hükümdarın öldürme hakkı gibi bir şeyin geri dönüşüne imkân sağlamaktadır: "Normalleştirme iktidarı, eski hükümran öldürme hakkını kullanmak istiyorsa, ırkçılıktan geçmesi gerekir" (2003, 256). Yirminci yüzyılın ilk yarısındaki olaylara odaklanmasına, hatta on dokuzuncu yüzyıl sömürgeciliğine değinmesine rağmen Foucault bize çağdaş biyopolitikada yürürlükte olan ırkçılık konusunda önemli bir yaklaşım sunar. Biyopolitik ırkçılıkta, "devletlerin ya da bir sınıfın, kendilerini hedef almış ya da toplumsal yapıyı işleyecek düşmanlıkları söylencesel bir düşmana doğru yöneltmeye çalıştığı bir tür ideolojik operasyon olacak bir ırkçılığın da çok uzağında" olduğumuzu söyler (258). Günümüzdeki ırkçılığın, bazı nüfusların sağlıklı yaşamasını sağlamak adına doğal soysuzlar ya da sağlıksızlar olarak damgalanmış başka nüfusların ölümünü zorunlu kılan nobran bir evrimcilik olduğu söylenebilir. Elbette, ırklar arası karşılıklı nefret ve kin ya da bir nüfustan duyulan nefret ve korkuyu, söylencesel bir düşmana yönelten yansıtma da bazılarını ölüme terk ederken bazılarına yaşama hakkı vererek nüfusların değerlendirilmesinde bir destek olarak kullanılmaktadır (bkz. Ahmed 2004b).

Eğer söz konusu ırkçılık biyomedya-bedenin siyasal iktisadında merkezi bir rol oynuyorsa, ilave veri bünyeleri oluşturmak suretiyle farklı nüfuslar arasında ve bir nüfus içinde farklılaştırma yapıldığı her defasında kullanılan bir ırkçılık olmasındandır bu. Organizma-olarak-beden ile onun deri morfolojisine bağlı ırkçılığın aksine, Foucault'nun işaret ettiği ırkçılık, biyomedya-bedene farklılıklarını veren şeydir; biyomedya-beden de ırkçılığın bilgisel mevcudiyetini mümkün kılan şeydir. Organizma-olarak-bedenin görünürlüğü halen bir rol oynamakla birlikte, ırksal bedenin enformasyon olarak kavranmasını sağlayan, biyomedya-bedendir. Burada hal ihazırda ırksal nüfuslara uygulanan bizzat gözetim ve güvenlik teknolojileri bedensel duygulanımları enformasyon olarak izlerler. Bu teknolojiler arasında DNA testlerini, beyin parmak

izlerini, nöral görüntülemeleri, vücut sıcaklığı ölçümlerini ve iris ya da avuç tanıma cihazlarını sayabiliriz. Bunların tamamı, "total/terörizm enformasyon farkındalığı teknolojileri" başlığı altında hızla çoğalmaktadır.[10] Biyomedya-bedenin biyopolitik ırkçılığı, nüfuslarla "kırılgan biyolojileri" açısından ilgilenmektedir. Kırılgan biyolojiler hastalığa, hayata ve ölüme, ama aynı zamanda ulusal ve uluslararası düzenleyici politikalara, askeri araştırma programlarına ve tehdit düzeyini ilgilendiren bir dizi toplumsal endişelere karşı savunmasız biyolojiler anlamındadır (Thacker 2005b, 228).

Ne ki postbiyolojik eşikteki biyopolitik ırkçılığın tahripkâr potansiyelini işaret ederken, bir eşiğin belirlenemez olduğunu unutmamak önemlidir. Eşik, onun ötesinde nedenlere indirgenemeyecek değişikliklerin olacağı sınır noktasıdır. Biyomedya-bedenin siyasal iktisadını analiz etmek, siyasal iktisadı biyomedya-bedenin ya da onun potansiyelinin nedeni olarak belirlemek değildir. Daha ziyade, bu eşiğe varma imkânının koşullarına geri-dönüşlü bir analiz önermek, düşünceyi siyasal iktisattan uzaklaştırıp ne yapılabileceğine dair stratejilere yöneltmeyi sağlamaktır. Duygulanıma dönüşten—onun açıklığı, zuhuru ve yaratıcılığından—elde edilmesi umulan ekonomik kazanç zaten çoktan kapitalist kapma aygıtlarının nesnesi haline gelmiş, sermaye, duygulanım alanında birikime kayarak bu birikimi gerçekleştirecek bir ekonomi üretmek için ırkçılığı kullanmaya başlamıştır bile. Ama burada, eşikteki virtüel olanı unutmamak önemlidir. O eşiğin ötesinde başka bir şey, beklenmedik, yeni bir şey olasılığı her daim mevcuttur.

Son notlar

1 Kültürel ve edebi çalışmalarda emosyon ile duygulanım arasındaki farkı ele alan, ama sonunda hisler ve emosyonlarla sınırlı kalan duygulanıma dönüşün yakın tarihli bir değerlendirmesi için bkz. Ngai 2005. Ayrıca bkz. Clough 2007.

2 Burada hayatın kendisi olarak keşfedilebilecek bir töz olmadığını ima etmek amacıyla bu tabiri tırnak içine alan Eugene Thacker'in izinden gidiyorum. Thacker, 1950'lerden beri moleküler biyologlar tarafından kullanılageldiğinden yine de tabiri kullanır. Ben de hayatın kendisinin duygulanım alanındaki sermaye birikimi yoluyla soyutlandığına inanıyorum (Thacker 2005b, 60–61).

3 Bu terimi Pearson'dan alıyorum (1999).

4 Brian Massumi'ye göre, "yalnızca sınırına gönderme yaparak, o sınıra yaklaşan şeyin bir işlevi olabilir: yaklaşıma etkinliğini, gerçekliğini kazandıran şey, sınırdır." Sınırın verdiği gerçeklik, "hareket ya da *eğilim*dir..." (2002, 147).

5 Massumi'ye göre, "viseral duyarlık, 'dış duyumlu' beş duyudan toplanan uyarımı, beyinde tam manasıyla işlemeden bile önce, anında kaydeder... İç organ duyarlığı boyutu, içalgı boyutuna bitişik olmakla birlikte bu ikisi birbiriyle örtüşmez" (2002, 60–61).

6 Hansen daha yakın bir tarihte beden ve dijitalizasyon konusunu yeniden gözden geçirerek bedenin ilkel bir teknisitesi olduğu iddiasını daha da geliştirmiştir. Ancak yine de dijital bilgiye anlam veren şeyin, insan bedeni olduğunda ısrar eder. Bkz. Hansen 2006.

7 Hansen burada Varela 1999'a gönderme yapıyor.

8 Aşağıdaki bilgiyle ilgili tartışmada, Terranova 2004 ve Hayles 1999 dışında birçok başka kaynaklara da başvurdum. Bunlar arasında bkz. Johnston 1998 ve Taylor 2001.

9 Burada David Harvey'in (2003) "el koyarak birikim" tartışmasını ödünç alıp kendi yorumumu katıyorum.

10 Burada Jasbir Puar'ın *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times* (2007) kitabındaki tartışmalara atıfta bulunuyorum.

DÖRDÜNCÜ KISIM

DUYGULANIMLARI YÖNETMEK

10. Tarifsizi Tarif Etmek

DUYGULANIM, SOMATİK YÖNETİM VE AKIL SAĞLIĞI HİZMETİ KULLANICILARI

STEVEN D. BROWN — IAN TUCKER

> Psikologlar olarak insan ıstırabının nedenleri ve tedavisi konusunda halka bir şey söylemeye çalışırken, tarif edilebilir olana sarılmak zorundayız, tarif edilebilir olan asla tüm hikâyeyi anlatamasa da.
>
> David John Smail
> "On Not Being Able to Eff the Ineffable"

Rick, psikiyatristiyle aylık görüşmesini yapmaktadır.[1] Üzeri kâğıtlarla dolu bir masanın yanında oturmuş, daha önce bir laboratuvara gönderilmiş olan kendi kan örneğinin tahlil sonuçlarını içeren bir kâğıdı incelemektedir. Rick halihazırda geniş bir yelpazedeki psikoaktif ilaçlar kullanmaktadır. Bunlar birkaç yıl önce resmi olarak şizofreni teşhisi konulması üzerine reçetesi yazılmış ilaçlardır. Bugünkü görüşme, bu ilaçlardan biri olan Clozaril (atipik antipsikotik bir ilaç olan clozapine'in marka ismi) ile ilgilidir. Rick doktoruyla daha önceki görüşmelerinde kullandığı dozun 400 miligramdan 300 miligrama indirilmesini istemiş ve bunu başarmıştı. Şimdi ise Clozaril'i tamamen bırakmak ister. Clozapine kullanıcılarının genelde çok şikâyetçi olduğu yan etkileri düşünülürse, bu hiç de şaşırtıcı değildir. Psikiyatristi bu isteğine karşı çıkar. İtirazı kısmen kural gereğidir. İlaçta herhangi bir azaltma, "tutunma"dan bir adım geriye gitmek demektir. Yani bir tıbbi farmakolojik rejimin devamlılığının bozulmasıdır. Tutunmadaki bir kusur, görünür psikotik belirtilerin ve düzensiz davranışın geri dönüşü riskini taşır. Oysa bu rejimin uygulanması, Rick'in seksiyona tabi oluşunun (yani yasal olarak kendi iradesi dışında

bir psikiyatrik kurumda tutulabilmesinin) bizzat gerçek olasılığına açılmaktadır. Psikiyatr tahlil sonuçlarını inceler. Rick'in rahatsızlığını anladığını söyler. Ona kalsa, ilacın dozunu indirmek hiç sorun olmazdı. Ama maalesef, tahlil sonuçları, Rick'in kan örneğindeki clozapine'in işlevsel kuvvetiyle ilgili bir sorun olduğunu göstermektedir. Bu noktada Clozaril dozunu azaltmanın talihsiz sonuçları olabilir, zira kanında belli düzeyde ilaç olması gerekmektedir. Dozdaki bir miligramlık bir azalma bile, Rick'i bu "kritik düzeyin" altına düşürebilir, bu da tüm tedavi paketini baltalama riski taşımaktadır. Psikiyatrist elinden bir şey gelmediğini söyler. Rick 300 miligramlık doza devam etmek zorundadır.

Bu sahneyi nasıl yorumlamalıyız? Rick'in deneyimini anlamamızda günümüz toplumbilimi bize ne öneriyor? Bir açıdan, mesele oldukça basittir. Bu sahnede psikiyatr figürüyle temsil edilen tıbbi iktidarın işleyişine ve bunun Rick üzerindeki baskıcı sonuçlarına şahit oluyoruz. Rick'in yasal ve ahlaki hakları, şizofreni teşhisiyle birlikte elinden alınmış, geçersiz kılınmıştır. Bunun sonucunda Rick marjinalleştirilmiş, anaakım topluma tam katılımdan dışlanmış ve özgürlüğünden yoksun bırakılmanın nihai cezasına çarptırılarak psikiyatrının sözüne tabi kılınmıştır. 1950'lerden bu yana oluşmuş zengin bir külliyat—R. D. Laing, David Cooper, Franco Basaglia, Félix Guattari ve Michel Foucault'nun yazıları da dahil—böyle bir analiz için bolca referans noktası sağlamaktadır. Akademik açıdan bu eserlerin bize modern devletin kurucu bir parçası olarak "anormallik" üretiminin kalıpları sayesinde nasıl da tıbbi ilginin nesnesi olma talihsizliğine uğramış olmuş geniş nüfus kesimlerine uygulanan "içsel dışlama" formları yarattığını analiz etme araçları temin etmiştir.

O halde yukarıda alıntılanan türde bir karşılaşma için görünürde geriye söylenecek pek az şey kalmıştır. Rick gibi akıl sağlığı hizmeti kullanıcıları, psikiyatrik bilginin seferber edildiği ve her daim yeniden oluşturulduğu sonsuzca dallanıp budaklanan bir iktidar ilişkileri ağına takılıp kalırlar. Rick örneğinde bu ilişkilerin özgüllüğünü tasvir edebiliriz. Burada psikiyatrın kan tahlili laboratuvarını, Rick ile ilgili kararlarda nihai hakem olarak dile getirmesi ve böylece iktidarını uygulamakla birlikte yetkili makamı

değiştirmesi, analitik açıdan son derece ilginçtir.[2] Lakin psikiyatrinin eleştirel analizinin altında yatan yeni-Foucaultcu mantığın genel hamlesi hakkındaki iddiaları ileriye götürmek için pek fazla yapacak bir şey yok gibi görünüyor.

Bizim bu denemedeki derdimiz, özneleştirme ile Rick'in deneyiminin, tamamen akıl sağlığı kullanıcısı konumuna yedirilmesi mümkün olmayan daha genel özellikleri arasındaki boşluğu dolduracak bazı analitik beceriler kazanmaktır. Akıl sağlığı hakkında hem akademisyenler (sözgelimi Bentall 2009) hem de akıl sağlığı hizmeti kullanıcıları hareketine dahil olmuş yazarlar (sözgelimi Newnes, Holmes ve Dunn 1999) tarafından yürütülen eleştirel çalışmalar, psikiyatrik karşılaşmalarda ve genelde bu hizmetin kullanımında bu türden deneyimlerin sistematik biçimde hesaba katılmadığını vurgulamışlardır. Söz konusu literatürde bolca yer alan formel biçimde akıl sağlığı sorunu teşhisiyle yaşamanın hoyrat gerçekliğini gözler önüne seren bu güçlü anlatıların biraz daha kuramlaştırmaya ihtiyacı var gibi görünmektedir. Bu, toplumbilimin önerebileceği biçimde iktidar ilişkilerinin, bilgi pratiklerinin ve özneleştirmenin yukarıdan aşağıya analizi ile bu literatürde bulunan hizmet kullanıcılarının gündelik hayatlarının aşağıdan yukarıya anlatısı arasında bir kopukluk yaratıyor. Her iki akım da psikiyatrik indirgemeciliğin eleştirisinde birleşmiş olmakla birlikte, kavramlar üzerinde düşünürken birbirlerini teğet geçiyorlar, diyebiliriz (bu konuda daha önceki bir tartışma için bkz. Sedgwick 1982).

Buradaki ikilem, bir hizmet kullanıcısı ile psikiyatrı arasındaki canlı, bedensel karşılaşmayı tasvir etmenin yollarını bulmaktır. Hizmet kullanıcısı, psikiyatrının karşısına rutin ilaç alımının ağrıları ve sızılarından mustarip bir halde gelir. Kan tahlillerini, dozaj seviyelerini ve teşhisleri intizama sokmaya kadir olan psikiyatr ise birini tedavi etmenin ahlaki ve etik çelişkileriyle cebelleşirken, bir yandan da karşılaşmanın zorunlu koşulunu oluşturan karmaşık tertibatı (sağlık sistemi, yasal çerçeve, farmakoloji sanayii, aileler ve bakıcılardan oluşan yoğun şebekeyi) gözden kaçırmamak zorundadır. Hem hasta hem psikiyatr tarafını hesaba katmak, ön plan ile arka planı, deneyim ile tertibatı dönüşümlü olarak devreye sokacak süreğen bir geştalt değişikliği gerektirmektedir.

Bir toplumbilim yaklaşımından bakınca, Foucault'nun "cinsellik" üzerine yaptığı son çalışmalarda (1979, 1990a, 1990b) ele aldığı türden kavramsal zorluklarla paralellikleri görebiliriz. Foucault'nun *The Uses of Pleasure*'ın girişinde belirttiği gibi, "cinsellik" deyiminin tırnak içinde yazılmasının kendine özgü bir önemi vardır, zira burada ele alınan şey, kendi başlarına cinsel mevzular değil, daha ziyade bedenler, hazlar, davranışlar ve etikler etrafında bir sorunsallaştırma dizisidir (1990a). Foucault'ya göre, bedenin ve hazlarının ilgi nesneleri haline getirildiği tertibatlardan geçmeden, herhangi bir cinsellik tarihi anlatılamaz. Gelgelelim bu da hazzın statüsü sorununu ortaya çıkarır. Haz, herhangi bir tertibatın dışında var olabilir mi? Ya da bir başka ifadeyle hazzın üretkenliği nedir? Ne yapar? İlgi nesnesi olmasına yol açacak bir şey yapar mı?

Deleuze önemli bir kısa yazısında Foucault'nun "haz" kullanımını ele alır ve hazzın tertibatın belirlenimleri tarafından çoktan dolayımlanmış ve kıvrımlanmış olduğunu not eder—"bana göre haz, katmanlar ve düzenleme tarafındadır" (Deleuze 2006, 131). Kişinin hazlarının peşine düşmesi, arzularını nasıl ele geçirmek istediğine dair önceden bir şeyler biliyor olması demektir. O halde "haz fikri, arzunun olumluluğunu ve onun içkinlik alanının oluşumunu kesintiye uğratan" stratejik bir noktadır (131). Dolayısıyla Deleuze'e göre arzu, tertibat içinden geçen ve orada düzenlenen şeyi tabir etmelidir. Ama Foucault'nun arzunun eksiklik olarak bükümü şeklindeki Lacancı görüşle ilgili rahatsızlığını da kabul eder. Zira Deleuze'ün Spinozacı arzu versiyonu[3] böyle bir olumsuzluk ima etmez:

> Bana göre arzu, böyle bir eksiklik içermez; doğal olarak verili de değildir. Arzu, tamamıyla heterojen terkiplerin işleyişinin bir parçasıdır. Bir yapı ya da menşe olmaktan ziyade, bir süreçtir. Histen ziyade, duygulanımdır. Arzu bir *haecceity*, bir özgünlüktür—bir günün, bir mevsimin, bir ömrün bireysel tekilliğidir. Öznellikten ziyade bir olaydır, ne bir şey ne de bir kişidir. Her şeyden önce arzu, bir içkinlik alanı oluşumunu ya da yalnızca yeğinlik, eşik, derece ve akış bölgeleriyle tanımlanan bir organsız-bedeni işaret eder. (Deleuze 2006, 130)

Arzu ile haz arasına bir karşıtlık koyan Deleuze, arzunun doğal olmasının söz konusu olmadığını vurgular. Arzu tertibatın (yani "heterojen terkiplerin işleyişinin") "tam bir parçasıdır." Ama bu, arzunun bu şekilde özneleştirildiği ya da yerine yerleştirildiği anlamına gelmez, zira bir süreç halinde, rasyonel-bilinçli bir kavrayıştan ziyade "yeğinlik bölgeleriyle" tanımlanmış tertibatın virtüel veçhesine iştirak eder. Arzunun tarifsiz bir tekillik olarak özneleştirmeden dışarı sızmasına neden olan bir bitmemişlik (ve başlamamışlık) özelliği vardır.

Deleuze'ün arzuyu "duygulanım" olarak tasviri, akıl sağlığı hizmeti kullanıcılarının özneleştirilmesiyle deneyimledikleri ama tamamen psikiyatrik teşhislere yedirilmemiş "hazzetmeme" durumlarını bir arada tutmaya yarayabilir. Bizim burada yapmak istediğimiz, hazzetmeme durumlarının—kısmen sınırlandırılmış bilinçliliğin dışında kalan özgül deneyimlerin—resmi psikiyatrik özneleştirme süreciyle sarmalanma biçimlerini takip etmektir. Buradaki iddiamız şudur: Duygulanım tabiri, çokanlamlı kurucu muallaklığına rağmen, hümanist kisvesinden mahrum "deneyim" ile hemhal olmanın bir yolunu sağlar. Deneyimin tikel olmadığını, Henri Bergson'un izinden giderek, kesişen düzlemlerin çokluğu olduğunu (1988) iddia edebilmemizi mümkün kılar. Bu düzlemlerden bazılarının iktidar ilişkileri terimleriyle kesin bir tarifi yapılabilirse de diğer bazıları böyle bir analize elverişli değildir. Nitekim potansiyel anlamda işin içine giren düzlemlerin salt sayısı bile kapsamlı bir tasvire dair analitik rüyayı ölümcül biçimde kusurlu kılmaktadır. Malum, hümanizmin özneyi *imperium in imperio* (devlet içinde devlet) kılmasının sebebi, onu dünyadan nitel olarak farklı ve uzamsal olarak ayrık (yani kendine has içsel yaşama ve derinliğe sahip) şeklinde tanımlamasıydı. O halde duygulanıma odaklanmak bize kişilerin diğer yaratılmışlardan ve şeylerden yalnızca niceliksel bakımdan, kesişen deneyim düzlemlerinin sayısı ve karmaşıklığı bakımından ve insan bedeninin tahammül etmeye kadir olduğu özgül bağlantılar ile bağlanmaların yeğinliği bakımından farklı olduğunu önerme fırsatı vermektedir. Bergson'un deyimiyle, insan bedenlerimizin diğer bedenlerden tek farkı, bizim kendi bedenimizi "başka imgelerde olduğu gibi yalnız-

ca dışsal kabuğunu değil, içsel olarak, duygulanım diyebileceğimiz duyumsamalar aracılığıyla" bilmemizdir (1988, 61).

Aşağıda önce "duygulanıma dönüş"ün toplumbilimde saptığı muhtelif patikaların Deleuzecü özellikleriyle ilişkisi içinde kendimizi konumlandırıyoruz. Sonra Peter Hallward'ın son çalışmasını takip ederek, Deleuze'deki virtüel-aktüel ayrımına ve bu ayrımın somut deneyim koşullarını buharlaştırmaktan ziyade aydınlatma kapasitesine dair bazı endişelerimizi dile getiriyoruz. Ardından, Deleuze'ünkilere olduğu kadar Michel Serres'in eserlerine de dayanan, "somatik yönetim" mefhumunun, altta yatan iktidar ilişkileri analizinden taviz vermeden deneyimi merkezi kılmamızı sağladığına dair akıl sağlığı hizmeti kullanıcıları çalışmamızdan bazı örnekler sunacağız.

Toplumbilimlerinde Dilbilimden Duygulanımsal Dönüşe

Felsefedeki dilbilimsel dönüşün toplumbilimlerinde neden bu kadar derinlere kök saldığı konusundaki tartışmalara epeyce mürekkep harcanmıştır. Genel kanıya göre, söylemsel ve semiyotik pratiklerin analizine dönüş, toplumbilim düşüncesindeki—birey/toplum, beden/zihin, kültür/doğa gibi—büyük düalizmlerin, kendilerine has tarihleri ve gerekçeli kullanımlarıyla dilbilimsel kaynaklar olarak ele alındıkları takdirde aşılabileceğine dair müşterek bir yanılsama yaratmıştır. John Law'un dediği gibi (1994) sonuç, bir "düalizmlerin ateşe verilmesi" hissi olmuştu. Bizim kendi disiplinimizde—toplumsal psikolojide—dilbilimsel dönüşün özendirilmesi, 1970'lerin sonunda, özneleşmenin tarihsel ve kültürel koşullarına kör kalan dar deneyciliğin radikal bir programının canlanmasıyla gerçekleşmiş, böylelikle egemen yaklaşım haline gelmiş olan zihnin (ve toplumun) yeni-sibernetik modelinin indirgemeci veçhelerini çürütmekte bir dönüm noktası olmuştu (bkz. Curt 1994, Potter 1996).

Dilbilimsel dönüş, dünya içindeki insanı, bağlama dayalı çoklu ilişkilerin bir parçası ve bu çokluk tarafından üretilen bir şey olarak "düşünme" iştahıyla kabaran bir eleştirel düşünce dalgası yaratmıştı. Lakin bu çabanın ironisi şuydu: Burada "söylem," her amaca uygun bir tür çözücü haline getirilmiş, toplumbilimsel düşüncenin merkezindeki ilişkilerin içinde eritilebileceği zanne-

dilmiştir. Sözgelimi Wittgenstein'ın son çalışmalarının psikoloji, sosyoloji ve bilim çalışmalarındaki kabulü, toplumbilimlerinin bir tür felsefi antropoloji olduğu mefhumunu ortaya çıkarmıştır (örneğin bkz. Bloor 1983 ya da Harré 1991). Yerel anlam-üretme pratikleri kendi özgüllükleri içinde analiz edilebilirler elbette, ama ikna edici bir şekilde isimlerinin konması ya da bir arada tutulması mümkün değildir. Bu "yamalı" yaklaşım, yapısalcı toplumbilimin evrenselleştirme eğilimini tadil etmek için faydalıdır. Ama öte yandan bu yaklaşım da toplumsal fenomenlerin incelenmesinin radikal bir özgüllüğü olduğu ve bu yüzden de diğer epistemik çabalardan tamamen tecrit edilerek analize tabi tutulması gerektiği fikrini ortaya atmıştır. Sözgelimi karşılıklı konuşma analizi, etkileşimin tekil sekanslarının ayrıntılarıyla incelenmesi için katı bir yöntem benimserken, kendi araştırmasının mikroprogramlarını, toplumbilimlerindeki daha geniş tartışmalara bağlamayı reddeder. Sonuçta elde edilen şey, toplumsal yaşamın bir dizi ayrıntılı "şipşak" görüntülerine ya da donmuş anlarına benzer.

Bu durumun, Brian Massumi'nin (2002) kültürel çalışmalarda işaret ettiği sorunlarla benzerliği bizi bir hayli şaşırtmıştır. Massumi'ye göre, "semiyotik paradigma" hâkimiyeti, bir tür entelektüel çıkmaz yaratmıştır. Buradaki zorluk, ona göre, söylemsel pratikler sayesinde oluşan özne konumları etrafında şekillenen analizlerin, bizzat kavramaya çalıştıkları dinamiklerden feragatle sonuçlanmasıdır. Öznelikler bir semiyotik alan dahilindeki konumlarla az çok kesin biçimde tanımlanış olarak anlaşıldığı zaman tüm akış ve dönüşüm süreçleri silinmiş oluyor. Beden de "içeriden bilinen" bir şey olmaktan ziyade söylemin üstüne işlendiği bir yüzey olarak görülüyor:

> Konumsallık fikri, resimden devinimi çıkarmakla başlar. Bu da bedeni, kültürel açıdan dondurulmuş-karelerde yakalar. Açıklayıcı kalkış noktası, bir yerini saptama, bir stazın* sıfır-noktasıdır. Herhangi türde bir konumlama belirleyici bir ilk

Psikolojide, akışta ya da değişmekte olma halinin zıddı olan sabitlik, denge, hareketsizlik durumu—ç.n.

> olduğunda devinim, sorunlu bir ikincil haline düşer. Her şey gösterilip yeri saptandıktan sonra geriye, devinimin resme nasıl ekleneceği gibi rahatsızlık verici bir problem kalır. Ama staza hareket ilave etmek, bir rakamı sıfırla çarparak bir pozitif sayıya ulaşmak kadar kolaydır ancak (Massumi 2002, 7).

Massumi'nin burada ileri sürdüğü iddia, Henri Bergson'un on dokuzuncu yüzyılın sonunda geliştirdiği iddianın güncellenmiş bir versiyonudur. Bergson *Matter and Memory*'de (1988) idealist felsefelere karşı o meşhur saldırılarda bulunur. Bilhassa zihnin görevinin, algılayanın etrafındaki uzama eklenmiş bedenin vasıflarını bilişsel biçimde geliştirip temsil etmek olduğuna dair idealist felsefe mefhumuna karşı çıkar. Bergson'a göre bu "ilaveli" temsil modeli kusurludur, zira bizi zihinde, dünyada olduğundan "fazlası" olduğuna inandırabilir. Oysaki zihin daha ziyade uzamdaki bedenlerin görüntülerini (ya da Bergsoncu söz dağarıyla söylersek "imgeleri") "çıkarır" ya da "alıntılar." Çıkarılan şey, algılayan ile algılanan arasında elde edilebilecek, olası eylem formlarının ya da ilişkilerin sezgisidir:

> Burada pozitif bir şey olmaz, imgeye eklenen ve yeni hiçbir şey olmaz. Nesneler, kendi virtüel eylemlerini simgelemek için, yani aslında canlı varlığın üzerlerindeki olası etkilerini simgelemek için kendi gerçek eylemlerinden bir şeyleri terk ederler. Dolayısıyla algı, engellenmiş bir kırılmadan kaynaklanan yansıma fenomenlerine benzer; bir serap etkisi gibidir. (Bergson 1988, 37)

Dünyada herhangi bir algılayanın herhangi bir zamanda kavrayabileceğinden hep "fazlası" vardır. Bergson algıyı, dinamik ve uyarlanımcı bir süreç olarak ele alır. Algı, süreğen ihtiyaçlarımızla yönetilen bir "ışıldak" gibidir, devingen ve hep değişen gerçeklik içinde bir dayanak işlevi görme olasılığı olan ilişkilerle özdeşleşerek "duyumsanan gerçeklikten" parçalar "keser" (Bergson 1988, 198).

Bergson'un argümanı, istikrar ya da açıklık dediğimiz şeyi, genel devinim ya da değişimden çıkarılan konumlanmış bakış açısı

olarak görür. Terimlerin bu baştan çıkarıcı tersinimi, idealizm ile gerçekçilik arasında rahatça kayar, zira öznel olana haddini bildirir. Ama bunun tek koşulu, "gerçek" olanın, temelde asla tamamen bilinemez akışkan ve süreğen bir materyal devinim tarafından oluşturulduğunu kabul etmektir. Bergson, *Creative Evolution* (1913) kitabında, bu argümanın bir başka versiyonunu uygulayarak, kesin biçimde tanımlanmış evrim basınçları ve uyarlanmacı mutasyonlar olarak anlamanın, bize yalnızca organik yaşamın devinimini ve değişimini kavramaktan âciz bir "yüksek mekanizma" verdiğini gösterir. Massumi'nin kültürel kuram adına Bergsonculuğu yenileyişi, benzer bir şeyi başarmaktadır. Semiyotik/dilbilimsel dönüşün, son kertede statik terimleri kendilerinden doğru devinim ve değişim gerçekliğini yeniden oluşturamayan bir yüksek mekanizma türü olduğunu açığa vurur. Sözgelimi Rick'in deneyiminin, gerek psikiyatri lügatinde olsun, gerekse rakip söylemlerde mevcut alternatiflerde olsun (örneğin "sesler duymak") semiyotik terimlerin seçimindeki sabitlikten kaçan kısmını hakkıyla anlatabilmek için bir araç sunmaz. Dinamizm ancak algılayan ile algılanan arasındaki ilişkiye yeniden odaklandığımızda geri döner. Yani bu ilişkinin, kendinden önce var olagelen, belli ölçüde kişi-öncesi ve kesinlikle birey-öncesi bedenlerin ve ilişkilerin materyal akışında ortaya çıkan durumsal, geçici ve hep gelmekte olan olarak kabul edilmesi gerekir. Kısacası bu, bedenlerin böylesi bir düzenlemesini koşullandırmaktan ziyade tam da bu düzenlemeden zuhur eden bir bireysellik anlayışıdır. Dolayısıyla, Massumi, Bergson'a nazaran çağdaş bir avantaja sahiptir, zira günümüzün karmaşıklık kuramını, bilimsellik halesi yaratan bir üretici metafor stoku olarak kullanabilmektedir.[4]

Massumi'nin çalışmalarındaki "duygulanım" teriminin önemi, doğrudan doğruya onun Bergsonizm kullanımından gelir. Mesela, şu tanımı ele alalım: "Burada duygulanım olarak adlandırılan şey, tam da bu iki-yanlılıktır. Yani virtüelin aktüele ve aktüelin virtüele eşzamanlı katılımı, birinin diğerinden ortaya çıkması ve ona geri dönmesidir. Duygulanım iki-yanlılıktır. *Aktüel şeyin yanından*, onun algılarına ve idraklerine gömülü olarak *görülen* şeydir" (Massumi 2002, 35). Burada Massumi, Bergson'un virtüel ile aktüel

arasındaki ayrımından yola çıkar; böylece gerçekliğin bitmemiş, materyal akışı ile bu akışın, algılayan ile algılanan arasındaki verili bir ilişkiye göre algılar ve öngörülen eylemler olarak somut örnekleri arasındaki farkı göstermeye çalışır. Bergson'da olduğu gibi, bu ayrımın sahiden şaşırtıcı yanı, burada "gerçek" dediğimiz şeyin, (Deleuze'ün deyimiyle) bizzat materyal akışın "süreğen varyasyonu" olduğu inancını talep etmesidir. Buna karşın bizim "aktüel" verili algılarımız, eyleme kabiliyetimize endeksli gündelik anlamda "gerçek" olmakla birlikte, yaşayışın kısır "şipşak" görüntülerinden ibarettirler ve halihazırdaki ihtiyaçlarımız ve durumsal ilgilerimiz doğrultusunda oluşurlar. Dolayısıyla da virtüelin tam oluşmamış, ebediyen bitmemiş doğasından farklı bir türdedirler.

Duygulanım, bu "iki-yanlılık" özelliğini birkaç açıdan hünerle birbirine bağlar. Analizin, materyal akış içerisinden bir tutamak çıkartırken, *gerçek şeyin* konumlanmış bakış açısından başlaması gerektiğini önerir. Ardından da bu tutamağın ancak gerçek şeyin başka bedenlerle yakalayabildiği ilişkilerle *karşılıklı bağımlılık* içinde olduğunu hatırlatır. Ya da biraz daha farklı bir şekilde ifade edersek, bedenler arasında, belli bazı potansiyellerin eyleme geçmesini sağlayan materyal düzenleme ilişkileri mevcuttur. Bu ilişkiler bizzat tanımları gereği *açık ve bitmemiş* olduklarından, gerçek şey, bunları doğrudan doğruya temsile tabi kılmaktan ziyade, onların olası karakterlerini yalnızca kısmen *anlar ya da hisseder.* Öyleyse duygulanımın önemi, gerçek şeyin dünyadaki faaliyetlerinde bağlandığı *biliş-dışı* ya da *rasyonelden-az-ve-çok* kalıpları işaret etmesinde yatar. Ayrıca duygulanım, iştirak ettiği materyal akışı dışa vurup daha da karmaşıklaştırırken somut eylemin *belirlenemez* ve *olaylı* doğasını da gözler önüne serer.

Tüm bunların sonucunda, analizin iki duygulanımsal hareketle—aktüelleşmenin hissedilen "çıkarma" hareketi ile virtüelin belli belirsiz sezilen "geliştirme" hareketi—hemhal olması gerektiği ortaya çıkmaktadır.[5] İlk hareket, özgül biçimlerde etkileme ve etkilenmeye hazır oluşu içerirken, ikincisi bu eylemleri yeni ilişkisellik olasılıklarına bulaştırır. Ampirik açıdan, iki hareketin de incelenmesinde bir hayli özgül zorluklarla karşılaşılır. Eğer virtüel ile aktüel arasındaki duygulanım-dolayımlı ilişki kısmen biliş-dışı ya da

rasyonelden-çok-ve-az olarak deneyimleniyorsa, o zaman böylesi deneyimleri, toplumbilim analizinin düz dilinde rasyonelleştirmek asıl meseleyi kaçırmak anlamına gelir. Dolayısıyla, Massumi olağanüstü bir usul geliştirmiştir. Bu usule göre, bir tür kesinti ya da çöküş aracılığıyla iki hareketten birinin ayırdına varılabileceği (hem biçimsel deneyler hem de performans sanatı anlamında) "deneysel" alanlar arasında kürek çekmek gerekir. Massumi'nin yaptığı, ele alınmakta olan fenomeni açıklamak ya da anlatmaktan ziyade, duygulanımsal hareketi serbest bırakan kesinti ya da çöküntü etrafında pratik-kuramsal bir iskele inşa etmektir. Yani doğru düzgün bir açıklayıcı kavram aramaktan ziyade Reagan'ın sinema kariyeri, Stelarc'ın asılma performansları ya da Katz renk deneyleri arasında bağlantılar kurarız yalnızca.

Elbette ki Massumi'nin çalışması, duygulanımın rasyonalizasyona karşı konumlandırıldığı ilk çalışma değildir. Bu tarz düşüncenin psikolojide uzun ve zengin bir geleneği vardır. Söz konusu gelenek, Silvan Tomkins'in gittikçe daha çok bilinmeye başlayan çalışmasının yanında, daha önceki dönemden William James ve Walter Cannon'un felsefi-deneysel spekülasyonuna, modern deneysel psikolojideki duygulanımsal patikaların karmaşık haritalanmasına dek başka çalışmaları da içerir (yararlı bir özet için bkz. Izard 2007). Nitekim psikoloji disiplinindeki bazı çalışmalar, Massumi'nin davet ettiği türden beden ile zihin arasındaki "özne-siz" kişi-öncesi düzenlemelerin keşfine adanmıştır. Sözgelimi Brown ve Stenner (2001), bir "karşılaşmalar" dili çıkarmak amacıyla, Deleuze'ün Spinoza okumasını kullanırlar.

Özetle, duygulanımsal dönüş, dilbilimsel ya da semiyotik dönüş içine saplanıp kalmış toplumbilim formları için, düşünce yollarını (yeniden)açmıştır. Patricia Clough'un (2007) betimlediği üzere, bu dönüşün en önemli özelliği, toplumbilimciler ile eleştirel kuram pratisyenlerinin belli ölçüde kendilerini aşmalarını talep etmesidir. Eğer duygulanım, beden ile zihni, toplumsal-teknik olanla birlikte düşünme zorunluluğunu işaret ediyorsa, o zaman inceleme konuları sonsuzca çok daha karmaşık hale gelmekte ve tek bir akademik söylem içinde tutulmaları imkânsızlaşmaktadır. Clough'a göre, tek bir akademik söylem içinde kalmak, "değişmiş

ve değişen, düşüncesini duygulanımsal dönüş dahilinde bile olsa sınırlama çabalarımızı aşan toplumsalla kifayetsiz bir yüzleşme" arayışı demek olur (2007, 28).

Bu yazının devamında duygulanımın büyük zorluklar çıkaran bu özelliğine—taşkın oluşuna—odaklanarak argümanımızı geliştirmek istiyoruz. Eğer Massumi ile birlikte, duygulanımı sıradan deneyimin ötesinde (ki bu da Bergsonizmin kilit ilkelerinden biridir) olarak tanımlarsak, o zaman aslında duygulanımsal fenomenin itici çekirdeğini analizin dışına itiyoruz demektir. Duygulanımın tarifsizliği, ifade edilemezliği herhangi bir ampirik çalışmada bir mantra gibi tekrar edilmesi gereken kilit motif haline gelir. Aynı zamanda, Clough'un işaret ettiği üzere her şeye rağmen tarif edilen şey de tek bir söylemde kolayca özetlenemez olur. O halde duygulanım, yalnızca, işlemekte olan aktüel mekanizmaları ve süreçleri anlamaktaki uzmanlığımızın kısıtlarını işaret edecek münasip bir etiket haline gelebilir.

Ampirizmin Varyasyonları

Deleuze'ün çalışmasının en parlak başarılarından biri, felsefenin görevini kavram icat etmek olarak aldatıcı bir basitlikle tanımlamasıdır (Deleuze ve Guattari 1994). Felsefenin pratik görevi, "şeylerden ve varlıklardan her zaman bir olay çıkartmak, şeylerin ve varlıkların yeni olayını çatmak, onlara her zaman yeni bir olay—yani olaylar halinde uzay, zaman, madde, düşünce ve olabilirlik—vermektir" (Deleuze ve Guattari 1994, 33). Elbette ki burada "şeyler" ve "varlıklar," *aktüelleşmiş* şeyler ve varlıklardır. Bergsoncu algıdaki "duyumsanabilir gerçeklik" olarak ortaya çıkarlar. O halde bir olay çekip çıkartmak, aktüelden bir şeyi virtüele geri vermek anlamına gelir. Ya da duyumsanabilir gerçekliği—yani sıradan deneyimimizi (süreğen ihtiyaçlarımız ve projelerimizle yönlendirilen şu ve bu hakkındaki durumsal ve geçici bilgimizi)—bir çoğulluktan, bir potansiyel ilişkiler çokluğundan çıkartılmış bir muhtemel türev olarak görmek demektir. Bu çoğulluğun düşüncesi William James tarafından "saf deneyim" olarak adlandırılırken, Deleuze tarafından "saf içkinlik" olarak adlandırılmıştır (bkz. Lapoujade 2000). Deleuze'e göre, felsefe zorunlu biçimde kavram icadını

yüklenmiştir, zira bu saf deneyim/saf içkinlik, sıradan deneyimden sonsuzca taşar ve ona güçlük çıkarır. Kantçı felsefe taşkınlık tehlikesine, anlaşılabilme kategorilerindeki açıklık ihtiyacıyla cevap verirken, Deleuzecü felsefe karşı hamle yaparak, düşüncenin kendisinin saf deneyim tarafından kendisine nakşedilen krizler etrafında gelişmesini talep eder.

Saf deneyim bilincin dışında, öznesiz bir tür deneyimi adlandırdığı için ilk bakışta çelişkili bir terim gibi görünür. Lapoujade'nin dediği gibi, burada deneyimi "çok genel anlamda anlamalıyız: saf deneyim başka bir şeyle ilişkili olan, ama ille de bu ilişkinin bilincinde olması gerekmeyen her şeyin bir ansamblıdır" (2000, 193). Lapoujade, Fransızcadaki "*faire une experience*" (hem "deneyim edinmek" hem de "deney yapmak" anlamına gelir) deyimini ele alır. Sodyum ile klorürün kristalleştirilmesi örneğinde, deneyi yapan kişinin, deneyim edindiği kesindir, ama aslında kristalleşme deneyimine maruz kalan, sodyum ve klorürdür. Lapoujade'nin örneğinde, deneyim özneye de nesneye de tümüyle ait değildir, daha ziyade "ara bir gerçekliğe" aittir (193). Bu da bir ilişkiler dokumasıyla oluşur—kristalin haline gelen sodyum ve klorür ile olayda bir katılımcı olan konumlu deneyci.

James'in izinden giden Lapoujade, ara gerçekliği birincil pozisyona getirmek ister.[6] Aktüelleşen "şeyler" ile "bilinçlilik" böylece materyal ilişkisellik ve onun potansiyellerinin hamuruyla yoğrularak zuhur ederler. Buna mukabil, ilişkilerin çoğulluğundan ortaya çıkan duyumsama ya da Massumi'nin dediği gibi "öngörü hissi" veya "potansiyellerin kaydı" da ara gerçekliğe katılımın birincil kipi olur (2002, 92). Duygulanım, işte bu çok özgül anlamda birey-öncesi ve kişi-öncesi "bedensel duygulanım yaratma ve duygulanıma maruz kalma kapasiteleri ya da bedenin eyleme, bağlanma kapasitesindeki artışı veya azalışı" olarak anlaşılmalıdır (Clough 2007, 2). Bedensel kapasiteler bakımından, son kertede algılanan, yalnızca bir seçki, saf deneyimden çıkarılan bir şeydir. Geniş bir potansiyel bedensel *faaliyetler* yelpazesi, bizim farkında olduğumuzun ötesinde ve öncesinde daima mevcuttur. Buna "ara gerçeklik" (James) de desek, "virtüel" (Deleuze) de desek ya da basitçe "değişim" (Bergson) de desek, bu her daim, her yerde hazır ve nazır

olan potansiyel ilişkisellik, yaşamanın dinamik çekirdeği olarak görülebilir: "Duygulanımsalın süreğen kaçışı kelimelere döküldüğünde olumlu yananlamlar alma eğilimindedir. Zira bu, insanın (sıklıkla 'özgürlük' olarak anlamlandırılan) *kendi hayatiyetinin*, kendi canlılığının, değişebilirliğinin *algısından* başka bir şey değildir" (Massumi 2002, 36). Massumi gayri maddi "fazla"ya ya da deneyim/eylem rezervine dayalı bir potansiyel özgürleşme politikası benzeri bir taslak çizer. Burada gelmekte olanın fazlalığında mevcut bir eylem olasılıkları dizisi her daim, her yerde hazır ve nazırdır. Massumi'nin nörolojik "yarım saliselik boşluk"u (2002, 29) tartışırken not ettiği üzere bu, hakkıyla deneyimleme kapasitelerimizin ötesinde "hissedebiliriz" anlamına gelmektedir. Clough buna şöyle bir ilavede bulunur: "Organik-fizyolojik kısıtlarımızın" ilk sınırlarının ötesinde "görmemizi" ve "hissetmemizi" sağlayan teknolojiler ve teknik yükseltmeler de "hissedilen hayatiyet" olasılıklarının içinde oluşları ve böylesi olasılıkları sunuşları bağlamında değerlendirilmelidirler (2007, 2).

Sözgelimi Rick vakasında, özneselleştirmeye odaklanmanın işaret edebileceğinden çok daha fazla duygulanımsal dolayımlı ilişkilerin potansiyel açıdan işin içine girebileceğini varsayarak işe başlayabiliriz. Rick'in içtiği Clozaril hapı, onun eyleme kapasitelerini etkilemektedir. İlacın etkilerinden birçoğunun bilinçli olarak farkında olmayabilir—ağrıyan sırtında bazılarını hissediyor olsa bile. O halde sırt ağrısı, Rick'in biyolojik ve nörolojik-kimyasal kapasiteleriyle Clozaril'in farmakolojik potansiyeli arasındaki muhtemel ilişkiler çoğulluğundan çıkarılan aktüelleşmiş bir algıdır. Burada duygulanım kuramının değeri, bu ilişkilerin aktüelleşebileceği başka yollar yelpazesi üzerine spekülasyon yapmamızı sağlaması olabilir. Sırt ağrısı, çıkarılacak yegâne deneyim biçimi olmak zorunda değildir. Diğer yöne doğru gidersek, Rick'in kan örneğini inceleyen laboratuvarda yapılan uzak yargılardan ve uygulanan usullerden de etkilendiğini görebiliriz. Laboratuvardakilerin Clozaril'in işlevsel gücü hakkındaki değerlendirmesi ona "tesir" etmiştir—yani Clozaril'in onun eyleme kapasiteleri üzerinde bir dizi somut etkileri vardır. Dolayısıyla, psikiyatrıyla görüşmesinde aktüelleşen olası ilişkiler, son kertede Rick'in kendi sıradan dene-

yiminin içine "kıvrılmış" olsalar da psikiyatrın muayenehanesinin duvarlarının çok ötesine uzanırlar.

Duygulanım kuramına dönüş, bir risk de taşır. Bu varsaydığımız "potansiyellikler" acaba Rick'in psikiyatrı ile karşılaşmasını duygulanım terimleriyle yeniden betimlerken ortaya çıkan yapay olgulardan daha fazla bir şey olabilir mi? Ya da bir başka ifadeyle, bu virtüel, duygulanım dolayımlı ilişkilerin, analitik menzillerinde kısırlaşan saf kuramsal süslemelerden ziyade düşünce için işe yarar ve üretken olduklarını nasıl saptayabiliriz?

Peter Hallward'ın (2006) etkili Deleuze eleştirisini burada kısaca anmaya değer. Hallward için, Deleuze'ün kendi düşüncesinin hareketi sürekli yaratım hadisesine geri döner ve yaratılan şeyden uzaklaşır. Hallward'ın iddiasına göre, Deleuze'ün içkin yaratıcılığın sonlu varlıklar (ya da kipler) olmaktan ziyade felsefi ilginin çekirdeği olarak düşünülen Spinozacı filizlenme sekansını benimsemesi, onu aktüeli azımsayıp virtüeli kutlamaya itmiştir. İnsan yaratıklarının somut koşullarından ziyade bilinçten sonsuzca kaçan başlangıç devresindeki yaratılara değer vermiştir. Hallward, bir virtüel mefhumunda özgürlük ya da bağımsızlık arayışı projelerinin "ütopik eğlenceden biraz fazlası" olduğu sonucuna varır (2006, 162). Greg Seigworth (2007b) bu teze karşı çıkarak, Hallward'ın (ifade eden şeyle ifade edilen arasında bir bölünmenin olmadığı, birinin tümüyle diğerine içkin olduğuna dair) tam manasıyla Spinozacı ifade mefhumuyla (yaratılan şeyin, daha yüksek bir yaratıcı gücün kalıntısı, izi ya da yankısı olduğuna dair) "südûr"* mefhumunu birbirine karıştırdığını işaret eder. Dolayısıyla da Seigworth'e göre Hallward, virtüel olanın aktüeldeki duygulanımsallığını—"yaratıkların" sayısız biçimde "yaratıları" hissettiğini ve onlara katıldığını—kavramakta âciz kaldığını iddia eder.

Hallward'ın argümanına (Seigworth'un önemli tadilatına rağmen) belli bir yakınlık hissetmekle birlikte, bize göre, Deleuze'ün miras olarak bıraktığı toplumbilim ile felsefe arasındaki sorunlu

"Emanation" karşılığı olarak türüm ve taşma kelimeleri de kullanılmaktadır. Bkz. Gilles Deleuze, *Spinoza ve İfade Problemi*, çev. Alber Nahum, Norgunk, 2013, s. 19, dn. 19—ç.n.

ilişkiye dair daha ciddi meseleler vardır. Yukarıda da bahsettiğimiz gibi, felsefenin kavram yaratma faaliyeti olduğu düşünülmektedir. Bu kavramlar, saf içkinliğin kabına sığmayan devinimine cevap olarak düşüncede yapılan mutasyonlardır. *Felsefe Nedir?* kitabında (Deleuze ve Guattari 1994), bilim ve sanat benzer biçimde kendilerine has yaratıcı çabalarıyla (sırasıyla işlev öğesi anlamındaki fonktif ve algılam yaratımı) yüceltilirler. Ama toplumbilime hiçbir rol atfedilmez. Kendini ya felsefenin altemekçisi olarak (otantik felsefi kavramları dünyaya taşımakla görevli bir tür uygulamalı felsefi antropoloji) ya da bilimin alt bir türü olarak konumlandırma seçeneğiyle baş başa bırakılır (bkz. Brown 2009). Kuşkusuz, Manuel DeLanda (2006) gibi Deleuzecülerin de toplumbilimcileri, Deleuze'ün kavramlarının, tutarlı bir toplum kuramı için nasıl da sağlam bir temel oluşturduğu konusunda eğitmeye başlaması, meseleyi daha da zorlaştırmıştır.

Sorun, toplumbilimi tanımlayan sıradan hayatın ampirizm formlarının yanında, Deleuze'ün "aşkın ampirizmi" ile nasıl angaje olunması gerektiğini bilmektir. Duygulanımın Deleuzecü versiyonu, özgül bir felsefi problemin (yani deneyimin nasıl "öznesiz" kılınacağı probleminin) adını koymakta önemli bir görev üstlenir, ama ciddi analitik güç kaybı olmaksızın toplumbilim terimlerine topyekûn tercüme edilemez. Sözgelimi Rick'in mustarip olduğu Clozaril'in yan etkileri yayınıktır. Yalnızca Rick'in kendi durumuyla ilgili güvenilir bir rapor vermekten âciz olduğunu düşünen ve resmi biçimde saptanmış bir yan etkiler yelpazesine kanıt göstermek üzere onun sözlerini kalburdan geçirmeye yönelen bir ampirizmin hatalı olacağı aşikârdır. Zira ilaçla karşılaşmanın doğurduğu düzensiz, darmadağın duyumsamalarla hakkıyla hemhal olmayı başaramaz. Lakin bu tarifsiz olanı, Deleuzecü duygulanım olarak yeniden adlandırmak ve onu, mesela, ilaç verilen bedenlerin biyopolitik yönetimine ilişkin biçimde konumlandırmak da sorunludur. Zira tarifsiz olanın çemberini genişletirken, ilişkilerden doğru bir yol çizmek için gerekli alet edevatı sunmamaktadır.

Denememizin geri kalanında, toplumbilimin ampirik nesnelere hâkim olabilmesi için, duygulanım kuramının son derece özgül bir usulle tercüme edilmesi gerektiğini önermek istiyoruz. Buna,

"ara kavramlar" yaratımı adını vereceğiz. "Ara" derken kastettiğimiz şey, özne/nesne misali ikilikler arasında farz edilen bir tür bağlantı değil, daha ziyade, duygulanımsal ilişkilerin "ara uzamını" telaffuz edebilecek kavramlardır. Bu kavramlar, genel koşullardan ziyade, verili bir deneyimin özgül koşullarını ifade etmeye çalışmalıdır. Sözgelimi Rick vakasında, herhangi bir bedenin herhangi bir sindirilmemiş madde ile karşılaşmasından ziyade, akıl sağlığı hizmeti kullanıcısı ile psikoaktif ilaç arasındaki karşılaşmayı adlandıran bir kavrama ihtiyaç duyarız. Ayrıca, bir ara kavramın, aktüel ile virtüel arasındaki ilmeği görünür kılması da hayati bir önem taşıyor. Öyle ki aktüelleşmiş algıların, değişimi mümkün kılmak üzere ilişkilere "geri edim" olarak dönüşünü görebilmeliyiz (mesela, ilaca tepki olarak yapılan, deneyimi genişletecek ya da dönüştürecek özpratikler). Son olarak, Deleuze'ün felsefi metinleri ele alışını yankılayacak biçimde, ara kavramların hiçbir noktada katılımcıların anlatılarıyla, onları yeniden düzenlemeye ve yeniden telaffuz etmeye çalışırken bile, çatışmaması gerekir.

Somatik Yönetim

Akıl sağlığı hizmeti kullanıcıları ve (psikiyatr, psikiyatri hemşiresi vs gibi) akıl sağlığı profesyonelleri arasındaki karşılaşmalar, karmaşık toplumsal etkileşimlerdir. Hizmet kullanıcıları toplantılara katılmak ve profesyonelin belirlediği sonuçları (ilaç yazmak gibi) kabul etmek zorundadırlar. Aynı zamanda da hizmet kullanıcılarından düşünce, his ve davranışlarına dair güvenilir bir özrapor vermeleri beklenir. Bilinçli ve fizyolojik durumlarını hem "not etmek" hem de "rapor etmek" zorundadırlar. Akıl sağlığı profesyonelleri bu raporları, (*Teşhis ve İstatistik Rehberi* ya da *Hastalıkların Uluslararası Tasnifi* gibi) standart teşhis ölçütleriyle tanımlı "belirtiler" ve "işaretler" terimleriyle deşifre ederler.

Esasında bu süreç, antipsikiyatrik ve eleştirel psikolojik literatürde kapsamlı bir eleştiri konusu olagelmiştir (sözgelimi Boyle 2002, Droulout, Liraud ve Verdoux 2003, Harper 1994, Parker vd 1995, Sadler 2005 ve Szasz 1974). Ancak, bizi burada ilgilendiren, karşılaşmanın içerdiği temel paradokstur. Bedenini içeriden "bilen," kendi hislerine ve düşüncelerine birincil erişimi olan, hizmet

kullanıcısıdır. Ama hizmet kullanıcısının bilgisi bir ölçüde hesaba katılmaz, zira akıl sağlığı profesyoneli tarafından tamamlanması ve doğru düzgün deşifre edilmesi gerekir. Bunu bir tür ters Spinozacılık olarak görebiliriz. Muayene, bir bedenin ne yapabileceğini ifade etmekten ziyade, hizmet kullanıcısını titiz bir yönetim ihtiyacı içindeki edilgin bir işlevsiz duygulanımlar koleksiyonu haline getirir. Böylece, hizmet kullanıcısı, duygulanımsal ilişkilere etkin kapasiteler ve bunların ifadeleri terimlerinden ziyade, tutkular ve kifayetsizlikler terimleriyle odaklanmaya davet edilir. Aşağıdaki örneği ele alalım. Burada Graham, ilaçlarında yapılan değişiklikler bağlamında bir dizi muayenenin sonuçlarını betimlemektedir:

IAN: İlaçların sebep olduğunu düşündüğünüz herhangi bir yan etki yaşadınız mı?

GRAHAM: Şey... Chlorpromazine kullandığımda, derim yanardı ve bacaklarımda karıncalanmalar olurdu, o kadar kötüydü ki kalçalarımda bir seğirme hissederdim. Sonra bunun için bana Procyclidine yazdılar, ama... Sonunda Benzexhol verdiler ve seğirme geçti, ama... derim hâlâ yanıyordu. O zaman derime sürmem için krem gibi bir şey verdiler, ama onu yüzüme... yani cildime sürmeyi pek sevmedim... (Tucker 2006, 231–238. satırlar).

Graham önce Chlorpromazine'in sebep olduğunu düşündüğü yan etkileri betimler. Graham'ın bir dizi son derece belli hislerden bahsettiğine dikkat edelim (yanma, karıncalanma, seğirme). Derisinin nasıl *yandığından* bahsederken, fiziksel/termal bir terim kullanır. Bacaklarındaki rahatsızlığı tarif etmek için *karıncalanma* tabirini kullanırken de zamansal bir boyuta gönderme yapar. Karıncalanma zamansaldır, zira ritmik bir his örüntüsünü akla getirir: karıncalanma, hafiften hissedilen mükerrer, çokkatmanlı bir "başlama-bitme" duyumsamasıdır (Scarry 1985). Bunun sonucunda Graham'a Procyclidine ve sonra da Benzexhol yazılmıştır. İkisi de yaygın biçimde yan etkilerle başa çıkmak için yazılmakla birlikte, her birinin kullanıcıya göre değişen geniş bir piramidal-dışı (yani

kasıtsız) etkiler yelpazesi olan anti-kolinerjik[7] ilaçlardır. Graham yalnızca karıncalanmanın azalması etkisinden bahseder. Derideki yanma hissi devam etmiştir. Nihayetinde bu yanma da bir kremle tedavi edilmek istenmiş, ama Graham kremin derisinde ve yüzünde yarattığı duyumsamadan hoşlanmamıştır.

Burada Graham'ın, hissetmiş olduğunu tahmin edebileceğimiz potansiyel açıdan geniş bir somatik hadiseler dizisinden çıkarılmış heterojen bir aktüelleşmiş algılar kümesi sunduğunu görüyoruz. Yanma, karıncalanma ve seğirme uzamsal ve zamansal nitelikleri açısından birbirinden farklı, karmaşık deneyimlerdir. Birbiri ardı sıra bir akıl sağlığı profesyoneliyle her buluşması, Graham'ın biyolojik ve nörolojik kimyasına yeni bir müdahale ile sonuçlanmıştır. Graham da önce "karıncalanma" sonra da "yanma" bakımından yeni duygulanımsal modifikasyonlar yaşamış ve bunları kaydetmiştir. Burada ilginç olan, karmaşık duygulanımsal değişimlerin—yani Graham'ın bedeninin nasıl bir tadilata uğradığı, bu tadilatların nasıl hissedilen eyleme kapasiteleri olarak ifade edildiği—, Graham'ın sağlık profesyonelleriyle buluşmalarındaki raporlarda belli hisler etrafında kristalleştiğini görmektir.

Bu süreci, Michel Serres'in çalışmalarında geliştirilen "düzeltme" [rectification] terimiyle betimlemek istiyoruz. Serres, 1982 gibi erken tarihli "Dilin Kökeni" adlı makalesinde, insan bedenini, birbirine kenetli ayrık düzeylerden oluşmuş vâsi, muazzam bir sistem olarak anlamayı öneriyordu. Sonra her bir düzeyi enformasyonel terimlerle tanımlayarak, bunların bir sonraki düzey tarafından algılanacak sinyallerle birlikte parazit de yaydıklarını iddia ediyordu. Serres daha sonra analizini, örtük biçimde, biyofizikçi Henri Atlan'ın çalışmasında şekillendirilen—biyolojik sistemlerde, sinyal ve parazit olarak salgılanan şeyle, bu ilişkinin algılanışı arasında gerçek bir fark olduğuna dair—bir gözleme dayandırır. Bir düzeyde basitçe parazit olan bir şey, bir sonraki düzeyde enformasyonel değere sahip olabilir. Tam tersine, bir düzeyde sinyal olan şey, esasında saf parazit olarak alımlanabilir. Serres'in ifadesiyle: "Her bir bilgi düzeyi, kendini sınırlayan küresel düzeyin bir bilinçdışı olarak işlev görür. Zira parazit-enformasyon çiftiyle ilişki içindeki kapalı ya da nispeten izole bir sistem, kendi sınırını

aşarken, tersinir ve bir sonraki sistem tarafından kodlanır ya da deşifre edilir" (1982, 80).

Tüm bunların sonucu, insan bedeninin tamamının engin bir parazit ve sinyal okyanusu olduğudur. Ancak, ardışık bir düzeltme ve entegrasyon süreci sayesinde, daha rafine ya da üstün sinyal ve parazit çiftleri bilinçlilik olarak belirir. Bu da Massumi'nin bahsettiği, algının eksiltici niteliğine bir hayli benzemektedir. Lakin Serres için kilit nokta, tüm bu sürecin gayri lineer oluşudur—yani aktarılan salgının, alımlanıp yeniden başka bir düzeye devredilenle asla özdeş olmadığı bir dönüşümler zincirinin ortaya çıkması söz konusudur.

Birbiri ardınca antipsikotik ve antikolinerjik ilaçlar verilen bir beden vakasında, düzeltme süreci, son derece değişken ve karmaşık olabilir. O halde şu soruyu sormak gerekir. Yanma, karıncalanma ve seğirme gibi bir hisler dizisi, tüm bu ardışık düzeltmelerden geçerek aktüelleşmiş algı (nihai sinyal/parazit çifti) olarak nasıl ortaya çıkmaktadır? Buna verilecek bir cevap, hizmet kullanıcılarının kendi ilaç tedavilerini kendilerinin yönetme yollarında bulunabilir. Tüm hizmet kullanıcılarının, reçetesi yazılan ilaçlara resmi bir "sadakat" göstermeleri beklenir. Gelgelelim pratikte birçok hizmet kullanıcısı, tavsiye edilen çizelgeden sapmalar gösteren gayri resmi ilaç içme rutinleri geliştirmektedirler. Aşağıdaki alıntıda Roy, böylesi bir "üstüne tam oturan sadakat" biçimini tarif eder:

IAN: Öyleyse o ilacı ne kadar sıklıkla içiyorsunuz?
ROY: Her gün içiyorum.
IAN: Günde bir kez mi iki kez mi?
ROY: Aslında günde iki kez içmem gerekiyor, ama ben sadece akşamları içiyorum. O ilaçtan günde dört tane içmem gerekiyor, ama başka ilaçlar da içtiğim için ben onun hepsini akşamları içiyorum, diğer ilaçları da sabahları içiyorum. Bir şekilde aynı hesaba geliyor. Bunu yapmamam gerektiğini biliyorum, ama benim için en iyisi bu.
IAN: Bunun sizin için en iyisi olduğunu nasıl anladınız?
ROY: Bilmem. Epeydir böyle yapıyorum ve şimdiye kadar bir şey olmadı. Ben de demek önemli değilmiş, diye düşün-

düm. Yani günde dört tane Clozipine içtiğim sürece fark etmez. Anlatabildim mi? Yani bir günde aynı dozu aldığım sürece bir şey fark etmiyor.

IAN: Yani ilk başta, sabah iki, akşam iki tane mi içiyordunuz? Psikiyatri hemşiresinin size söylemiş olabileceği gibi?

ROY: İlacı o şekilde içince kafam karışıyordu. Kendi bildiğim şekilde almaya başlayınca, her şey yoluna girdi. Anlatabiliyor muyum? (Tucker 2006, 201–219. satırlar)

Roy'un burada anlattığı şey, kendi bedensel sürecini tadil eden bir özdeneylemedir—Clough'u takip ederek, süreğen özyönetimli somatik otoyargı ya da basitçe "somatik yönetim" (2000) diyebileceğimiz bir durum. Bu, Roy'un ilaç rejimini tadil etmesi ile kendi hislerini ve bedensel hallerini kendinin yakından gözetim altında tutmasından oluşur. Roy'un görüşme esnasında somatik yönetiminin (geçici) sonucu, "bunun pek bir şey fark ettirmediği" yargısıdır. Lakin Roy, "bu" derken neyi tarif etmektedir? Muhtemelen, ilaçların karışımını ve zamanlamasını değiştirmek bir düzeyde kesinlikle bir fark yaratıyor olmalıdır—Roy'un bedenini etkilemesi ve bedensel kapasiteleri için farklı potansiyeller sunması gerekir. Ancak, biz Roy'un kullandığı "bu"nun, daha ziyade psikiyatrına rapor etmeye uygun gördüğü hislere ya da hallere gönderme yaptığını düşünmek istiyoruz. Roy, daha sonra sorumlu tutulabileceği deneyimleri (mesela sesler duymak, sanrı olarak tanımlanan şeylerden mustarip olmak, piramidal-dışı somatik etkiler hissetmek vs) üretmediği sürece, sadakat örüntüsünü değiştirmesi pek bir şey fark ettirmeyecektir. O halde Roy'un "bu" derken söylemeyi unuttuğu şey, kendi somatik yönetiminin üretmiş olabileceği diğer arkaplan duygulanımsal değişimler yelpazesidir, diyebiliriz.

Bu şekilde şunu görebiliyoruz. Hizmet kullanıcıları somatik yönetim mesailerinde, psikiyatri tarafından kullanılan duygulanımsallığın aktüelleşmiş kategorilerini bir anlaşılabilirlik koordinat sistemi olarak kullanıyorlar. Roy kendi oto-duygulanımsal hallerini, deneyimlemekten sorumlu tutulabileceklerinin parametrelerine göre değiştirmektedir. Aynı şekilde, Graham'ın "yanma" etkisine odaklanmasının bir nedeninin, psikiyatrik muayenede bu

hissin belli bir tedavülü bulunurken, "karıncalanma" hissinin bu tedavülden yoksun görünmesi olduğunu da gözlemleyebiliriz. O halde somatik yönetim, psikiyatriyi içermektedir, ama bu, bir iktidar ilişkileri analizinin önerdiği gibi, doğrudan lineer bir formda değildir. Psikiyatrinin aktüel duygulanım kategorileri, daha ziyade, hislerin rapor edilmesi sürecinde aracı olarak (yani belirgin somatik durumları eksiltici biçimde telaffuz ederken) ve sonra ilaç yazımında bir tadilata yönelik kullanılmakta ki bu tadilat da yeni duygulanımsal modifikasyonlarla sonuçlanmaktadır. Öyleyse, somatik yönetim, bir dizi (hizmet kullanıcısının psikiyatra sunduğu aktüel algıları) *fark etme ve rapor etme* süreçleriyle, (ilaç rejimlerinin belirlenip gözden geçirildiği) *teşhis koyma ve reçete yazma* süreçlerinin yanında, (hizmet kullanıcısının sadakat örüntüleriyle deneyler yaptığı) *modifikasyon ve gözetim* süreçlerinden oluşmaktadır. Bu süreçlerin her aşaması, sinyal ile parazit arasında bir kaynaştırma gerektirir. Sözgelimi psikiyatr, reçete yazmak için, Graham gibi bir hizmet kullanıcısı tarafından sunulan hisler yelpazesini eleyerek içlerinden yalnızca bir tanesini seçer. Benzer biçimde, Roy gibi ilaç örüntüleriyle deneyler yapan bir hizmet kullanıcısı da yalnızca sorumlu tutulabileceğini düşündüğü his ve deneyimlere bilinçli biçimde dikkat edecektir.

Aşağıda vereceğimiz son alıntıda tüm bu aşamaların aynı anda tasvir edildiğini görüyoruz. Burada Beatrice, şiddetli kas kasılmaları hissettiği bir epizodu aktarmaktadır:

> BEATRICE: Hemşire şimdilik iki tane al, bak bakalım nasıl olacak, dedi. Ben de öyle yaptım ve neredeyse anında iyileştim. Anında derken, yarım saat, yarım saatle bir saat arası demek istiyorum. Sahiden de kendimi çok daha iyi hissettim. Halbuki ondan önce, yataktan çıkmak istemiyordum hiç. Sadece çok gerekince çıkıyordum ve o zaman bile kendimi hiç iyi hissetmiyordum. Yemek pişirmek, temizlik yapmak istemiyordum. Canım hiçbir şey yapmak istemiyordu. Ama bu Procyclidine denen ilaç çok işe yaradı. Demek ki öbür ilacın yan etki-

> leri çok güçlüymüş, dedim. Neyse, ertesi gün yine iki tane Procyclidine içtim. Ve o zaman tamamen iyileştim. Bana bakan hemşireye anlattım. Onu cuma günleri görüyorum. Bu olay bir hafta sonu olmuştu. O yüzden galiba pazartesi günü onu aradım ve bana bu Procyclidine'den daha çok vermesini istedim. (Tucker 2006, 466–476. satırlar)

Beatrice burada Procyclidine içmeye başladıktan sonraki değişimleri, daha önce hissettiği yorgunluk ve yılgınlık hisleriyle karşılaştırır. Roy örneğinde olduğu gibi, işin ilginç yanı, Beatrice'in de deneyimini, sorumlu tutulması muhtemel bir kategori etrafında düzenlemesidir. Procyclidine'in ürettiği duygulanımsal modifikasyonları anlatmaz, sadece ne yapmadığını anlatır—onu yorgun ve yılgın bırakmaz. Hemşiresinin lütfuyla ("bakalım ne olacak") başlattığı ilaç deneyi, yeni bir "fark etme ve rapor etme" yapısı döngüsünü besler. Bu sahnede Beatrice, kendi deneyimi üzerinde bir tür uzmanlık iddia etmeye kadir gibi görünmektedir, ama yalnızca kendi bedensel hallerine karşı aşırı dikkatli davrandığını göstermek şartıyla. Burada bir hizmet kullanıcısının kendi hisleri ve bedensel hallerini kullanarak genel deneyimleri üzerinde uzmanlık iddia etmeye, hatta hemşiresine gelecekteki reçete örüntüleri için tavsiyeler vermeye potansiyel açıdan kadir olduğunu görüyoruz. Kabul etmek gerekir ki bu mütevazı kişisel deneyim iddiası oldukça sınırlıdır (Beatrice ilaç tedavisini tamamen bırakmayı tavsiye edemez mesela). Ama yine de hizmet kullanıcıları ile akıl sağlığı profesyonelleri arasındaki, anti-psikiyatrik yaklaşımın genellikle savuşturduğu, duygulanım-dolayımlı ilişkilerin karmaşıklığını ve akışkanlığını işaret etmektedir.

Duygulanım Kuramı ve Toplumbilim Faaliyeti

Açılış alıntımız, Britanyalı klinik psikolog David Smail'e aitti. Nottinghamshire klinik servislerinin başhekimi olan Smail, kariyeri boyunca akıl sağlığı hizmeti kullanıcılarının hayatlarını, herhangi bir işgüzar toplumbilimcinin başarmayı tahayyül edebileceğinden çok daha fazla etkilemiş olması kuvvetle muhtemeldir. Smail'in

akıl sağlığı hakkındaki akademik yazıları (örneğin Smail 2001b, 2005), dikkatimizi çekiyor, zira bunlar pratiğe, tam da Deleuze'ün yazılarının meşhur ettiği yaşamanın somut koşullarıyla hemhal olma ve onları yeniden düşünme çabasına dayalıdır. Smail'in akıl sağlığına yaklaşımı, bunun, özünde tıbbi bir mesele olmadığı yönündedir. Ona göre psikolojik rahatsızlıklar, ekonomik ve politik iktidarın kavşağında ortaya çıkan toplumsal koşullar tarafından üretilmektedirler.

Bizim anladığımız kadarıyla, toplumbilimdeki duygulanımsal dönüşe temel teşkil eden çalışmaların çoğunluğu, eleştirel düşüncenin mevcut kategorileri içinde tutulamayan tarifsizin tarifinde, bizzat değişimin kendisinde, duygulanım-dolayımlı ilişkilerde, yeni bir özgürlük alanı arayışı içinde olmuştur. Bu, aşkınlığın soyutlamalarını içkinliğin yaratıcı hayatiyetiyle aşma girişimlerinin en incelmişine yaslanan tam manasıyla felsefi bir hamledir. Bu hamle ayrıca yöntemdeki öznellik ve nesnellik etrafında dönen bitimsiz ve fuzuli tartışmayı terk etme vaadi sunan bir ampirizm formuna da yaslanır. Lakin Deleuzecü aşkın ampirizm, Jamesci radikal ampirizm ya da Bergsoncu sezgi basitçe topyekûn toplum ve insanbilimlerine nakledilemez. Zira neredeyse özdeş yöntemin bu varyasyonlarının hepsi, yaratıcıları tarafından felsefeye devredilmiştir. Basitçe toplumbilime aktarıldıklarında sonuç, toplumbilim yapmanın özgüllüklerini kaygısız kasavetsiz göz ardı etmek, bu yüzden de yeni duygulanımlar ve yeni deneyimler yaratamamak olmaktadır.

Öyleyse, Smail'in tasvir edilebilir olana sarılma tavsiyesine mi uymalıyız? Bu açıklamayı yaptığı bağlam son derece ilginçtir. Smail, Polanyi'nin izinden giderek tarifsiz olanı, insan teşebbüslerinin büyük çoğunluğunda yeri olan bir deneyim kipi olarak tanımlamaktan bizzat haz almaktadır. Onun derdi, bu özgül deneyim kipinin akıl sağlığı profesyonellerini ilgilendirip ilgilendirmediğidir (ve bu yüzden de profesyonel eğitim ve akreditasyon sorularına tabi olup olmadığıdır). Her husus etraflıca düşünüldüğü takdirde, Smail'in muhtemelen öyle olmadığı sonucuna vardığını söyleyebiliriz.

Smail'in cevabı genelde toplumbilim için geçerli midir? Burada itiraz etmek zorundayız. Sözgelimi Brian Massumi ve Patricia

Clough'un yazıları, tarifsiz olanın, kişi-öncesi duygulanım-dolayımlı ilişkiler kisvesi altında, milenyumun toplumbiliminin içinde yalpalandığı semiyotik ve Foucaultculuk-sonrası yeisten analitik bir çıkış yolu önerdiğini açıkça göstermektedir. Burada kavramsal bir yenilik, bir neşe, yaratıcı bir el çabukluğu vardır—hatta belki de modern sermayenin fasılasız yersizyurdsuzlaştırma hızına ayak uyduracak kadar çeviktir.

Lakin coşkumuza kapılıp gitmemek, soğukkanlı olmak gerekir. Toplumbilimin icat ettiği ara kavramlar, aşkın ampirizmin aradığı felsefi erime ya da iddiaya erişemezler. Çok daha mütevazı olmak, karşı karşıya kaldığımız nesnelerin somut özgüllüklerine daha uygun davranmak zorundayız. Burada akıl sağlığı hizmeti kullanıcıları etrafındaki duygulanımsal ilişkileri telaffuz etmek için önerdiğimiz somatik yönetim, yalnızca bu işi yapmak için tasarlanmış bir kavramdır. Belki ilgili kavramlara bir tür kontrpuan işlevi görmenin ötesinde başka hiçbir faydası ya da amacı yoktur. Duygulanım kuramından bakınca, görmek istediğimiz şey de budur—deneyimi, öznelliğin ötesinde anlamak için gerekli felsefi emekten uzaklaşıp günümüzün sosyokültürel ortamlarını boylu boyunca kıvrım kıvrım kateden deneyimin karmaşıklığını açıklığa kavuşturacak son derece özgül ve tek tek yontulmuş birçok kavram yaratıp salıvermeye bir dönüş.

Son notlar

1 Bu makalede kullanılan alıntılar, Büyük Britanya'nın East Midlands bölgesinde bazı gündüz bakım merkezlerinde akıl sağlığı hizmeti kullanıcılarıyla söyleşileri içeren daha geniş bir projeye aittir (bkz. Tucker 2006).

2 Bu noktanın tam bir analizi için bkz. Tucker 2006, Altıncı Bölüm.

3 Bu, Spinoza'nın *conatus*, yani "varlıkta sürüp gitme çabası" mefhumunun bir türevidir. Arzu kavramı, Guattari'yle birlikte yazdıkları Anti-Ödipus (1983) kitabında geniş biçimde işlenmiş olmakla birlikte, bu kavramın *conatus* ile ilişkisi Deleuze'ün Spinoza üzerine yazdığı iki kitabında en açık tanımını bulur.

4 Bu, Bergson'un kendi zamanının bilimsel gelişmelerinden bihaber olduğu anlamına gelmez. Aksine Einstein ile giriştiği meşhur tartışmasında olduğu gibi bilimle hem doğrudan hem de ihtilaflı bir ilişki kurmuştu (bkz. Durie 1999).

5 Bergson bu ikinci hareketi "sezgi" ya da "gerçekliğin tözü olan devinimin bizzat içindeki gerçekliği kavrama" olarak tanımlar (1992, 32).

6 Lapoujade burada James'in başlattığı "radikal ampirizm" geleneğini takip etmektedir. Kabaca söylersek, radikal ampirizm, ilişkiyi merkezi konusu olarak alır. Böyle yapınca da özne ile nesne arasındaki ayrım, ilişkiselliğin eklemlenmesine göre tali bir durum olarak görülür (bkz. James 2003). O halde radikal ampirizm, izini sürmek istediği ilişkilerin devingenliğine ve akışkanlığına (James'in deyişiyle bunların "seyyar" karakterine) teslim olmak zorundadır. Özne-nesne ikiliği parametrelerinin dışındaki bu ampirizm anlayışı, James'in disiplindeki kurucu figür konumuna rağmen psikolojide henüz yeterince iyi kavranmamıştır. Günümüzde radikal ampirizmi "düşünümsel temelcilik" olarak geliştirme girişimi için bkz. Brown ve Stenner 2009.

7 Antipsikotik ilaçların yan etkilerini hafifletmek için tasarlanmış ilaçlar.

11. Cuma Akşamı İçkisi Üzerine

Hücre Tipi Ofis Çağında İşyeri Duygulanımları

MELISSA GREGG

Bunu yapmazsan başın belaya girer.
DALE CARNEGIE
HOW TO WIN FRIENDS AND INFLUENCE PEOPLE

HBO'nun *Six Feet Under* dizisinin son sezonunda Claire Fisher, sorunlu Billy'yle ilişkisinin bitmesinden sonra kendini geçindirmek için soyunduğu umutsuz bir girişimle, sanat akademisini terk edip bir ofiste geçici personel olarak çalışmaya başlar. Claire'in seks, uyuşturucu ve sanatsal ifadenin bohem dünyasıyla cilveleşmelerinden kısa bir süre sonra şirket kültürünün deli gömleğine girebilmek için cebelleşmesi önce rüyalarda belirmeye başlar: önce Muzak arkaplan ofis müziğiyle kendinden geçmiş bir halde şarkı söylerken, sonra daracık bir taytla masa üstünde dans etmeye başladığı o unutulmaz sahne.[1] Ama erkek kardeşi Nate'in ölümünden sonra Claire'in işyerindeki davranışı, hızla cuma akşamı içmeye gitmenin kiçliğine karşı salt sinizm ya da şaşkınlığın ötesine geçip özyıkıcı madde kullanımı ile iş arkadaşlarını sözle taciz karışımına evrilir. Yakın tarihli toplumsal kuram çalışmaları işyerinin, "yaratıcı sınıf"ın programlarını ve önceliklerini yansıtacak biçimde değiştiğini (Florida 2002, 2005) öne sürmekle birlikte, Claire'in debdebeli düşüşü aksi yönde bir hareketi sergiler. Claire'in durumu, işyerlerinde profesyonel "havalı" tanımına göre caiz olan duygulanımsal hallerin ve öznelliklerin kısıtlı yelpazesine işaret eder (Liu 2004).

Claire karakteri, bu denemede tartışmak istediğim, çalışanların ofis yaşamının köleliğine tahammül edebilmek için kullandıkları başa çıkma mekanizmaları ile daha geniş ekonomik değişimin meydana getirdiği orta sınıf statüsündeki kaymaları tartmak için

bir giriş noktasıdır. Birçok yazar bir zamanlar maaşlı işleri bedensel emekten ayıran ayrıcalıkların ve güvencenin gitgide daha çok tehdit altında olduğunu, bunun da deneyimi güvencesizlikle yapılanan yeni bir küresel "prekarya" (Neilson ve Rossiter 2005, Ross 2009), "kognitarya" (Berardi 2004) ya da "sibertarya" (Huws 2003) sınıfının çıkmasına yol açtığını ileri sürmüştür.[2] Tehlikede, kırılgan olmak anlamındaki "prekarite" tabiri bu değişimi kapsamakta ve "güvencesiz, garantisiz, esnek sömürünün her tür olası şekline gönderme yapmaktadır: yasadışı, mevsimlik ve geçici istihdam, ev işleri, esnek ve dönemsel işler, taşeronlar, serbest çalışanlar ya da sözde kendi kendini istihdam edenler vs" (Neilson ve Rossiter 2005). Neilson ve Rossiter, istikrarsız istihdamın vatandaşların devlet tasdikli ontolojik esenlik ayarına erişmesini engellemesinden doğru oluşan bu canlı kimlikte politik potansiyel gören yegâne araştırmacılar değillerdir. Sözgelimi Gill ve Pratt, kapitalizmin yeni momentinin, "yalnızca baskıcı olmayan" ama aynı zamanda, bu denemede de tartışacağımız türden "yeni öznellikler, yeni sosyallikler ve yeni tür politikalar için potansiyel de sağlayan" bir prekarite yarattığını ileri sürerler (Gill ve Pratt 2008).

Alan Liu'ya göre, şimdi artık "yapısal açıdan yirminci yüzyılın orijinal beyaz yakalı sınıfından da daha çelişkili olan çağdaş orta sınıfın ebediyen havada kalışı sahnesinde yaşamaktayız" (2004, 19). Bu durumun sebebi, Siegfried Kracauer'den (1998) C. Wright Mills'a (1953), William H. Whyte'a (1963) uzanan erken dönem yazarların, kapsamını tahmin dahi edemeyeceği *offshore*, *outsourcing* gibi yeni uygulamaların dinamikleridir ve sözleşmeli personel dinamiklerdir. Bir zamanlar ofis çalışanları, uzun hizmet yılları boyunca biriktirdikleri bilgiye dayanarak (Sennett 1998) ya da iş yaşamının genellikle erkek kültürünün esprilerini güzelleştiren bir davranış tarzını benimseyerek (Carnegie 1988) kendilerini şirketin değerli unsurları addederlerdi. Oysa günümüzde artık bu tür beceriler ikinci plana düşmüş, "esneklik" ve "değişimle başa çıkma" çok daha değerli özellikler haline gelmiştir.[3] İçinde yaşadığımız çağda beyaz yakalı bir iş aramak, "her yeni teknolojik değişim, iş döngüsü ya da küçülme ile yeniden kazanılması gereken çok daha kırılgan bir bilgi hakkındaki otoritenizi riske atmaktır. Temelsizlik ve askıda kalma hali, süreğen

endişe, 'ömür boyu öğrenme' işte budur" (Liu 2004, 19). Liu'nun ücretli emeğe atfettiği bu çelişkili özellikleri, çalışanların "aynı anda hem becerisiz kılınıp hem de işlerine derin bir duygusal bağ hissetmeye teşvik edilmesi" (Moran 2005, 39) gerçeğini de ilave etmek gerekir.

Bu deneyim ile kuir fenomenolojinin daha uzun tarihi arasında bağlantılar kuran Lauren Berlant, prekariteyi "canlı asıltı" [animated suspension] terimiyle betimlerken, neoliberalizmin genel hassasiyetini de "çıkmaz" olarak niteler (Berlant 2007c). Bu, "anlatı türü olmaksızın yaşantılanan bir zaman uzamıdır," burada insanlar muhtelif şekillerde "bir basamak, kerteriz noktaları, bir oluş tarzı ve yeni denge kipleri bulmaya çabalarlar" (Berlant 2007c). Berlant'ın Fransız yönetmen Laurent Cantet'nin filmlerindeki çalışan hissiyatını okuması, bu denemedeki bazı çalışanların ofis bağlamında "kerteriz noktaları bulma, kaybetme ve muhafaza etme" (Berlant 2007c) yollarının analizi için kılavuzluk etmektedir. Benim ele alacağım iki örnek, Berlant'ın geleneksel mutluluk ve memnuniyet anlatılarının tükendiği bir çağda adabımuaşeret, samimiyet ve adanma doğaçlamalarındaki zorluğun altını çizme projesinin bir uzantısıdır. Bu örnekler, orta sınıf profesyonel "havalı" halinin kırılganlığını ve orta sınıf işyeri duygulanımları için daha kapsamlı bir politik ufuk ihtiyacını işaret etmektedir.

Siegfried Kracauer'in Weimar Almanya'sındaki "maaşlı kitleler" üzerine yaptığı çalışma, benim yaklaşımıma bir başka model teşkil ediyor. Kracauer, insanların eylemleri açısından dünya tarihinin kıyametvari olaylarından ziyade, "gündelik varoluşu imal eden ufak felaketlerin" çok daha etkili olduğunu gösterir (1998, 62). Bu denemedeki çevrimiçi ve ekranda meydana gelen mikrokarşılaşmalar, geçici duygulanımlar için odak noktaları sağlamaktadır. Bana göre bu halleriyle, şimdiki zamanın tecrit edici çalışma koşullarıyla yüzleşmek için gereken daha bütünleşmiş ve kapsamlı harekete hem bir engel hem de ondan bir kurtuluş teşkil etmektedirler.

Absürt Mizahın Yükselişi

Claire'in geçici personel rolü, ofis yaşamının banalliğini işleyen en son birkaç portreden biridir. Joe Moran'ın BBC komedisi *The Office*'e dair dört dörtlük anlatısı, bu tür portrelerin "rutinin sı-

kıcılığını olduğu kadar, gitgide sığlaşan statü ayrıcalığı iddialarına sahip böylesi fukaralaşmış bir varoluşun bile her an sonunun gelebileceği korkusunu" (Moran 2005, 31) yakaladığını ileri sürer. Televizyon ve sinema dışında gittikçe artan sayıda platform da bu korku duygusuna olduğu kadar, gündelik bazda ekrana ve klavyeye zincirlenmişlerin umutlarıyla hüsranlarına ev sahipliği etmektedir. Web komedilerinden webloglara, dedikodu sütunlarından gazetelerdeki geribildirim bölümlerine dek, bilişim işleri için hayati olan internet erişimi, yeni yakınlıklar, yani toplulukları üretmektedir. Bu toplulukların çoğunluğu, kültürel sermayenin artık-değer miktarına göre nevi şahsına münhasır mizah formları geliştirmektedirler. Hem *Vice* dergisi gibi ayrıcalıklı bir ilgisizlik kokan yayınların hem de blog çevrelerindeki "absürt mizah" politikalarının altında yatan zalim çokbilmişlik, bu masabaşı altkültürel mizahı özetler.

Bir düzeyde savaşçı ve küçümseyici tonu sorunlu olmakla birlikte, absürt mizah kültürünü, çağdaş işyerinde hüküm süren kapitalist işletmenin bağlarını idame ettirmek için duygulanım *simülasyonları* üzerine kurulu sistemin az çok talihli bir yan etkisi olarak anlamak en iyisidir. Çevrimiçi kültürün anonimliği, ofis emeğine eşlik eden birçok olumsuz duygulanımı ifade etmek için ihtiyaç duyulan güvenli bir boşalma mekânı olabiliyor. Bu minvalde, kolayca erişilebilir bir anlık mesaj ahbapları listesi, yan hücredeki iş arkadaşıyla yüz yüze konuşmaktan çok daha etkin bir destek sağlayabiliyor. Öte yandan, standartlaşmış sevgi gösterileri—ekip ruhunu besleyecek sabah çayları, Gizli Noel Baba çekilişleri, Facebook arkadaşlıkları—münasip meslektaş bağının militanca zorunlu ve kabak tadı verecek kadar olumlu mostralıklarıdırlar. Bu fenomenler tümüyle maskelemeseler bile, çalışanların zorunlu ofis sosyalliğinin ötesinde daha geleneksel dostluklar ve topluluk ağları kurmalarına engel olan uzun çalışma saatleri kültürüyle ilintilidirler. Aşağıda göreceğimiz gibi, daha özel ve kişisel meseleler ofis bölmelerinin yalnızlığı içine terk edilirken "bağlantılar" ile bu ikili işlevine dayalı temas öncelikli hale gelir—tabii burada mobil, birkaç kişiyle paylaşılabilen masaları ve sökülüp takılabilir bölmeleriyle açık ofislerin ekonomik faydaları bu hücreleri tecrit ettiği kadar, istila edilebilir bir hale de getirir. Çevrimiçi ve benzeri

iletişim platformları, ofisin yarattığı yabancılaşma duygusundan bir kaçış aracı haline gelmiştir; işyerinin, ekip çalışması ve verim adına susturmaya çalıştığı acıların sesi olabilecek sürekli ve güvenilir yerler olmuşlardır.

Koridorlar ve ofis binalarının katları, iş parkları ve her türden kampüsler arasındaki elektronik posta yazışmalarının muazzam düzeylerde artışı, ofis işlerinde iş arkadaşlarının birbirleriyle konuşarak iletişim kurmalarını etkisizleştiren en başat etkendir. Elektronik postanın stoklama kapasitesi, mesaj yazmanın gereksiz dikkat dağıtmalarını önleyeceğine, dolayısıyla üretkenliği artıracağına dair bir varsayımı beslerken, çokalıcılı, acil etiketli mesajlar yığınının, kendine özgü felç edici etkileriyle bitimsiz bir bilgi akışına sebebiyet verdiği (Gregg 2010) göz ardı edilir. Elektronik posta, samimi hitap şekli ve rahat noktalama işaretleri sayesinde, hiyerarşik işyerlerinde doğrudan emir kiplerini yumuşatarak, iş buyurma tarzlarının daha dostane ve arzuya bağlı görünmesini sağlayabiliyor. Aynı zamanda şirketler, yasal zorunlulukları yerine getirmek ve çalışanlara bağlayıcı direktifler göndermek için aynı iletişim formatını kullanıyorlar. Mecra asla mesaj değildir: Elektronik postayı açmak, şizofren ve öngörülemez bir karşılaşmadır.

Son kertede, elektronik postanın başarılı olamadığı yer, mesaj sevkıyatının duygulanımsal yönleridir—fiziksel mevcudiyete eşlik eden iletişimsel nüanslar. İdari bir emrin arkasındaki nezaketi, yeni bir çalışanın utangaçlığını ya da patronun ciddiyetini de taşısa, elektronik posta tüm gönderenleri ve alıcıları eşit kılar. Bu anlamda, orta sınıfın tercih ettiği iletişim formatı haline gelmesine şaşırmamak gerekir. Elektronik posta, işyerinde herkesin birbirine denk olduğuna dair keyifli bir kurmacayı beslerken, başarılı bir iletişim vasıtası olarak iş görebilmesi için önceden tanımlı belirli bir okuryazarlık gerektirir.

Michel de Certeau, "The Scriptural Economy"de sınıfın dil üstünde yetkinlik kurmak suretiyle nasıl statüsünü ve konumunu güvence altına aldığını betimlemektedir. Okuryazarlık, iktidarın "tarih yapmasına ve dilleri imal etmesine" olanak sağlamıştır: "Temel özellikleriyle yazısal olan bu erk, sadece 'doğuştan' gelen bir ayrıcalığa yani soylulara meydan okumaz; sosyoekonomik teşvi-

kin ve ayrıcalığın kodunu da oluşturur ve bu dil yetkinliğine sahip olmayanların üstünde egemenlik kurar, bunları kontrol eder ve kendi normlarına göre içlerinden kimilerini seçip ayırır" (Certeau 1986, 139).

Certeau'nun teşhisi bir bilgi ekonomisine geçişte yeni çağrışımlar kazanır. Yazılım şifrecisinden profesyonel reklamcılara herkes, daha önceki iktidar, eğitim ve ayrıcalık hiyerarşilerine meydan okumaktadır. Günümüzün çatı katlarında, ofislerinde, toplantı salonlarında çeşitli işlerle iştigal eden hâkim sınıf, dili kendi "üretim aracı" haline getirerek başarıya ulaşmaktadır. Bu sınıfın üyeleri kendilerini, üretim aracı olarak dil sayesinde, aslında sembolik emekleri için hayati önem taşıyan geniş bir hizmet çalışanları katmanından ayrı tutarlar.

Certeau'nun betimlemesi elektronik postanın muazzam yükselişini açıklamaya da yardımcı olur. Metinsel özellikleri, yeterince özgüvenden mahrum olup kelimelerle arası iyi olanların lehine işleyebilir—hani şu "gülümseyerek hizmet" vermekte zorluk çekerken, seve seve gülümseyen yüz yollayanların lehine (bkz. Liu 2004, 123). Ofis işinde—ekrandaki hayatın başka kısımlarında da olduğu gibi—emoji, elektronik postanın donukluğunun telafisine yönelik önceden tanımlı bir repertuardır. Gülümseyen yüz (ya da kadınlar arasında yaygın olan imza öpücüğü [*x*]), ekran aracılığıyla duygulanımı aktarma problemine geçici bir çözüm olduğu kadar, bizzat bu problemin belirtisidir. Ama yine de birçok çalışan için mesaj yazmak, telefon kullanmaktan daha tercih edilebilir bir şeydir, zira insan temasının karman çorman hallerinden ve boşa vakit kaybetme potansiyelinden kaçınmayı sağlar.

İşyerinde metinsel iletişimin yetersiz kaldığı birçok durumda sonuç, komik olduğu kadar endişe verici de olabilir. Bu tür iletişim çöküşünün enstantanelerini eğlence amaçlı gösteren web sitesi *Passive-Aggressive Notes*, 2007'de kurulmuş. Bu popüler blog, yukarıda anahatlarıyla anlatılan absürt mizah ve sinizmin tüm işaretlerini taşımakta, enformasyon işyerinin bazı müphemliklerini, yalıtılmışlığını görünür kılmaktadır. *Passive-Aggressive Notes* sitesinde kısa bir süre geçirmek, orta sınıf hayatta güvenlik ve memnuniyet duygusunun ne kadar cılız ipliklerle bir arada tutulduğu-

nu anlamamızı sağlayabilir. Dahası, sitenin yorumlar kısmındaki zeki, mizahi bir-satırlıkların rekabetçi hacmi tarafından tümüyle saklanamayan, beyaz yakalı öznelliğinin psişesindeki fay hatlarını da açığa çıkarabilir.

Yalnızca Dostça Bir Hatırlatma ☺ : Pas-Agr Ofis

Kendi tanımıyla *Passive-Aggressive Notes*, "tüm dünyada paylaşılan uzamlardan toplanan acı verici derecede nazik ve gülmekten öldürücesine düşmanca yazılara" adanmıştır. Sitede yayımlanan tipik bir paylaşım, kısa bir anlatının ardından gelen, okurlar tarafından neredeyse anonim biçimde gönderilen bir ya da iki sayfalık el yazısı notların fotoğrafından oluşuyor. Blog düzenli olarak bir girişe cevap olarak yüzün üzerinde yorum çekiyor, ama RSS bildirimi ve etiketli sitelere göre okur kitlesi çok daha geniş. Notların orijinal yerleri, ortak kullanılan mutfaklardan, mağazaların deneme kabinlerine dek çeşitlilik gösterirken, notların muhatapları evi temizlemeyen ama sizin diş fırçanızı kullanan ev arkadaşlarından bloğun ağzı laf yapan, şehirli nüfusu barındıran apartmanların önünde uyunmayacağını bilmesi gereken evsizlere dek uzanıyor.

Sitenin tonu tereddütsüz biçimde samimiyetten uzak olsa da sıradan bir günde cereyan eden minik tiranlıkların, Kracauer'in "minyatür vukuat" olarak adlandırdığı türden sekansların (1998, 62) sayısı hakkında spekülasyona elverişli bir zemin sunuyor. Sitenin amaçları doğrultusunda, bir not yazarı, "inatçı bir mızmız, rutin görevleri yerine getirmemeye pasif direniş gösteren, yanlış anlaşıldığından ve kadrinin bilinmediğinden yakınan, otoriteyi mantıksızca hor gören ve kişisel talihsizliği hakkında abartılı şikâyetlerini dillendiren" biri ise, pasif-agresif olarak yargılanır. Sitenin kurucuları sitelerindeki notlara gönderme yaparak şu açıklamada bulunuyorlar:

> bu notlardan bazılarının tonu gerçekten daha agresif, bazılarıysa pasif—hatta nazik—ama hepsi de doğrudan bir çatışma yerine yazı formuna kanalize edilmiş, ortak bir hüsran hissini paylaşıyor. sivridilli eleştiri başka bir şey kisvesi altında gizlenmiş—faydalı bir tavsiye, komik bir fıkra, basit bir unut-

> kanlık vs. pasif-agresif adamla yaşamak kitabının yazarı klinik psikolog dr. scott wetzler'in gözlemlediği gibi: "bir şaka, en becerikli pasif-agresif edim olabilir."[4]

Genellikle not yazarıyla okur arasındaki ilişki, bir mağduriyetin, rencide edici bir davranışa rencide etmeyen (ya da öyle algılanan) biçimde dikkat çekecek nazik bir temenni formunu alması gerektiği anlamına gelir. Bunun yarattığı karakter komedisi, sitenin röntgenci eğlence olarak sunduğu şey olur. Okurun uzlaşısından önemli ölçüde farklılık gösteren nezaket standartları ya da performanslar değerlendirilir, ibret gösterilir, kınanır.

Web sitesinin başlık kısmındaki sarı yapışkan not, işyerinin sitede paylaşılan notlar için temel kaynak olduğunu belirtir. Birkaç arşiv kategorisi özel olarak ofis yaşamına ayrılmış. Ama aynı zamanda özellikle sinir bozucu bir elektronik posta grubunun mesajları, paylaşılan buzdolaplarından gelen notlar ve tuvaletlere yapıştırılmış şaşırtıcı yelpazedeki çağrılar da ofis yaşamını anlatıyor. Bloggerlar tarafından eklenen başlıklar ve etiketler mizah dozunu artırıyor ve paylaşımlar genellikle belli bir tema etrafında dönüyor. Sözgelimi "ofis antropomorfizmi" girdisi, hepsi de işyeri ortamında, konuşan bir süngeri (kullan beni!), bir kapıyı (kapat beni!), mikrodalga fırını (temizle beni!) ve tuvaleti (sifonu çek!) tasvir eden bir dizi notu bir araya toplamış.[5]

Arşive ve etiket bulutuna bakınca, not yazarlarının "pas-agr" bir mim koyarken dili kullanma biçimlerine göre eleştirildiklerini ya da övüldüklerini görmek şaşırtıcı. Notları dosyalama işlevi gören kategorilerse şunlar: "madde işaretleri," "BÜYÜK HARF KİLİDİ," "üç nokta-delisi," "ünlem işareti tutkunu!," "düzensiz büyük harf-küçük harf kullanımı," "gülümseyen yüz," "imla ve dilbilgisi polisi," "altını çizmek," "gereksiz 'tırnak işaretleri,'" "tartışılır mantık" ya da "retorik soru." Not yazarlarının kullandığı stratejilerin hem yazılı kelimenin kısıtlarını hem de kamuda duygulanımı ifade etmenin sınırlarını aşmak için tasarlandığı aşikâr. Ancak, okurların notların yazılışına, dilbilgisine ve kompozisyona gösterdikleri olağanüstü dikkat, dil kullanımımızdaki hataları ve gariplikleri parmakla göstermekten belli bir haz alındığını işaret ediyor. Sitenin blog listesin-

deki diğer linkler, standartları ve zevkleri korumaya yönelik daha geniş bir topluluk ilgisini güçlendiriyor ("Kesme işareti suiistimali" ve "Gereksiz Tırnak İşareti Bloğu" bunlardan sadece iki sempatik proje örneği). Site okuryazarlar ve eğitimliler için bir cennet; güçlü saldırgan yorumcular taburu ise dil kullanımlarıyla üstünlük sergilerken, bir ukalalık-müşkülpesentlik karışımına başvuruyorlar.

Absürt mizah kültürünün eski geleneği içinde polislik taslayan ve dalga geçen bu davranış, daha ciddi bilgisayar korsanlığı altkültürlerinin aman bilmez teknikleriyle—yaptıkları işler önerilen beklentilere uymadığında mühendislerin ve şifrecilerin eleştiriye maruz kaldıkları ceza niteliğindeki kabul törenleri (bkz. Ullman 1996, Gilboa 1996)—bazı benzerlikler sergiler. Lakin burada başka bir şey daha olmaktadır. Site, bilişim işleri yapan birçok sıradan ofis çalışanının kendi profesyonelliklerini, yeterliklerini ve "havalı" oluşlarını iş arkadaşlarının amatörlüğünden, irrasyonelliğinden ve küçük takıntılarından ayırt etmek isterken hissettiği öfkeyi dillendirmektedir. Notların kategorilere ayrılma sürecinde incelikli yargılara her daim paye verilir. Bu arada bu sınıflandırma ve şeytanlaştırma davranışının çevrimiçi zemini, bu tür pratiklerin anonim kalmasını ve "gerçek hayat" tehlikelerine ya da hakaretlerine karşı güvende hissedilmesini sağlar.

Her durumda, başkalarının davranışını eleyen, derecelendiren ve düzenleyen şey, yazılı kelimede gösterilen maharet ve yeterlik olmaktadır: önce muhataplarını etkilemek isteyen not yazarları tarafından, sonra not yazarını yargılayan daha geniş, eviçi topluluk tarafından. Web sitesinin yazı ekonomisinin iki boyutu var. Öncelikle, "akıl üreten düzen (tasarlanmış metin)—bir not—kendini bir gövde olarak yeniden üretir," bu gövde metin paylaşıldığında, web sitesinin ince eleği, bir dizi "evrenin tutarsızlığı üzerine kurulu, rasyonellik şebekesi" yaratır (Certeau 1986, 144). Yazarın bir not gerektiğine dair ilk kararına da, statüsünün "pas-agr" olarak ikincil yargısına da odaklansak, her edim, Certeau'nun terimleriyle söylersek, "yabanıl ya da yozlaşmış bir toplumun bedeni üzerine yazmak için bir düzen üreten" bir pratiktir (144).

Bazen buradaki "gövde" daha lafzi anlamda olabiliyor. Ofis hayatıyla alakalı notların en yaygın dekorlarının ortak mutfak-

lar ve banyolar olmasına şaşırmamak gerekir. Bu iki mekân da, çalışanların genellikle çakılı kaldıkları hipnotize edici ekranın aksine, ötekinin gövdesinin materyalliğinden kaçınamayacakları yerlerdir. Birçok notta karşımıza çıkan tuvalet davranışının yaratıcı tasvirlerinin geniş yelpazesi (tuvaletlerin yakınında çalışan iş arkadaşlarına nezaketen kapıları açarken çıkarılan sese dikkat edelim, "her şey yok oluncaya dek sifona basalım" ya da "herkes herkese saygı göstersin" türünden uyarılar dahil), kamusal alanın görgü ve nezaket kurallarını yansıtır—özellikle notların çoğunun kaynağı olan ABD'de. Ofis buzdolabından yapılan hırsızlıkların neredeyse gülünç sıklığı ise kendi başına işyeri atomizasyonunun barometresi gibidir, aynı zamanda esnek mesai ve sözleşmeli işlerdeki artışın da bir belirtisi olabilir. Zira bu etmenler, birçok iş arkadaşının birbirlerinden bihaber olmasına ya da aynı mekânı günün farklı zamanlarında kullanmasına sebep olmaktadır.

Web sitesinin *modus operandi*si mizah olmakla birlikte, 2007'de yayımlanan bir not, bu altkültürün göreneklerine göre rutin hırsızlık sayılan bir şeye karşı tepkisinde çok daha kasvetli bir tablo çizer (orijinal yazının formatı korunmuştur):

> İnsanlardan yiyecek çalmak Ok (kabul); ama
> Ben öğle yemeğimdeki etle peyniri çaldığınız için
> Açlıktan ölen bir MÜSTAKBEL ANNE'yim.
> Beni açlığa mahkûm edebilirsiniz, ama bebeğimi mahkûm etmeyin!!!

Burada BÜYÜK HARFLERLE meselenin altını çizen anne, şöyle devam ediyor:

> BAŞKALARININ YİYECEĞİNİ RAHAT BIRAKIN!!!
> YİYECEK ALMANIZ İÇİN SİZE PARA YARDIMI YAPACAK
> YA DA DOĞRU DÜZGÜN YEMEK HARÇLIĞI VERECEK
> BİR YER ARIYORSANIZ, SİZE YARDIM EDERLER.
> LÜTFEN BİR DAHA ÖĞLE YEMEĞİMİN TADINA BAKARAK,
> ONU YİYEREK YA DA ÇALARAK
> ÇOCUĞUMU (DOĞMAMIŞ YA DA DOĞMUŞ) AÇ BIRAKMAYIN

Bu notun yanında, fotoğrafı çekilebilecek kadar uzun bir süre gerektiren buzdolabından yiyecek çalma "tertibi" tasvir edilmiş ve söz konusu fotoğraf yayımlanmak üzere siteye gönderilmiştir. Sitede geçer akçe, notların aktardığı insani hissiyata karşı herhangi bir duygudaşlığın ötesinde, mizahtır. Bazı okurlar, geribildirim kısmında, müstakbel anneye destek çıkarlar. Ama çoğunluk, notlara hayran kalıp derecelendirme ve grup içi tekrar eden şakalar yapma formülüne sadık kalır. Uzayıp giden yorum silsilesi, bilgi sınıfının bu nevi şahsına münhasır kolunda skor yapan böylesi sohbetleri, simülasyonları ve iddiaları teşvik eder.

Tıpkı mesajları sıklıkla bilinmeyen ötekilere yönlendirilen not yazarları gibi, *Passive-Aggressive Notes* sitesini böylesi bir başarıya ulaştıran ekran altkültürleri de çalışma koşulları nedeniyle meslektaşlarının hayatlarında genellikle geçici bir mevcudiyetten ibaret kalan bireylerin deneyimlerinin bir sonucudur. Bu durumda, çalışanların kimlik duygusu, fiziksel yakındalıkla paylaşılan karşılaşmalardan ziyade, metinsel gösterilerde sergilenir ve anlam kazanır. Şahsen değilse bile çevrimiçi bir meslektaşlık hissini sağlayan şey, Certeau'nun terimleriyle söylersek, "dil hâkimiyeti"—yani orta sınıf kültürel sermayesinin artakalan otoritesi—olmaktadır. Bu esnada, ispatı mümkün bu zekice çokbilmişlik edimleri, yüz yüze karşılaşmalarda tehdit oluşturabilecek yerel eleştiriye ya da diğer yüz kızartıcı duygulanım ifşalarına mesafeli kalır.

Passive-Aggressive Notes, Liu'nun tabiriyle, hücre tipi ofis politikalarının önde gelen örneklerinden biridir: "Bu tip ofislerde havalı insanlar gösteriş yaparlar—ama ah, bunu öylesine sinsice, incelikli ve kendini ele vermeyen biçimde yaparlar ki sanki pasiflik ile aktivizm, umutsuzluk ile umut arasında asılı kalırlar" (2004, 277). Liu'ya göre, bilişim sektöründe "havalı" kalma güdüsü, emek politikaları tarihinde bir gerilemedir. Zira bu güdü, "neredeyse inanılmaz derecede dar açılı, modülasyondan âciz ve hepsinden önemlisi de bencil ya da kişiseldir. Bir başka deyişle, günümüzde havalı bilişim çalışanı (bilişim işi için eğitim gören öğrenciler bir tarafa), 'ergenlik çağına' gerilemiştir. Burada ergenlik, kibirli bir lakaptan ziyade, toplumsal arkaizm karşısındaki bireyin yapısal bir betimlemesidir" (305).

İşyeri politikalarında bu bireyselliğe dönüşte söz konusu olan şey son derece manidardır: "Bilişim çalışanları üniversiteden mezun olup işe başladıkları anda bile, bu 'havalı' olma hali, rasyonalizasyona dirençli insanların daha geniş tarihine katılmak yerine nasıl da anında kendi zihinsel 'odalarına' çekildiklerini gösterir" (Liu 2004, 305). Liu ekran temelli altkültürleri dikkate almaz, zira ona göre bu kültürler, yalıtılmış itiraz cepleri olarak kalmakta, beyaz yakalı işyerini etkileyen baskılara hiçbir pratik çözüm önermemektedirler. Absürt mizah ve sinizm kültürü, genel anlamda bilişim emeğinin yabancılaştırıcı koşullarının belirtisi olabilir, ama kısa vadeli eğlence değerleri, meşru hoşnutsuzluk hislerini daha uzun bir işyeri direnişi tarihine eklemlemekte pek faydalı olmamaktadır.

İşte tam burada Claire Fisher karakteri, kurmaca olsa da verimli bir tezat sunar. Sanat akademisinden terk bir prekarya olan Claire'in ofis protokolünü reddetme deneyleri, genç insanların, bir sürü televizyon dizisinde[6] ve hazır, reality-TV şöhret formüllerinde göklere çıkartılan (Hesmondhalgh 2007, Turner 2004), "kazanan her şeyi alır" kültürel ekonomisinde nasıl da genellikle kaybettiklerinin hoş bir kabulüdür. Claire'in işyeri betimlemesi, Joe Moran'a göre (2005) *Office Space* filmiyle başlamış olan, ofis hayatını temsil eden görsel ipuçlarını paylaşmaktadır. NBC'nin liyakat fantezisi olan *The West Wing*, HBO'nun klasikleşmiş *Curb Your Enthusiasm* ya da *Entourage*'ı ile hatta bizzat *Six Feet Under*'ın bazen tahammül sınırlarını zorlayan ciddiyetiyle tezat oluşturan, Claire'in işyeri sahnelerindeki kara mizah, daha önceki janr beklentilerinin arasında bir yerde kalmak gibi eşsiz derecede ilginç bir özelliğe sahiptir.

Diziyi seyretmemiş olanlar için kısaca anlatalım. Claire, bir aile şirketi olan Fisher ve Oğulları cenazeevinin gündelik idaresi etrafında dönen *Six Feet Under*'daki ailenin en küçük çocuğu, tek kızıdır. Şirketin adından da anlaşılacağı gibi, Claire'in önü açık bir kariyer çizgisinden ya da miras planından faydalanması muhtemel görünmez. Gelgelelim bu ataerkil ihmalin yarattığı miras yapısı, dizinin daha ilk bölümünde babanın beklenmedik ölümüyle darmaduman olur.[7] Genel anlamda ABD'nin ve özel anlamda *Six Feet Under*'ın geçtiği Los Angeles'ın kültürel kompozisyonundaki

sembolik değişimde, dizinin ömrü, "Fisher ve Oğulları" markasını—cenazeevinin baş mumyalayıcısı ve dizinin ana Latino karakteri Frederico'nun gitgide artan finansal nüfuzunu yansıtmak üzere—"Fisher ve Diaz" şeklinde değiştirme konusundaki çekişmelere tanıklık eder.

Dizideki erkeklerin aksine Claire, babasının kendisi için beslediği ihtirasın peşinden gitmekle gitmemek arasında bir ikilem yaşamaz. Anlatı düzenli biçimde onun hayat yöneliminden yoksun genç bir kadın vasfıyla, postfeminist kültürdeki kendini gerçekleştirme biçimleriyle garip bir ilişki halinde oluşuna tanıklık eder (Gill 2007a, McRobbie 2004). Claire'in eninde sonunda bir sanatçı olarak "uyanacağı," zira bu altkültüre ve hatta *her* tür altkültüre yabancı olduğu fikri, dizinin eğlenceli bir altöyküsünü oluşturur. Sanat dünyasına girişte çok az sayıda rol modeli olan Claire, bu dünyada nasıl tutunacağını, nasıl ayakta kalacağını kendi başına öğrenmek zorundadır. Uyuşturucu kullanımı, cinsel deneyler, egoist nöbetler, hatta telif hakkı kavgaları gibi yaratıcı klişelerin keşfiyle geçen uzun bir dönemin ardından, beşinci sezonda şizofren bir fotoğraf hocasıyla tehlikeli bir ilişkiye girer. Fotoğraf hocası Billy, yaratıcılığına ket vurmasına rağmen ilaç kullanmaya devam etme çabalarıyla, sorumluluk sahibi neoliberal özne oluşumunda kendi deneylerini yürütmektedir. Kendinden sıkılmaya başlayan ve sanatsal dehası için hayati öneme sahip hırçınlıklarını özleyen Billy'nin manik personası, ilk birkaç bölümde kendisinden intikam alır. Claire sevgilisinden korkmaya başlar ve onu terk eder. Sevgilisiyle birlikte onun güya temsil ettiği heyecanlı dünyaya da veda eder.

Geçici Personel: Yeni İş İstasyonu Ekonomisinde Arkadaş Edinmek

Claire ilk kez bir geçici iş ajansına gittiğinde, masadaki danışmana, "yaratıcı olmak" için yeterli zamana sahip olmadığından sanat akademisini bıraktığını söyler. Kendi hakiki emellerini sahiplenmesi gerektiğini hisseder, bir bursa başvurduğunu, başvurusunun kabul edileceğini umduğunu ve burs çıkarsa "*anında*" işten ayrılması gerekeceğini açıkça anlatır. Bu küçük jest Claire'i, yetişkin

istihdam dünyasının amansız gerçekliğine giren samimi ve dürüst bir insan konumuna yerleştirir. Danışman onun bu açıksözlülüğüne, "Yaa evet, geçici, geçici işin kısaltmasıdır tabii," şeklinde yanıt verdiğinde Claire'in şirinliği olsa olsa daha vahim hale gelir. Bilgisayardaki veritabanına bakan danışman çok geçmeden Claire'e bir iş bulur, ama şirketin muhafazakâr olduğu konusunda onu uyarmadan da geçemez: "Hoş bir bluz, etek ve külotlu çorap" giymesi gerekecektir.

Sonraki sahnede Claire'i yeni ofis arkadaşıyla arkadaşlık ederken görürüz. Bu arkadaşın meslektaş jestleri (mesela Beverly için bir sürpriz doğum günü kartına imza atma daveti olan dayanışmacı klişe, "Yeterince eğleniyor muyuz?"), modern beyaz yakalı ofisinin anahtar gösterenleridir.[8] Claire, Beverly'yle daha tanışmadığını, o yüzden de kartı imzalamaması gerektiğini düşünür. Ama ofis arkadaşı, bunun önemsiz olduğuna, zaten böyle kartları kimsenin okumadığına onu ikna eder ("Geçen yıl karta Hitler imzasını attım ve Beverly hiçbir şey söylemedi"). Bu özgül sahne, bir kabul töreninin bütün işaretlerini taşır: mekâna özgü şakalar (tıpkı pasif-agresif notlar gibi bunlar da dokundurmalı ifadelerdir); grup içi dil ve ritüeller; insanlara nasıl davranılacağına dair püf noktaları. İzleyicinin keşfetmeye yönlendirildiği şey, bu ortamda arkadaşlığın bir seçim olmadığıdır. Kişiyi tanımanız bile gerekmez, yalnızca iştirak edersiniz. Ayrıca, bu zoraki arkadaşlar arasında alınıp verilen hediyeler de pek bir anlam ifade etmez: safi jesttir bunlar. İşin komik yanı, hediyeye eşlik eden uygun bir duygulanım *beklentisi*dir.

Bir başka kafa karıştırıcı görgü kuralı yüzünden Claire, ona dans eden bebekli bir e-kart yolladığı için yeni hücre arkadaşına teşekkür etmek zorunda kalır. Bu eğlenceli (metinsel) jestin farkına varmak, meslektaşının Claire'e, kendini daha çok ekibin bir parçası hissetsin diye bir tuvalet giriş kartı hediye ettiği garip bir âna dönüşür. Bu anda da işyeri kültürünün, arkadaşlık nişanlarının asla geri çevrilmeyeceği varsayımıyla işlediği gösterilir; davetiyeler asla bir reddetme seçeneğiyle verilmezler. Claire'in o minik hediyeye itiraz etme girişimlerini dinlerken, Liu'nun bilişim işindeki "ebedi, kaçınılmaz dostluk" (2004, 172) olarak tarif ettiği

şeyi tanıyabiliyoruz. Moran ise bu dostluğun, "normal insan ilişkilerinin altını oyduğunu ve daha sonra onları imal etmeye çalıştığını" iddia ediyor (Moran 2005, 38).

İş arkadaşlarının esprileri bir tarafa, Claire bazı açık çelişkilere de maruz kalır. Geçici personel vasfı yüzünden, kendine ait bir tuvalet pasosuna hakkı yoktur. Diğerleriyle tuvalete girebilmek için bir kartı imzalaması gerekir. Sezon boyunca birkaç vesileyle, işyeri ritüelleri, lise hiyerarşilerine doğru bir gerilemeyi yansıtır: Tuvalete gitme iznini almak için öğretmenin güvenini kazanmak gerekir. Tesadüfe bakın ki bu ayrımın önemli olduğu ortaya çıkar. Tuvalet, anlatıdaki en başat dramatik dekor haline gelir, zira güvenlik kamerası olmayan yegâne mekân orasıdır—çalışana bir hayli yorucu profesyonel havalı performansından geçici bir ferahlık sağlar.

Belki de ofis işlerindeki nihai arkadaşlık edimi, iş çıkışı içilen içkilerdir. Claire işe yeni başladığı günlerde davet edildiği alışveriş merkezindeki barın görünüşünden pek etkilenmez. Daha sonraki daveti kibarca geri çevirir, bir dahaki sefere geleceğini söyler. Meslektaşları onu, bir Avustralyalının kendini bir şey sanmak anlamında "kendi üzerine bahse girmiş" diyebileceği bir şeyle suçlarlar—ya da Claire'in bir iş arkadaşının, zamanın Top 40 Cümlesi listesine koyduğu, "Ne oldu Claire, senin bokun kokmuyor mu sanıyorsun?" sorusuyla özetlenen bir suçlamadır bu. Onu beyzbol, havuz ve parti aşkları dünyasına sokma girişimleri boğucudur; üzerine bir de Claire, sanat bursu başvurusunun kabul edilmediğini ve geçici işten çıkma yolunun kapanmış olabileceğini öğrenince iyice canı sıkılır.

İçki içerken nadiren rastlanan bir itiraf jestinde Kirsten, Claire'e sevimli bir avukat olan Ted ile işyeri romansı yaşadığını söyler: "Bir ay boyunca hiç konuşmadık, sonra erkek tuvaletinde seviştik... Ted yakınlık kurmakla ilgili sorunlarını hallettiğinde, bir sonraki seviyeye çıkacağız." Bu kız sohbetinin ardından Claire bar tezgâhına gider ve orada Ted kendisine klasik "yeni kızla arkadaşlık etme" oyununu oynar. İkisi arasında tuhaf bir bağ oluşur. Ted daha ilk resmi buluşmalarında, oğul Bush'a oy vermiş bir Cumhuriyetçi olduğunu ve Irak Savaşını tüm kalbiyle desteklediğini söyler. Ted, Claire'in solcu politikalarına "safdillik" deyip geçer. Ona göre, iler-

lemek için şiddet kullanmak "insan doğası"ndan gelir. Tam o an—dizinin politik konjonktüründeki en önemli ideolojik bölünmeyi içeren an—telefonun çalmasıyla sohbet kesilir. Claire'in ağabeyi hastaneye kaldırılmıştır.

Cumhuriyetçilerin de iyi insanlar olabileceğini kanıtlarcasına, Ted o uzun gece boyunca hastanede Claire'in yanında kalır. Kamusal alana dair meselelerdeki görüş ayrılıklarına rağmen Ted, Claire'in özel yaşamında uzun yıllardır eksik olan şeyi fark eder. Claire'in itirazlarına ("Kalmana gerek yok, burada bana destek olacak insanlar var vs") aldırmayan Ted, onu teselli eden tek kişinin kendisi olduğunu kanıtlar. Zira direngen bağımsızlığının ardındaki kadını görür ve ailesinin zor zamanlarda kendisine nadiren destek olduğunu anlar.

Ekibi Hayal Kırıklığına Uğratmak

Nate'in cenazesi ile *Six Feet Under*'ın kapanış bölümleri arasında geçen zamanda, Ted'in gösterdiği itinaya rağmen Claire'in ağabeyini kaybetmesiyle başa çıkamadığı ve yeni işinde bohem alışkanlıklarından tümüyle arınmayı başaramadığı ortaya çıkar. Elbette sözleşmeli çalışan olarak Claire'in hastalık iznine ya da yardımına hakkı yoktur. Mirası da okulu bıraktığı için bloke edilmiştir. Uyuşturucu ve alkol diyeti yüzünden Claire'in işteki tavrı, iş arkadaşlarına fazla gelmeye başlar ve Kirsten sonunda onu ofis tuvaletinde sıkıştırıp bunu yüzüne vurmak zorunda kalır. Claire'in sarhoş olduğu aşikârdır ("hadi canım, votka kokmaz ki!" diye geveledeği itirazlarına rağmen). Ama Kirsten ona, yine de ikisi arasındaki ilişkiyi en başından itibaren ayrıksı kılan ekip ruhu uyarınca hitap eder.

"Hepimiz ağabeyinin ölümüne gerçekten çok üzüldük," der, Kirsten. "Herkese seni rahat bırakmalarını söyledim." Claire bu ilgiyi, ders vermek olarak yorumlayınca işler kızışır ve Kirsten pazarlığa başvurur: Claire o gün evine gidip dinlenirse, kötü davranışlarını insan kaynaklarına söylemeyecektir. Bu nihai en iyi arkadaş ittifakı, Claire'e fazlasıyla okul bahçesi tiyatrosunu hatırlatır. Kâğıt havlularla birlikte sadakat teklifini de Kirsten'in suratına fırlatır. Ardından çok daha büyük bir kız kardeşlik ihaneti edimiyle kar-

şılaşırız: Claire tüm bu zaman zarfında Ted'le yattığını ilan eder. Yeniyetme adiliği seviyesine—bu denemede tartıştığım hücre tipi ofislerde yaygın bir duygulanım—düşen Claire, sözde dostunu incitmek için elindeki tek cephaneyi kullanır. Pasif-agresif notlarda olduğu gibi burada da meslektaşları *hissetmeye* iten şeyin, *bedenlerin* eylemleri olduğuna dikkatinizi çekmek isterim.

Tıpkı lisede olduğu gibi ofiste de ceza, disiplin ve dışlama ile sonuçlanabilecek katı davranış kurallarının hüküm sürdüğü gösterilir. Claire'e eşyalarını toplaması söylenir. Claire de bunu, ofisten gösterişli bir uygunsuz son çıkışla yapar. Claire'in travmanın şokuyla başa çıkmadaki âcizliği, tanımı gereği, zor durumdaki bireylerin aşırı taleplerine yanıt veremeyen ekibin sabrını tüketmiştir. Ofis kültüründe bireysellik, ancak kahve ve chai latte ısmarlamanın beyhude özgüllükleri ve dekore edilmiş IBM'lerin estetiği ölçüsünde kucaklanır. Çektiği yasın ıstırabına teslim olan ve artık kendini tutmanın pek manası kalmadığını gören Claire'in havalı profesyonel personası, tam bir sinir krizine girer.

Cenazeevine dönen Claire'in patlaması şiddetlenir. Girişte park edilmiş bir SUV'u fark edince aile şirketinin yeni müşterisine sözsel saldırıya girişir. Suç ne mi? Tam da savaşın başlamasına sebep olacak kadar aşırı benzin tüketen bir arabanın arkasında "Birliklerimizi Destekliyoruz" çıkartması yapıştırmak. Claire, "Birliklerimizi destekliyoruz, öyle mi? Ne boktan bir laf," diye haykırır, arabanın donup kalan sahibesine. Ted onu içeriye sokmaya çalışırken, Claire de "Tabii ya birliklerimizi destekleyen birini *rencide* edemeyiz, değil mi?" yorumuyla itiraz ederek sevgilisinin elinden kurtulur ve yaslı kadına daha büyük bir taarruzda bulunur: "Her gün onlarca kahrolası Iraklı ölüyor. Oraya girdiğimiz için bütün dünya bizden nefret ediyor, teröristler de gelecek yüz yıl içinde bu ülkeyi toptan havaya uçurmaya hazırlanıyor, ama hanfendinin bu konuda düşündüğü tek şey, o heyula bok kutusuna bir çıkartma yapıştırmak. Amerikan askerlerinin her gün ağzına sıçılıyor, bize söylemiyorlar bile. Üstelik tüm bunlar, sen o kahrolası arabaya benzin koyabilesin diye oluyor! Sayende herkes zırtaboz Amerikalı olmaktan utanç duyuyor!" Claire uygun işyeri performansı ilkelerinden hazır sapmışken, hâkim liberal bayağılıklara riayet

ederek Irak'taki savaşa karşı hissettiği öfkeyi bastırma ihtiyacı da duymaz olur. Goffman'a (1971) gönderme yaparak, Demokrat hissiyatın "arka bölgesine" dair bu içgörünün, ancak Claire'in kamusal "kendi temsilindeki" tüm yatırımlarını kaybetmiş olduğu için ortaya çıkabildiğini iddia edebiliriz. Uygun duygulanım yönetiminin kısıtlamalarından özgürleşmek, hem işyeri arkadaşlıklarının hem de anaakım politik tavizlerin yüzeyselliğini görmesini sağlar. Bu noktada, Claire'i sonunda susturan, Frederico olur; SUV'un sahibi kadının daha dün erkek kardeşini kaybettiğini söyleyerek onu azarlar. Bu bilgi Claire üzerinde anında etkisini gösterir, zira onun deliliği ve kızgınlığıyla aynı yeğinlik seviyesinde bir durum söz konusudur. "Havalı" görüntüsünü muhafaza etmek için gereken yatırım formlarından uzak, bir kardeşi kaybetmenin acısına karşılık verir, zira onun patlaması da son kertede bu acıdan kaynaklanmaktadır.

Ekip ruhunun rekabetçi metaforu ile Claire'in işlediği en büyük işyeri suçu olan ekibi hayal kırıklığına uğratmak arasında kurulan bağlantılar, *Six Feet Under*'ın beş sezonuyla örtüşen başkanlığın politik bahislerine damgasını vuran ulusa sadakat meselesini yankılar. George W. Bush'un yaptığı teşhis, "Ya bizimlesinizdir ya bize karşı," o onyılın başında vatanperverliğin ana göstergesini sağlamıştır ve hem ticari hem askeri girişimi güvence altına almak için moral, hayati bir rol oynamaktadır (bkz. Anderson, bu derleme içinde). Ancak Claire'in sinir buhranının kısmi nedeni, geleneksel yoldaşlık formlarının—toplumsal cinsiyet, yaş, eğitim ve kaderin cilveleri nedeniyle—kendisi için asla gerçekten var olmadığı gerçeğidir.

Moran'a göre, *The Office* dizisinin herkese hitap etmesinin nedeni, karakterlerle duygudaşlık üzerine kurulmuş olmasında yatar. Bu karakterler, "hem bir yerde hem de hiçbir yerde olan, sık sık bayat şakalarla dalgasını geçseler de aslında üzerinde kendilerinin hiçbir nüfuzu olmayan ve hiç anlamadıkları daha geniş ekonomik güçlerin kontrolü altındaki yavanlığıyla kötü şöhretli bir yere tıkılıp kalmış" tiplerdir (2005, 42). Tam tersine, Claire'in iş arkadaşlarının ve hükümetin saçmalıklarına karşı öfkesinin som kuvvetine, kendisinin güncel Amerika'yı deneyimleme şartlarını dikte eden daha

geniş ekonomik güçlerin gelişmiş bir açıklamasıyla meşru *kılınınca* ikna olunabilir ancak. İki portreyi karşılaştırırsak, vatandaşların büyük tabloyu gerçekten anlayıp anlamamasının son kertede hiçbir önemi olmadığını görürüz—çağdaş jeopolitiğin gerçekliğindeki suç ortaklığını insanların yüzüne vurmak, bir SUV arabaya bir el çantasıyla vurmak kadar etkili olabilir tabii.

Cenazeevindeki bu can alıcı sahnenin anlamı, hemen öncesinde Frederico ve Claire'in diğer ağabeyi David'le çok daha mahrem bir karşılaşmanın yaşanmış olmasıyla iyice vurgulanmıştır. İşyeri dinamiklerinin başka bir açıdan ve daha derinlikli işlendiği bir sahnede, Frederico'nun temsil ettiği aile değerleri (dizinin sadık izleyicilerinin, Frederico'nun evlilik dışı ilişkilerini dikkate alınca, riyakârlık olarak gördüğü) ile en yakın iş arkadaşının aslında bir erkekle uzun yıllar süren ilişkisini tasvip etmediğini anlayan David'inkilerle karşılaştırılır. Meslektaşlık limitlerinin bu bir hayli farklı temsilinde, iki erkek arasında yıllar içinde kurulup güçlenen arkadaşlık, hâlâ kabullenme aşamasına geçememiştir. İkisi de kendi eksikliklerinin bilgisinde "kerteriz noktalarına tutunmaya" çalışırken gösterilirler.

Kapanış bölümlerinin olay örgülerindeki bu acılık, dizinin ana karakterinin ölümünden sonraki görünüşleriyle vurgulanır. Cenazesini gösteren bölümde (zira her bölümde bir cenaze gösterilir) Nate, "her şeyden önce bir idealist" olarak tasvir edilir. Dolayısıyla, *Six Feet Under*'ın son sezonunu karakterize eden umutsuz perişanlık, hiç dinmeyen acı ve klostrofobi, bir düzeyde vatandaşları geçici olarak idealizm kapasitesini kaybetmiş olan bir ülkenin duygulanımsal haline tekabül ediyor diyebiliriz—Barack Obama'nın vatandaşlarını "umutlanmaya" özendirirken "cesaret" talep etmesinin sebebi de bu olacaktır (Obama 2007).

Burada ele aldığım iki metinde de grup utandırması taktikleri de dahil altkültür ritüelleri, ofis hücreleri anomisiyle başa çıkmanın temelini oluşturuyor. Bir çevrimiçi şebekeye bağlı çalışanın sanal dostlukları, muhtelif küçük kural ve yönetmeliğe tabi iş arkadaşları arasında paylaşılan yakınlıkların sığlığını tamamlar ve telafi eder. *Passive-Aggresive Notes* ve *Six Feet Under* Fordist endüstriyel çağın yarattığı yabancılaşmanın yerine geçen bir işyerindeki şirket hava-

lılığının yüzeyselliğinin ötesindeki "nihai dramı" sahnelerler. Bu dram, "çalışanları yalnızca şirket kültürünün arkadaşlık sistemine bağlamakla kalmaz, aynı zamanda, 'kullanıcı dostu' bir evrensel çevreye otomatik iştirakleri aracılığıyla onları, genel kültürün sahnesi olarak, genel sosyalleşmenin, etkileşimin ve iletişimin yeni modeli olarak da şirket kültürüne eklemler. Artık bundan böyle nazik, cömert, hoşgörülü, anlayışlı, sevimli ya da kısacası sosyal olmamıza gerek kalmaz. Yalnızca kullanıcı dostu olmamız icap eder ki bu da şirket olmakla aynı şeydir" (Liu 2004, 172).

Claire'in de doğru gözlemlediği gibi, ofis işlerinde çalışanlara verilen anahtar direktif, "kimseyi rencide etmiyoruz"dur. Bu örneklerde, meslektaş ilişkileri, gerçek bir iletişim ya da bağlılık kurma meselesinden ziyade, bir istihdam manzarasının belirsizlikleri içinde müphem ve kibar bir mesafeyi sürdürme meselesidir.

"Her Şey. Herkes. Her Yer. Sonlar."

Six Feet Under'ın final sahnesinde Claire, ailesine ve Ted'le filizlenmekte olan romansa veda ederek New York'a gitmek üzere yola çıkar. New Image fotoğraf stüdyosunda başlangıç kademesinde bir pozisyona heves etmiş, akademideki eski hocalarından birinin tavsiye mektubuyla da işe kabul edilmiştir (bu arada, birçok başka sahnede olduğu gibi sanat sahnesinde de hamilik sistemi geçerlidir ve "kimi tanıdığınız" hâlâ işe yaramaktadır). Claire Los Angeles'tan gitmek üzere hazırlıklarını yaptığı esnada New Image'a haciz konduğunu öğrenir. Büyük bir atılım, mutlu bir son olmayacaktır. Yeni kurulan şirketlerin hevesli sanatsal yetenekleri rastgele istihdam ettikleri bilindiğinden, izleyici, Claire'in kaderinin rekabetçi ve öngörülemez bir portföy kariyeri olacağını, kendine yatırımının ancak rahatlatıcı bir durağa—süreğen, tatmin edici bir işin istikrarı ve memnuniyeti—varma garantisini gözden çıkararak yapabileceğini tahmin eder.

Prekarite koşullarında yaşamak, *Six Feet Under*'ın son sezonunun tanıtım afişlerinde saklı varoluşsal derse kulak kesilmek demektir: "Her Şey. Herkes. Her Yer. Sonlar." İşte Claire, tam da tek başına otoyolda araba kullanırken gösterildiği bu kapanış görüntüsünde bir sembol haline dönüşür. Bu tek mütevazı umuda ve bir

icatlar diyarı—azimle çalışan ve rüyaya inanan herkesin başarabileceği bir yer—olarak Amerika fikrine inanmış tüm çalışanların sembolü olur. On yıllardır popüler kültürde yer ettiği üzere, açık yol, kaçış özgürlüğünü, ilerlemeyi ve yeniden başlamayı ima eder. Ve 11 Eylül'den sonra imgesi hem lekelenmiş hem vurgulanmış olan New York, fırsat ve yeniden dirilişin zirvesi olarak mitik statüsünü halen korumaktadır. Claire'in yolculuğunu düşününce, bu seyahat *Six Feet Under*'ın bütün karakterlerinin kaçınılmaz ölümüne şahitlik ederken, bu imgelemin—endüstri, yatırım, emeğin takdiri imgeleminin—de son nefesini vermekte olduğu sonucuna varmak doğru olmaz mı? Yeni, esnek işyerinde nasıl ödül ve yardım biçimleri uygulanacaktır?

Bu denemede ele aldığım örnekler, ofis ortamında aşikâr olan olumsuz duygulanımlardan bazılarıdır. Burada baştan itibaren işaret etmeye çalıştığım şey, günümüz çalışanlarının anahtar bir meşrulaştırıcı itici güçten—William H. Whyte'ın "sosyal etik" dediği beyaz yakalı mesleklerin değer sisteminden—yoksun olduğudur. Ölümlülük ve fanilik sorularıyla güdülenmiş bir televizyon dramıyla karşılaştırdığımız ekran-bazlı absürt mizahın yükselişi, orta sınıf psişesinde bir sorun olduğunu göstermektedir. Tatminkâr bir hayat yaşamanın ne olduğuna dair eski anlayışlar cazibelerini kaybetmiş, yerine geçen ofis kültürünün nezaketi ise insanların işlerinde bulduğu asli anlam eksikliğini maskelemeyi başaramamıştır. Pasif-agresif saldırı ve açık düşmanlık, yaratıcı işyerinin zaferini ilan eden popüler yönetim ilkelerine meydan okuyan uyarılardır.

Luc Boltanski ve Eve Chiapello (2005) *The New Spirit of Capitalism* adlı kitaplarında, beyaz yakalı emeğin 1990'lardaki ilkeleriyle bürokratik şirketin ve ona eşlik eden ahlaken yüklü bir sosyoloji yazınının altın çağı olan 1960'lardaki ilkelerini karşılaştırırlar. İki dönem arasındaki farkı şöyle betimlerler:

> Bugün artık hiç kimse bir departmana aidiyetle kısıtlanmamakta ya da tamamen patronun otoritesine tabi kılınmamaktadır. Zira her türlü sınır, projelerin gücüyle aşılabilir... Yeni düzenlemelerle eski bürokratik hapishane havaya uçmuştur; bundan böyle dünyanın öteki ucundaki insanlarla, farklı şir-

> ketlerle, başka kültürlerle çalışıyoruz. Mütemadiyen keşif ve zenginleşme olabilir. Ayrıca, yeni uzaktan "elektronik ilişkiler," yüz yüze ilişkilerden daha samimi ve özgür olduklarını da kanıtlamışlardır (90).

Bu okuma, fiziksel olarak mevcut meslektaşlar arasındaki ilişkilerin araçsal ticarileştirmeye tabi kılındığı bir çağda, ücretli işlerdeki çevrimiçi dolayımlı dostlukların önemini yinelemektedir. Boltanski ve Chiapello, yeni medya teknolojileriyle yönetim teknikleri arasındaki, "insan türünü en özgül insani boyutlarında" hedef alan işbirliğine dikkat çekerek (2005, 98), kapitalist işyerinin eleştirel anlatılarını dert edinen akademik duygulanım yazınına önemli bir ampirik katkı sağlamışlardır.

Passive-Aggresive Notes ve *Six Feet Under*, Boltanski ve Chiapello'nun teşhis ettiği o meşum tarihsel kavşağı paylaşıyorlar. Dünya finans piyasaları tıkır tıkır işliyor ve daha iyi bir gelecek umuduna bel bağlamış bir ABD başkanlık seçimi için oy verilmeye başlandı. Belki de bu yeni moment, hücre tipi ofislerin ıssızlığından daha iyimser hikâyeler çıkmasını teşvik edecek, şahsen olduğu kadar ekranda da karşılıklı dayanışmanın önemini bize hatırlatacaktır. Zira son zamanlarda bir "çıkmaz" hissine mahkûm olduğumuz doğrudur. Tıpkı daha önceki bütün sınıf oluşumlarında geçerli olduğu gibi, yalnızca yüzümüzü emektaşımıza çevirmek suretiyle, bunun tek başına göğüs germemiz gereken bir durum olmadığını fark edebiliriz.

Son notlar

1 Claire'in sözlerini yeniden yazdığı "You Light Up My Life" şarkısı, mikrofon niyetine eline geçirdiği zımbayla masasının üstüne çıkıp terennüm ettiğinde belli bir tutarlılığa sönümlenir: "Kalçalarıma çıkıyor, kıçımı sıkıyor, kasıklarıma tırmanıyorsun... Günümü mahvediyor ve ruhumu nefretle dolduruyorsun..." Claire'in gündüz düşü finale yaklaşırken ("Bu tayt bu kadar sıkıyorsa gerçek olamaz..."), yan hücredeki iş arkadaşı araya girer: "Dinlediğim müzik seni rahatsız ediyor mu? Sesini kısayım mı?" diye sorar. Claire uysalca, "Evet, biraz rahatsız ediyor. Teşekkür ederim," diye cevap verir. İlerleyen sayfalarda ayrıntılarıyla tartıştığım türden katıksız bir pasif-agresif karşılaşma.

2 Son yıllarda beyaz yakalılar hakkında yazılar artmıştır (ayrıca bkz. Andresky Fraser 2001, A. Ross 2004, McKercher ve Mosco 2007), ama unutmayalım ki feminist çalışmalar yirmi yıldan fazla bir süredir bu konuyla ilgilenmektedir. Örneğin bkz. Huws 2003, Crompton ve Jones 1984 ve Pringle 1988.

3 Bu değişim, *Who Moved my Cheese?* (S. Johnson 1998) gibi kişisel gelişim metinlerinin olağanüstü başarısında da açıkça görülmektedir. Dar anlamıyla şirket yaşamını bırakın, çalıştığım üniversite ortamında dahi bu değişimi görmek mümkün. Mesela bu yıl kadro geliştirme derslerinden biri olan "değişimle yaşamak," çalışanlar için arzulanan bir beceri olarak sunuluyor.

4 Küçük harf ve gevşek format, burada tartıştığımız web temelli altkültürlerin ruhuna uygun biçimde buraya aktarıldı.

5 29 Aralık 2007 tarihli bir paylaşımdan, http://www.passiveaggressive-notes.com/.

6 Görsel ve anlatısal tarzları birbirinden çok farklı olsa da *The L World*, *Entourage*, *Curb Your Enthusiasm*, *Ugly Betty*, *Studio 60 on the Sunset Strip*, *Extras* ve *30 Rock* gibi çok çeşitli programların hepsi, muhtelif yaratıcı sektörlerdeki katılımcı/gözlemci sınırında işlerler. Bu şekilde, yaratıcı içeriğin hem geleneksel meraklısı hem de *üreticisi* olarak bir izleyici kitlesini işaret ederler.

7 Bu anlatısal kıvrım, Ölüm Güzellemesi'nin başyıldızı Rachel Griffiths ile *Ally McBeal* dizisinde 1990'ların ve 2000'lerin en unutulmaz ofis çalışanını canlandıran Calista Flockhart'ın oynayacakları *Brothers and Sisters* dizisinde de tekrar edilecektir. Benim buradaki derdim açısından, ücretli HBO kablo kanalında değil de ücretsiz ABC kanalında gösterime giren *Brothers and Sisters*, bu makalenin ilerleyen sayfalarında tartışacağım, Irak Savaşı hakkında liberal Demokrat ile "vatanperver" Cumhuriyetçi pozisyonları arasındaki çatışmayı daha açık biçimde sahneye koymaktadır. Başlığının da ima ettiği gibi, anlatısal drama, orta sınıf aile biriminin en duygusal aygıtı içinde yapılandırılmıştır.

8 "Yeterince eğleniyor muyuz?," "Cubes" ofis oyuncaklarıyla gelen çıkartmalardan biridir. Bu masaüstü boyutunda Lego benzeri yapılar, oyuncak bir çalışan için bir ofis hücresi yapmaya ve onu, sıkıcı bilgisayar ekranları, performans akışı çizelgeleri ve tatil mekânları gibi çıkartmalarla dekore etmeye yararlar. Kendimizin "patron olacağı" bir ofis yaratmak için tam bir set satın alabiliriz mesela. Heather Stewart ve Michelle Dicinoski'ye bana bu bilgiyi sağladıkları ve bir Cubes seti hediye ettikleri için teşekkür borçluyum.

12. Takdir Arzusu, Duygulanım Birikimi

MEGAN WATKINS

Duygulanım çalışmalarında, duygulanımın emosyondan farklı oluş biçimlerine dair çok şey söylendi, yazıldı. Emosyonun daha toplumsal ifadesine karşın, duygulanım sıklıkla eşik-öncesi, bilinç-öncesi bir fenomen olarak görülüyor. Dolayısıyla duygulanım, genellikle otonom ve uçucu olarak algılanıyor. Duygulanımın bireyleri ya da grupları tahrik etme ama sonra pek bir etki bırakmadan çabucak dağılıp gitme biçimleri gösterilerek, anlık çarpma şiddeti vurgulanıyor.[1] Bu ayrım, duygulanımsal deneyimin özgül türleri ele alınırken üretken olmakla birlikte, Spinoza'nın *affectus* ile *affectio* arasında yapığı ayrımı hesaba katmamaktadır. Spinoza'ya göre, *affectus*, duygulanımsal bedenin kuvveti iken, *affectio* bu bedenin, duygulanıma maruz kalan diğer bedende bıraktığı etkidir. *Affectio* gelgeç bir şey olabilir, ama özgül bedensel kapasiteler üreten bir artık, uzun ömürlü bir izlenim de bırakabilir. Spinoza'nın izahında, "bir beden birçok değişiklik yaşayabilir ve yine de izlenimleri ve izleri hatırlayabilir..." (1959, III, Post. 2). Burada beni ilgilendiren, duygulanımın bu hatırlama, birikme, istidatlar oluşturma ve böylece öznellikleri şekillendirme kapasitesidir. Öznelik, dünyaya ve diğerlerine bağlanma ve bu bağlanmanın doğurduğu duygulanımlar yoluyla bir benlik duygusunun inşa edildiği pedagojik bir süreç olarak cebelleştiğimiz şeydir. Lakin duygulanımın birikimci özelliklerine dikkati çekerken, yalnızca akademik tartışma odağını tersine çevirmek istemiyorum. Duygulanımın her iki boyutunu, hem kuvvet hem de kapasite, *affectus* ve *affectio* olarak işleme kabiliyetini incelemeyi arzu ediyorum. Birikim tartışması ilk anda *affectio*'yu vurgular gibi görünse de esasında *affectio*, büyük ölçüde *affectus*'un bir ürünüdür. Dolayısıyla, kuvvet olarak duygulanım ya da duygulanımın süreçsel özelliği bir duygulanımsal kapasite tartışmasında gömülüdür. Duygulanım, önemli bir iliş-

kisel fenomendir ve duygulanımı kuramlaştırmak için bir pedagoji incelemesine başvurmak, bu ilişkiselliğin altını çizmektedir.

Bu denemede özgül bir pedagojik süreç tipi, pedagojik ilişkinin öğretmen ile öğrencileri arasında olduğu ilkokul eğitimi incelenmektedir. Çocuk gelişimi literatüründeki kilit figürlere—Donald Winnicott, Daniel Stern ve Lev Vygotsky—gönderme yapılarak, duygulanımın ilkokul bağlamında biriktirildiği ve hem öğretmenler hem de öğrenciler için bir işlerlik etkisi olduğu gösterilecektir. Bu şekilde, her biri diğerini incelemek için yararlı bir mekanizma sunan duygulanım ve pedagoji kuramlarındaki meseleler ele alınacaktır. Ayrıca, öncelikli olarak bu konuların kuramsal bir açıklamasına odaklanan bu deneme, söz konusu noktaların bazılarını örneklendirmek üzere arzuyu öğretmek ve derslik içi pratikler üzerine gerçekleştirilmiş bir araştırmaya da göndermede bulunacaktır. Böylece, öğrenci-yönetimli öğrenme ve çevrimiçi derslere vurgu yapmak suretiyle eğitimin her seviyesinde öğretmenin marjinalize edildiği günümüz pedagojisinin özellikleri sorgulanacaktır. Bu, "kesenin ağzını" elinde tutanlar için, memnuniyet verici bir gelişmedir. Öğrenmenin, öğretmekten ya da süreci dışarıdan yöneten bir bedenden bağımsız olarak yeniden düzenlenişinin adı ne olursa olsun—"bağımsız öğrenme," "kişiselleştirilmiş öğrenme" ya da "temposunu kişinin belirlediği öğrenme"—öğretmen hep ikinci plana itilmektedir. Bu atılımın maliyeti düşürmede etkin olduğu kesindir, ama pedagojide etkin midir? Öğretmenin rolünün kısıtlanmasında, onun kolaylaştırıcı ya da "öğrenme yönetmeni" olarak yeniden şekillendirilmesinde ve öğrenmenin öğretmen ile öğrencinin özneler-arası ilişkiye girdiği bir süreçten ziyade, öncelikle otonom bir faaliyet olarak tasarlanmasında kaybedilen şey nedir?[2] Bu değişim, bilişim ve bilgisayar teknolojilerinin etkisiyle olduğu kadar, müfredattaki derslerin çevrimiçi verilmesi suretiyle öğretim maliyetlerini asgariye indirmeye yönelik ekonomik rasyonalist dürtüyle de ivme kazanmış olmasına rağmen, öğretme ile öğrenmenin çatallanışının başlangıcı çok daha gerilere uzanmaktadır. Birçok araştırmacıya göre bu kopuş, daha önce değilse bile, 1970'lerin başına, öğrencilere kendi öğrenmelerinin eyleyicileri olarak vurgu yapan bir disiplin olarak psikolojinin eğitim-

sel düşüncede egemenlik kurduğu bir döneme tarihlendirilebilir (Walkerdine 1984, McWilliam 1996, Vick 1996, Watkins 2005). Psikolojiyi çerçeveleyen bilimsel "gerçekler," çok daha eski ilerici eğitim geleneğine itimat kazandırmıştı. Bu gelenek de benzer biçimde—Piaget'nin yaptığı gibi—birincil bir olgunlaşma ve toplumsal müdahalenin etkisini azaltma işlevi olarak çocuğun "doğal" gelişimine vurgu yapıyordu.

Bu konuları incelerken, bir yandan da pedagojik sürecin temel bir özelliği olan takdir mefhumu üzerine de düşünmek istiyorum. Mesele, basitçe bir öğrencinin öğretmeni tarafından tanınma arzusu değildir. Öğretmenin öğrencileri tarafından tanınma arzusunu da içerir. Bu pedagojik ilişki, aynı anda hem öğrenme arzusunu hem de öğretme arzusunu filizlendirebilecek duygulanımsal etkileşimler olarak gerçekleşen karşılıklı bir takdir sürecini içerir. Dolayısıyla, güncel pedagojik pratiğin öğretmen ile öğrenci arasındaki teması asgariye indirmesi ve derslik-içi eğitimin aleyhine bağımsız öğrenmeyi teşvik etmesi ilginçtir. Buradaki uzun vadeli amaç, öğrencilerin ilköğretim yılları boyunca ve yüksekokulda öğretmene daha az bağımlı kalmasını sağlayarak, bağımsız soruşturma yeteneğini geliştirmek olabilirse de esasında öğrenmedeki bağımsızlık zaman içinde edinilen bir yetenektir ve öğrencilerin bu şekilde davranabilmesi için gerekli bilgiyi ve bedensel kapasiteyi kendilerine aşılama görevi, öğretmenlerin olmalıdır. Yani yeni pedagoji yöntemi okul hayatının ilk yılları için hiç de etkili görünmemektedir. Esasında sonraki yıllarda yegâne öğrenme yaklaşımı olması da pek bir yarar sağlamayabilir. Anaokulu seviyesinde de olsalar, doktora danışmanı da olsalar öğretmenler, daha gelişmiş yetkinlik düzeylerine çıkabilmeleri için öğrencilerinin öğrenme edimini geliştirmekte önemli bir rol oynarlar. Öğretme ediminin duygulanımsal boyutlarını inceleyen Probyn (2004) tarafından da kabul edilen bir görüştür bu. Kendini "her şeyden önce bir öğretmen" olarak gören Probyn, sözde ilerici düşüncenin yükseköğrenimdeki etkisini ve çevrimiçi derslerin handiyse sorgusuz sualsiz kabullenişini eleştirir (2004, 21). Probyn, bu konuda, Brabazon'un (2002), çevrimiçi eğitimin esnekliğine karşın, öğrencilerin son kertede "öğretmenler tarafından ilgi çekici biçimlerde öğretilmek"

istediklerini gösteren çalışmalarına gönderme yapar. Ancak, benim yakınlarda yaptığım, bu konuları ilkokul yıllarında irdeleyen bir çalışma, günümüzdeki öğretmen-merkezli eğitimden uzaklaşılması nedeniyle, öğretmenlerin öğrencilerin öğrenmesindeki kendi rollerini ön plana çıkarmaya gönülsüz olduklarını göstermiştir (Watkins 2007). Özellikle de derslik-içi eğitim "uygun bir pedagoji" kabul edilmemektedir, ama yine de, öğretmenler kendi pratiklerini tartışırken, aslında öğretme arzularını daha çok bu pedagojik kipte gerçekleştirdikleri ve bu kipin çok daha etkili bir ders verme yöntemi olduğunu düşündükleri ortaya çıkmıştır. Bu, öğretme ve öğrenmede duygulanım ve takdirin rolü hakkında bir şey söylemektedir.

Yukarıda sözünü ettiğim araştırmayla ilişkili olarak bu konuyu ele almadan evvel, genel anlamda takdir ile pedagoji arasındaki bağlantıyı gözden geçirmek, ardından da Winnicott, Stern ve Vygotsky'nin çocuk gelişimi çalışmalarına dayanarak, duygulanımın etkisini, özellikle de öğrenme sürecindeki kendine has birikme biçimlerini incelemek istiyorum.

Tanınma ve Pedagoji

Eleştirel pedagoji kuramcıları, bilhassa Giroux (1983, 1988) ve McLaren (1989) tarafından sunulan öğretmen-merkezli öğrenmenin ilerici eleştirmenleri, iktidar meselelerine ve öğretmenin otoritesinin kötüye kullanımı olarak gördükleri bir şeye odaklanma eğilimindedirler. Dönüştürücü bir pedagoji görüşleri, öğretmenin otoritesini sorunsallaştırılmasına ve iktidarın öğrencilerin eline devredilmesine, onlara kendi öğrenmelerinde sorumluluk yüklenmesine dayanır. Eleştirel ve kültürel kuram içindeki tanıma, takdir algıları da iktidara benzer biçimde yaklaşmaktadırlar. Yar, şu açıklamayı getiriyor: "Tanınma, nesneleştirilmiş ve tabi kılınmış özneler üreten bir iktidar ekonomisinin enstantanesi olarak ve/veya başkalık, ötekilik ve farklılığı aynının kimliksel bütünlüğüne indirgeyen bir ontolojinin olmazsa olmazı olarak düşünülür" (Yar 2001, 57). Yar'ın yorumları, kimlik politikaları incelemelerinde tanınmayı kullanma biçimine yönelik bir eleştiridir, ama öğretmen-merkezli öğrenmenin olumsuz algılarıyla da özgül bir alakası vardır. Müf-

redatı bir öğretmenin öğretmesine odaklanmak, öğrenciyi ikinci plana atmak olarak görülmekte, öğretmenlerin kendi bilgilerini öğrencilere dayattıkları, sınıf etkileşimini kısıtladıkları ve öğrencilerinin takdirini kazanma çabası içinde nüfuzlarını, potansiyel olarak istismara açık bir şekilde kullandıkları düşünülmektedir.

Pedagoji tartışmasında takdir meseleleri nadiren açık biçimde ele alındığında, Bourdieu'nün çalışmalarındaki gibi, benzer bir olumsuz ışık altında görülmüştür. Bourdieu'ye göre, takdir arayışı gerçekten de pedagojik mesainin motorudur, ama sorunlu bir durumdur. Onun için takdir, başkalarının onayına yönelik bir "sembolik bağımlılık," "bencil bir macera" formudur (Bourdieu 2000, 166). Onun başlıca meselesi, çocuktur ve onun için, sembolik sermayenin takdirle özdeşleştirilme biçimleri "takdirle hâkim olunabileceklerin bağımlılığı anlamına gelen tahakküm formlarını etkinleştirir" (Bourdieu 2000). Burada Bourdieu'nün ve onun gibi olumsuz bir takdir anlayışına sahip diğerlerinin benimsediği bakış açısı, Yar'ın, eleştirel ve kültürel kuramda Hegel'in özneler-arası modelini olumsuz bir ışıkta görme eğilimi olduğuna dair yorumunu teyit ediyor gibidir. Kellner'ın dediği gibi, "Hegelci Efendi/Köle diyalektiği, günümüzün öğrenci-öğretmen ilişkilerini nitelemeye yardımcı olabilir. Zira bu ilişkiler öğretmenlerin kendi müfredatlarını ve ajandalarını öğrencilere dayattığı kuşaklar arası, kültürel ve toplumsal deneyimler ve hatta öznelikler arası uyuşmazlıkların olabileceği bir ortamda kurulur" (Kellner 2003, 67).

Kuşkusuz her zaman gücün suiistimali potansiyeli mevcuttur—efendi/köle diyalektiğinin altında yatan gerilim—ama her koşulda ille de böyle olmak zorunda da değildir. Pedagojik bir bağlamda, bir öğretmenin tasarrufunda olan hâkim konumun, basitçe, öğrencilere kötü muamelede tam yetki olarak görülmesi icap etmez. Lakin ilericilerin bakış açısı budur. Bu iktidarı etkisizleştirme ve dengeyi öğrenciler lehine çevirme çabası içinde öğrenci-yönetimli pedagojilerde ısrar etmektedirler. Jessica Benjamin'in dediği gibi, "her tür ikili karşıtlık, salt koşulları tersine çevirmek, daha önce değersizleştireni yükseltip daha önce fazla önem verilmiş olanı karalama eğilimi yaratır," ama esasında olması gereken, "taraf tutmadan ikili yapının kendisine odaklanmaktır" (1988, 9). Kanaatimce

bu, pedagojik ilişkiyi ve bu ilişkideki takdirin rolünü anlamakta merkezi bir noktadır. Öğretmen ile öğrenci arasındaki ilişki eşit olmayabilir, ama başarısı, karşılıklı dayanışmaya, her iki tarafın da benlik duygusuna tümleşik olan bu özneler-arası kabulde karşılıklı olarak birbirinin değerini takdir etmeye dayanır. Honneth (1995) takdir çalışmasında benzer bir yaklaşımı benimsemiştir. Hegel'in efendi/köle diyalektiğine daha üretken bir perspektiften bakarak, bireysel öznelliğin nasıl da başkalarının takdirine dayandığını betimler. Burada iktidar etkisizleştirilmez. Daha ziyade, Foucaultcu anlamda yalnızca bastırma olarak görülmek yerine, bunun yanı sıra ve eşzamanlı bir kabul edilme ihtiyacı ile özdeğerin onaylanması ihtiyacını içeren takdir anındaki etkinleştirme olarak da görülür. Duygulanımın rolü de bu sürece tümleşiktir. Honneth şöyle açıklar: "Takdirin bir duygulanımsal onay ya da teşvik karakteri olmalıdır" (1995, 95). Bu şekilde duygulanımlar, yani takdirin bedensel olarak simgelenişi, takdir edildiğimizde hissedebildiklerimiz, zaman içinde birikerek özdeğer hissini güçlendiren duyumsamalardır. Dolayısıyla, takdir anları, duygulanımsal kuvvet olarak ya da Spinoza'nın tabiriyle *affectus* olarak işlev görürler.

Bu denemede takdiri, olumlu duygulanımları meydana çıkaran olumlu bir süreç olarak ele alıyoruz, ama bu her zaman geçerli olmayabilir. Takdir olumsuz bir şekilde de işleyebilir, peşi sıra olumsuz duygulanımların gücünü taşıyabilir. Bir derslik bağlamında, bir öğrenci derslerinde gösterdiği düşük performansı ya da davranışları nedeniyle farklı bir muameleye maruz kalabilir. Eğer bu muamele uzun süreli olursa, öğrencinin özdeğerini zedeleyebilir ve öğrenme arzusuna ket vurabilir. Benzer biçimde, öğretmenlerin özdeğer duygusu da verdikleri dersi öğrencilerinin dinlemelerini sağlayamadıklarında zedelenebilir, öğretme arzuları olumsuz etkilenebilir. Lakin olumsuz duygulanımların da tümüyle kötü olduğu düşünülmemelidir. Öznellik bakımından, çelişkili etkileri olabilir. Probyn'in utanç konusundaki çalışmasında açıkladığı üzere, utanç olumsuz bir duygulanım olmasına karşın, yalnızca utanma tepkisini doğuran nesneye belli bir ilgi duyulduğu müddetçe utanç hissetmek mümkün olmaktadır (2005). Bu haliyle utancın olumlu bir etik boyutu vardır, insan olmanın temel bir unsurudur. Probyn bu

içgörüsünü, öğrenme sürecinde olumsuz duygulanımlara büyük bir önem atfeden Silvan Tomkins'in (1962) çalışmasına dayandırır. Tomkins bu açıdan ilerici eğitimin ilginç bir eleştirisini yapar. Bu noktada ondan uzun bir alıntı yapmak faydalı olacaktır.

> İlerici eğitim hareketi eğitimde olumlu duygulanımları işlemenin önemini vurgulamıştır, ama olumsuz duygulanımlara hâkim olmanın önemini büyük ölçüde ihmal etmiştir. Bunun nedeni açıktır. Karşı çıkılan eğitim felsefesi ezbercilik, talim ve disipline vurgu yapmış olduğundan, olumsuz etmenlerin hâkimiyetinin bu özgül püritenlik ve otoriterlik örneğiyle sınırlı olduğuna dair doğal bir varsayım oluşmuştur. Ancak, bir ilerici eğitim felsefesi dahi programına olumsuz duygulanımları hazmetme becerilerini geliştirmeyi mutlaka katmak zorundadır... (Tomkins 1962, 368)

Tomkins'in bu çalışmasını kaleme aldığı yıllarda, ilericilik basitçe bir hareketten ibaretti. 1970'lerin ortalarından itibaren birçok Batı ülkesinde egemen paradigma konumuna henüz ulaşmamıştı.[3] Lakin o dönemde bile, eğitim felsefesi olarak ana-akım haline gelmeden önce bile Tomkins, övgü ve olumlu takviyeye yaptığı aşırı vurgu nedeniyle ilericiliğin öğrencileri, öğrenmenin önemli bir veçhesi olan eleştiriyi kaldırma ve belki daha da önemlisi eleştiriyi kabul etme kaynaklarıyla donatmakta başarısız olduğu kanaatindeydi.

Tanınma ve Duygulanım

Baskınlık yerine eşdeğer alışverişe ve bireyselcilik yerine sosyalliğe önem veren bir olumlu tanınma yorumu, son yıllarda gerçekleştirilen çocuk gelişimi çalışmalarının çoğunu karakterize etmektedir. Stern'ün (1985) çalışmasının yanında, Winnicott (1965, 1978) ve Vygotsky (1986) gibi daha önceki kuramcıların çalışmalarını buna örnek verebiliriz. Psikanaliz çerçevesinde bebek psişesinin gelişimine dair anlayışta, Freudcu "dürtü-dolu ego" modelinden uzaklaşılmış, önemli ötekilerle, bilhassa anneyle etkileşimin önemine odaklanılmaya başlanmıştır. Dolayısıyla bu, ödipalden ödipal-öncesine, babadan anneye doğru bir harekettir (Brennan 2004,

33). Psikanaliz düşüncesindeki bu değişim pedagoji çalışmalarında, özellikle de pedagojik ilişkinin doğasına dair kuramlarda son derece önemli sonuçlar doğurmuştur.

Ancak, yalnız egoya ve toplumsala ya da semboliğe içi rahat etmeksizin gönüllü olmaya dair mefhumlar halen hüküm sürmektedirler. Sözgelimi Bourdieu, "çocuğun kendini bir arzu nesnesi olarak gördüğü narsisistik bir libido düzenlemesinden, kendini başka bir kişiye yönelterek nesne ilişkileri dünyasına girdiği bir duruma geçişi" üzerine kafa yorar (Bourdieu 2000, 166). Bu geçişi, toplumsalla angajmanın bir kayıp olarak temsil edildiği "özsevginin feda edilmesi" ifadesiyle tanımlar; yani çocuğun olumsuz takdir algısı, benliğinin kaybıdır. Bourdieu'nün pratik mantığının habitus mefhumuna, bireyleri inşa eden toplumsal yapıların cisimleşmesine dayandığı düşünülürse, böyle bir yaklaşımı benimsemesi gariptir, zira habitus eyleyicilik yerine yeniden üretimi vurgular—en sık eleştirildiği nokta da burasıdır. Noble'ın açıkladığı üzere, yararlı olmasına karşın, Bourdieu'nün odağı, özneliği ve kişiler arası ilişkileri incelemekten ziyade, toplumsal yeniden üretimi açımlamaktır (2004). Bourdieu, nesne ilişkilerini, narsisistik egoyu, başlangıçtaki benlikle meşguliyet safhasını takip eden bir safhaya konumlandırırken, Winnicott'un çocuk gelişimi yaklaşımını yanlış yorumlamaktadır.[4] Winnicott'un nesne ilişkileri kuramı, benliğin ötekine bir yönelişi hareketiyle ilgili değildir. Bilakis, birçok bakımdan tam tersidir.

Winnicott'un niyeti, farklılaşma sürecini açıklamaktır. Anneyle tam bir bütünlük olarak gördüğü—bebek diye bir şey olmadığına dair meşhur iddiası da buradan gelmektedir—bir safhadan, süreci dolayımlayan geçiş nesneleri mefhumuyla, ayrı bir benlik olarak bağımsız bir konuma geçişe odaklanır (1965, 39). Ancak, Winnicott bunu yaparken, özneler-arası angajmana dayalı bir benlik gelişiminde anne ile çocuk arasındaki etkileşimi vurgular.[5] Takdir, bu süreçte merkezi bir rol oynamaktadır. Kojeve'in de dediği gibi, "kişinin özanlayışının kurulması, diğerleri tarafından takdir edilmesine ya da olumlanmasına ayrıştırılamaz biçimde bağlıdır" (1969, 11). Winnicott'un, bir kendilik duygusu gelişimini açıklamaktaki tek derdi, ötekinden nasıl bağımsızlaştığımız değil, aynı zamanda, Jessica Benjamin'in dediği gibi, "ötekiyle etkin bir iliş-

ki içinde kendimizin bilinmesini nasıl sağladığımızdır" (Benjamin 1988, 18). Winnicott bağımsızlığın ilk bağımlılık dönemleri üzerine kurulduğunu ve bağımsızlığın esasında "çifte bağımlılık" içinde filizlendiğini vurgular (2006, 5). Bu düşüncenin pedagojik kurama sunacağı çok şey vardır. Zira öğretmen ile öğrenci arasındaki pedagojik ilişkinin üretken bir kuramını temellendirebileceği karşılıklı takdirin tipik bir örneğini sunmaktadır. Ötekiyle bu tür bir bağlantının kendi mefhumumuzu nasıl çerçevelediğinin bir başka boyutu da Honneth tarafından tartışılmıştır (1995, 99). Winnicott'a yaslanan Honneth, bebeklerin, kucakta tutuldukları sırada bedensel bir şema duygusu kazanma biçimlerine gönderme yapar. Bedenler-arasılık, bir tenin diğer bir ten üzerindeki edimi, dokunma duyusu ve duygulanım âlemi, kendi bedenimizi bilmemizi sağlar. Benzer bir yaklaşım, Merleau-Ponty'nin bedenin fenomenolojisinde de aşikârdır: somatik benliklerimizi, dünyayla angajmanımız içinde anlamak (1999).

1980'lerde yapılmış, çocuk gelişimi sahasındaki daha yeni bir çalışmada Stern, benlik oluşumundaki özneler-arasılık rolüne benzer bir vurgu yapar. Ancak, onun çıkış noktası ve bu gelişimi haritalandırma şekli, Winnicott'unkinden oldukça farklıdır. Stern için, gelişimin bir farklılaşma süreci gerektirdiği, bebeğin kendilik duygusu ile ötekini karıştırdığı bir safha yoktur. Ona göre bebekler, "özdüzenleyici süreçlerin farkına varmak üzere önceden tasarlanmıştırlar" (1985, 10). Stern'ün asıl ilgilendiği nokta, birbirini takip eden safhalar olamayan, farklı benlik duygularının—bir belirmekte olan benlik, bir çekirdek benlik, bir öznel benlik ve bir sözsel benlik—tezahür etme biçimidir. Bir kez edinildiğinde, tüm bu benlik görüntüleri ömür boyunca işlemeye ve aktif kalmaya devam eder. Bu farklı benlik duygularının her biri, birincil bir özneler-arası angajman olan anne/çocuk ikilisinden başlamak üzere gitgide karmaşıklaşan bağlılık formlarının bir ürünüdür. Bu, Stern'ün anne/çocuk etkileşimi betimlemesinde kastettiği, duygulanım birikimine bağlı bir benlik birikimidir.

Bu ikili etkileşimi ve bebeklerin dünyayla angajman biçimleri tartışmasında psikologlar, "koşullu tepkisellik" dedikleri, bir bebeğin sebep olduğu bir tepki karşısında hissettiği haz duygusuna

gönderme yapmaktadırlar (Benjamin 1988, 21). Bu, bir topu ya da başka bir oyuncağı iterek hareket ettirmekten duygulan sevinci içerir. Bebek cansız cismin tepkisine karşı sevinç hisseder, ama buna, anneden ya da önemli bir ötekinden bir tepki eşlik ettiğinde çok daha büyük bir haz duyar. Bu faaliyetin yinelenen performansında önemli olan, aksiyonun kendisi değil, daha ziyade başka bir öznenin *re*aksiyonu ve bunun doğurduğu takdir edilmişlik duygusudur. Bu takdir hissi, daha fazla aksiyon için bir dürtme işlevi görür; takdir arzusu, bir nesneyi hareket ettirme sürecinin başarıyla tamamlanmasında bebeğe bir tür eyleyicilik formu aşılar. Bu örnekte takdir arzusu tek taraflı değil, karşılıklıdır. Anne de aynı şekilde çoğunun takdirini arzular ve çocuğun tepkisel oyununda bu takdiri kazanır. Dolayısıyla, anne ile çocuk arasındaki iktidar farkına rağmen, hem ötekini tanımaya hem de öteki tarafından tanınmaya ihtiyaç vardır. Anne ile çocuk arasındaki bu diyalojik oyunu tartışan Jessica Benjamin, iki tarafın da yüz ifadelerini, el kol hareketlerini ve vokal eylemleriyle reaksiyonlarını kare kare analiz ederek bir tür "etkileşim dansı" ortaya çıkaran çalışmalara gönderme yapar (1988, 27). Ona göre bu dansta, duygulanım tarafından beslenen karşılıklı tanıma oyununda "partnerler birbirleriyle öylesine ahenk içindedirler ki birlikte hareket ederler" (27).

Stern için bu duygulanımlar-arasılık, kilit bir meseledir. İddiasına göre, "duygulanımsal hallerin paylaşımı, özneler-arası bağlılığın en yaygın ve klinik açıdan en uygun özelliğidir" (Stern 1985, 138). Başka bir çalışmasında da, yalnızca bu etkileşimin yoğunluğu sayesinde bebeklerin hissetmenin daha yüksek seviyelerine ulaşabileceklerini ileri sürer (Stern 1993, 207). Ancak, bebeğin hissettiği sadece sevinç değildir, bu hissetme yoğunlaşmasının bilişle doğrudan bağlantıları vardır. Tomkins'in çalışmalarından önce, duygulanım ile idrakin ayrı ve alakasız işlevler olduğu düşünülmekteydi. Tomkins duygulanımın bağımsız işleyebildiğini, ama aslında hem düşünceyi hem de davranışı etkilediğini göstermiş, bir anlamda Spinoza tarafından çizilen psikofiziksel paralellikler ile duygulanımın ilişkiselliğini teyit etmiştir (Angel ve Gibbs 2006).[6] Duygulanım ile idrak arasındaki karşılıklı ilişkiyi ve birincinin ikinci üzerindeki etkisini teşhis etmekteki güçlükler, belki de en

iyi şekilde ilgi duygulanımı analizinde gösterilmiştir. Tomkins, Darwin'in emosyonlar üzerine yaptığı çalışmada nasıl da ilgiyi tamamen göz ardı ettiğini, onu düşünmenin bir işlevi olarak ele aldığını açıklar (Tomkins 1962, 338). Oysa Tomkins'e göre, "ilginin duygulanımsal destek eksikliği, bir beyin dokusunun tahribi kadar zekâ gelişimini tehlikeye sokabilir" (343).

Duygulanım ile idrak arasındaki ilişki ve takdirin uyandırabileceği duygulanım artışı, öğretmen ile öğrenci arasındaki pedagojik ilişkinin önemine dair önerebilecekleri açısından pedagoji kuramı için büyük bir önem taşımaktadır. Bu şekilde bir öğretmen desteğinin, öğrencinin öğrenmesini etkileme biçimlerini inceleyebiliriz. Stern'ün çalışmalarındaki odak noktası, bebeğin kişiler arası dünyası olduğu için, duygulanım artışı ile kişiler arası angajman arasındaki ilişkiye dair argümanı, yaşamın ilk yıllarıyla alakalıdır. Lakin ona göre, yetişkinler yüksek sevinç seviyelerine tek başlarına ulaşabilseler de bu, büyük ölçüde muhayyel bir ötekine bağımlıdır. Olumlu duygulanımların artışı—ilgide olduğu gibi—başkalarıyla ve pedagojik açından önemli ötekiyle angajmanın bir işlevi gibi görünmektedir. Öğretmenlerin sınıfta kullandıkları teknikler, ilgiyi teşvik eden bir güç olarak işleyebilir. Zamanla bu ilgi, öğrenme için kendi uyarıcılarını sağlayan bilişsel kapasite olarak birikebilir. Bu konuya daha sonra yeniden döneceğim.

Duygulanımı Biriktirmek

Stern, duygulanım tartışmasında yalnızca Tomkins'in tanımladığı kategorik duygulanımlara gönderme yapmaz. Tomkins'in "hayatiyet duygulanımları" dediği, "canlı olmanın organik süreçlerindeki hissetme hallerinde meydana gelen geçici değişikliklere mütekabil, hissetmenin o dinamik, kinetik nitelikleri"ni de belgeler (Stern 1985, 156).[7] Ona göre, hayatiyet duygulanımları, "bir davranışın, *herhangi* bir davranışın, *her* davranışın *nasıl* sahnelendiğiyle alakalıdırlar, sahnelenen davranışın *ne* olduğuyla değil" (Stern 1985, 157, vurgular orijinal metne ait). Bu hayatiyet duygulanımları mefhumu, özgül duygulanım kategorilerinin tamamlayıcısıdır diyebiliriz, zira hepsi birlikte benlik ile öteki, benlik ile dünya arasındaki süreğen etkileşimi açıklayabilirler. Bunlar neşe

ya da ilgi gibi olumlu duygulanımların ve utanç ya da tiksinti gibi olumsuz duygulanımların deneyimiyle belli aralıklarda zirveye çıkabilirler. Ancak, duyumsamanın genel akışı—Stern'ün "kişiler arası hissetme trafiği" dediği şey—çok daha az yoğunluklu olsa da farklı olma hallerine katkıda bulunan bir duygulanım niteliğine sahiptir. Burada duygulanım, basitçe nitel açıdan geçici görülmez. Bu varoluş halleri yalnızca anlık değildir. Benzer deneyimlerin ve böylece benzer duygulanımların yinelenmesiyle, özgül biçimlerde eylememizi ve tepkimemizi belirleyen istidatlar diyebileceğimiz bir formda birikirler.

Psikolojiden felsefeye ve kültürel çalışmalardan edebiyat kuramına dek duygulanıma dair son derece çeşitlilik arz eden literatürde, duygulanımın bu birikme kabiliyeti ya reddedilmiş ya da nadiren açıklanmıştır. Bedensel bir fenomen olan duygulanım genelde geçici kabul edilirken bilişsel boyutuyla emosyonun, ömrümüz boyunca süreğen biçimde tetiklendiği, daha uzun süreli olduğu düşünülür.[8] Sözgelimi Massumi, duygulanımın "kapanmadan kaçtığı" tanımını yaparak, emosyonu duygulanım zaptı olarak görür (2002, 35). Benzer biçimde Nathanson da "duygulanımların birkaç saniyeden fazla" sürmeyeceğini izah ederek, "duygulanım biyolojidir, emosyon ise biyografi" yorumunda bulunur (1992, 50–51). Nathonson benzer bir ayrım yaparken, "bir organizmanın" bilgiyi tutup saklama kabiliyetinin olduğunu vurgular, ama bu depolama kapasitesi onun için neredeyse sadece zihinsel bir fenomendir, yani emosyonun ürettiği anılardır. Burada duygulanım, emosyonun biyolojik bileşeni olarak görülür. Bu doğru olabilir, ama duygulanım da bağımsız işler, bir *bedensel* bellek olarak birikir; ama bilişe yardımcı olup davranışı tetiklerken tamamen bilinçten kaçabilir. Bu, belki de en iyi şekilde Shouse'un (2005) sunduğu bir örnekle gösterilebilir. Shouse, nörolog Oliver Sacks'ın bir kaza sonucu üç yıl boyunca bacaklarındaki tüm hisleri kaybeden yaşlı bir kadın hastasının hikâyesini yeniden anlatmaktadır. Bu kadına yapılan sürekli ve yoğun fizik tedavi seansları bir sonuç vermemiştir. Ta ki Sacks kadının müzik dinlerken ayağıyla tempo tuttuğunu fark edinceye dek. Üç yılın sonunda müzik terapisine geçildiğinde, kadın tamamen iyileşir. Shouse bu vakayı, kadının bedeninde depo-

lanmış müziğin, bacağını hareket ettirmek suretiyle nasıl duygulanımın iradeye baskın çıktığını vurgulamak için kullanmaktadır. Shouse ayrıca duygulanımın nasıl her zaman hem iradeyi hem de bilinci öncelediğini de gösterir.

Gelgelelim bu analizde eksik bir şey var gibidir. Shouse bedenin sürekli sayısız uyarıcı tarafından nasıl etkilendiğini ve bu etkileri yeğinlik "kıvrımları" olarak nasıl kaydettiğini işaret etmekte, ama duygulanımların bedende birikme biçimlerini ya da bu süreçte pedagojinin rolünü irdelememektedir. Halbuki örneğimizdeki yaşlı kadının müzik dinlerken istemsizce ayağıyla tempo tutması, ömrü boyunca müzik dinlediğini, belki de bir müzik aleti çaldığını ya da dans dersleri aldığını ve bazı ritimleri bedeninde cisimleştirdiğini gösteriyor olabilir. Esasında burada duygulanım, irade ve bilinci öncelemekten ziyade basitçe onlardan kaçar ya da onlara uğramadan geçer; Merleau-Ponty'nin "motor önemi"nde bahsettiği "kas belleği" (1999) diyebileceğimiz bir yerde depolanmış alışkanlıkları tetikler.[9] Lakin duygulanımın her zaman bağımsız işlediğini de iddia edemeyiz. Daha önce de belirttiğimiz gibi, duygulanım bilince bir itici güç sağlar. Öte yandan, duygulanımla bilincin ilişkisini vurgularken yine de her bir kategorinin pedagojik sonuçlarını göz önünde tutarak zihin ile beden, bilinç ile bilinçsizlik, emosyon ile duygulanım arasında bir analitik ayrımı muhafaza etmek önemlidir. Ayrıca, benim ilgilendiğim konu, eğitimdeki emosyonların rolünden ziyade, duygulanımın rolü ile onun bedendeki birikiminin öğrenme arzusunu ve kapasitesini teşvik etme biçimleridir.

Duygulanım ve Pedagojik İlişki

Duygulanımın birikme kabiliyetini ve bunun takdirle ilişkisini, özellikle derslik-içi eğitimde öğretmen ile öğrenciler arasındaki etkileşim bakımından ele almak ve birbiriyle bağlantılı bu süreçler tarafından hem öğretmenin hem de öğrenmenin nasıl beslendiğini göstermek istiyorum. Öğrenme genellikle bilişsel bir faaliyet olarak görülmektedir. Öğrenmenin bir duygulanımsal boyutu da olmasına karşın, bu boyut nadiren kuramsal açıklamaya layık görülmüştür. Tomkins'in duygulanım ile biliş arasında kurduğu bağlantıdan yukarıda söz etmiştim. Stern de benzer biçimde "duy-

gulanımsal ve bilişsel süreçlerin kolaylıkla birbirinden ayrılamayacağı" görüşündedir ve öğrenmenin kendisinin de "güdülenmiş ve duygulanım-yoğun" olduğunu iddia eder (1985, 42). Bu, yirminci yüzyılın başından Rus psikolog Lev Vygotsky'nin de paylaştığı bir görüştür. Çocuklarda dilin gelişimi sahasının öncülerinden olan Vygotsky, zekâ ile duygulanım arasındaki ilişkiyle ilgilenmiş ve "psikoloji çalışmalarına geleneksel yaklaşımların en temel kusurlarından biri, zekânın, bilincin iradi ve duygulanımsal özelliklerinden tecrit edilmesidir" yorumunu yapmıştır (1987, 50). Eğitim konusunda, Vygotsky en çok yakınsal gelişim bölgesi ya da ZPD [*Zone of Proximal Development*] kuramıyla tanınmaktadır. ZPD, çocukların bağımsız problem çözümüyle belirlenen aktüel gelişimi ile yardım aldıklarında başardıkları potansiyel gelişim arasındaki yarığa gönderme yapmaktadır (1986, 187). Vygotsky öğrenmede oyunun ve akran desteğinin faydalarıyla ilgileniyordu, ama öğretmenlerin ve öğrencilere sağladıkları desteğin rolüne daha çok önem atfediyordu. Nitekim 1920'lerde Sovyetler Birliği'nde yaygın olan ilerici özgür eğitim hareketine kuvvetle karşı çıkıyordu (Van der Veer ve Valsiner 1991, 53). Ona göre, "okul çocuklarının kavramları için birincil kaynaklardan biri eğitimdir ve bu, gelişimlerini yönlendirmede güçlü bir etmendir; tüm zihinsel gelişimlerinin kaderini belirler" (Vygotsky 1986, 157).

Vygotsky duygulanımın dil üzerindeki etkisi hakkında bazı analizler sunmuşsa da vakitsiz ölümü nedeniyle, duygulanım ve öğrenmeye dair fikirlerini geliştirememiştir (Vygotsky 1986). Stern'ün çalışması gibi bu sahadaki daha yakın tarihli çalışmalar göz önüne alındığında, duygulanım ile karşılıklı duygulanımsallığın, Vygotsky'nin ZPD mefhumuyla uyum içinde öğretmenin rolüne daha olumlu bir yorum getirecek şekilde pedagojik pratiği ve öğrenme angajmanını kuramlaştırmakta özellikle faydalı olabileceği görülmektedir.

Öğrenme arzusu hakkındaki bir araştırma sırasında öğretmenlerle görüşme yaparken bu fikirler aklıma gelmişti. Öğrenme arzusu mefhumu, hem öğretme güdüsünün ya da motivasyonunun hem de bunun öğrencilerde teşvik edebileceği öğrenme angajmanının çifte eklemlenmesi olarak anlaşılabilir. Derslik-içi eğitime gitgide

daha az vurgu yapıldığından, özellikle de ilkokul bağlamında bağımsız ve grup-temelli öğrenme tercih edildiğinden, öğretmenlerin kendilerini hangi pedagojik kipte en etkin hissettiklerini ve hangisinin onlara en büyük tatmini verdiğini incelemeyi amaçlıyordum. Söz konusu araştırma Avustralya'da, Sydney'in New South Wales ilçesindeki üç okulda on iki öğretmenle yapılan görüşmelerden oluşmaktadır. Görüşme yapılan öğretmenler, anasınıfından altıncı sınıfa kadar farklı sınıflarda eğitim vermiş ve yirmi ile altmış dört yaş arası kişilerden oluşuyordu. Dolayısıyla, mesleğin deneyimi ve anlaşılmasına dair geniş bir yelpaze elde edilmiş oluyordu. Araştırılan okullar da benzer biçimde Sydney içindeki coğrafi konumları ile öğrencilerin sosyoekonomik statüsü ve etnik karışımı bakımından çeşitlilik arz ediyordu. Ancak başka bir yerde ayrıntılarıyla tartışılmış olan bu araştırmaya burada odaklanmayacağım (bkz. Watkins 2007). Onun yerine, hem bu araştırmadan hem de daha önce yürüttüğüm başka bir araştırmadan (Watkins 2006) hareketle bazı öğretmenlerin yorumlarına gönderme yapacağım. Özellikle de öğretme deneyimi sayesinde burada sunulan pedagojinin duygulanımsal boyutlarını örneklendiren bir görüşmeye yoğunlaşacağım. Niyetim, bu örneği ampirik kanıt olarak sunmak değildir. Söz konusu örneği, daha ziyade, duygulanım birikimi mefhumuna dayanak sağlamak ve bu noktayı açıklığa kavuşturmak üzere pedagojik ilişkinin ayrıntılı bir analizinin faydalı olabileceğini göstermek için kullanacağım.

Öğretmenlerle görüşme yaparken onlardan önce pratiklerini anlatmalarını ve pedagojilerinin öğretmen-yönetimli mi yoksa öğrenci-yönetimli olduğunu teşhis etmelerini istiyordum. Bu araştırmadaki birçok öğretmen gibi, ikinci sınıf öğretmeni Nerida da öğretme yaklaşımını daha çok öğrenci-yönetimli ya da tasarım olarak daha ilerici bir yaklaşım olarak tanımladı. Nerida bu araştırmada yer alan, kariyerinin ortalarında bulunan öğretmenlerden biriydi. On üç yıldır öğretmenlik yapmaktaydı ve Avustralya öğretmen eğitimi kurumlarında hâlâ egemen olan ilerici öğretme ve öğrenme teknikleriyle eğitilmişti. Nerida'nın açıkladığı gibi, "benim eğitimim sırasında öğretmenin, önde durup bilgi veren bir kişi değil de bir kolaylaştırıcı olması teşvik ediliyordu. Anlı-

yorsunuz, değil mi? Yani öğrencilerin öğrenmesini kolaylaştırıyoruz. Onlara fikirler veriyoruz."

Nerida sınıftaki rolünü ve öğrencilerin öğrenmelerindeki katkısını ön plana çıkarmakta gönülsüz davranıyordu. Görüşmenin ilerleyen anlarında ise pratiğinin spesifik örneklerini tartışmaya başladığında aslında öğretme arzusunun tüm sınıfa yönelik eğitimde—bilfiil öğretme ve öğrencilerle hemhal olma performansında—gerçekleştiği açığa çıktı. Nerida bu arzuyu açıkça telaffuz edemiyordu, ama başka birkaç öğretmen gönülsüz de olsa bunu yapmıştı. Sözgelimi başka bir okuldan daha deneyimli bir öğretmen olan Sally, "itiraf etmeliyim ki eğitimdeki yerimin önde ve merkezde olmasını isterdim," demişti. Başka iki öğretmen de etkin öğretmenin kilit bileşenleri hakkında ne düşündüklerinden bahsederken, öğrencilerin dikkatini çekmenin ne kadar önemli olduğunu işaret etti. Bir tanesi, "ben öğretmeyi bir performans olarak görüyorum," dedi. Diğeri ise, "Performans yapmalı, öğrencileri performansa dahil etmeli ve onları orada tutmalısınız. Bence onların dikkatini hep uyanık tutmak için sahiden çok canlı olmanız lazım," diye açıkladı. Bir meslektaşı da şunları ekledi: "Doğru düzgün öğretmek için, sahiden öğretmek lazım. Önde duran bir öğretmen olmak lazım. Yani ben hâlâ buna inanıyorum, gerçekten. İnancımın sonsuz olduğu bir şey varsa, o da budur. Bir de sınıfın içinde bizzat çocukların etrafında olmak."

Nerida sınıftaki merkezi konumunu kabullenmese de görüşme günü vermiş olduğu hece şiirleri hakkındaki dersi ballandıra ballandıra anlatırken aslında konumunun ne kadar da merkezi olduğunu gösteriyordu. Nerida Spring Hill devlet okulunda öğretmenlik yapıyordu. Sydney'in kuzeyinde nispeten müreffeh bir semtteki bu okulun öğrenci nüfusu sosyoekomik statü bakımından yüksek bir düzeyde, fakat İngilizce dışında bir dil geçmişi bakımından düşük bir düzeydeydi. New South Wales bölgesindeki ilkokulların çoğunluğunda olduğu gibi, Nerida'nın sekiz-dokuz yaşındaki ikinci sınıf öğrencileri de ülke çapında okuryazarlık ve rakam bilgisi ortalamaları açısından yüksek bir standarda sahip olmalarına karşın yetenek bakımından çeşitlilik arz etmekteydi. Nerida verdiği dersi anlatırken şunları söyledi: "Bugün, 'Vay canına! Keşke

her ders böyle olsa' dediğim günlerden biriydi. Dersi hep birlikte yaptık ve çocuklar yıl boyunca kafalarına sokmak için uğraşıp da beceremediğim türden olağanüstü betimleyici kelimeler buldular."

Nerida sonra dersteki rolü hakkında biraz daha ayrıntılı konuşmaya başladı: "Çok eğlendik doğrusu. Bir öğrencinin yanından diğerinin yanına zıplıyordum, aralarında yürürken de 'Pekâlâ, bununla ilgili daha betimleyici bir kelime bulabilir miyiz?' diyordum. Herkes bağrış çağrış bir şeyler söylüyordu ve ben de bunları tahtaya yazıyordum. Ne demek istediğimi anlıyor musunuz? Sanırım ders verirken insanın kişiliği ortaya çıkıyor."

Dersin hem kendisi hem de sınıf üzerindeki etkisini açıklarken, Nerida şunları söylüyordu: "Bence çocuklarla aynı şeyi hissediyorsunuz. Çünkü onlar belli bir faaliyetten ya da belli bir deneyimden heyecanlandıklarında siz de 'Oh' diyorsunuz. Onlar için heyecanlanıyorsunuz, çünkü onlara öğretmek istediğiniz şeyi gerçekten öğrendiklerini görüyorsunuz... Evet. Başardılar ve o anda çocukların yüzünü görmeliydiniz. Biliyorum biraz klişe kaçıyor, ama sahiden yüzlerine baktığınızda müthiş bir zevk aldıklarını görebiliyordunuz."

Dersinin bu kısa anlatısında Nerida, pedagojisinin öğrencileri üzerindeki tesirini etkili biçimde yakalar. Dersini verirken öğrencilerin, bilişe yardımcı bir çıktı olarak işleyen şiirlerinde kullanabildikleri bir kelime bankasına ulaşmalarına yardımcı olmaktan daha fazlasını yapmıştır esasında. Bu öğretmenin performansını güdüleyen öğretme arzusu, bir öğrenme arzusunu, öğrencilerin kendi bedenlerinde cisimleştirdikleri ve onları kendilerini derse vermeye iten gücü ya da bir dizi duygulanımı öğretme edimine tercüme etmiş gibidir. Burada aşikâr olan şey, Jessica Benjamin'in tasvir ettiği anne ile çocuk arasındaki etkileşim dansına benzer: hem öğretmenini hem de öğrencileri cezbeden, öğrenme deneyimini ve Nerida'nın pedagojisinin etkinliğini yükselten kitlesel bir karşılıklı tanınma formu. Nerida'nın da dediği gibi, "Aynı şeyi hissediyorsunuz." Stern'ün değindiği bu duygulanım ahengi (1985) burada, öğrenme faaliyetinin, öğrencilerin bağımsız biçimde ya da küçük gruplar halinde çalışmaları yerine, tüm sınıfla birlikte yürütülmesi sayesinde daha da kuvvetlenmektedir. Bu, öğretmen

ile öğrenci arasında basitçe ikili bir ilişki değildir. Daha ziyade, yaratılan heyecan ve ilgi bulaşıcı olmuş, tüm öğrencilerin deneyime katılmak için can atmalarını sağlamıştır. Duygulanımın bu bulaşıcı özelliği, Tomkins (1962) tarafından irdelenmiş ve daha yakın zamanda, nörolojiden ödünç alınan "kenetlenme" terimiyle bu süreçte aktive edilen sinir ve hormon sistemleri tartışmasında Brennan (2004) tarafından tekrar ele alınmıştır.

Nerida'nın anlatısında açık olan bulaşıcılık ve yalnızca dersin başarısı olarak değil, öğrencilerin hem sınıf olarak hem de daha sonra bireysel olarak ürettiği şiirlerindeki başarı olarak da gördüğü şey, basitçe bu tikel duygulanım deneyiminin bir sonucu olamazdı muhtemelen. Bu etkiler ve bilhassa öğrencilerin daha sonra ürettikleri yazıların kalitesi, bir duygulanım birikiminin işareti gibi görünmektedir. Bireylerin duygulanımsal tepkiye doğuştan yatkın olmaları gerçeği bir yana, tepki verdiğimiz şeyin çoğu ve nasıl tepki verdiğimiz, öğrenmenin—fiziksel bir eğilim olarak biriken benzer duygulanımların tekrar eden deneyiminin—bir sonucudur. Nerida'nın da açıkladığı gibi, "yıl boyunca o kelimeleri kafalarına sokmaya" çalışmıştı. Öğrencilerinin çoğunun o derste öyle davranmalarının sebebi, öğretmenlerinin onlarda yazıya karşı ilgi uyandırmaya çalışmış olması ve bu ilginin öğrenme arzularını beslemiş olmasıydı.[10] Tomkins'in iddia ettiği gibi, "ilgi, sürdürülür çabaya yardımcı olmak gibi fizyolojik bir işleve sahiptir" (1962, 337). Kendisinin tetiklediği ilgi sonucunda kendilerini derse veren Nerida'nın öğrencileri etkin yazma becerilerini bedenlerinde cisimleştirmişlerdi. Ancak, tıpkı anne/çocuk ikilisinde olduğu gibi, öğretmen ile öğrencileri arasındaki ilişki de aynı derecede eşitsizdir, ama bu, karşılıklı takdir arzusunu geçersiz kılmamaktadır. Egemen konumuna rağmen Nerida, öğrencilerinin takdirini kazanmaya kararlı görünmektedir ve içinde öğrenme arzusunu doğuran şey de budur. Bu minvalde, öğrencilerin öğretmenlerini memnun etme arzuları da öğrenme angajmanlarını teşvik etme ve zaten uyandırılmış olan ilgilerini artırma işlevi görmüştür. Nerida'nın betimlediği gibi bu, Tomkins'in duygulanımın birincil mevzii dediği yüzlerindeki ifadede açıkça görülmektedir.

Sonuç Yerine

Bu örnek, öğrenme arzusunu filizlendiren duygulanımların birikiminde pedagojinin önemli bir rol oynadığını işaret etmektedir. Bu süreçte, Vygotsky'nin yakınsal gelişim bölgesi (ZPD) mefhumuyla ilintili olarak gösterdiği üzere, öğretmenin merkezi bir rolü olduğu görülmektedir. Bu ilişkinin kötüye kullanma potansiyelini vurgulamak yerine, benlik oluşumunun özneler-arası doğasına ve bu süreçte takdirin önemli rolüne vurgu yapan çocuk gelişimi çalışmalarının önerdiği içgörülere dikkatimizi vermek önemlidir. Reed'in de dediği gibi, "bir benlik haline gelmek, kendi kendimize yapamayacağımız bir şeydir; bu, yoğun biçimde sosyal bir süreçtir" (1995, 431). Ancak burada sosyal olan, bir dizi süreğen duygulanımsal etkileşimlerin cisimleşmesi olduğundan, yalnızca bir özneleştirme kaynağı olarak değil, aynı zamanda bir imkânlar alanı olarak da düşünülmelidir. Öğretme arzusu da çok benzer biçimde, üretken potansiyelli bir güç olarak düşünülebilir. Öğretme yerine öğrenmeye vurgu yapmak, öğretmenin rolü ile takdirin ve duygulanımsallık-arasılığın, pedagojik süreci verimli kılmadaki güçlü potansiyelini göz ardı etmekle sonuçlanabilir. İktidar ilişkileri her daim mevcut olsa da bu tür eğitimin, esasında eyleyiciliğe ulaşma yolları sağladığını görmek önemlidir. Böylece, eğitimin dönüştürücü gücü çok daha etkin bir biçimde kuramsallaştırılabilir. Zira bu potansiyel, uzun zamandır öğretmenlerin rolünü azımsayan ve öğrenme sürecinde öğrencilere daha fazla sorumluluk vermeyi amaçlayan yeniden üretim modellerinin ve eleştirel pedagojinin artık aşınmış eleştirileriyle gölgede bırakılmıştır. Bu kavramsallaştırmaya göre iktidarın, eyleyici bir potansiyel olarak bedenlenebilir olmaktan çok, sadece karşı konulması gereken bir güç olduğu varsayılır.

Son notlar

1 Duygulanımın bu yorumuna istisnalar da bulunmaktadır. Sözgelimi Gregg, kültürel çalışmalardaki kilit figürlerin uyguladığı duygulanımsal hitap tarzını inceler ve bu yazı teknolojilerinin kalıcı politik etkileri olduğunu iddia eder (2006).

2 Bazı durumlarda çevrimiçi öğrenme, halen öğretmen ile öğrenci öznelikleri arasındaki bir deneyim olarak işlemektedir, ancak, bu alışverişin teknoloji dolayımlı olması nedeniyle üretilen duygulanım son derece farklıdır.

3 İlericiliğin etkisine dair tarihsel bir çalışma için bkz. Cope ve Kalantzis 1993.

4 Piaget bu hareketi, benzer biçimde kuramlaştırmaktadır, zira bunu, "ego-merkezli" dediği bir safhadan "toplumsal" konuşmaya geçiş olarak tanımlar (1997).

5 Çocuk gelişimi literatürünün büyük bölümünde, anne/çocuk ikilisine gönderme yapılmaktadır. Anneyle temas, bebeğin birincil ilişkisi olarak görülür. Günümüz Batı toplumlarında artık babalar çocuk yetiştirmede çok daha önemli bir rol üstlenmelerine rağmen, burada "bakıcı" yerine yine de "anne" tabirini kullanıyoruz. Zira özellikle de annenin göğsünden sütle besleme süreci dahil ilk altı aylık süre zarfında, anne halen daha önemli bir rol oynamaktadır. Ayrıca burada gönderme yapılan araştırmalardan birçoğu da "anne" terimini kullanmaktadır.

6 Nöroloji alanındaki son çalışmalar, emosyonun sinir sistemleri ile bilişsel işleyişin altında yatan sistemler arasındaki etkileşimini doğrulamaktadır. Bu konu hakkında, bkz. Phelps 2005. Ona göre, "söz konusu etkileşimler, bilişi anlama çabalarındaki emosyonun uygun rolünün yeniden düşünülmesini tetiklemiştir" (52).

7 Aslında Stern üç duygulanım kategorisinden bahsetmektedir: kategorik duygulanımlar, hayatiyet duygulanımları ve ilişkisel duygulanımlar (1993). Bu üçüncü kategorinin ya da "hisler kaydı"nın, diğer ikisiyle paralel işlediğini ve sevilme, nefret edilme, güvence vs hislerle alakalı olduğunu izah eder. İlişkisel duygulanımların kategorik duygulanımlara ya da hayatiyet duygulanımlarına indirgenemeyeceği ve ayrı bir tip oluşturması gerektiği görüşündedir. Ancak bana göre bu, pek de yararlı bir ayrım değildir, zira başka bir canlı bedeni içerdiği ölçüde, çoğu duygulanımın ilişkisel olduğu iddia edilebilir.

8 Duygulanım ile emosyon arasındaki ayrım hakkında daha ayrıntılı bir tartışma için bkz. Watkins 2006.

9 Maria Montessori farklı görevleri başarıyla yerine getirebilmek için gerekli bir tür bedensel uzmanlık olduğundan bahsederken "kas belleği" tabirini kullanmaktadır (1966, 145). Ona göre, fizyolojik hareketlerin gelişimini kolaylaştırmak için, çocuğun bazı egzersizleri düzenli biçimde yinelemesi ve belli becerilere alışkanlık kazanması gerekir.

10 Bkz. Watkins 2006. Bir sınıfta yürütülmüş katılımcı-gözlem verilerine dayanan bu çalışma öğrencilerin, öğretmenlerinin uyguladığı tekniklere benzer tepkiler sergilediğini göstermektedir.

BEŞİNCİ KISIM

DUYGULANIM SONRASI

13. Cazibenin Maddi Pratiklerini Anlamak*

NIGEL THRIFT

Duygulanımsal hareket, duygulanımın önemli olduğu gözlemini yapmanın artık yetersiz kaldığını göstermiştir. En azından bu anlamda, şu an duygulanım hareketi sonrası bir andayız. Bunun böyle olduğunu birkaç şekilde gösterebileceğimizi düşünüyorum. Bir tanesi, şu anda ortaya çıkan, belli duygulanım formlarının analizini, özgül politik-kültürel durumları inceleme aracı olarak kullanan çalışmaların zenginliğidir (örneğin bkz. Berlant 2004, 2006, 2007a; Gallop 2006; Ngai 2005; Stewart 2007; Thrailkill 2007). Bir başkası, duygulanımı kendi oluşumlarının hayati bir unsuru olarak görmüş olan belli kuramsal ve yöntemsel gelenekler şimdi artık analizlerini derinleştirmeye başlamıştır. Bu derinleşmeye örnek olarak İtalyan *operaismo* [işçicilik] geleneğinin kullandığı gayri materyal ve duygulanımsal emek ikiz mefhumu (örneğin bkz. Berlant 2007b; Dowling, Nunes ve Trott 2007) ya da sınıfın saklı mağduriyetlerinin daha konvansiyonel anlatılarını gösterebiliriz (örneğin bkz. Reay 2005). Bir başkası da duygulanımsal hareketin, içinde yaşadığımız çevrenin kabul edilmiş bir parçası haline gelen kendine has ürünlerini imal etmeye başlamasıdır. Burada akla bilhassa yerleştirme sanatında, mekâna özgü, konuşmaya ve katılıma dayalı sanatlarda son zamanlarda görülen keşif gezileri geliyor; tüm bunlar kendi ilhamlarını özgül duygulanım kuramlarından alsalar da bu kuramların basit birer uzanımlarından ibaret olmadıkları kanıtlanmıştır (örneğin bkz. Bishop 2005). Nihayet, duygulanım hareketi sonrasında olduğumuzu gösteren son bir işaret de duygulanımın basitçe birçok çalışmanın kabul görmüş bir arka planı,

Journal of Cultural Economy dergisinde yayımlanacak makalenin gözden geçirilmiş uzun versiyonu olan bu denemeye yaptığı yorumlar için Greg Seigworth'e teşekkür etmek isterim.

herhangi bir analizin formlarının ve değişimlerinin haddeden geçirildiği gök kubbenin gerekli bir parçası haline gelmiş olmasıdır.

Bu deneme son kategoriye girmektedir. Özellikle, Gabriel Tarde'ın, ekonomileri tutkulu çıkarlar üremesi olarak anlamakla açtığı patikayı takip ediyor (Barry ve Thrift 2007). Çıkış noktası, Tarde'ın betimlediği şekliyle ekonomilerin bağlayıcı olmaları gerektiği fikridir. Yani ekonomiler değer üretmek için duygulanımlar doğurmak ya da kapmak ve sonra onları yığmak ve büyütmek zorundadırlar ve tüm bunlara muhtelif gizemleştirme mekanizmaları eşlik etmek zorundadır. İktisat, kârın ve zararın basit bir kasvetli bilimi değildir, hiçbir zaman da öyle olmamıştır (birçok etkisi kesinlikle kasvetli olsa da). Tarde'ın görüşü, günümüzde ürünler ile çevreler arasındaki farkın sıklıkla silikleştiği gitgide artan bir bolluk durumunda daha da önem kazanmaktadır. Kalabalık bir pazaryerinde bir ürünü ya da çevreyi kalabalıktan ayırmanın yegâne yolu—özellikle de bireysel kimliğe ve bireysel tarza gitgide daha çok vurgu yapıldığı düşünülürse—estetik pratikler olabiliyor. Bir başka deyişle, istençli tutsaklık işlevi görecek bir tür seküler büyü yaratma kabiliyeti, kâr payı üretmenin kilit vasıtası haline gelmiştir.[1]

Dolayısıyla bu deneme, meta imgeleminin, bir dizi "büyüleyici" *kamusal mahremiyet teknolojileri* vasıtasıyla nasıl yakalanıp kapitalist amaçlara tabi kılındığıyla alakalıdır. Çoğu uzun bir tarihsel şecereye sahip bu teknolojilerden her biri, insan olan-insan olmayan cezbetme alanları kurmak suretiyle özgül bir *ayartma* niteliğinin ispatıdır. Zira kesin olan bir şey varsa o da kapitalizmin ürettiği nesnelerin ve çevrelerin birçoğu, insanları kendilerine çekmek için hesaplı kitaplı bir ayartma samimiyeti göstermek zorundadır. Yani doğaüstücülüğe sebebiyet vermeksizin bir cazibe yaratmak için özgül bir tarz sergilemek zorundadırlar. Kanaatimce bugün bu ayartma niteliği, aynı anda hem daha sihirli hem de daha hesaplı/kasıtlı bir dünya üretmek için türlü yeni şekillerde uygulanmaktadır. Bu süreçte, zaten çoktan dünyanın para kazanmak için kilit vasıtalarından biri olagelmiş endüstrilere yönelik yeni bir "elle tutulmaz" değer filizlenmektedir.

Bu deneme üç bölümden oluşuyor. Birinci bölüm, ayartmanın markası ve kamusal mahremiyet [yakınlık, *intimacy*] (ya da bazen

"uzakınlık" [*extimacy*] * denilen) kurumları aracılığıyla dolaşıma sokulmasının birincil vasıtası olarak, estetik sorusunu sormak suretiyle bir tartışma zemini kuracak. İkinci bölümde, ayartma teknolojisinin özgül bir formu olan şöhreti irdeleyerek, bu ayartma formunun, daha da büyük bir efsunlanma yaratmak amacıyla kişi ile şey arasındaki sınırı bulanıklaştırdığını iddia edeceğim. Bu bulanıklaştırma yordamının, sıklıkla bazı Mikronezya kültürlerine has olduğu düşünülen, sözgelimi otonom teşekküller olarak var olmayan ama birbirleri üzerine doğrudan doğruya etki yapma kapasiteleri olan bedenlere—başkalarıyla ya da başkalarının parçalarıyla bütünleşmeye muktedir "fraktal" kişilere—(Bamford 2007) benzediğini göstermeye çalışacağım. Bu iddiamı, cazibeye yapışan ve onu dönüştüren renkli materyallerin iki örneğiyle, sırasıyla yeni çevre ve saç tasarımlarıyla açıklamayı deneyeceğim. Bu örnekler, bir yandan nesne dünyasının, dünyanın oradalığına, ne canlı ne de ölü olan, daha ziyade tamamıyla bir insan izdüşümü olan bir bölgede mesken tutmuş nesneler sıfatıyla nasıl kuvvetle müdahale ederken, bir yandan da kapitalizmin günümüzde hemhal olduğu "dünya kurma" yollarına açıldığını gösterirler. Tüm bu gelişmelerin bir umutsuzluk meselesi olup olmadığı sorusunu, denemenin estetik ve ahlak konularını kısaca ele aldığım sonuç bölümüne bırakacağım.

İmgelem ve Estetik

Çağdaş kapitalizmin sihirli güçleri, birbiriyle kesişen iki imgesel kuvvetten gelmektedir: yüzyıllar içinde bilenmiş sayısız estetik

(Fr.) Extimité: Lacan'ın Aydınlanmacı özne tanımına karşı "intimité" kelimesinden türettiği, yakınlığın karşıtı olarak değil de yakınlığın "başkası," yabancı bir beden misali paraziti anlamındaki terim. "Öznenin kendini tanıması ve kendine yabancılaşmasına yönelik olarak, 'iç'-'dış' ilişkisindeki sınırın belirsizleşmesi ile ortaya çıkan durum ya da olayları belirtir." Bkz. Mert Barlas, "Çağdaş Sanatın Hayalet Mekânları: Tekinsizlik ve Ev İlişkisi Üzerine Sanat Pratikleri," *Yedi: Sanat, Tasarım ve Bilim Dergisi*, sayı 24, 2020, s. 13-27. Jacques-Alain Miller, "Uzakınlık," çev. Işık Barış Fidaner, https://yersizseyler.wordpress.com/2015/09/12/uzakinlik-1-jacques-alain-miller/ (14 Ekim 2023). Slavoj Žižek, *Yamuk Bakmak*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis, 2005—ç.n.

pratiğin kuvveti ile kamusal mahremiyet denen, eşit derecede uzun bir tarihsel soykütüğü olan bir dizi pratiğin kuvveti. Müsaadenizle, *pratik estetik imgelem* konusuna değinerek başlamak istiyorum.

Burada estetiğin, sadece iyi günlerde ilave bir lüks, gereksiz bir ekleme olarak değil, insan yaşamının temel bir unsuru olarak anlaşıldığını belirtmek çok önemli. Postrel bunu şöyle açıklar:

> Estetik, duyular vasıtasıyla iletişim kurma biçimimizdir. İnsanların, yerlerin ve şeylerin görünüşü ve verdiği hisler vasıtasıyla sözsüz tepkiler yaratma sanatıdır. Bu nedenle, estetik, anlatıyla, kelime oyunu ya da karmaşık zihinsel göndermelerle bilişsel angajman gerektiren eğlenceden farklıdır. Şiirin sesi muhtemelen estetikse de anlam, estetik değildir. Şaşaalı özel efektler ve güzel film yıldızları, evrensel estetik zevk sunduklarından yabancı piyasalarda gişe başarısını yükseltirler. Halbuki bilişsel ve kültüre-bağlı akıllı diyaloglar pek de iyi dolaşıma giremezler. Estetik, hikâye anlatımını tamamlayabilir, ama kendisi anlatısal değildir. Estetik anlatmaktan ziyade gösterir, eğitmekten ziyade haz verir. Estetiğin etkileri doğrudan, algısal ve emosyoneldir. (2003, 6)

Kısacası estetik zevk, duyumsamanın formsuz som bir haz yanıyla filizlenen niteliğe ve kıvama sahiptir (Harman 2005). Aktif, anlaşılır ve hakiki bir etkinliğe sahip *duygulanımsal* bir kuvvettir: hem hislenir hem de hislendirir (Thrift 2010). Bu, duyusal ve emosyonel hoşnutluk yaratan bir kuvvettir. Her tür itkiyle çaprazlama katedilmiş olsa da kendi özgün değeri olan bir kuvvettir.

Estetik pratikler sayısız forma bürünebilirler, ama başlıca ifadeleri arasında hiç kuşkusuz geniş bir tüketim nesneleri yelpazesi yer alır. Birçok etnografi çalışması, bu nesnelerin, türlü duygulanımsal ittifaklar üretmeye muktedir olduklarını göstermiştir. Estetik, kendileri üzerine düşünen yeni ve ayartıcı imgesel yeryurdlar keşfine sımsıkı sarılır. Bu yeryurdlar genellikle temsili olmakla birlikte, bu yüzden daha az gerçek olmazlar. Metalar bu imgesel keşif sürecinin asli parçalarıdırlar. Metalar baştan beri hep aynı anda bir *efsunlanma aracı* işlevi de gören duyusal bir mesken tutma aracı olmuşlar-

dır. Estetik deneyimin unsurları olma vasıflarıyla, yalnızca geçmiş zamanların hatıralarını ya da ahlaki hesaplaşmaları yankılamakla kalmaz, aynı zamanda mekânın duygulanımsal anlamlarını, hissetmenin bizzat topraklarını, yeryurdlarını da çağrıştırırlar.

Ancak, estetik pekiştirme hakkında böylesi bir iddiada bulunmakla, bir kademe daha ileri giderek, estetik nesnelerin kendi varoluşları olduğunu da iddia etmek istiyorum. Thrailkill'in de dediği gibi, estetik nesneler, "anlamın telgrafları olmaktan daha fazlasıdırlar; bir penetrasyon ya da bir hâkimiyet (veya Walter Michaels'ın yazdığı gibi 'tam beyin sapınıza bir batma') formu olarak alıcısına ulaştıkları gibi, ebediyen okunmamış, alıcının eline geçmemiş ya da tanınmamış olarak da kalabilirler (Janet Malcolm bu konumu, 'birbirimizi tanıyamayız,' şeklinde tarif eder)" (2007, 250). Dolayısıyla, söz konusu nesneler bir düzeyde, benim de belirttiğim gibi, bağlantı makineleri, imgesel tanınmayı kolaylaştıran teknolojilerdir. Fakat başka bir düzeyde ayrı bir varoluşta mesken tutarlar. Nitelikler, bizim onlara dair bilincimizden ziyade nesnelerin kendilerine ait olabilir; canlanmak için bizim düşüncelerimizi bekleyen atıl hedefler değildirler (Harman 2005). Bir başka ifadeyle, ben burada estetik malzeme için, yalnızca insanın nesnelere erişiminden ibaret olmayan bir yer açmak istiyorum. Nesnelerin, insanlarla birbiriyle örtüşen çoklu müzakerelere girdiklerini, yalnızca edilgin ve cansız vasıflar olmadıklarını düşünmemizi istiyorum.

Benim sunmak istediğim estetik anlayışı için nesnelerin kuvvetleri merkezi bir önem taşımaktadır. O yüzden, bu noktayı biraz daha açacağım. Nesneler basitçe bir insan dünyasını donatmak için, insan algısının bir özelliği halinde nerede olursak olalım bizi takip etmek için orada öylece bulunmazlar; sadece bir insan öznesi tarafından refakat edildiklerinde var olmazlar (Harman 2005). Bizzat gerçekliğin bir özelliğidirler; bu özellik, birçok düzeyde aynı anda sergilenebilir ve bu düzeylerin bazıları insan varlığının anavatanıyla kesişir, bazıları da kesişmez. Bunlar bir artıkdeğerdirler. Harman'ın söz dağarıyla söylersek, "fosfor-ışıllar" misali yakamozlanırlar (2005). Dolayısıyla, insan, nesnelerin tüm çeşitlerini kendi zarfı dahilinde barındırır, ama bu, onların mevcudiyetini tüketmez. Böylece nesneler yalnızca kısmen algılayabileceğimiz ya da "sihirli"

olarak algılayabileceğimiz türlü şekillerde sinyal yayabilirler. Zira algıyı ve imgelemi—ve nitekim hazzı—uyaran çağrışımlar ve kavuşumlar, kopuntular ve yankılar salgılarlar. Kısa bir süreliğine sabitlenebilen zihinsel nesneler yaratmamızı sağlarlar; yalnızca algılara bir kontur oluşturmakla kalmaz, bu algıların duygulanım nöbetleri halinde çağlamasına meydan verirler (Stafford 2007). Çağdaş sanat çalışmaları tam da bu nitelikleri aydınlatmaya çabalamakta, süreğen bir mutasyon sürecini kısa bir süreliğine durağanlaştıran krokiler ve canlı tablolar üretmektedirler.

Günümüzde daha önce hiç olmadığı kadar metanın var olduğunu ya da önemlerinin arttığını iddia ederken dikkatli olmamız gerektiği doğrudur, ama yaklaşık son otuz yıl içinde bir şeyin değişmiş olduğu da keza. Bolluk çok daha genelleşmiştir. Bunun nedeni kısmen, bireyin ifade özgürlüğünü vurgulayan yaşam tarzı tüketiminin ve bilhassa sürekli daha çok değer yaratan bir estetik ekonomisinin icadıdır (Binkley 2007). Tüketimin bu bireyleşmesi ve peşi sıra gelen uyumcu uyumsuzluklar, yalnızca bizzat estetiğin daha fazla vurgulanmasına yol açmamış, aynı zamanda birçok başka estetik sonuçlar da doğurmuştur. Bunlardan ilki, tarzın genelleşmesidir. Bugün artık tek bir egemen estetik ifade hüküm sürmemektedir. Daha ziyade, katı hiyerarşiler parçalanmıştır ve türlü tarzlar birlikte var olmaktadır. Tek bir en iyi tarz yoktur. Bir tür estetik çoğulculuk egemen olmuştur. İkinci sonuç, estetik tasarının kilit unsuru olarak duygulanımı çok daha fazla odağa almışlardır. Postrel'in de dediği gibi, "form, işlevi takip eder" ilkesinin yerini, "form, emosyonu takip eder" ilkesi almıştır (2003, 9). Üçüncü sonuç, bir kez katı tarz hiyerarşiler parçalandığından, daha önce görülmemiş bir estetik bereketin yaşanmasıdır. Gelirin artması ve fiyatların düşmesi, çok daha etkin dağıtım yöntemlerinin ve yeni ürün kaynaklarının bulunmasıyla, bir tür estetik bolluk durumuna erişilmiş ve bu bolluk, işçi sınıfına da ulaşmıştır. Kapitalist firmalar pazarın dallara ayrılmasını ve kişiselleştirilmesini sağlama çabalarıyla hem bu gelişmeleri güdülemiş hem de onları takip etmek zorunda kalmıştır. Yakın zamanlarda başlayan müşterileri internet yoluyla tanıma girişimi, yalnızca ticari bir strateji değil, aynı zamanda müşterinin değişen ihtiyaçlarına ve isteklerine ayak uydurmaya yönelik, bazen

umutsuz bir teşebbüstür. Dolayısıyla, bugün, estetiğin hem kilit bir sosyal hareket hem de ekonomik değer üretiminin kilit bir vasıtası olduğu dışavurumcu bir çağda yaşamaktayız (Lash ve Lury 2007).

Gelgelelim bir başka kilit imgesel kuvvetin gelişimini işaret etmeden buradaki denemem tamamlanamaz. Yeni medya formlarının süreğen gelişimiyle mümkün kılınan *kamusal mahremiyet* mefhumunun ortaya çıkışını irdelemeden geçemeyiz. Yine önce uzun on sekizinci yüzyıla dönmek, bugün emosyonel hassasiyet ve estetik ifade olarak (Ellison 1999) adlandırabileceğimiz, duyarlık ve beğeninin popüler bir füzyonuna değinmek istiyorum. O dönemde duygulanımsal ile estetik, bir yakınlık, bir mahremiyet koduyla birbirine bağlanıyordu, ama bu, son derece özgün bir mahremiyetti. Bu devirde, Batılı mahremiyet paktı nihayet imzalanmıştı.

Bir başka ifadeyle, kamusal alan, gitgide yükselen bir çizgide, daha önce özel tutkular olarak düşünülen şeyin iletimi için kullanılıyor bugün. Oysaki bir zamanlar böylesi bir davranış tarzı, on yedinci yüzyılın tiyatro sahnesiyle sınırlı kalırdı; en fazla piyeslerin prologları ve epiloglarında meşhur aktrislerin sahne dışı cinsel yaşamlarına göndermeler yapılarak, ön plan ile arka planın yeni bir kombinasyonda karışımı sağlanırdı. Ama bugün bu, internet ve onun sayısız *sentetik deneyim*—elde edilemez gerçeklikleri taklit etmek ya da ikame etmek için imal edilmiş, süreç içinde gerçekliğin kendisi haline gelen deneyim—üretme yolları sayesinde rutin bir sosyallik formuna dönüşmüştür.

Kuşkusuz bu durumu yorumlamanın birçok yordamı vardır. Bir tanesi, usule ilişkindir: Sosyal ile psikolojik arasında her daim şüphelenilen ayrım yok olmuştur (Latour 2007). Bir diğeri, eleştiriye dayanır: İçe dönük tüketici monadlar dünyasında yaşıyoruz; bu monadlar, Sloterdijk'in dediği gibi (2007), "budalalıklar-arası" istikrarlı, kendilerini görünüşte orijinal ama aslında standartlaşmış duygulanımsal davranışlar furyasında sonsuzca tekrar ederler. Bir başka yordam, ekonomiktir: Kamusal mahremiyetin bir değeri vardır ve bundan kâr elde edilebilir. Her halü kârda kamusal mahremiyetin bugün son derede önemli bir itki haline geldiğine dair kanıt mevcuttur. Elbette, böylesi bir tarihsel yargıda bulunurken dikkatli olmamız gerekir, lakin özellikle enformasyon teknoloji-

sinin, üretilecek yeni yüzeyler sağlayan yeni materyallerin ve yeni bağlantı kurma araçlarının baskınlığının sonucu olarak, şu an elde bulunan kamusal mahremiyetin estetik makinelerinin salt ağırlığı bile öylesine muazzam ki bunun bir ara üründen fazlası olduğunu gösteriyor. Kamusal mahremiyet, bir dizi yeni nesneyi duyulama yolları üretme potansiyelini doğuruyor. Burada ayartma formları üretimi de azımsanamayacak bir rol üstlenmektedir.

Bu iki imgesel kuvvetin sarmallanmasının sonucu açıktır. Estetik ve kamusal mahremiyet, benim "*dünyalar*" dediğim, amacı (daha önceki disiplinci rejimlerde olduğu gibi) özneler yaratmaktan ziyade, öznelerin içinde yaşadığı dünyayı yaratmak olan kapitalizm (Lazzarato 2004) tarafından oluşturulmuş uzamların bir parçası halinde yeni biçimlerde birbirine karışmaktadır. Bu uzamlar, daha önce sezilmesi imkânsız olan şeye—tabii bunun aşikâr bir doğal sonucu, bazı nesnelerin de artık sezilmediğidir—dikkatimizi celp etme kapasitesine sahip, yeni tür efsunlar yaratma potansiyelini üreten yeni beden biçimleri olarak anlaşılabilir.

Dünyalar tabirini kullanmakla, sadece kişiselleştirilmiş çevreler—son tuğlasına kadar tasarlanmış, küçük alışveriş merkezlerinde, tema parklarında ve tabii ki bilgisayar oyunlarında bulunabilen türden çevreler—üretme kabiliyetini kastetmiyorum. Daha genel anlamda, her tür estetik normu kullanan mesajlar veren nesnelerle dolu *sindirilebilir* çevrelerden bahsediyorum. Bu mesajlar, sıklıkla dağınıktır, zira bir araya getirilen, nitelikler değil, şeylerdir. Ama bazen aktif biçimde anlaşılabilirliği şekillendiren, Harman'ın "esrarlı bütünlük" dediği (2005), bir sistemde karar kılabilirler. Bu bakış açısı, Max Black'in yaklaşımına benzemektedir. Black'e göre, kurdun anlamı esasında "ilintili kalıplardan oluşan bir kurt-sistemidir." Bir başka ifadeyle, "çoğu durumda, gözümüze takılan tek bir özgül kurt-niteliği yoktur, zira metafor, tam da neye bakmamız gerektiği konusunu muallakta bırakır. Daha ziyade, yarı-sezilmiş kurt-işaretlerinden ve kurt-yadigârlarından oluşan bir tür elektrik altyapı vardır" (alıntılandığı yer, Harman 2005, 119).

Dolayısıyla, dünyalar kendilerine has önemli kılma pratiklerine sahiptirler. Bu pratikler insanlarla insan olmayanları her tür dağıtımlı kombinasyonda bir araya getirerek, sonuçta tutkulara yoğun-

laşan özgül bir idame tarzını ortaya çıkarırlar. Söz konusu dağıtımlı kombinasyonlar özgül bir tarihsel bilinçaltıyla beslenen demirbaş karakterler ve ikonlar, yüzeyler ve renklerle dolup taşar. Ve her tür uçucu taklit davranışı, içinde hızla yayılacakları mimetik alanları tetiklerler (Thrift 2010). Ama kurt örneğinin açığa çıkardığı üzere, dünyaların en ufak ayrıntılarına dek tasarlanması ya da tastamam ve bitimsiz bütünlükler olmaları gerekmez. Yani uzamsal karakterleri dağınık olabilir. Bazen sınırlı bir uzamın tam manasıyla bir dünyaya karşılık gelmesi söz konusudur. Ama daha sık karşılaştığımız, bir dünyanın, geçici de olsa aynı uzamları paylaşan başka dünyalarla kesişen bir dizi çağrışım çizgisinden oluşmasıdır.

Bilhassa imgelem, daha önce zor olabilecek yollarla bu dünyalara sokulmaya elverişli bir duygulanımsal düzenekler kümesi—isterseniz bunlara, "sen"in ekstra veçhelerini inşa eden yeni kültürel sinir sistemi türleri diyebiliriz—sayesinde yakalanıp yönlendirilebilir. On dokuzuncu yüzyılda melodramın icadı, yirminci yüzyılın başında fotoğraf ve sinemanın bir sonucu olarak kritik ânın yeniden icadı, yirminci yüzyılın sonunda sınır deneyimin ayartısı... Tüm bunlar, (eğer sözel bir çelişki değilse) bir *söylemsel olmayan anlatısal zekâ*nın içinde aşama aşama geliştiği biçimlere örnek olarak akla geliyor. Bu söylemsel olmayan anlatısal zekâ, tüketici durumlarına "emosyonel anlamda bağlanma *ve* dünyaya göre yeniden konumlanma çifte anlamına 'dokunmak'" (Thrailkill 2006, vurgu bana ait) suretiyle, tutkuların ekonomik çıkarlar için kullanılmasını mümkün kılmaktadır. İmgelemin huzursuzluğu, değerlenebilir bir varlık haline gelir. Zira gündelik hayat, kâr amaçlı kullanılabilecek estetikle yüklü bir geçit alayına dönüşmüştür. Burada *her yüzeyin iletişim kurduğu* gerçeğinin rolü azımsanmayacak kadar önemlidir.

Bir başka ifadeyle, günümüzde ayartma içinde ayartma büyük ölçüde canlı ile cansız, maddi olanla olmayan arasındaki sınırların gitgide bulanıklaştığı dünyalar yaratılmasıyla üretilmektedir. Öyle ki artık canlı varsayılan, şeye dönüşebildiği gibi, ölü varsayılan da hayat işaretleri gösterebilir. Bu yaşam-benzeri nesnelerin canlı olduğunun düşünüldüğünü iddia etmiyorum. Ama salt zihinde canlanan şeyler olarak düşünülmedikleri de kesindir. Onlara bir psikoloji bahşedilmiştir (Turkle 2005). Belirsiz statüleri nedeniyle de efsunla-

maya kadir olurlar. Yani tekrar tekrar ilgi uyandırabildikleri ya da merakı celp edebildikleri için, kendi doğalarının ve karakterlerinin keşfini tetiklerler. Sıradaki bölümde, kapitalizmin hayat benzerliği üretmek üzere bu sınırlarla oynama biçimini izaha çalışacağım. Bu hayat-mış-gibilik, şüphesiz gösteriyle alakalı ve hesaplı/kasıtlı bir hayali niteliğe sahip, ama yine de bizi ele geçiren bir benzerliktir.

Cazibe Teknolojileri

Peki, kapitalizm estetik küreye damgasını nasıl vurur? Değerin kaynağı nedir? Kapitalizm bunu nasıl işler hale getirir? Tıpkı diğer büyü formları gibi görüşümüzü sınırlayan ve sabitleştiren ama aynı zamanda bir keşif aleti olarak eyleyen nitelik anlamında ayartmanın yaratımında hayati rol oynayan iki teknolojiye odaklanmak istiyorum. İki teknoloji de yarı insan, yarı başka bir şey halinde kendilerine has hayatları var gibi göründükleri ölçüde büyülü sayılabilirler. Mesele tam da budur: Kendilerine has hayatları vardır. Eğer bu türdeş, büyülü niteliği betimlememiz gerekiyorsa, bu işi üslubun tanımlayıcı sembolü üzerinden yapmamız yerinde olacaktır.

Ancak üslup, puanlayacağımız bir faktörler listesinden oluşmaz. Ne de bir anlam bütünlüğü oluşturur. Üslup, *kısmen onunla ilgili bizim kendi keşiflerimiz yoluyla büyülenme üreten bir varlık modifikasyonudur.* Üslup, onu sevmemizi ister, biz de onunla büyülenmeyi isteriz. Ona öykünmek, onun hakkında net olmak, onun tarafından soğurulmak, kendimizi ona vermek isteriz. Bir başka ifadeyle üslup, dünyada bizim bağlanabileceğimiz meseleleri tanımladığı ölçüde başlı başına bir eyleyici sayılabilir (Harman 2005). Bu minimal tanımı sahneye çıkardığımıza göre, şimdi artık kapitalizmin, ayartmanın özgül bir tarzı olan *cazibeye* kur yaparak nasıl büyülediği konusuna geçebiliriz.

Cazibe

Cazibe, tüketici uzamlarındaki kaprisli, ama sabit bir niteliktir. Büyülenme üretmek için insan ile insan-olmayanı birbirine karıştıran bir çevrede meydana çıkar. Ama cazibenin kaynağı neresidir? Bu kadar çok insanın keşfine meylettiği bir duygulanımsal alan haline nasıl gelmiştir? Bu ve bir sonraki bölümde, cazibenin tarihinin bir

özetini yapacağım. Özellikle de tiyatro, film ve performansın rolüne değinerek, cazibenin bugün Avro-Amerikan medeniyetinde neden böylesine hâkim olduğunu belirlemeye çalışacağım.

Bolluk, ayartma üretiminde kilit bir imgesel unsur olarak cazibe niteliğinin inşasını da beraberinde getirmiştir. "Cazibe" tabirini kullanırken, ifadenin biraz tuhaf gelebileceğinin farkındayım. Ama gündelik hayatta hem ekonomik hem de imgesel bir kuvvet olarak işleyecek bir tabire ihtiyacım var. Bu tabir, on sekizinci yüzyıldaki büyü ya da büyü yapma anlamında hem bilgin hem de cahil bir sihir fikrini çağrıştırmalı. Ama aynı zamanda on dokuzuncu yüzyıldaki "aldatıcı ya da büyüleyici güzellik ya da çekicilik" anlamıyla günümüzdeki anlamını, yani elde edilemez gerçekliklerin büyüsü anlamını da çağrıştırmalı. Ve cazibe bu işi görüyor. Tüm nefes kesici niteliklerine karşın cazibe huşuyu akla getirmez. İnsani bir ölçekte, gündelik hayatta işler. İmgelemi oyalamaya yetecek kadar bir aşinalığı, başka bir hayatın göz kırpışını, elle dokunulabilir bir ütopyayı—"avucumuza alabileceğimiz, mükemmelliğin kalıcı nesnelerini" (Prostel 2005, 31)—davet eder. Cazibe, bazı nesneleri ve insanları karakterize eden o özel heyecan ve çekiciliktir. Cazibe, ticari kürenin ruhunu çağırdığı bir tür seküler büyüdür. Onu bir fetiş olarak da görebiliriz ya da bir hissetme düşüncesi ve tatma düşüncesi aracı olarak da. Apaçık olan şu ki onu arıyoruz. Peki, aslında aradığımız nedir?

Cazibe üç kültürel payandaya dayanır. Birincisi, nesne efektidir: sorunsuzca ya da sizin istediğiniz sorunlarla bir dünyayı temsil eden bir nesne. Bu efekti, yer değiştirmiş anlam olarak anlayabiliriz (McCracken 1996). Her kültür, kimlik ve umut kaynağı olma vasfıyla, gündelik hayatta hiçbir zaman tümüyle gerçekleşmeyen idealler sergiler. Bu idealler, "birbiriyle uyuşmayan ilkeleri savunabilir, neden ve sonuç ilişkilerini reddedebilir, imkânsız bilgi gerektirebilir ya da insan türünün sürdüremeyeceği kadar emosyonel bakımdan çelişkili davranışlar talep edebilirler" (Postrel 2003, 31). Ama bu idealler imgesel alanda göze ilişebilirler. Özellikle de bu ideallerin gerçekleştiği dünyalar olarak—uçucu gündüz düşleri ve fanteziler ya da kapsamlı biçimde tasarlanmış cennetler, ütopyalar ve müstakbel dünyalar olarak... Basmakalıp karakterlerin, iyi ya da kötü davranışın muhtelif hikâyeleri, çarpıcı yapay kopyalar, zorlantılı coğrafya-

lar ve güçlü emosyonlar, "bilinçaltı şiirler" sayesinde koynumuzda beslediğimiz muhayyel soyutlamaların erişilebilir göründüğü dünyalar... "İdealler, uzak bir kültürel sahaya nakledildiklerinde, pratik gerçeklikler gibi görünebilirler. Başka türlü, mesnetsiz ve kültürel bakımdan olanaksız görünen şey, günümüz dünyasında artık geçerli kılınmış, başka bir uzak kültürdeki mevcudiyeti sayesinde bir şekilde 'kanıtlanmıştır'" (McCracken 1996, 106).

Bu dünyalar, imgesel bir uzamda mesken tutarlar, ama bu yüzden daha az gerçek değildirler; vekâleten yaşanan deneyimlerin hem bir repertuarı hem de jeneratörü nitelikleriyle sentetik deneyimler sayılırlar. Bunlar, "gerçeklikte yuva kurmuş kurmacalardır" (Wood 2005, 12). İmgelemin kendisi de yaşanan deneyimdir. Ama imgelemi deneyim olarak anlamak, uzamın daha geniş bir anlayışını gerektirir.

İkinci kültürel payanda, özgül bir karakter formu gerçekleştirebilmek amacıyla sıklıkla spekülatif ve paralel biçimde özgül bir imgesel norm olarak işleyebilen "ben"in birbirinin yerine geçen çekici sürümleridir (McCloskey 2006). Bu, merkezinde "epizodik benlik" oyunu olan bir düşünümselliktir (Stafford 2007). Tıpkı bir oyuncunun yaptığı gibi öztemsile bilerek bağlanmaktan ve izleyiciden teyit almaktan oluşur. Ama bu kez izleyici, benliktir. Bir başka ifadeyle, burada gördüğümüz şey, "ekstra senler"in tomurcuklanmasını sağlayan virtüel özfark dünyalarının yaratımıdır; bu "ekstra senler, aynı anda hem özne hem nesne, hem bilen hem bilinen, hem temsil eden hem de temsil edilenlerdir" (Thrailkill 2006, 382). Bu yeni senler, "kişinin kendi algısal deneyiminde içgörüler aradığı ve bulduğu, varlığın üretken biçimde bölünmüş bir durumundan" oluşurlar (Thrailkill 2006, 382). Bu varlık durumu huzursuz ve zorlayıcıdır. Ama çoğunlukla haz da verir; "sen, ekstra senlerden" haz duyar—kişinin kendinden çok hoşnut olduğu birçok kahkaha vakasında olduğu gibi. Bu varlık durumu, belli ekaksamlarla gelir. "Ekstra senler" yaratılması, bir eylemin seyrine yarı yarıya bağlanmışken, aynı esnada o eylem hakkında yorum yapılmasının mümkün olduğu anlamına gelir. Bu minvalde, her biri farklı derecelerde birbirine bağlı ve farklı işaretlere sahip olabilecek her türlü dünyanın var olmasına olanak sağlar.

Cazibenin üçüncü payandası, hesaplamadır. Ama bu hesaplamanın fark edilmemesi gerekir. Cazibe bir nedimenin vurdumduymazlığını gerektirir: "her şeye belli bir *sprezzatura* tatbik etmek, yani tüm hünerleri saklayarak yapılan ya da söylenen bir şeyin zahmetsizce yerine getirildiği izlenimini vermek" (Castiglione 1959, 43). Yani cazibe, satmaktır. Manipülasyondur. Baştan çıkarmaktır. Bir tür aldatmadır. Ama daha fazla bir şeydir de. Titiz bir seçme ve kontroldür. "Yaratıcı, büyüyü bozabilecek pürüzleri—tendeki kusurlar, camlardaki lekeler, ön cepheden geçen elektrik kabloları, mutfak tezgâhının üzerindeki para yığınları—metinden çıkarmak zorundadır" (Postrel 2003, 28). "Sahte" his yaratma kabiliyeti, bunlardan ve benzeri adabımuaşeretten gelir. Dolayısıyla cazibe zor olanı kolay göstererek delalet eder. Canlılık gerektirir, ama bazen çelik gibi bir keskinlik de icap ettirir. Hem haset hem de özdeşlik talep eder. Bir başka ifadeyle, cazibe, özellikle haset, endişe ve rekabetçilik gibi olumsuz denen hisler üzerindeki müdahalenin sonucu olan "sahte" his dolayımıyla manipülasyonun gönüllü kabulünü kazanmakla alakalıdır; bu müdahale hem sahte hissi çerçeveler hem toplumsal alanın, kabataslak da olsa, bir analizini sunar (Ngai 2005, 2006).

Bu payandaların üzerinde yükselen dünyalar, hikâyelerde ya da diğer lineer bilişsel aletlerde bulunan ardışık süreçlerin gitgide ötesine geçmekte (bkz. Thrift 2010), doğrudan doğruya nöropsikolojik düzeye hitap etmeye çalışmaktadırlar. Yani bu dünyalar doğrudan nesnelerle arayüze vururlar ki bu nesneler titizlikle tasarlanmış düzgün metalar olabildiği gibi, nesnelerle kültürel idealleri veya diğer "icracı sembolleri" çiftleştirmeye yönelik imajlar, ikonlar ve tasvirler de olabilirler (Staffort 2007). Kuşkusuz bu "icracı semboller," sembolden daha fazlasıdır; daha ziyade yaşanan deneyim formlarıdır. Geçmişin tüketim toplumlarında, nesne dünyası, rutin biçimde atmosferler üretmeye yetecek ölçüde nadiren kalabalık olmuştu. Lakin bu tür dünya inşası, günümüzde yalnızca tekil metadan daha fazlasını içeren bir faaliyet haline gelmiştir. Bugün yalnızca belli belirsiz farkında olabildiğimiz bilişsel mirasları görme, tatma, dokunma ve diğer duyularla birlikte tetikleyen performatif nesne-kurmacaların çoğalması söz konusudur. Bu da piyasada bulunan, pazarlanabilir maddesellik üretme-

ye kadir materyal yelpazesindeki muazzam artışın bir sonucudur. Bu bakımdan, enformasyon teknolojileri sayesinde mümkün olan dünyaları işaret etmek, en bariz bir yaklaşım olurdu. Ama ben bu özgül estetik ara yola girmektense, yeni renkli materyallerin ortaya çıkardığı estetik olasılıkları irdeleyeceğim.

Cazibeli Materyaller

Cazibe üretmenin birçok yolu var, ben onların hepsine odaklanamam. Cazibe gibi ikonik deneyim, birçok yapıtaşından oluşur. Ses olabilir. Parlak ve loş ışıkların oyunu olabilir. Güçlü kokular olabilir. Dokunma duyusuyla alakalı bir çağrışım olabilir. Tempo olabilir. Bu denemede ben yalnızca bir cazibe üretimi aracına, yani renkli materyallere odaklanmayı seçtim. Hemen şunu belirtmeliyim ki söz konusu materyallerin kendilerine has tınlaşımları vardır. Bunun en önemli nedeni de çekiciliklerinin çoğunlukla hareket duyumsamaları halinde kişi-öncesi alana yöneltilmiş olmasıdır (Humphrey 2006). Harman'ın da renkleri tartışırken dediği gibi, "öylesine serbest ve erekbilimsel olmayan nitelikler vardır ki belli şeylere ait olmaları bile gerekmez artık" (Harman 2005, 67). Renk de işte bu niteliklerden biridir. Elbette, rengin uzun bir imalat tarihi vardır. Bu tarih Newton, Goethe ya da Berlin ve Kay'in evrensel renk sembolizminde (Delamare ve Guineau 2000, Leslie 2005 ve Pastoureau 2001) gördüğümüz, estetiğin ışık ile rengin duyumsal izlenimi olarak anlaşıldığı kilit estetik anlardan biridir. Nitekim renk, ritüel ve performansa dayalı arkaik iletişim örüntülerinin bir unsuru olarak içimize işlenmiş, nasıllığımızın bir parçası haline gelmiş olabilir (Lewis-Williams 2004).

Ama buradaki mesele, bilinçsiz bir madde şiirinde belli bazı renkli materyalleri cazibenin estetiğiyle birleştirmektir. Esasında bu, hiç de yeni bir fenomen değildir. Fakat özellikle de 1833'te Runge'ın ilk sentetik rengi üretmesinden bu yana, bir kitlesel-üretim fenomeni haline gelmiştir. Kuşkusuz renkli materyaller, dünyaların inşasında merkezi bir öneme sahiptir. Bilgisayarda geliştirilmiş dünyalar bile gerçeklik hissi yaratmadaki kilit anlar olarak dokuyu ve hissi canlandırmaya çabalarlar. Saç ya da kürk gibi yüzeylerin simülasyonuna, süt ya da bal gibi sıvıların doğru düzgün akması-

na ve sahici renk efektlerine ulaşmaya fazlaca emek harcanır. Genel anlamda materyaller, ayartıcı uzamlar yaratımında hayati bir faktör haline gelmiştir. Dolayısıyla, sıklıkla kapitalist uzamların prototipi olarak (yanlış) düşünülen Benjamin'in pasajları, esasında seküler büyüyü yaratabilecek cam, yapay mücevherler ve aynaların piyasaya çıkışına bağlıydı (Leslie 2005).

Gelgelelim pasaj ve benzeri uzamların salıverdiği, en az cazip tüketici fosfor-ışılı kadar önemli olduğu ortaya çıkan şey, kimya ve sanatın ittifakıyla renkli materyaller üretme kabiliyetinin kazanılması ve bu sayede bir "renk imparatorluğunun" önünün açılmasıydı (Leslie 2005). Kanımca renkler ekranlarda, yiyeceklerde, plastikte vs her yerde olmasına karşın, güncel medeniyetimizin ne kadar renkli olduğunu pek de iyi anlamıyoruz. Şimdilerde artık neredeyse her şeyin renklendirilmesi ya da pigmentleştirilmesi mümkündür. Bu imkânı veren de çoğunlukla insanın renk algısının sınırlarına ulaşmaya azmetmiş, bilgisayar teknolojisidir: Ortalama bir insan, birçoğu duygulanımsal ve sembolik vasıfları haiz, yüz bin kadar rengi rahatlıkla ayırt edebilir (Delamare ve Guineau 2000). Dolayısıyla, bazı renkler tarihsel olarak cazibelidirler, en azından bir süreliğine. Sözgelimi leylak rengini ele alalım. On dokuzuncu yüzyılda icat edilir edilmez bir süre cazibeyle ilintilendirilmiştir (Garfield 2001). Ya da, bu minvalde devam edersek, ilk sentetik plastik, Bakelite'ı düşünelim. Yirminci yüzyılın başında icat edilmiş, en azından kısa bir süre, 1920'lerde ve 1930'larda cazibeli bir malzeme haline gelmiştir. Lakin şu anda farklı olan, estetik efektlerin neredeyse rutin biçimde başarılabilmesidir. Yaratılabilen efektler yelpazesi muazzamdır. Renkli plastik örneğini ele alalım. Postrel (2003), bazı büyük şirketlerin elindeki devasa renkli plastik yığınlarını betimler: GE Plastik bugün bir milyondan fazla renkli plastiğe sahiptir; bunları ısmarlama üretilen renkli bankolarda kullanır ve 1995'ten bu yana plastiklerinin bileşimine ve reçinesine sedef, elmas, tavlanmış cam, muhtelif metal ve taş dahil yirmiden fazla yeni görsel efekt ilave etmiştir.

Böyle yeni renkli materyallerin kullanımı ve bunların başka yüzeylerle birleştirilmesiyle, on dokuzuncu yüzyıl pasajlarının cazibe dünyaları ya da 1950'lerde Morris Lapidus'un otellerinde inşa

ettiği sahnelenmiş merdivenler veya yüzey mimarisi gibi yeni disiplinler doğuran ilk alışveriş merkezlerinin günümüzdeki muadili çevreler inşa edilmesini mümkün kılmıştır. Bunlar piyasaya marka sürümünü garantilemek için her bir ayrıntısı hiçbir şey feda edilmeksizin ya da hiçbir şeyden ödün verilmeksizin tepeden tırnağa tasarlanmış cazibe yayabilen çevrelerdir (Klingmann 2007).

Kuvvetle muhtemeldir ki söz konusu çevrelerin prototipi, bir markanın uzamsal versiyonu olarak düşünülebilecek olan, Rem Koolhaas imzalı, 2001'de New York'ta açılan Prada "merkez" mağazası olmuştur. Koolhaas bu tür mekânları canlandırmak için kasıtlı biçimde muhtelif cazibe geleneklerine yaslanır; ona göre cazibe odak ve netlik, akıllı nesneler, dokunulabilir yüzeyler ve işlevsiz, hatta fuzuli uzamlar kullanarak bir dikkat çekme vasıtası olur (Koolhaas 2001). Bu dört ilke üzerine kurulan Prada mağazaları daha sonra bazıları başka mimarların imzasını taşıyan farklı reenkarnasyonlar halinde dünyanın dört köşesine yayılmıştır. Bu mağazaları tüketicilik fikrini irdeleyen enstalasyonlar olarak görmek mümkündür—ama ayrıca başka bir şey daha olmuşlardır: dünya kurma prototipleri. Titizlikle tasarlanmış bir omurgaya dayanırlar. Bu omurga, hem sahneye (nitekim her mağazanın küçük bir sahne alanı bulunur) hem de daha önce sözünü ettiğimiz Lapidus merdivenlerine gönderme yaparken bir yandan da her türden uyarlanabilir altyapıya belkemiği işlevi görür. Aynı derecede önem arz eden şey de estetiğinin her parçasının ayartma üretmek üzere tasarlanmış, her bir malzemesinin bu amaçla seçilmiş olmasıdır. Sözgelimi Los Angeles mağazasında siyah ve beyaz mermer, alüminyum, zebra ağacı kerestesi, jöle dalgaları, polyester kafesler, silikon baloncuklar, yarı saydamdan saydama sönümlenen cam levhalar ve özellikle Prada için tasarlanmış "sünger" adında, gözenekli bir arka plan sağlayan yeni bir malzeme kullanılmıştır. Aynı şekilde, ışık da bu malzemeyle etkileşime girecek şekilde titizlikle tasarlanmıştır. Seksen farklı türde ışık, özgül örüntüler yansıtarak özgül efektler üretir. Mağaza ayrıca enformasyon teknolojisiyle yüklüdür, bu da binaya bir yüzey daha ekler. Sözgelimi aynalı yüzeye görünmez biçimde gömülü plazma ekranlarla donatılmıştır. Giyinme odaları, müşterilerin ön ve arkayı görebilmelerini sağlar.

RFID [Radyo Frekansı ile Tanımlama] çiplerine bağlı envanter ekranları, hangi ürünün stokta olduğunu gösterir. Kapılar ise yarı saydamdan saydama geçebilen camlarla yapılmıştır. Son olarak, bazı yüzeyler hareket eder. Sözgelimi vitrinler kendi etraflarında dönerken, asansörler malları teşhir edebilir.

Ne ki bu mekânlar şimdi artık dünya kurma pratiklerinin sadece ufak bir kısmı haline gelmiştir. Zaman içinde yeniliklere odaklanan tanıtmanlar bunları en küçük dükkânlarda dahi uygulamaya başlamıştır. Bu mekânların çok daha önemli yanı, açığa vurdukları ihtirasın türüdür. Zira her yüzeyin bir şey ilettiği mekânlar üretme hırsını ele verirler (Thrift 2010). Mevcut renkli materyaller, bu söylemsel-olmayan yazının bir parçası olacaktır. Bu renkli materyallerin başka medyalarla kombinasyonu, en arkaik olandan en yeni icada kadar türlü çekicilikleri inandırıcı biçimde yaratmayı mümkün kılmış, böylece cazibeye başka bir büyü katmanı daha eklemiştir.

Cazibe Personaları

Cazibe asla sadece nesneler alanı değildir. Aynı ölçüde insanlarla da alakalıdır. Ama burada insanlar fraktal olarak, yani hem tekil hem çoğul olarak anlaşılır. Bir fraktal kişi, bir kümeyle karşılaştırılınca asla bir ünite olarak ya da bir üniteyle karşılaştırılınca bir küme olarak bulunmaz, ama her zaman entegral olarak ima edilen ilişkilere sahip bir oluşumdur. Kişi dediğimiz şey, ikisi arasında bölünemez [*individual*/birey] olarak değil, daha ziyade bölünebilir [*dividual*] olarak bulunan şeydir. Kişiler otonom oluşumlar olarak var olmazlar ama birbirlerine doğrudan etki etme kapasitesine sahiptirler. Ve kişiler "fraktal" olduklarından, nesneler de dahil başkalarını ve başkalarının parçalarını bedenlerinde bütünleştirebilirler. Cazibe personalarının nasıl oluşturulduğunu incelediğimizde, bu özellikle aşikâr olur.

Günümüzde cazibe personası sıklıkla son moda ile bağlantılıdır. Bir seksapel, lüks, şöhret ve servet karışımından oluşur. Tarihsel olarak cazibenin toplumsal taşıyıcısı, aristokrasiydi. Ama bugün, cazibe taşıyıcıları daha çok ünlülerdir. Elbette şöhret bir sürü günahı örter—birçok türden ve seviyeden oluşur. Ama ben burada yalnızca tek bir şöhret formuna odaklanacağım: *karizmatik şöh-*

ret. Bu form, büyük sahne ve ekran yıldızları, bazı (ve kesinlikle hepsi değil) politikacılar, spor yıldızları, top modellerden vs oluşur.

Şöhretin modern dünyada muazzam bir değer kaynağı olduğu kesindir, ama tarihsel zamana giden kökleri olduğu da iddia edilebilir ve güncel fenomeni anlamak için bu köklerin incelenmesi gerekir. Sözgelimi Roach'a (2007) göre, modern formundaki cazibe, on yedinci yüzyıl Londra'sının tiyatrolarında şöhretin icadıyla keşfedilmiştir. Söz konusu tiyatrolarda, sihirli personanın kutlanması etrafında yeni bir kamusal mahremiyet formu gelişmiştir. Sihirli personanın kutlanması, oyun yazarları tarafından yaratılan karakterlerle oyuncuların yetenekleri arasındaki bir etkileşimden oluşuyordu: "persona ve kişilik [*personality*], ön plan ile arka plan arasında salınıyor, kinayelerle hızlanıp başrol oyuncularının kişisel kimyalarıyla yoğunlaşıyordu. Bu da sinema öncesi 'o-etkisi' yaratıyordu" (Roach 2007, 16). Çok geçmeden, yayıncılığın ve basılı medyanın da yükselişiyle, cazibe neredeyse rutin bir gösteri haline gelmişti. Cazibe aktörleri ve aktrisleri, tanıdık olmaya başladılar. Kuşkusuz fotoğraf ve sinema olasılıklar bakımından bir çığır açmış, cazibe personalarını yeni diyarlara taşımış ve hâlâ daha sihirli sayılsa bile artık her yerde görülebilen çok daha samimi bir tanıdıklık hissi üretmiştir. Gelgelelim büyük ekrana geçişin sanıldığı kadar büyük bir değişiklik yaratıp yaratmadığı tartışılır. Ama bir şeyin değiştiği kesindir: Cazibeli şöhretin başlıca ibaresi olan kamusal mahremiyetin zahmetsiz bakışını taşımakta, imgeler hayati bir önem kazandılar. Elbette bu bakış her açıdan—bedenin duruşu, kıyafet ve saç, hatta bazı durumlarda yaşamın seyri içindeki olaylar da—planlanmış, hesaplanmıştır ama bu, onu iktidarsızlaştırmaz. Cazibe şöhretinin dört ana karakteristiği vardır (Roach 2007). Birincisi, kamusal mahremiyetin kilit bir yansımasıdır; cazibe şöhretinin önemli bir parçası başkalık olduğundan, bu özellik erişilebilirlik yanılsamasına dayanır. İkinci olarak, başkasının hayatını doğrudan değil de vekâleten deneyimleme olan sentetik deneyime bel bağlar. Üçüncü olarak, fiziksel çekim, özbilinçlilik eksikliği ve bir kayıtsızlık algısından oluşan, kitlesel çekicilik sergiler. Cazibe şöhreti, zahmetsizce icra edilmeli ya da hiç icra edilmemelidir, ama paradoksal biçimde bu zahmetsiz görünme önemli ölçüde zahmet

gerektirir. Dördüncü olarak, eşzamanlı biçimde çelişkili nitelikleri tecessüm ederek, çözümsüz bir yeğinlik yaratma becerisi icap ettirir:

> Metanet ile kırılganlık, masumiyet ile görmüş geçirmişlik ve tekillik ile tipiklik, bunlar arasındadır. Cazibe sahibi, tek ayağıyla tutunduğu ipten baş aşağı sarkarak havada asılı kalan ip cambazı misali böylesi karşılıklı dışlayıcı alternatifler arasında tehlikeli bir dengeyi tutturmak zorundadır. Düşüşü bekleyen bu duygudaş gerilim, seyircilerin nefesini keser. (Roach 2007, 8)

Cazibe şöhreti hakkında anlamamız gereken en önemli nokta, meselenin aynı anda şeyler de olan insanlar etrafında dönmesidir. Bu insanlar "bir şey"dirler. Dolayımlı imgelem diyarında var olurlar; birer uyaran misali daha fazlasını keşfetmeyi tetiklerken kaşımadan duramayacağımız heveslerin, arzuların ve özdeşleşmelerin özdeyişsel gıdıklanışlarını azdırırlar. Dolayısıyla da kişisel belleklere mahrem bağlantılar sağlayacak kadar "küçük" ve bir kamunun muhayyel umutlarını, arzularını ve ihtiyaçlarını tatmin edecek kadar da "büyük" olmak zorundadırlar. Bu kamunun üyeleri genellikle çelişkili beklentilere sahiptirler ve "en karizmatik ünlüler, sokakta çıplak görsek bile yalnızca tahayyül edebileceğimiz ünlülerdir" düsturuna göre keşfe çıkma ihtiyaçları etrafında birleşirler yalnızca (Roach 2007, 22).

Kuşkusuz imgeleme yön vermenin tarihsel olarak olanaklı kılınmasının, hemen hepsi de dini suret mefhumundan kaynaklanan çok çeşitli yollarının olduğunu görebiliyoruz. Suret, genellikle ilgili şahısla—aziz, şehit, kral veya kraliçe—belli belirsiz bağlantılı bir fikrin, sözgelimi ilahi yönetimin, sentezi yerine geçen bir şeydi.

Gelgelelim değişen, yalnızca kişilerin tözü değildir. Kişiler, bu modeli teyit eden ama ayrıca kendine özgü varoluşa da sahip bir nesne dünyasıyla kuşatılmışlardır. Dolayısıyla, on yedinci yüzyıl tiyatrosu da cansız nesne ile canlı özne arasındaki ayrımı geçici olarak ihlal eden, istikrarsız eğreti sözleşmeler şeklinde kendilerine has hayatlara sahip dekor ve kostümlerle ayrıntılı nesne dünyaları inşasının başlangıcına şahit olmuştur (Sofer 2003). Bu eğilim, ekranlı iletişimin icadından bu yana sadece artmıştır. Özellikle de

dijital iletişimin doğuşuyla, bizzat ünlülerin birer aksesuar—"pratik amaçlar için kullanışsız, ama çağdaşlarının toplumsal özkavramları için sembolik bakımdan hayati"—olduğu dünyalar yaratımında bir sonraki sahneye (kelimenin ilk anlamıyla da) geçilmiştir (Roach 2007, 55). Şimdi yaratılmakta olan ünlü dünyalarında, şöhretin duygulanımsal alanlarının vekâleten keşfi, artık onların efsunlama etkilerinin bir parçasıdır. Merakı ve özlemi büyütme etkisi yapan ve bazı kendilik anlayışlarını onaylayan ya da sorgulayan çokkatmanlı enformasyon vasıtasıyla bu suretler hakkında gitgide daha çok şey aktarılabilmektedir.

Cazibeli ünlü ne bir kişi ne de bir nesnedir, ama ikisi arasında bir şey, elde edilemez bir gerçeklik, muhayyel bir dost ve bir aksesuardır—imgeleme çağrılan, keşfine çıkılan ve benimsenen bir zihinsel imge, dünyada konuşulan bir şeydir. Bir ünlünün kişiliği ünlünün görüntüsüne ve verdiği hisse bir katkıda bulunabilir, ama aynı işi, geniş bir renkli materyal yelpazesi de görür. Bu materyallerin çoğu, canlı ile durağan arasındaki sınırda var olurlar—kıyafet, mücevher, saç, ten, et... hepsinin oynayacak bir rolü vardır. Renkli materyaller, cazibe şöhretinin hayati parçaları, her anlamda çok şey anlatan canlı imalatlardır; "çekici bir kişide en azından gördüğümüzü sandığımız şey, belli bir total nesneler coğrafyasıdır, çekici failin tanıdığı ve yaşadığı, başkalarına kapalı bir coğrafya" (Harman 2005, 138). Böyle kısa bir denemede, bu total coğrafyaları oluşturmaya yarayan renkli materyallerin her birini sıralamak mümkün değil elbette. İzninizle ben bir tanesini seçeceğim: saç. Saç, kelimenin tam anlamıyla bedenin sınırında yaşar. Bedenin değiştirilebilecek en kolay parçasıdır. Saç uzar ve kesilmesi gerekir. Kıvırcık yapılabilir, tıraş edilebilir, boyanabilir, güçlendirilebilir ve yağlanabilir. Yaşam boyu renk değiştirir. "Artık 'doğal' saç modeli diye bir şey kalmadı. Ama hiç var mıydı ki?" (Cox 1999, 269).

Hillary Clinton'ın 2001'de Yale Üniversitesi yüksek lisans öğrencilerine yaptığı konuşma, saçla ilgili aşağıdaki buruk yorumlarla meşhur olmuştu:

> Bugün değinmek istediğim en mühim mesele, saçın önemli olduğudur. Bu, ailemin bana öğretmediği, Wellesley ve Yale

> okullarının aşılayamadığı bir hayat dersidir: saçınızın önemi. Saçınız etrafınızdakilere çok önemli mesajlar gönderecektir. İnsanlara kim olduğunuzu ve neyi temsil ettiğinizi anlatacaktır. Dünya için nasıl umutlarınız ve hayalleriniz olduğunu... ve özellikle de saçınız için beslediğiniz umutları ve hayalleri. Ayakkabılarınız da çok şey anlatır. Ama en fazla saçınız. Kısacası, saçınıza dikkat edin. Çünkü herkes bunu yapacak (2001).

Bu sözler birçok şekilde yorumlanabilir. Bir feminist kederin feryadı olarak mesela. Modern politikanın ve nitekim tüm toplumun yüzeysel doğasının bir kınaması olarak. Gerçekten önemli görünen bir ders olarak. Saçınızın düşüşünüze neden olabileceği gerçeğinin bir örneği olarak. Ama ben başka bir yorum getirmek istiyorum: bu, şöhretin öznesine bir yaklaşma biçimidir. Zira Hillary Clinton şunu anlamıştı:

> Saç, aksesuarlar ve kıyafetlerden de fazla bir sihirli güce sahiptir, çünkü saç aynı anda hem aksesuar hem de kıyafet olarak işler ve onu takan ya da giyen kişinin bedeninin bir parçasıdır (ya da öyle görünür) (Roach 2007, 117)

Bir başka ifadeyle, bir estetik nesne sentezi ve bir kamusal yakınlık stoklama vasıtası olarak saç, karizma üretebilir (McCracken 1996).

Saçın tarihi ihmal edilmiştir. Günümüzde ayrıntılarıyla incelenmesine yeni yeni başlanmaktadır. Ama saç, kısmen onu gittikçe daha dışavurumcu yapmayı sağlayan yeni teknolojiler sayesinde, cazibe üretmekte kritik bir an haline gelmiştir. Genel anlamda saç, başlıca teknolojik gelişimlere maruz kalmıştır. Uzun dönemler boyunca en başat saç teknolojisi peruk olagelmişti. Elbette peruğun uzun ve karmaşık bir tarihi vardır ve şimdi birçok sahte saç formunun yaygın kullanımına dönüşmüştür. Ancak, on dokuzuncu yüzyılın sonundan bu yana, uzayan saçlarla peruk benzeri şeyler yapmayı mümkün kılan teknolojiler gelişmeye başlamıştır. Öncelikle, saç boyanabilir. Dolayısıyla, sözgelimi hidrojen peroksit 1818'de icat edilmişti ama ancak neredeyse bir yüzyıl sonrasında kozmetik amaçlarla kullanılmaya başlamış, 1909'da L'Oréal tarafından ilk

ticari saç boyaları piyasaya sürülmüştür (Cox 1999). Başlangıçta saçın boyanması hakir görülüyordu. Ama şimdi dünyadaki kadın nüfusunun neredeyse yarısının saçlarını boyadığı tahmin ediliyor (Cox ve Widdows 2005). Bu minvalde, saç artık tarihte mümkün olmayan biçimlerde kıvırcıklaştırılabiliyor ya da düzleştirilebiliyor. Sözgelimi kalıcı kıvırcık saç yapma tekniği, *fin-de-siècle* Paris'indeki Marcel dalgalarıyla ve 1919'daki permanın icadıyla başlamıştı. O zaman daha önce peruk gerektiren biçimlerde saç kesimi mümkün olmuştu. Bazen bu icatlar birbirleriyle etkileşiyordu: 1930'lardaki kısa saç modasıyla birlikte perma yaptırmak aldı yürüdü. Nihayet, tüm diğer saç teknolojileri standartlaştı: saç kurutma makinesi (1920'de icat edilmekle birlikte 1950'lere kadar genelleşmemiştir), şampuan (1870'lerden itibaren) ve saç kremi (on dokuzuncu yüzyılın sonunda icat edilmiş, ama modern formuyla ilk kez 1970'ler ve 1980'lerde piyasaya çıkmıştır).

Cazibe şöhreti yeni yüzeyler üretmek için bu teknolojiyi diğer aksesuarlarla birlikte kullanarak nevi şahsına münhasır bir görüntü yaratır. Ünlülerin saç modelleri bizatihi birer icat olarak düşünülebilir. Kıyafetlerle saçın sıkı bir bağlılaşımıyla artefakt yaratımı, 1960'larda başlamıştır. Saç modelleri, yeni ünlü yüzlerin lansmanında ve eski yüzlerin yeniden konumlanmasında önemli bir vasıta, cazibeli ünlü gösterge sisteminin parçası olacak bir imza haline gelmiştir. Buna mukabil, aynı sistem tüketicilerin keşfine de açılabilir. Dolayısıyla, "cazibeli ünlülerin elbiselerini ve görünüşlerini elimizden geldiğince taklit etmeye çalışırız ve çoğumuzun en kolay kopya çektiği özellikleri saçları olur; bir yıldızın saç modelini yaptırmanın dönüştürücü bir gücü vardır ve film ya da TV dizisi bittikten sonra da özdeşleşme hissinin uzun süre muhafaza edilmesini sağlar. Hollywood yıldız sisteminin doğuşundan bu yana, resimli dergilerden koparılmış bir yıldız fotoğrafı sayfasıyla kuaför salonuna girmek, birçok yeniyetme için yetişkinliğe geçiş ritüeli olagelmiştir" (Cox ve Widdows 2005, 113–114).

Sonuçlar

Burada taslağını çizdiğim şey, bir bakımdan, Sheldon Wolin'in (2008) kapitalist totalitarizm dediği şeyin bir başka epizodu olarak

görülebilir. Wolin, Arendt'in *The Origins of Totalitarianism* kitabındaki totalitarizmin itici gücü tanımını hatırlatır:

> Totalitarizmin saldırganlığı, iktidar iştahından kaynaklanmaz... ne de kâr iştahından kaynaklanır. Sadece ideolojik nedenleri vardır: dünyayı kendisiyle uyumlu hale getirmek, saygın süper-anlamının doğru olduğunu ispatlamak. (1958a, 458)

Ama bence bu, o süperanlama aşırı bir güç atfetmek olur.

Bu minvalde, "ontolojik tahakküm" anlatıları da (Lash ve Lury 2007) bana fazla güçlü geliyor. Yeni kapitalizm formlarının sıklıkla kadiri mutlak görünebilmesi kesinlikle doğrudur. Gelgelelim yeninin ve acayibin baş gösterebileceği delikler olmasa, bu sistem işleyemez. Kapitalizmin, estetiğin gücünü ve bu gücün sonucu olan keşfetme dürtüsüyle yaratılan momentumu kullandığı doğrudur, ama bu, ancak keşiflerin düşman topraklarına kayabileceği riskinin göze alınmasını gerektirir.

Aynı derecede önemli olan, bu tür analizlerin tüketiciler üzerine yapılan zengin ampirik araştırma kaynaklarını göz ardı etmesidir. Zira söz konusu araştırmalar birçok tüketicinin cazibenin çekimine kapıldığını ama aynı zamanda birçoğunun da tüketimi hediye vermenin ve paylaşımın bütüncül bir parçası olarak kullandığını göstermektedir. Ayrıca, birçok tüketici, bazen isteksizce bazen yanlışlıkla ama kesinlikle sadece tüketmek için tüketmenin kölelikten biraz fazlasını imleyecek biçimde kendi tüketimlerini etik ilkelere bağlamaktadır. Tabii bu türden pratiklerin minör ya da tali olduğunu düşünmek mümkündür, ama yine de on sekizinci yüzyıldaki kölelik karşıtı kampanyanın bir parçası olarak yapılan şeker boykotundan bu yana bazı önemli etkiler yaratmışlardır (ayrıca bkz. Trentmann 2007). Herkes cazibenin seküler büyüsüne ve ayartmanın diğer formlarına meftun olmuş değildir, ama bazen en azimliler bile onun akıntısına kapılabilirler—bir satın alma itkisinde, fantezilerini süslemesine engel olamadıkları bir personaya minik bir itaat işaretinde, bir mağazada öylece duran bir nesnede.

Dolayısıyla, tüketim kapitalizmini anlamanın daha iyi bir yolu, onu, birbiriyle örtüşen bir dizi duygulanımsal alanın bir parçası

olarak düşünmekten geçebilir belki de. Karşı pratikler üretmenin en güçlü vasıtası, bu alanların estetik modülasyonudur belki de. Sözgelimi Belk (2007), paylaşmanın kültürel olarak öğrenilen bir davranış olduğunu, türlü şekillerde yayılabildiğini iddia eder. Üstelik Belk'e göre enformasyon paylaşımı, imaj ve fikir gibi elle tutulmaz malların ortaya çıkışıyla bugünkünden çok daha geniş kapsamlı teşvik edilse gerektir. Özellikle tam da bu faaliyete dayalı estetik haz veren nesnelerin tasarımıyla gerçekleşecek bir paylaşım. Elbette ki böylesi mallar kendilerine has ayartma gücüne sahiptir. Mesele, yapılabileceğini ve yapılması gerektiğini bilerek o tür bir büyüyü yaratabilmektir.[2]

Son notlar

1 Sol her zaman bu tür büyülü hazlara bir sahtekârlık ve tuzak olarak bakmıştır. Ama bunun hiçbir yararı olmuyor. Karmaşık şüphe formlarıyla basit ukalalık arasında bir yerde konumlanan bu tavır, bu büyünün insanların yaşamını neden ele geçirdiğini anlamayı imkânsızlaştırarak kapitalizmin büyülü güçlerinin önemini hem abartıyor hem de azımsıyor. Stengers'ın şu yorumuna kulak verelim: "Bir pratikler keşmekeşi dünyasından, tertemiz kavramsal ikilemler ya da sistematik mantık yargıları vasıtasıyla münasip biçimde kaçmak, bizi bir kuramlar tiyatrosuyla baş başa bırakmadı mı? Bu kuramların geri dönüşlü anlama güçleri, dönüştürmedeki âcizlikleriyle eşleşmiyor mu yalnızca? Büyücülüğü, bizim münasip basitleştirmelerimizin eşlik ettiği güvenceden faydalanagelmiş bir güç olarak adlandırmak, batıl inanç olarak elimizin tersiyle ittiğimiz pratiklerden, büyü ve büyüye karşı korunma pratiklerini ciddi pratik meseleler olarak addeden insanlardan bir şeyler öğrenebileceğimiz anlamına gelir. Böyle pratikleri taklit etmeliyiz demiyorum elbette, ama onları 'görmek' ve şaşırmak için kendimize izin vermeliyiz belki de" (2007, 15).

2 Ve yapılmaktadır da. Bugün birçok sanatçının aynı anda politik, analitik ve yapıcı projelerde kökleşmiş estetik formasyonları sarsmaya ne kadar azimli olduğunu düşünmek yeter.

14. Duygulanımın Geleceği

VİRTÜELİN AKTÜELDE YENİDEN KEŞFİ

LAWRENCE GROSSBERG

(GREGORY J. SEIGWORTH VE MELISSA GREGG İLE SÖYLEŞİ)

Melissa Gregg, *Cultural Studies' Affective Voices* kitabında, Lawrence Grossberg'i, kültürel çalışmalarda "politikanın yeni sınırı olarak tutku, emosyon ve duygulanımı" tanıyan "birincil figür" olarak tanımlar (Gregg 2006, 105). Grossberg, bugün duygulanım kuramının olasılıklarını irdeleyen yazar ve kuramcılardan çok önce, gündelik hayatta popüler kültürün önemini anlamak için "maddeleşme haritaları" ve "duygulanımsal alyanslar" gibi mefhumların öncüsü olmuştur. En son kitabı *Caught in the Crossfire*'da (2005), Amerika Birleşik Devletleri'ndeki neo-muhafazakârların nasıl Amerikan vatandaşlarının kırılganlıklarını sömürürken uzaktakilerin "gönüllerini ve zihinlerini" kazanmaya çalıştığını inceler. Grossberg'in *Dancing in Spite of Myself* kitabında ifade ettiği gibi, "politik entelektüelin, yeni önemseme yolları bulmak için duygulanım üzerindeki mücadeleye girmekten başka seçeneği yoktur," (Grossberg 1997b, 23) savını benimseyen elinizdeki derlemenin editörlerinin yalnız olmadığına dair zengin, çokdisiplinli kanıtlar bulunmaktadır. Nisan 2007'de Larry'nin oturma odasında yapılan üç saatlik hararetli görüşmenin dökümünden alınan bu uzun söyleşide, Grossberg'i, bu derlemede incelenen kavramsal zeminden doğru kendi güzergâhı üzerine düşünmeye ve duygulanım kuramının geleceğini tasavvur etmeye davet ettik.

GREGORY SEIGWORTH & MELISSA GREGG: Hikâyen duygulanımla nasıl kesişiyor? Duygulanımla ilk tanıştığın ânı hatırlıyor musun? Bu karşılaşma Heidegger'le mi oldu? Yoksa Freud'la mı? Ya da Nietzsche, Spinoza veya Deleuze'le mi? Veyahut başka biri/başka bir şeyle mi? Ayrıca, duygulanımı ve kiplerini anlayışında zaman

içinde bir ilerleme oldu mu? Eğer öyleyse, anlayışındaki bu değişimi nasıl nitelersin?

LAWRENCE GROSSBERG: Güzel bir soru. (*duraklıyor*) Galiba duygulanımla, Raymond Williams'ın "his yapısı"nda "karşılaştım." Ve Richard Hoggart'ın, belli bir yer ve zamanda "canlı olma hissi" gibi terimlerle kültürel çalışmaları tanımlama denemesinde. Ve bir tür düşük seviyeli angajmanda—"argümanlarım" vardı demekten imtina ediyorum, zira insanları bir argümana inandıracak kadar kendime güvenmedim hiç, ne de bunun için yeterince eğitimliydim... Ama bana göre, kültürel çalışmalarda ideoloji meselelerine ve Althusserci ideoloji kuramlarına dayanan deneyim mefhumlarına dönüş, Williams'ın his yapısında ele aldığı probleme pek cevap vermiyordu esasında. Bir şekilde, Hoggart'ın "nasıl bir his?" ve Williams'ın "his yapısı dediği şeyin, Althusserci ideoloji mefhumunun ve halen baki deneyim kuramlarının kavradığından daha fazlası olduğunu iddia etmek istedim.

Bu, kısmen iki şey tarafından belirleniyor ya da şekilleniyordu. Birincisi, popüler müziğe duyduğum ilgiyle Birmingham Üniversitesine gitmiş olmamdı. Bir popüler müzik çalışmaları sahası açmak değildi derdim, sadece müziğin neden karşı kültürde bu kadar önemli olduğunu öğrenmek istiyordum. Dolayısıyla, savaş sonrası gençlik kültürünün daha geniş bağlamındaki önemiyle de ilgilendim. Ne olduğunu, ne yaptığını, nasıl işlediğini merak ediyordum. Birmingham'a gidince, bunun Williams ve Hoggart'ın his yapısı olarak anlatmaya çalıştığı şeyle yakından alakalı olduğunu az çok anladım. Ve popüler müziğin bir şekilde bu mefhuma, belki de diğer dolayımlı kültür formlarından daha bariz bir erişim sağladığını da anladım.

Yani benim güzergâhım, akademik çalışmaya müzik konusuyla girmemle ön-belirlenmişti muhtemelen. Zira temsil, anlam, ideoloji kuramlarının müziği anlama çabama pek bir yardım sağlamadığına ikna olmuştum zaten. İlk yazılarımın bazılarında duygulanımdan bahsetmeye başladım. Şimdi o yazılara bakınca, aslında o zamanlar onu hiç anlamamışım diye düşünüyorum. Ama sanırım bunu Freud'dan aldım. Lisans öğrencisiyken Norman O.

Brown'dan dersler almıştım ve Freud okumuştuk. Tabii Brown'un psikanaliz versiyonu, sonradan Lacan'dan geçen bir versiyon gibi değildi. Bugün psikanaliz olarak tanıdığımız şeyden daha çok Wilhelm Reich'ınkine benzerdi—ve Deleuzecü, Nietzscheci fikirlere yakındı. Ama kateksis (duygulanım yatırımı) mefhumu Brown'da da vardı. Galiba ben de biraz buna yaslanıyordum.

Ancak, burada diğer bir önemli belirlenim, Althusser'in keşfedilmesinden önce Birmingham'dan ayrılmış olmamdı sanırım. Yani oradakilerin patikası, Althusserci argümanlara uzandı, Althusser'den sonra da... esasında o insanlar bir ölçüde bu argümanların yolundan hiç ayrıldılar mı, emin değilim. (*kahkaha atıyor*) Oysa ben Jim Carey'le yüksek lisans çalışması yapmak için Illinois'ya gittiğimde... Cary'yle pragmatizm okudum, alışkanlık kuramları ve Peirce okudum, sonra da Birmingham'da yapılanlara alternatif bir yol olarak Heidegger okumaya başladım. Yani aslında epeyce bir süre sonra Stuart'la ve Çağdaş Kültürel Çalışmalar Merkezi (CCCS-*Center for Contemporary Cultural Studies*) ile yeniden bağlantı kurdum. Stuart, "Biz hep... tamamen Althusser'le haşir neşiriz. Al sana, bazı denemeler ve kitaplar," dedi. Ben de oturup Althusser okumaya başladım. Ama galiba o noktada ben zaten çoktan yoldan çıkmıştım. Althusser bana fazlasıyla rasyonalist, fazlasıyla temsili geldi; bana göre "anlam rejimleri" diyebileceğimiz dar bir mefhuma takılıp kalmıştı. Ama yine de Gramsci ve Merkez'deki Gramsci okumaları sayesinde yeniden bağlantı kurduğumuz kesin.

Sanırım Heidegger, basitçe ideolojinin belirlemediği gündelik hayat mefhumlarını ve müphem bir deneyim mefhumunu (ve tabii dünyada-olma kipleri kavramını) kültürel çalışmalara getirmekte hayati bir öneme sahipti. Heidegger'in getirdiği bir şey de Nietzsche oldu. Brown'un da aslında bir tür Nietzscheci olması şimdi bana şaşırtıcı geliyor. Neyse, Nietzscheci "güç istenci" kavramı ile "istenç"ten gelen duygulanım kavramı, benim için ikinci bir kaynak oldu muhtemelen. Ve sanırım zaten hep içinde eylediğim ama halen meseleyi çözemediğim alanı tasvir ediyordu. Nietzscheci duygulanım alanı, tıpkı Deleuze'ünki gibi, ontolojik bir alandır ve psikanaliz alanı, ampirik bir alandır. "Affectus" ile "affectio" arasındaki ilişkiyle aynı mıdır bu? İlki ontolojiktir—Bri-

an Massumi de baştan beri hep bunu yazar: "duygulanım, etkileme ve etkilenme ya da *affectio* kabiliyetidir"—ve bu da Deleuze ve Nietzsche için gerçekliğin ontolojik doğasıdır. Ama aslında bu, benim *hiç* ilgilenmediğim bir şey! Ben esasında etkililik [affectus] formlarının bazı altkümeleriyle ilgileniyorum—ve sanırım Freud da ilk çalışmalarında bunu yapıyordu. Benim için tüm bunlara giren bir başka şey de Paul Ricœur idi. Paul Ricœur ile çalışmak üzere bir yıl Chicago Üniversitesine gittim. Sonunda *Yorumların Çatışması* kitabına konu olacak şeyden ve kendi Freud okumalarından bahsediyordu. Bana Freud'un, psişe aygıtının hidrolik kuramı hakkındaki ilk makalelerinden birini verdi...

GS & MG: Yani Freud'un *Bilimsel bir Psikoloji Projesi*'ni...

LG: Evet, doğru. Makaleyi çok beğendim. Aslında *hepsi* buradaymış, diye düşündüm. Bu, basitçe ontolojik kategoriye indirgenemez bir tür materyalist yatırım mefhumuydu. Muhtelif formlar alabilen ve yeniden düzenlenebilen bir sistem, özgül bir aranjman ya da şimdi "makinesel asamblaj" diyebileceğim bir şeydi. Bir tür olasılıklar yelpazesi. Enerjiyi ya da hayata yatırımı düzenleyen makinesel asamblajların bir virtüel diyarı. Böylece, her şey onun etrafında toplaştı.

GS & MG: Daha özel olarak Deleuze'den bahsedersek, ilk olarak onun çalışmalarıyla nerede tanıştın? 1980'lerin başında Illinois'daydı, değil mi?

LG: Evet, Illinois'daki ilk yıllarımdı. Deleuze hakkında ilk kez 1982 ya da 1981'de yazdım. Bazı arkadaşlarla (Charley Stivale, Marty Allor, Jennifer Slack vd) Deleuze ve Guattari okumaya başladık. İlk okuduğumuz ve üstünde dikkatle çalıştığımız kitap, *Anti-Ödipus* [1983] oldu. Ve onu çok sevdim. Bu eseri bir felsefe olarak sevdim—kökten bir anti-Kantçı felsefe, o zamanlar telaffuz edemesem de farklı bir modernlikle eklemlenen bir felsefe ya da çoklu modernliklerin imkânını anlama imkânı. Konjonktürel bağlamlar dahilinde kültürel formasyonları anlama çabalarımdaki ampirik ve kuramsal prob-

lemlerin bazılarını düşünmeye başlamam için bana sağladığı kelime dağarcığı ve alet edevat için de sevdim. Şunu itiraf etmeliyim ki kendi kelime dağarcığımın, Deleuze ve Guattari'yle yapmak istediğim şeyin onların projelerinin "doğru" bir yorumu olup olmadığını umursamıyordum pek. Onları (Foucault'yla yaptığım gibi) ve eserlerini, tabiri caizse çoklu "düzeylerde" işleyebilecek alet edevat çantamı teçhiz etmek için kullandım. Bazılarının aksine ben, tek bir alet alıp onu her yerde kullanmak istemem şahsen (en azından "yönetimsellik" çalışmalarıyla ilgili, hemen herkesin böyle yaptığına dair bir izlenimim var). Ama yine de bu, çalışılabilir bir kelime dağarcığıdır; onu kuramsal ve analitik olarak gerçeğin ya da daha iyi bir ifadeyle aktüelin virtüelden doğru üretiminin farklı biçimlerini betimlemek için kullanabiliyorum. Zira bence Deleuze ve Guattari'nin ortaya attığı soru buydu: Yani gerçekliğin özgül konfigürasyonlarını üreten makineler nelerdir? Böylece, *Anti-Ödipus*'tan ilhamla, üç farklı makinesel asamblaj kipi arasındaki farklar terimleriyle düşünmeye başladım. Bir yanda Deleuze ve Guattari'nin terimleriyle içeriği ve ifadeyi ya da daha basitinden materyal olanla söylemseli dağıtan ve üreten katmanlı aygıtlar var. Öte yanda ise hem içeriği hem de ifadeyi işleyen ve düzenleyen, (yerleri ve uzamları üretip haritalayan) yerliyurdlulaştırma formasyonları ile (farklılıkları nakşeden) kodlama formasyonları. Bunların her birinin yalnızca çoklu olmakla kalmayıp aynı zamanda sürekli değiştiğini anladım—sözgelimi sadece yerliyurdlulaştırmayı değil, yersizyurdsuzlaştırmayı ve yeniden yerliyurdlulaştırmayı da içerdiklerini kavradım.

Yeni yazdığım "bağlam" ile ilgili bir makaledeki argümanımda, bir bağlamı oluşturan en az üç yol olduğunu göstermek için bu üç kipi ya da makineyi kullanıyorum. Birincisi, benim "konjonktürel" dediğim, Marksist bir mefhum olan aşırı belirlenim bağlamıdır. Yani bir konjonktürün ilişkiselliğini oluşturan tüm bir materyal, toplumsal, ekonomik, kültürel pratikler çeşitliliği bu. Ya da Williams'ın "kültürel çalışmalar" tanımında "tüm bir hayat biçimi" dediği şeydeki öğeler arasındaki ilişkiler. Şu anda bu ilk bağlamı, bir aşırı belirlenim ilişkiler kümesi kuran "kodlama makinelerinin" birincil sonucu olarak betimlemenin anlamlı olup olmadığını düşünmeye çalışıyorum.

Ama bu, Williams'ın böylesi aşırı belirlenim bağlamlarından "soyutlamak" (daha iyi bir kelime bulamadığım için) istediği şeyle aynı değil. Williams söz konusu ilişkiler kümesini, his yapısı dediği şey olarak yeniden betimlemek, böylece o ilişkileri nasıl *yaşadığımıza* dair daha fenomenolojik bir soruyu cevaplamak ister. Bana göre bu, aynı zamanda "gündelik hayat" alanıdır. Hep aynı kalan tekil bir gündelik hayat anlamında değil. Her zaman aynı olmayan, ama "bir insan nasıl yaşar" alanıyla tarihsel olarak eklemlenen bir şey. Gündelik hayat basitçe materyal ilişkiler değildir; bir his yapısıdır ve benim duygulanımı yerleştirmek istediğim yer de burasıdır. Ben buna "yerliyurdlulaşma" diyorum. Tüm bu ilişkiler arasında nasıl hareket edebildiğimizi, nereye yatırım yapabileceğimizi, nereye yapamayacağımızı, nerede durabileceğimizi/dinlenebileceğimizi ve oradan nereye gidip yeni bağlantılar kurabileceğimizi, burada önemli olanın ne olduğunu ve nasıl olduğunu anlatıyor. *We Gotta Get Out of This Place* (1992) kitabımda yapılandırılmış devingenlikler dediğim şey bu. Ancak Williams, bağlamların bu iki düzlemi ya da boyutu arasında bir karşılıklılık olduğu varsayımından kaçınamamıştı.

Ve bunlar, bir bağlamın ontolojik inşasından farklıdırlar. Burada yeniden Deleuze'ü (ve Heidegger'i de) kullanmak istiyorum. Özellikle de makinesel asamblajların en başta katmanlaştırıcı olduğunu söylemek için Deleuze'ün Foucault okumasını. Belli bir anda gerçekliğin ontolojisini bu asamblajlar oluşturur. Bu bir tür tarihsel ontolojidir. Deleuze'ün terimleriyle içeriğin ve ifadenin katmanları ya da Foucault'nun terimleriyle aynı düzlemde var olan "söylenebilir" ve "görülebilir" olanın katmanlarıdırlar. Bunlar nüfuslar ve davranış formları oluştururlar; böyle yaparak da bir anlamda söylemsel ile materyal arasında bir tür ilişkisellik oluştururlar.

Daha önce de dediğim gibi, duygulanım kavramının ontolojik kullanımını bildiğim halde, onu yine de bir yerliyurdlulaşma olarak ikinci bağlamlar kümesine yerleştirmek istiyorum. Şurası aşikâr ki özgül bir bağlamın ya da gerçekliğin betimi, tüm bu bağlamları ya da "makineleri" içermelidir: kodlama, yerliyurdlulaşma ve katmanlaşma. Bu hep sormak istediğim bir sorudur: Hayatlarımızı yaşama biçimimizi oluşturan makinesel aygıtlar ve söylem rejimleri neler-

dir? Duygulanımın imkanları ile onların konjonktürlere ve tarihsel ontolojilere eklemlenişi. Ve bence duygulanım aygıtlarının formları kadar eklemlenme formlarının da geniş bir çeşitliliği vardır.

Bence bu, kültürel çalışmalarda yaygın bir başarısızlığı, ama ayrıca eleştirel kuramın ve analizlerin çoğunda da görülen bir başarısızlığı işaret etmektedir: bu bağlamları hem analitik olarak ayırmak hem de sonra aktüel ve virtüel eklemlenmelerini haritalandırmak konusundaki yetersizlik. Deleuze ve Guattari'nin somut çalışmalarda sıklıkla kullanılma şekillerini tasvip etmediğim yer de burası: bir dizi ontolojik kavramdan, doğruca ampirik ve duygulanımsal bağlam betimlemesine sıçrama. Sanırım benim, Brian [Massumi] ve Nigel [Thrift] gibi hayran olduğum insanlarla farkım da burada yatıyor. Ama başka bir örnek vermek gerekirse, coğrafya çalışan bazılarının düz bir ontoloji kavramının, ölçeğin dikey kategori olarak gerçekliğini karanlıkta bıraktığına dair iddialarını ele alalım. Bana göre Deleuzecü analizle yapılan ampirik çalışmaların çoğunda, ölçeğin gerçek olmakla kalmayıp etkin de olabileceği bir düzenleme düzlemi içermesi gerektiği, basitçe unutuluyor.

Benim için buradan çıkan bir başka sorun (*gülüyor*) da duygulanımın çok fazla alanı kaplaması. Bu ikinci, yaşanan gerçeklikler alanında dahi ya da benim yeryurdlar dediğim alanda dahi duygulanım çok fazla yer kaplıyor. O kadar çok biçimleri, etkinlikleri, düzenlemeleri, aygıtları var ki.

GS & MG: Evet, bizim de sormak istediğimiz bir şeydi bu. Acaba kuram, duygulanımın kendisine aşırı yatırım yapmış olabilir mi? Senin iddia ettiğin gibi kuram nasıl bizi yolda bırakıyorsa, duygulanımın bir yerde bizi yolda bırakması mümkün mü?

LG: Evet, bence çok güzel ifade ettiniz. Gerçekten de duygulanımın bizi yolda bırakabileceğini düşünüyorum. Zira şimdi artık sıklıkla bir "sihirli" kelime işlevi görmeye başladı. Yani eğer bir şeyin, diyelim, temsili olmayan etkileri varsa o zaman onu, kolayca "duygulanım" diye betimleyebiliyoruz. Yani bence kuramlaştırma çabalarının çoğu, asıl zor olan işi, duygulanımın kiplerini ve aygıtlarını belirleme mesaisini yapmıyor. Ne de duygulanımı diğer semantik

olmayan etki formlarından ayırıyorlar. Ayrıca, biraz önce de dediğim gibi, ontolojik olan ile "ampirik" arasındaki eklemlenmelerin (yani hem ikisi arasındaki farkların hem de birinden diğerine nasıl geçildiğinin) analizi de pek yapılmıyor.

Kanımca sonuncusu can sıkıcı bir sorun ve eğer bir duygulanım kuramı yapacaksak, çok da hayati bir sorun. Tıpkı dünyanın "rizomatik" olduğunu söylemek gibi. Dünya rizomatik değil! Yani dünya virtüel olarak rizomatiktir. O halde tutarlılık düzleminde, dünya rizomatiktir. Ama hep bir de düzenleme düzlemi vardır ve onu betimlemek zorundayız. Zira yersizyurdsuzlaştırmak ve deşifre etmek zorunda olduğumuz da budur; tabii sonra bu, yeniden yerliyurdlulaşır, ama asla tutarlılık düzlemine geri dönemez.[1] Her ne kadar Deleuze ve Guattari organsız beden olunabileceğini düşünmüşse de ben hiç bu arzuya kapılmadım... zaten bunun politik bir yanını da görmüyorum.

GS & MG: Ama bu düzlemler (virtüel/aktüel ya da tutarlılık/düzenleme) böylesine birbirinden ayrılabilir mi yoksa Spinoza'nın monizmi şeklinde yan yana var olmayı sürdürürler mi? Yani bunların ilişkilerinin uzamsallığını düşünmenin bir yolu var mı?

LG: Evet, ben gerçekten bu iki düzlemin aynı şey olduğunu düşünüyorum. Nietzsche'nin istenci gibi: herhangi bir ampirik gerçeklik imkânının ontolojik koşulu. Ama bu, herhangi bir ampirik gerçekliğin betimi anlamına da gelmez. İmkânın aşkın koşulu ile bu koşulların gerçekleşmesi arasında bir fark var. Yani bence bazen duygulanım insanların paçayı sıyırmasını sağlar, zira kaçan bir ontolojiye dönmelerini mümkün kılar. Ve bu sıklıkla radikal biçimde bir yersizyurdsuzlaştırma politikası üretir ki bu politikayı ben pek sevemedim.

Bu ayrıca sorumluluktan kaçmak gibi de geliyor bana. Zira asıl yapmamız gereken, söz konusu külliyatı alıp üzerinde yeniden düşünmektir. *Bin Yayla*'da [1987] Deleuze ve Guattari'nin anlam rejimlerinden bahsettiği o parlak bölümü bilirsiniz. Onların anlam rejimi dediği şeye, Foucault söylemsel aygıtlar, farklı söylemsel aygıt formları derdi herhalde. Makinesel asamblajlar çeşitli türden etkiler üretirler. Bunu biliyoruz. Foucault bunu söyler. Deleuze

bunu söyler. Spinoza da. Bu etki türlerinden bazılarını bir araya toplamak ve onlara duygulanım demek faydalıdır. Ama o zaman da özgül anlam rejimini ve üretilen özgül makinesel etkinliği belirtme işini yapmanız gerekir.

Duygulanımdan bahseden insanların yaptığı çalışmaların büyük çoğunluğunda, duygulanımın beden üzerinde doğrudan bir etkinliği gibi bir şey var—en azından onlardan bazılarını okurken benim edindiğim izlenim bu. Sözgelimi her ne kadar sürekli inkâr edilse de Brian Massumi'nin terör alarmlarının renk kodlaması üzerine yaptığı çalışmada ben, eski moda medya efektleri modelinin bir tür yeni kopyalarını görmekten kendimi alamıyorum. Bu ışıkları insanların suratına doğru yakıp söndürürsünüz ve bir tür bedensel tepki olur. Ama esasında pek de öyle olmaz! O zaman duygulanım, bedeni işin içine sokmanın sihirli bir yolu haline geliyor. Kuşkusuz bir tür dolayım süreci vardır, ama bu makinesel bir dolayımdır. Bu dolayım bedeni düzenleyen rejimler ve hayatlarımızın söylemleri içinden geçer ve sonra özgül türde etkiler üretir. Duygulanım düzenlemeleri istenç ve dikkat ya da haletiruhiye veya benim "maddeleşme haritaları" dediğim yönelimler ile kültürel ve fenomenolojik olarak oluşturulmuş muhtelif emosyonel ekonomileri içerebilir. Bu şekilde ifade ediyorum, zira emosyonun basitçe duygulanım olarak, hatta duygulanım konfigürasyonu olarak dahi betimlenebileceğinden emin değilim. Ben hep emosyonu, duygulanım ile ideolojinin bir eklemlenmesi olarak düşündüm. Emosyon, bazı duygulanımsal üretimleri anlamlandırmak için yapılan ideolojik girişimdir.

Dolayısıyla, genel duygulanım mefhumu içinde dağılıp giden her şeyi ayrıştırıp inceleme çalışmasını henüz yaptığımızı düşünmüyorum. Temelde temsili olmayan ya da semantik olmayan her şeye duygulanım der olduk. Yani evet, haklısınız: Duygulanım, deyip paçayı sıyırabiliyoruz, zira özgüllükleri bulmak için uğraşmaz oluyoruz.

GS & MG: Emosyon ve duygulanım üzerine güçlü bir feminist araştırma külliyatı bulunuyor. Bizzat duygulanım kuramı dahilinde de felsefe, psikoloji, eleştirel ırk çalışmaları ve feminist bakış açısı kuramı—liste uzatılabilir—içinde ve arasında belirli disiplin farklılıkları

görülüyor. Biz özellikle kadınların, belli grupları rasyonel düşünmekten âciz ve dolayısıyla da akademik pratiğe elverişsiz olarak ayrıştırmaya dair daha geniş tarihsel gayret içinde nasıl emosyon ve histeri ile özdeşleştirildiklerini düşünüyoruz. Bu durumda duygulanım ve emosyonu kuramlaştırma çabasında süregiden zorluğun sebebi, acaba geçmişte, hatta bugün dahi, bazı grupları dışlamak ve küçümsemek için kullanılagelen bu iki terimin tarihsel güzergâhı olabilir mi?

LG: Sizin de dediğiniz gibi, disiplinleri ve politik formasyonları çaprazlama kesen zengin bir literatür mevcut. Bazıları çok önemli ve iyi kuramlaştırılmış. Bazılarından çok şey öğrendim. Ama yine de çoğunun yeterince kuramlaştırılmadığını düşünüyorum. Genellikle ya belli emosyonların bir tür fenomenolojisinden ibaret kalıyorlar; onu diğer kiplerden ayırabilecek bir dünyada olma hali ya da tarzı olarak "emosyonelliği" neyin oluşturduğuna dair pek bir açıklık sunmuyorlar. Ya da psikanaliz bakış açılarının eklentilerine ve açıklamalarına dayanıyorlar; bu bana sanki duygulanımın tek kaynağı ve konfigürasyonu son kertede libidodaki arzuymuşçasına duygulanımın çok dar bir kavramıyla çalışmak gibi geliyor.

Lakin şu önemli soru da var: Egemen Atlantik modern düşünce geleneklerinde neden "duygulanım" emosyon ve beden gibi diğer kavramlarla birlikte böylesine tutarlı biçimde göz ardı edilegelmiştir? Kuşkusuz bunun cevabı kısmen, feministlerin iddia ettiği üzere, kadınların aşağı oldukları, cinsiyet farkının—rasyonellik/emosyon, zihin/beden vs—bir dizi ikili karşıtlıkla tezahür ettiği savıdır. Bence bu, cevabın bir kısmıdır, ama yalnızca bir kısmı. Bir yandan, duygulanımın kuramlaştırılabilir bir kategori olarak silinmesi, Avro-modernlikle sınırlı değildir. Öte yandan, Avro-modernlik içinde de bazı önemli anlarda bazı (genellikle basit emosyonlardan farklı ya da daha geniş) duygulanım mefhumlarını kuramlaştırma çabaları olagelmiş ve egemen geleneklerde can alıcı bir kırılmaya yol açmıştır. Bence bu tarihi çok daha karmaşık ve eklemli şekillerde düşünmeliyiz.

GS & MG: Öyleyse Williams'ın ve hissiyat yapısının ontolojik ile ampirik arasındaki bağlantıyı tam manasıyla ikna edici bir üslupla

inceltmeyi başaramadığına dair eleştirilere—özellikle de Hall'ün "İki Paradigma"daki eleştirisine—katılıyor musun? Başka bir şekilde sorarsak: "His yapısı"nda görmüş olduğun (ve hâlâ gördüğün), bugün de bu kavramın başına bela olan yetersizlikler var mı?

LG: Bence... En basit ifadeyle söylersem, Williams kuramcı değildi. "His yapısı"nı hiç kuramlaştırmadı aslında. Yani tam olarak ne olduğunu pek bilemiyoruz. Fakat *Politics and Letters* (Williams 1979) söyleşilerinde ortaya çıkan tartışmada ve daha sonraki çalışmalarında gerçekten de his yapısını radikal biçimlerde yeniden tanımlar ve kendisine ait daha önceki, toplumsal hayatın muhtelif boyutları ve bölgeleri arasındaki türdeşliklerin ifadesi olarak his yapısı mefhumlarını eleştirir. Şimdi, onun, his yapısının daha ziyade "gelmekte olan"la alakalı olduğu sonraki çalışmaları bana çok daha ilginç geliyor. *Politics and Letters*'da his yapısından, yaşanabilir ile telaffuz edilebilir arasındaki ilişki olarak bahseder. Bu da Foucault'nun söylenebilir ile görülebilir arasındaki ilişkinin üretimi kavramıyla yankılanır. Öyleyse his yapısı, anlamın sınırları, temsilin sınırları hakkındadır. Ayrıca, her zaman anlam ya da temsil mefhumlarıyla yakalanamayan söylemsel üretimde her daim kalan bir tür (bu kelimeyi kullanmaktan nefret ediyorum ama) "fazlalık" ya da "artık"tır. Bence Foucault'nun da söylemin semiyotik olmayan etkinliklerinden bahsederken bir anlamda söylemeye çalıştığı şey buydu. Dolayısıyla, anlamlı ya da bilinir kılınabilecek olan ile yine de yaşanabilir olan arasındaki yarık mefhumu, çok daha ilginç bir başlangıç noktası. Bana göre bu, modernizm ve gündelik hayat mefhumlarıyla çok ilginç şekillerde bağlanıyor.

GS & MG: Evet, tüm duygulanım meselesi senin uzun zamanlardan beri Kantçı modernizme ve onun eleştirisine duyduğun ilgiyle kesişiyor. Bu anlamda ilk yazdığın kilit denemelerden biri, 1982'de *Semiotica* dergisinde yayımlanan makalendi muhtemelen: "Experience, Signification, and Reality" [yeniden yayımlandığı yer Grossberg 1997a, 70–102]. Sanki sık sık dönüp dolaşıp bu noktaya geliyor, Kant'ın bazı problematiklerinden bir çıkış ya da onların etrafından bir geçiş arıyor gibisin.

LG: Benim kuramsal çabalarım her zaman Kantçı felsefeden çıkışa yönelmiştir. Deleuze ve Foucault'nun yaptığı da buydu bence. Tabii Kantçı felsefeyi özgül bir anlayışlar ve bilgiler kümesini evrenselleştirdiği için eleştirmek oldukça yaygın, ama ben, Kant'ın etkisinin, tabiri caizse, o derin yapısının, Derrida gibi nüfuzlu ve önemli düşünürlerin çalışmalarında dahi halen büyük ölçüde yerinde durduğunu iddia etmeye çalışıyorum. Bir dizi mesele, mantık ve varsayım ötesinde, çokluk ve olumluluk mefhumları üzerine kurulmuş, söylemsel etkilerin, eyleyiciliklerin ve dolayımların karmaşıklığını tanıyacak şekilde başka türlü düşünmenin imkânlarını bulmaya çalışıyorum. Ve bunun, kültürel çalışmaların işlemesinin kısmen "umut bağlamı" dediğim şey olarak yeniden oluşturulabilecek şekilde bir bağlamı betimlemek olduğunu düşündüğümden, ABD'nin (Batı'nın, dünyanın, her neyse) "geleceğini" yeniden oluşturma imkânını düşünme gayretimle paralel gitmiş ya da onunla bağlanmıştır. Yani ancak böyle bir çabayla, bağlama gömülü olan şeyi ya da bir Deleuzecünün ifadesiyle aktüeldeki virtüeli görebiliriz—gerçekliğin kendini yarattığını ve yaratmaya devam edeceğini, bu nedenle de olanaklara açılan dünya hakkında bir durumsallık olduğunu anlayabiliriz. Yanlış anlamalara ve "oraya" adım adım gitmek istediğiniz için tedricilik suçlamalarına yol açabilecek ütopik bir şekilde değil ama. Nitekim ben aslında *oraya* varmak istemiyorum. Yalnızca o tek adımı atmak ve o tek adımın dünyayı biraz daha iyi yapacağını ümit etmek istiyorum. O zaman bağlamın ne olduğunu çözer ve bir adım daha atarız. Ve bu bana hep—aktüeldeki virtüel yani—hem dışlanmış hem de değersizleştirilmiş gibi geliyordu; bir anlamda hem Kantçı felsefede hem de Batı'nın modernlik kuramını oluşturma biçiminde aktüeldeki virtüel silinmiştir. Yalnızca tek bir modern olma tarzı—Avro-Amerikan ya da Kuzey Atlantik tarzı—mefhumu ile ondan çıkamama ve onun mantıkları dışında düşünememe arasındaki bağlantı da benim için budur.

Galiba ben hep şunu sormak istedim: "Modern olmanın başka yolları yok mu? Bunlar neler olabilir?" Yani Deleuze'ün modern bir filozof olduğunu söylemek istedim—onun aklında sadece başka bir modernlik var. Bu minvalde Spinoza'nın da Batı'nın ürettiği *en modern* filozof olduğunu söylemek istiyorum. Ama yine bu, farklı

bir modernlik. Çok farklı kaynakları, çok farklı tarihsel gelenekleri ve çok farklı politik-toplumsal tarihleri olan bir modernlik... Elbette bu modernliğin, Avrupa'nın ürettiği hiçbir şeye benzemeyen gelecekleri de vardı.

GS & MG: Bahsettiğin bu dışlama, aktüelde virtüeli bulamama konusuyla devam edelim. Yeni kitabın *Caught in the Crossfire* [Grossberg 2005] büyük ölçüde imgelemi yeniden tahayyül etme konusunu işliyor ve birçok açıdan tam da bu, aktüelde duygulanımsal virtüeli bulma yollarını araştırıyor. Bu hep orada olan bir potansiyel, ama sistematik biçimde silinegelmiş—yalnızca Kantçı modernlik mefhumları tarafından değil, aynı zamanda Sağ'ın son derece aşikâr politik manevraları tarafından da. Bu da uzun süredir senin çalışmalarının bir parçası oldu: yeni muhafazakârlığın yükselişi, özellikle de Reagan yıllarından itibaren popüler olanla ve popüler imgelemle kesişmesi. Bu eleştiri, *We Gotta Get Out of This Place* kitabının ana argümanıydı. Bu eleştiri...

LG: ... aynı zamanda Sol'un da eleştirisiydi.

GS & MG: Tabii, ama Sol eleştirisi, *Crossfire*'da çok daha sert.

LG: Ama *We Gotta Get Out of This Place*'de dahi, Sol eleştirisi—gerek ekonomisi gerekse politikası açısından—oldukça serttir. Yani... (*gülüyor*) ... Belki de bu yüzden kimse o kitabı okumuyor! *Crossfire*'da daha sert bir eleştiri varsa, bunun nedeni, iki kitap arasında geçen on yıl içinde Sol'un (evet, biliyorum, bu sorunlu bir terim) analiz yapma, stratejik bir tepki temelinde olup bitenleri inceleme çabasını topyekûn terk etmiş olmasıydı bence. Dolayısıyla da stratejik düşünme gayretini, benim ve diğerlerinin popüler dediği şeyle, insanların hayatlarını ve içinde yaşadıkları dünyayı değerlendirip hesaplama mantıklarıyla bağlantı kurma çabasını tamamen bırakmıştı. Sol, söyleşme mefhumunu da unutmuştu. Halbuki bir söyleşmede hem hatalarını keşfetme hem de savlarını dönüştürme riskine girebilirdi. Bunun yerine, savunma halkasına çekilip neler olup bittiğini zaten çoktan anlamış olduklarına dair kesinliklerinin rahatlığı içinde faz-

la bir zahmete girmeden epistemolojik, politik ve ahlaki üstünlük mertebesini işgal etmeyi sürdürdü. Demokrasi iddialarına rağmen, elit ve öncü politikalar yapmaya devam etti. En azından bana göre. Öfkemi biraz olsun hissedebiliyorsunuz sanırım...

GS & MG: Tabii ki. Zaten *Crossfire*'ı da Reagan'dan ironik olmayan bir alıntıyla bitiriyorsun: haydi oradan! Ama imgelemi yeniden tahayyül etme mefhumu hakkında biraz daha konuşabilir miyiz?

LG: Evet, bir tür Deleuzecü bir ayrım bu. Bildiğiniz üzere ben pragmatistimdir: Kuramcıları kullanırım ve "Deleuzecü olmak" Deleuze'ün kavramlarını kullanmak kadar ilgilendirmiyor beni. Ama imkân ile virtüellik arasındaki ayrımın hayati olduğunu düşünüyorum. Bence imgelem kuramlarının çoğu, imkân kuramları olagelmiştir. Bunun en bariz örneği pek tabii ki ütopyadır. Sonuç, neredeyse hiçbir zaman şimdiye kök salmayan bir politika olagelmiştir. Ama bence şimdiye bakmak zorundayız, zira virtüeli, durumsallığı ancak şimdide bulabiliriz... Kanaatimce bu, imgelemi, analitik ve ampirik olanla yakından bağlantılı bir şey olarak yeniden tasavvur etmenin imkânında (bu kelimeyi kullanmak caizse) kök salmıştır. İmgelem bilimden, analizden ya da aktüelin betiminden ayrı değildir. İmgelemin durumsalı, aktüel *içindeki* virtüeli yeniden keşfetmek olarak yeniden düşünülmesi gerekir... Ve bence bu, Sol'un imgelem mefhumundan çok farklı bir şeydir.

Pragmatistlere çok daha yakın gelir bu. Bence imgelemi geliştirmenin yolu, şimdiyi silmek ve (tabiri caizse) zihnimizin serbestçe kürek çekmesine izin vermek değildir. Daha ziyade tam da şimdi anlayışımızı geliştirmektir. Şimdinin daha iyi anlaşılması, daha iyi bir imgelem olasılığının koşuludur. İmgelem, ampirik emek içerir. En azından benim düşünmeye çalıştığım şey bu.

GS & MG: *Crossfire*'daki son çalışmanda da gençlik ön planda. Sen hep gençlikle, gençlik kültürüyle ve özellikle popüler müzik ve politika etrafında gençlikle özdeşleşen türlü hayatiyetler ve yeğinliklerle ilgilendin, biliyoruz. Son kitabın sanki imgelem, duygulanım ve gençlik arasında ayrıcalıklı bir bağlantı sunuyor. James Carey senin

çalışmalarındaki bu çizgiyi görmüş ve sınıf, ırk, toplumsal cinsiyet, etnisite vs ile benzer biçimde "gençlik"i de bir kategori olarak kültürel analiz sahasına katma, gençliği de kendi özgüllükleriyle bu kategorilerin yanında kabul etme isteği olarak yorumlamıştı.

LG: Evet... (uzun bir duraklama) ... Aslına bakarsanız, kurama bir kimlik ya da tabiiyet kategorisi daha eklediğimi düşünmekten hiç hazzetmem—bunda bir doğruluk payı olsa bile. Benim gençlikle ilgilenmemin sebebi kısmen, Amerika Birleşik Devletleri'nde gençliğin sahip olduğu aynı anda hem ayrıcalıklı hem muallak statüdür. Bence bu statü, olmakta olanın içine girip onu görmek için eşsiz yollar açıyordu önümüzde. Sanırım *Crossfire*, hesaba katılması icap eden bir politik kategori olarak gençlik mefhumuna en çok yaklaştığım çalışma oldu. Bunun nedeni kısmen şuydu. O kitapta—her ne kadar riyakâr olabilirse de—bir tür sorumluluk hissi var. Yani sonuçta ben, çocuklardan bahsederek bir kariyer yapmıştım. Artık bazılarımızın o çocukların gündelik hayatlarını, derinden dönüşümler yaşayan o hayatları savunma yükümlülüğünü üstlenme zamanı geldiğini düşündüm. Ama... Ama ayrıca, ABD'de çocuklara halihazırda muazzam bir yatırım yapıldığı göz önüne alınırsa, bu yatırımı, çağdaş politik mücadelelere eklemlemenin, yani insanları yeniden politikaya yatırım yapmaya yöneltmenin yollarını da düşünmek istiyordum galiba.

GS & MG: Ama çapraz ateşte kalmış o çocukların arkasında, "kategori" olarak gençliğin arkasında (her ne kadar kategori olduklarını reddetsen de), çocukların etrafındaki bizzat güncel krizi bir tür ampirik alamet olarak görmüyor muydun? Sanki başka bir şey daha yok mu? Daha geniş, bir iddia, ufalanan bir imkân koşulu, bir duygulanımsal virtüel olarak "gençlik" iddiası...

LG: Evet, şimdi olsa kesinlikle böyle betimlerdim—ve belki de en azından örtük biçimde kitapta da bunu yaptım. Bence bu sahiden de gençlik/duygulanım/imgelem dediğimiz şeylerin olağanüstü biçimde birbirlerine bağlandığı belli bir modernlik konfigürasyonu ya da eklemlenişi.

Şimdi, benim tarihsel anlatımımda kökleri İç Savaş sonrası Amerika'ya uzanan, 1950'ler ve 1960'lar (en egemen olduğu dönem) boyunca gelişen, oldukça yeni bir modernlik konfigürasyonu var. Yani İç Savaş öncesi Amerika'ya veya on yedinci ya da on sekizinci yüzyıl Avrupa'sına dönersek şayet, gençlik mefhumuna ayrıcalık verildiğini göremeyiz. Gençliğin imgelemle özdeşliğini bulamayız. İlerleme vs mefhumlarla birlikte ortaya çıkacak olan o özel gelecek duygusunu bulamayız.

Evet, galiba başlangıçta bunu fark etmemiştim—savaş sonrası bağlamı betimlediğimi düşünüyordum çünkü—ama Foucault haklı: Gerçeklikleri ancak yok oldukları, öldükleri esnada betimleyebiliriz. Sözgelimi birden "özne"den bahsetmeye başlarız, zira özne yok olmaktadır. Başta göremediğim şey, geç on dokuzuncu yüzyıla uzanan bir tarihe sahip ve 1950'lerde ve 1960'larda tehdit altında olan bu konfigürasyonun esasında zaten çoktan dolaylı biçimde tehdit edilegeldiğiydi. İnsanlar onun tehdit edildiğini ve halen öyle olduğunu fark etmemişti. Dolayısıyla, benim olağanüstü riyakâr bulduğum, İkinci Dünya Savaşı sonrası nüfus patlaması kuşağının konumu ortaya çıktı. Bu kuşak, kısmen hâkim formasyonu oluşturan ve kendi kültürlerinde biraz farklı bir ayrıcalık yapısını cisimleştiren gençliğin özgül ayrıcalığıyla büyümüş, sonra da oturup aynı kategorinin başka kuşaklar için ayrıcalık*sız*laştırılmasını seyretmişti, zira onlar bir nevi geçiş noktasıydı. İllaki o kuşağın suçlanması gerektiğini düşünmüyorum, ama kısmen onların hayatları, şu an gençlik, duygulanım ve imgelemin eklemlenmesini bozan duygulanım rejimindeki değişimi haritalandırmıştı.

GS & MG: Senin için gençlik, duygulanım ve imgelemi eklemleyen şey, şu veya bu şekilde bir ekonomik ya da siyasal iktisadi "soyut makine" miydi? Ya da belki şunu sormalıyız: En başta gençlik/duygulanım/imgelem üçlüsünü eklemleyen neydi senin için?

LG: Sanırım bu eklemlemenin, bir yerliyurdlulaşma makinesinin sonucu olduğunu ve toplumsal maddeleşme haritalarıyla gündelik hayatın yapılandırmasının bir yeniden konfigürasyonunu içerdiğini söyleyerek başlamalıyım. Ama aynı zamanda bunun, çağdaş

kuramlaştırmanın sınır noktası olduğunu da söylemeliyim, değil mi? Biz ya da ben demeliyim, ben bir yandan bütünsellikten öte yandan makinesel asamblajların çokluğundan doğru konuşmanın bir yolunu henüz bulamadım.

İzninizle *bunu* açıklayayım. Zira bu hayati bir öneme sahip. Konuya şöyle yaklaşmak istiyorum. Bence Williams'ı çok uzun süreler boyunca yanlış okuduk. Williams kendini kültür ve toplum geleneğinde görmez ve kültürel çalışmaların da o geleneğin bir devamı olduğunu düşünmez. En azından Williams için, Avrupa modernliğine bir cevap ama ayrıca onunla bir eklemlenme olarak kültür ve toplum geleneği, bütünsellik anlarının ayrıştırılması ve somutlaştırılmasıyla başlar. Toplumsalın bu parçalanması ve somutlaştırılması (düzeylerin—ekonomik, politik ve kültürel—birbirinden ayrıldığı) Althusser'e kadar devam eder. Deleuze'ün eleştirdiği şey, tam da buydu. Sanki kendi özgüllüklerinde, ayrı ayrı düzlemlerde ya da düzeylerde var oluyorlarmış gibi söylemsel ile materyali bu şekilde birbirinden ayıramayız. Ayrı ayrı düzlemlerde işlemez bunlar. Deleuze'ün düz ontolojisi budur. Konunun temsil ile alakası yok, der. Aşkın bir anlam ekonomisiyle de alakası yoktur. Söylem ve gerçeklik aynı düzlemdedirler. Yani kültür ile toplum arasında bir ayrım yoktur. Bence Williams da bunu söylüyordu. Kültürel çalışmaların önemi de burada yatar: Kültürel çalışmalar, tüm bir yaşam tarzının *bütün* unsurları arasındaki *bütün* ilişkileri incelemek demektir. Ve bu modelde düşünen Williams için, kültürel çalışmalar basitçe bir kültürel eleştiri değildir. Bir çalışmanın politik önemini okumak değildir—bu okuma o çalışmanın bağlamını işaret etse dahi. Akademik çalışmaları politikalarına ya da politik değerlerine, iyi veya kötü, ilerici veya muhafazakâr oluşlarına göre taksim etmek değildir. Popüler kültürü ya da popüler kültürün özgül metinlerini veya altkümelerini incelemek değildir; ne de popüler kültürün siyasi iktisadı ya da ideolojisiyle alakalıdır. Bağlamın ya da tabiri nasıl anladığınıza bağlı olarak konjonktürün homojen olmayan bütünsel bünyesindeki karmaşık eklemlenmeler kümesini, bütünlüğü yeniden oluşturmaktır. Ancak bu şekilde başka modern olma yollarını mümkün kılabiliriz.

Bana öyle geliyor ki bugün karşı karşıya kaldığımız güçlüklerden biri, bütünsellik mefhumunu yeniden düşünmeye nasıl baş-

lamamız gerektiğidir. Sanki kapalı bir sistemmiş gibi uzamsal bir bütünsellikten bahsetmiyorum. Kastettiğim şey, makinesel asamblajlar olarak, habire kendini inşa eden gerçekliğin karmaşıklığı olarak bir bütünselliktir. Konjonktür tabirini de böyle kullanıyorum: çoklu karşıtlıkların bir eklemlenmesi ya da yoğunlaşması olarak. Gerçekliği oluşturan tek bir diyagram çizemeyiz—zira bu, yeniden homolojinin pençesine düşmek demek olur. Ama bana göre, birçok çalışma böylesi bir kökendeşliğe düşme eğiliminde.

Belki bunu ifade etmenin bir başka yolu da şu: Halen bir eklemlenme kuramı dahilinde "belirlenimcilikten" nasıl bahsedeceğimizi bulmaya çalışıyoruz. Bence aşırı-belirlenim mefhumu, faydalı bir mefhum, tabii basitleştirme ve indirgeme tuzağına düşmemizi engellediği müddetçe. Ama bu bizi analitik bakımdan fazla ileri götürür mü, bilemiyorum (tıpkı Williams'ın "bütün unsurlar arasındaki bütün ilişkiler" fikrinin faydalı, ama imkânsız olması gibi). Şu an bu soruyla cebelleşiyorum. Bir yandan, Foucault'nun izinden gidip mesela ekonomik olanı, başka pratiklerin koşulu—hayır, daha ziyade bir koşulu—olarak görmeliyiz, ama aynı zamanda kültürü de ekonominin bir imkân koşulu olarak kabul etmeliyiz. Yani "imkân koşulu" kavramı, eklemlenme terimlerinde yeniden irdelenmelidir. Diğer yandan, Spinozacı ifade kavramıyla da ilgileniyorum, zira bize bütünlükle bir ilişki kurma imkânı veriyor. Bu, Hegelci bir ifade mefhumu değil. Ama şunu tekrar etmeliyim ki ifade olarak eklemlenme kuramı önermeye yetecek kadar çalıştığımı sanmıyorum. Ya da ifade mi yoksa eklemlenme mi sorusuna cevap verecek kadar. Açıkçası, gençliği duygulanım ve imgelem vs ile ilintili olarak üreten şeyin, siyasi iktisat olduğunu söylemek istemiyorum. Söylemek istediğim daha ziyade bu konfigürasyonun eklemli olduğu ve ilişkinin her ikisinde (ve birçok yönde) işlediği, benim tehdit altındaki liberal modernlik dediğim eklemli bir bağlamda, tüm bu ilişkilerin bizzat üretimine dahil olduğu ve yardım ettiği bir bağlamda konumlandığı. Kitapta yapmaya çalıştığım kuramsal ve ampirik çalışma budur. Eklemlenmelerin, projelerin, mücadelelerin, düzenleme ve kaçış çizgilerinin karmaşıklığını haritalandırma işini yapmaya çalıştım.

Ama tabii ki *Crossfire* kitabı bu noktada başarısız olmuştur. Zira temelde bütünlüğün Avro-modern parçalanışını yeniden üretiyor—

politik sonra ekonomik sonra da kültürel mücadeleler ve değişimler burada yer alıyor—ve onları yalnızca birbirine rakip projeler halinde bir araya getirebiliyor. Daha önce de dediğim gibi, böyle bir çalışmayı nasıl düzenleyeceğimi henüz bilmiyorum—"liberal modernlik" karşıtı ve başka modernlikler lehine karmaşık bir mücadeleler dizisi olarak modernlik mücadelesinin kuramlaştırılmış ampirik bir analizi vasıtasıyla bütünlüğü nasıl yeniden oluşturabileceğimizin kuramını çatmaya başladım yalnızca.

GS & MG: O halde sorunun bir kısmı, modernlikle ilişkisi içinde duygulanımdan bahsettiğimizde aslında ötekini ya da ötekiliği düşünmenin yeni yollarıyla karşılaşmamız mı? Sanki duygulanımı hesaba katmak, varoluş sorularından ziyade aidiyet meseleleriyle hemhal olmayı gerektiriyor gibi... Sen de son çalışmalarında sıklıkla Agamben'den geçerek ve bazı kimlik politikaları problemlerinin etrafından dolaşmanın bir yolu olarak bu konudan kısaca bahsediyorsun...

LG: Evet. Son çalışmalarımda bir nevi virtüel modernliğin farklı aktüelliklerinin imkânını kurmakla ilgilendim. Yani egemen duygulanım makineleri, egemen duygulanım rejimleri, egemen his yapıları ve egemen aidiyet tarzlarıyla Kuzey Atlantik modernlik vizyonunun yalnızca bir aktüellik versiyonu olduğu virtüelden, "modern olma tarzları" olasılığını irdelemenin yollarını aradım.

Pek tabii ki insanların kimliği yaşadıklarını kabul etmek istiyorum. Lakin şu soruyu da sorayım: En azından modernliğin halihazırdaki formasyonlarında kimliğin hep zorunlu olarak farklılık ve olumsuzlukla bağdaştırıldığı (son derece Hegelci bir mantık) bağlamda aidiyetin kimlik olarak yaşanması gerekiyor mu? Bazı "modern" konjonktürlerde böylesi yapılar gerçek değil demek istemiyorum. Ama gerekli olduklarına, yegâne modern aidiyet tarzları olduklarına da inanmıyorum. Hep olmadıklarını iddia etmek istedim! Hem insanların kimliği yaşadıkları gerçeğini hem de başka imgelemlerin, başka aidiyet, özdeşlik, topluluk tarzlarının aktüelleşme potansiyelini kabul etmenin bir yolu her zaman vardır. Böyle olasılıkları kuramlaştıramadığımız, güncel eklemlenmenin

birçok virtüel gerçeklik arasından aktüelleşen tek bir tanesi olduğunu göremediğimiz müddetçe, başka bir eklemlenmeler kümesine nasıl girildiğine dair analitik ve politik anlama çabasını gösterebileceğimizi sanmam.

Yani Paul Gilroy'un yıllardır söylediği üzere, ırktan kurtularak siyah insanlardan kurtulmak diye bir şeyin olmayacağını tasavvur edebiliriz. Irkçılıktan kurtulmak ve aidiyet ekolojisini yeniden inşa etmek gerekir. Bu ekoloji, bireyleşmiş kimlik, fark ve olumsuzluk mefhumları üzerine inşa edilmeyeceğinden, başka bir aidiyet kipine benzeyecektir. Yani Kantçı-Hegelci bir kip olmayacaktır. Dolayısıyla, burada ontolojik, duygulanımsal ve konjonktürel arasındaki ilişkiyi görmek, kilit bir önem taşır. Ve elbette Kantçı anlamda değil de Deleuzecü anlamda duygulanımı, diğer iki terimin ortasına koymamın bir sebebi var—son kertede ben, duygulanımın "aracılık" yaptığı fikrini yeğliyorum.

Ve bunun son derece ilginç biçimlerde "popüler" ile bağlantılar kurduğunu düşünüyorum. Burada modernlik argümanımı, popülere taşıyabilirim. Popüler kültürün Avrupa modernliğinin bir icadı olduğu argümanlarını hiçbir zaman anlamadım. Popüler dediğimiz şey bir değer ve farklılık ekonomisi içinde ve o ekonomiye eklemlendiği sürece, evet, belki de Avro-modernliğin icadı olabilir.

Benim popüler hakkındaki argümanım, Lefebvre'in gündelik hayatın kapitalist modernliğin icadı olduğu iddiasıyla birlikte yaptığım argümanımı yeniden üretiyor bir nevi; tekrar söylemeliyim ki belki de bu argüman, *bu* konfigürasyon için geçerli bir argüman olabilir, ama başka eklemlenmeleri tasavvur edemez miyiz, hatta betimleyemez miyiz? Gündelik hayatın alternatif konfigürasyonları neler olabilir? Onları yine yalnızca imkân olarak tasavvur edemeyiz. Sadece burada olana değil, ama ayrıca başka yerlerde ve virtüelde olana da bakmak suretiyle tasavvur etmeliyiz.

Popüler ile ilgili de aynı argümanı ileri sürüyorum. İnsanların Avro-modernlikten önce de popülerde yaşadıkları kesindir. Bilhassa popüler olanın *a priori* biçimde popüler kültür kategorisine indirgenemeyeceğini fark ettiğimiz takdirde. Popülerin özgül tarihsel eklemlenmelerini ayrıştırmak istiyorum (aynı anda popüleri özselleştirmeden ya da onu bağlamsal eklemlenmelerinin özgüllü-

ğü dışında tanımlamadan—ki bu her zaman işin en zor tarafıdır. Elbette bu, Paul Gilroy'un değişen aynı mefhumunun ve Hall'un ırk ve ırkçılığı radikal biçimde bağlamsal yollarla ele alma çabalarının önemli noktasıdır). Ama bağlamsal düşünmek, tam da kültürel çalışmaların zorluğu—ve imkânsızlığı—değil midir?

Yani soru, ilk tescilinde yatar: Popüler nedir? Halihazırda bazı meslektaşlarımla yüksek lisans öğrencilerim, coğrafya ve antropoloji bölümlerinden de bazı öğrencilerden oluşan bir grupla çalışıyorum. Buna "Popüleri Yeniden Düşünme Grubu" adını verdik. İki farklı kültürel çalışmalar hizbi arasındaki bir tartışmadan ortaya çıktı. Bu hiziplerden biri, benim geleneksel olarak içinde yer aldığım, hegemonik ve devlet politikalarına dair bir derdin etrafında oluşmuştur. Ama üyeleri haklı olarak kendilerini kültürel çalışmaların içinde düşünen diğer hizip, bir nevi mikropolitikaya, anarşist, dünya sosyal forumu, Zapatista-sonrası ve Seattle-sonrası politikaya gönül vermiştir. Bazen bu hizbe, hareketlerin hareketi denir. Niteliği gereği yozlaşmış olarak gördükleri devlet politikalarının tamamen dışında ve onlardan bağımsız bir politik mücadele istiyorlar. İktidarı amaçlamayan bir politika tasavvur etmek istiyorlar. Bu bir deneysel politika. Yalnızca politikanın değil, aynı zamanda yaşamın ve direnişin de tarzları ve süreçleriyle ilgili bir politika. Argümanların bazılarına son derece sempati duyduğumu itiraf etmeliyim (bilhassa mikropolitika ve onun virtüel politikası düzeyinde), lakin şunu da söylemek zorundayım ki genelde tarihsel açıdan naif kalıyor. Yani neyin eski neyin yeni olduğunu bulma işini yapmakta başarısız ve birçok bakımdan 1960'ların karşıkültür politikasını yankılıyor, ama bu ilişkiyi yeterince ciddiye almıyor.

Dolayısıyla, bir hizip otonom politikayı, diğer hizip ise hegemonik politikayı savunuyordu. İlki, bir toplantıda, bu otonom ve deneysel politikaları, hatta yaşam biçimlerini dahi, yaşadığımız yere getirmeyi önerdi. İkincisi ise şu soruları sordu: Böyle bir projeye insanları ikna etmek gerekmez mi? Bu popülerin üstünde ve içinde işleyen hegemonik bir politika değil mi? Birlikte bir uzlaşma olasılığı hakkında konuşmaya başladık. Oluşturmak istediğimiz, yeni bir otonom-sonrası...

GS & MG: Ve hegemoni sonrası?

LG: ... politikaydı. Belki buna hegemoni sonrası da denilebilir. Pek emin değilim. Bence bugünün bağlamında işleyecekse kavramı yeniden eklemlememiz gerekir. Neyse, tartışma iyi gitmedi, umduğum kadar verimli olmadı. (*gülüyor*) Ben de her zaman yaptığımı yaptım. Bir grup oluşturdum ve "popüler hakkında bağlamsal açıdan düşünelim," dedim. Hall'ün "Notes on Deconstructing 'the Popular'" [1981] makalesini okuyarak başladık. Bu makaleye, özgül bir bağlama özgül bir müdahale olarak bakmaya çalıştık. 1970'lerin sonunda yazılmış, 1980'lerin başında yayımlanmıştı. Thatcherizmin yükselişiyle ilgili bir yazıydı ve Stuart Hall, John Clarke ve diğerleri için bir nevi hegemonik mücadele anlarından biriydi. Hall'ün popüler anlayışının ve politika anlayışının ve ikisinin eklemlenmesinin bağlama bir cevabın sonucu olduğunu düşünebilir miyiz? Bu makaleyi bugünün bağlamında yeniden yazmak için ne yapmak gerekir? Popüleri, politikayı ve eklemlenişlerini yeniden düşünmek ne anlama gelir? Yani bu bir nevi Birmingham—dayanışmacı (umarım)—projesi. İki tartışma aynı anda yürütülüyor. Birincisi Hall'ün makalesiyle ilgili genel bir tartışma, ikincisi ise gruptaki herkesin kendi araştırmalarını sunmasından oluşuyor. Hepimiz bu araştırmaları popülerin bağlamsal yeniden düşünülmesi olarak görmeye çalışıyoruz. Son kertede Hall için popüler, hegemonya mücadelesinin cereyan ettiği yerlerden biriydi, bu mücadelenin kilit bir zeminiydi. Makalesini etkileyici bir tonda bitirir: "Bu yüzdendir ki 'popüler kültür' önemlidir. Aksi takdirde, doğruyu söylemem gerekirse, popüler kültür benim umurumda bile değil" [Hall 1981, 239].

Dolayısıyla, Stuart Hall için mücadele, bağlamsal emeklerinin sonucunda zaten çoktan politika olarak anladığı şeydi, ama bizim konjonktür değişirken popülerin nasıl mücadele alanı olduğunu açıklama çabasını sürdürmemiz gerekiyor. Popüleri mücadele alanı haline getiren şey nedir? Benim tüm çalışmalarım popüleri duygulanım terimleriyle ve onun hem aktüel hem de virtüel politikalarla eklemlenişi terimleriyle anlamaya yönelik olmuştur. Oysa şimdi, duygulanımın esasında eklemlenmenin motoru olduğunu

iddia etmeye çalışıyorum—ama şunu tekrar etmeliyim ki burada yalnızca bir tür duygulanım düzenlemesini ya da rejimini mi betimliyorum, yoksa bütünlüğü mü, henüz tam bilmiyorum. Duygulanım, ilişkiselliği oluşturan şey. Yani aslında Williams, his yapısını konjonktürden ayıramayız dediğinde haklıydı. Zira konjonktürü *tam da oluşturan* şey, muhtelif aşırı-belirlenimler arasındaki duygulanımsal eklemlenmelerdir. Lakin Williams bunu bu şekilde görmekte haklı olmakla birlikte bu şekilde kuramlaştıramadı.

Çağdaş konjonktürde popülerin niçin hâlâ hayati bir mücadele alanı olduğunu şimdi anlıyoruz. Popüler her zaman ya da ille de herhangi bir konuma ya da pratiğe bir direniş ya da destek zemini olmasa da bazı anlarda bazı konjonktürlerde birçok farklı söylemsel etkinlik formu vasıtasıyla direnişi ve imkânı düzenleyebilir. Ama benim hipotezime göre, çağdaş bağlamda popüler, kilit bir rol oynamaktadır, zira pratikler arasındaki ilişkiselliği kurar.

Bu yüzdendir ki Deleuze ve Guattari, *Anti-Ödipus*'a arzulayan üretim mefhumuyla başlayabilirler. Freudcu arzu, üretim haline gelir. Bu, ontolojik olarak anlaşılan duygulanımdır. Lakin şunu söylemeliyim ki şimdi bu, "popüler"dir—yani söz konusu mefhumlarla arzuyu buraya... buraya... buraya (*el hareketleriyle gösteriyor*) yönlendiren ilişkisellik türü, popüler tarafından yaratılıyor. Yani bu anlamda Althusser'in ideolojisi olmayan bir toplum olamaz, iddiasına karşı ben, "popüler"i olmayan bir toplum olamaz, zira hayatın *yaşanmışlığını* düzenleyen şey odur, iddiasında bulunuyorum. Elbette burada Stuart Hall ya da başka biri, "İlişkileri yapan anlam yapıları değil midir?" sorusunu sorabilir. Ben de "Hayır. Fark şu ki ideolojik çağrılar yapılabilir, ama insanlar onlara *yatırım* yapar veya yapmaz," cevabını veririm. Anlam-yapının deneyimimizi oluşturabilmesi için, şu veya bu şekilde duygulanımsal olarak şarj edilmesi gerekir. Tabii toplumsal makine formları vasıtasıyla istençsiz olarak da şarj edilebilir bu. Ama ilişkiselliklerin mümkün olması, popülerin düzeninden geçer. Ve bu da popülerin *nerede* olduğunu yeniden düşünme olasılığına açılır (umarım).

GS & MG: Evet, bu umut verici, ama çağdaş popüler kültür olarak kutlanan şeyin kapsamı ve çeşitliliğinde bir şeylerin yok olduğu

hissi de yok mu? Bugün popüler kültür son derece daralmış gibi... Sözgelimi kablolu televizyonda haber kanalları yirmi dört saat boyunca kolektif varoluşumuzun ana özelliği olarak finans raporları verip duruyorlar... hisse senedi piyasası, esenliğin mutlak barometresi işlevi görüyor... gündelik hayat türlü şekillerde finansallaşıyor... hayatın kendisi gitgide daha çok sermayeye eklemleniyor.

LG: Ama farklı şeyleri betimliyorsunuz ve yine, eklemlenişlerini görebilmek için önce onları ayırmalıyız. Birincisi, ekonominin yeni biçimlerde duygulanım yüklü hale geldiği doğrudur. Meaghan Morris (1998), Avustralya ekonomi bakanını (Paul Keating) o kadar seksi yapan şeyin ne olduğunu incelediği bir makale yazmıştı. Ya da Alan Greenspan niçin bu denli halka mal olmuş bir figür haline geldi? Bu, hayatın ekonomiye indirgendiği anlamına gelmez elbette. Burada bir şeyin—gündelik hayatın bir veçhesinin ya da boyutunun—yeni bir konfigürasyonu söz konusudur. Ve bu, ekonomik de olsa diğer veçhelerden ayrıdır. Finans sermayesinin endüstriyel sermayeye hâkim olması başka bir şey, gündelik hayatın gitgide daha çok metalaştırılması da başka bir şeydir. Sonuçta, Lukacs da bunu söylemişti. Marksistler bir yüzyıldan uzun bir zamandır bunu söyleyip duruyorlar: maddileştirme, metalaştırma vs çağında yaşıyoruz. Bu, gündelik hayatla ilgili Lefebvre'in argümanıdır. Tüm bu veçhelerin farklı zamansallıkları vardır. Kapitalist aygıtın farklı makineleridirler. Ve farklı etkilere sahiptirler. Bazıları daha başarılıdır.

Evet, ekonomi seksi olmaya başladı, ama bu, kapitalizmin sonunda bundan faydalandığı anlamına gelmez. Evet, kapitalizm hayatı metalaştırıyor. Ama kapitalizm daha önce hayatı metalaştırdı zaten: Şimdi, DNA'yı metalaştırabiliyoruz. Evet, doğru ve bu korkunç vs... Ama sermaye her zaman biyo-sermayeydi. Sözgelimi köle ticareti: Bu da hayatın metalaştırılması değil midir? Belli bazı toplumsal cinsiyetli ve cinsel ilişki formlarının da hayatın metalaştırılmasını içerdiğini düşünemez miyiz? Evet, finansallaşma egemen olmaya başladı—ve bunun önemli sonuçları var. Elbette ki değişen statü, mevcudiyet, temsiller, formlar, ekonominin etkinlikleri hakkında konuşmanın birçok yolu var, ama bunu tek bir

mefhuma indirgemek pek yararlı değil. Burada yalnızca "tarihsel" düşünme meselesi söz konusu değildir, ama ayrıca, politika/ekonomi yapmanın ve onları kuramlaştırmanın uygun yollarını bulmak da önemlidir.

Şunu söylemeliyim ki eninde sonunda bütün yolların kapitalizme vardığına dair, kültürel çalışmalarda dahi, gitgide artan bu histen ve kapitalizmde yeni olanı nasıl betimlersek betimleyelim (neoliberalizm, post-Fordizm, bilgi ekonomisi, biyokapitalizm) en nihayetinde kapitalizmin hayatlarımızın ve gerçekliğin total kontrolü statüsünü kazandığı iddialarından rahatsızlık duyuyorum. Bu noktada, John Clarke'ın ve Açık Üniversitedeki toplumsal politika grubunun çalışması, paha biçilmez bir değere sahip. Keşke çok daha fazla kişi bunu okusaydı.

Bu nevi yorumların, bilhassa da kültürel çalışmalarda giderek artan iktidarı hakkında iki şey söylemek istiyorum. Birincisi, bütün değerlerin piyasa değerine vs indirgendiğine inanmıyorum doğrusu ve böylesi argümanları destekleyecek kanıtı nadiren görüyorum. Toplumsal varoluşun gerçekliği ve yaşanan gerçeklik çok daha karmaşık, çokluklar ve karşıtlıklar, direnişler ve tavizlerle dolu. Şu veya bu yöne iten kuvvetler olmadığı anlamına gelmiyor bu. Zaten birçok koşulda seçenekler yelpazemiz değişiyor, hatta yeni biçimlerde kısıtlanıyor, yeni yönlere itiliyor. Ayrıca, değer sahalarında ve makinelerinde önemli değişiklikler olmadığını da söylemiyorum, ama bence bunların hepsi ne sadece kapitalizmle ilgili ne de sıklıkla betimlediğimiz kadar basit.

İkincisi, kültürel çalışmaların ekonomiyi ciddiye alması gerektiğine inanmaya devam ediyorum. Yalnızca (zaten çoktan tanımlanmış kendine has varsayımlarına dayanarak) kapitalizmin ne olduğunu teşhis etmek için değil ya da onun (piyasalar gibi) özgül ekonomik ilişkilerini ve aygıtlarını tanımak için dahi değil, ama daha ziyade bizzat ekonomiler kategorisini yeniden düşünmek, onu hem söylemsel hem de bağlamsal açıdan bir konjonktürün bütünlüğü dahilinde eklemlenmiş olarak görmek için, bunu yapmak zorundayız. Karmaşıklığından, takımyıldızlarının çokluğundan ve çeşitliliğinden, sayısız ilişkisellikleri ve eklemlenmelerinden kaçmadan görmek zorundayız onu. Çağdaş dünyayı "ekonomi" nedir, bir şeyi ne "eko-

nomik" yapar soruları üzerine bir mücadelenin oluşturduğunu görmemiz lazım. Herhangi bir tekil konfigürasyon, herhangi bir basit büyük harf K ile Kapitalizm teşhisi, hayatın kendisinin ekonomik sömürgeleştirilmesinin en son kuramı ve korkusu kadar önemlidir bu. Bence herkes Gibson-Graham'ın *The End of Capitalism (As We Knew It)* (2006) kitabını okumalı ve kitabın bir cevaptan ziyade bir meydan okuma olduğunu fark etmelidir. Ben de şunu ekleyebilirim. Bu çabada yalnızca ekonomik olanla eklemlenme süreçlerine giren muazzam söylem çeşitliliğini değil, aynı zamanda akademik ve entelektüel disiplin olarak ekonomiyi de ciddiye almamız icap ediyor. Ekonomi disiplini, bizim aşırı basitleştirmelerimizin aksine, tümüyle neoklasik ve modelleme kuramının kontrolü altında değildir; aykırı konumlarla doludur ve bu konumlardan bazıları (otonomist-sonrası ekonomik ağ misali) ekonominin kültürel çalışmalarını yapmak istiyor gibi görünmektedirler.

Dolayısıyla, popüler ekonomilerin ve özneliklerin (sözgelimi World Wide Web ve diğer yeni teknolojiler etrafında) değişen görüntüsünden bahsederken dikkatli olmalıyız; kuramsal ve ampirik mesaiyi yapmadan sonuçlar çıkarmakta aceleci davranmamalıyız. Evet, bence popüler kültürün bu değişen düzenlemeleri (bilhassa insanların gündelik hayatlarının dinamiklerine girdikleri müddetçe) yeni geçerlilikler üretmektedir, ama bazen bu geçerliliklerin etkilerini, değişen aygıtlara atfettiğimiz bazı betimlemelerden doğru okuyabileceğimizi varsaymaya fazla hevesliyiz sanki. Ayrıca, söz konusu etkiler hikâyenin sonu değil, başlangıcıdır. Zira bunlar, olağanüstü karmaşık yaşanmış gerçekliklerin sahalarından geçen güzergâhlardır. Dolayısıyla, aktüel geçerlilikleri, esasında her zaman daha fazla eklemlenmelerin sonucudur. Ne demek istediğimi anlıyor musunuz? Sözgelimi bugün medya, bir aşağılama his yapısı ya da haletiruhiyesi (hangisi olduğundan emin değilim, ama emosyon olduğunu da düşünmüyorum) üretiyor ve bu, popüler ile politik arasındaki eklemlenmenin büyük kısmını anlamada kilit bir öneme sahip.

Rock müzik hakkında yazmayı bırakmamın sebebi, müziği artık sevmemek değildi. Yalnızca müzikal aygıtların konfigürasyonu terimlerinde değil, aynı zamanda daha geniş konjonktür terimle-

rinde de müziğin işleyişi ve gücü hakkında konuşmaya başlamak için, tümüyle yeni bir bağlam oluşturmak gerektiğine ikna olduğum içindi. Hep iddia ettiğim gibi rock formasyonunu kuramlaştırma çabam, bir konjonktüre has özgül bir kurama ulaşmaktıysa şayet, o zaman bu kuramın ne kadarının halen faydalı olmaya devam ettiğinin soruşturulması ve olmuş bitmiş kabul edilmemesi lazım gelir. Müziğin duygulanımsallığı hakkında yazdıklarımın bir kısmının halen geçerliliğini koruduğundan neredeyse eminim, ama daha sonra eklemlendikleri gerek duygulanımsallığın özgül mantıkları gerekse toplumsal mantıklar nelerdir? Bunu bilmiyorum. Sıfırdan başlamaya gücümün yetmediğine karar verdim. Ayrıca, beni bekleyen daha acil görevler vardı. En az iki tanesi *Crossfire*'da cisimleşen bu görevlerden biri, ABD'de büyümenin değişen koşullarını anlamak, ikincisi ise daha geniş konjonktürde "neler olup bittiğini" kavrama gayretlerime devam etmekti. Üçüncü bir görev ise, şu an üzerinde çalıştığım, kültürel çalışmaların nasıl yeniden oluşturulabileceği, çağdaş konjonktürde kültürel çalışmalar yapabilmek için hangi türden kavramların (yeniden) icat edilmesi gerektiği sorusuna cevap aramaktır.

GS & MG: Duygulanım *Crossfire*'ın sonuç bölümünde en açık biçimde karşımıza çıkıyor ve bir nevi umuda karşı umut hissi taşıyor. Bu son derece özgül çağdaş duygulanımsal sahada umutlu musun öyleyse?

LG: Ben her zaman her yerde umut görürüm. Zira dünyanın bu halde olması ve gelecekte de belli bir hale gelmesi gerekmediğine inanıyorum. Virtüel olana inanıyorum. Gerçekliğin her daim kendini yarattığına, insanlıkla birlikte ve insanlığa *rağmen* kendini yarattığına inanıyorum. Bu yüzden de Deleuze, tıpkı Latour gibi (aktör-ağ kuramına pek ikna olacağımı sanmasam da) insan-biçimli görüşü yapısökümüne uğratır, insanı gerçekliğin merkezi olmaktan çıkarır. Evet, dünyaya etki yapıyoruz ve bunu bazen önemli şekillerde, bazen mahvedici şekillerde yapıyoruz, ama dünya değişiyor. Ve değişmeye devam edecek. Yani en azından bu anlamda umutluyum. Anneannemin dediği gibi: "Bu da geçer."

Daha felsefi anlamda umutlu muyum? "İnsanlar, kendilerinin yapmadığı koşullarda tarih yapar" mealindeki naif Marksist varsayım ile "tarih bize rağmen, bizim niyetlerimize aldırmadan yapılır" tarzı kinik Foucaultcu varsayım arasında bir yerlerde umutlu muyum? Eh, pek sayılmam... (*gülüyor*) Stuart Hall bir keresinde kendini politik hümanist ve entelektüel anti-hümanist olarak tanımlamıştı. Muhtemelen ben, Stuart'tan daha az politik hümanist olabilirim, ama belki de daha çok bir etik hümanistim. Neyse, umutlu olmak zorundayım. (*yeniden ciddileşiyor*) Bence bu umut temelde entelektüel oluşumdan değil de hayatımın geri kalanından geliyor. Galiba bir noktada yalnızca entelektüel olmayı bırakıyorsunuz ve bir vatandaş, bir ailenin üyesi olmanın, bir arkadaş ve tanıdık ağında bulunmanın, bir kuşaklar zamansallığı dahilinde vs var olmanın ifade ettiği şeye bağlanıyorsunuz.

Umutsuz hayatı yaşamanın manası ne? Bence bu yüzden entelektüelin sorumluluklarının ve kabiliyetlerinin sınırları var—etik söylemine angaje olmamayı seçiyorum; sadece politikanın etikte kök saldığını ve politik değişimin karmaşık biçimlerde etik söylemi gerektirdiğini söylemekle yetiniyorum. Ama entelektüel olarak etiği tanımlamanın benim görevim olduğunu sanmam, bunu yapabileceğimi de. Ve kuşkusuz ki etik soruları üzerine önemli entelektüel ve akademik çalışmalar yapılmıştır, ama son kertede bu çalışmaların hem popüler hem de gündelikle eklemlendiğini, hatta eklemlenme olanağının olduğunu dahi görmek genellikle zordur.

Etik, entelektüel girişimi aşar. (Bu yüzden eleştirileceğimi biliyorum!) Benzer biçimde, umut da nihayetinde politik girişimi aşar. Umut entelektüel olarak inkâr edilebilir (Frankfurt Okulunun bir dersi bu), ama umut, entelektüel olarak tanımlanamaz. Dünyanın etik konumunu tanımlamanın, entelektüelin sorumluluğu olduğunu hiç zannetmiyorum. Bence bu, kabiliyetimizin sınırlarını aşmak olur. Foucault'nun "spesifik entelektüel"i gibi bir şeyi geri çağırmak ve "seni uzman olarak oluşturan şey ne?" diye sormak istiyorum. Sonuçta, Kantçı tuzak değil mi bu? Tüm etiğin zeminini entelektüeller olarak biz kurmalıyız diyen Kant değil miydi? Bunun bizim görevimiz olduğunu sanmam. Birçok arkadaşımın içine düştüğü daha büyük bir tuzağın parçası bu. Entelektüel ol-

dukları ya da çağdaş politikanın ve kültürün belli veçheleri üzerine çalıştıkları için, neredeyse her şey hakkında yorum yapmaları isteniyor. Onların içgörüleri herhangi birinden daha mı büyük? Bilhassa da üzerinde konuşmak için çağrıldıkları konuyu analiz etme ve kuramlaştırma mesaisini yapmamışlarsa...

Bana göre bizim görevimiz, umudu yeniden oluşturmanın imkân koşulunun yaratılmasına yardım etmektir. Kültürel çalışmaların görevi, analiz ettiği bağlamın daha iyi bir (yeniden) betimini sunmaktır (ve kültürel çalışmalar da son kertede her zaman bağlamları, konjonktürleri analiz eder, özgül kültürel formları ya da pratikleri değil, en azından benim görüşüme göre). Ve bana göre, bir betimlemeyi daha iyi yapan da kısmen bağlamı, bir umut bağlamı olarak yeniden oluşturmak, aktüelin içindeki virtüeli görünür kılmaktır. İyi bir betimleme bağlamı mücadelenin, dönüşümün ve dolayısıyla da umudun imkânlarına açar.

GS & MG: Cevabın, ikimizden birinin, kültürel çalışmalarda duygulanımsal seslerin önemiyle ilgili ileri sürdüğü argümanla duygudaş görünüyor [Gregg, *Cultural Studies' Affective Voices* (2006)]. Bu kitapta bilhassa senin sesinin kültürel çalışmalar için kehanetin sesi olduğu, geleceğe doğru belirgin bir yönelim ya da hisle şimdiyi seferber eden bir yankı yaptığı iddia ediliyor. Şurası kesin ki bugün artık imgelemi yeniden-tasavvur etme ihtiyacı olarak daha doğrudan ifade ediyor olsan da senin çalışmaların hep umut sorusuna açılmıştır. Sana göre entelektüelin rolünde ve konuşma ediminde, hatta konuştuğu yerde duygulanım nereye oturuyor?

LG: Evet, bundan bahsetmenin birçok yolu var. Bir tanesi, 1960'larda geçmiş yaşamı görebildiğini iddia eden biriyle tanışmış olmam. Bu adam bana önceki bir hayatımda kâhin olduğumu söylemişti. Yani kesinlikle haklısınız. Bu ses bir... İlle de seçtiğim bir şey olduğunu sanmam ama bu ses, bir nevi Jim Carey'in, Stuart Hall'ün ve benim kendi felsefi bağlılıklarımızın kavşağında şekillendi. Galiba Marksizme, bilhassa Gramsci'ye belli ölçüde borçlu olduğum görünüyor. Ben hep kendimi belli bir (anti-Avrupa) modernist güzergâhta konumlandırmak ve Avro-modern bilişsel kavramla-

rın tutkuyu bilgiden koparma biçimlerine karşı durmak için açık bir çaba gösterdim. Pragmatizmim daha az görünür olabilir, ama esasında Jim'den aldığım mirasla, entelektüel mesainin bir sohbet olduğuna ve sohbetin süregittiğine dair derin bir inanç duydum. Sohbetler her zaman barışçıl olmaz—sıklıkla gürültülü patırtılı, tutkulu ve hatta şiddetin kıyısına dahi varabilir, ama yine de sohbet süregider. Kültürel çalışmalar hakkında neden bu kadar çok yazdığımı ve bu kadar çok konuştuğumu soruyorlar bana hep. Senin de kısmen bunu söylediğini düşünüyorum, Melissa: yani benim yalnızca geleceğin kâhini değil, kültürel çalışmaların da kâhini olduğumu söylüyorsun. Bence bunun nedeni, bilhassa imkânların önünün kapalı göründüğü bir dünyada sunacak eşsiz bir şeyi olan özgül bir tür entelektüel pratikle iştigal ediyor olmaktır.

Daha önce de dediğim gibi, bence kültürel çalışmalar, umut üretmek için tasarlanmış bir entelektüel pratiktir. Zira bağlama ve karmaşıklığa adanmış bu pratik, her tür indirgemeyi reddeder. Kendi başarısızlığı karşısında dahi, kendini yeniden icat eder. Tam da böylesine radikal biçimde bağlamsal olduğundan, kültürel çalışmaların başarısızlığı asla topyekûn bir başarısızlık olmaz. Bir başarısızlık asla sohbetin sonu değildir. Entelektüeller daima başarısızlığa uğramaya mahkûmdur. Dünyanın karmaşıklığını asla tam olarak açıklayamayız. Lakin kültürel çalışmaların başarısızlığı, tam da kendini yeniden icat edeceğini vaat etmesidir. Bu kuramın her daim belli bir ölçüde başarısız olduğu gerçeği, kültürel çalışmaların kendini yeni bir formda yeniden icat etmesini garantiler, kültürel çalışmaların süregitmesini garantiler. Başarısızlık garantilenen nadir bir iki şeyden biri olabilir, zira yalnızca etrafımızdaki dünya sürekli değişmekle kalmıyor, aynı zamanda bu değişikliklerin özellikleri, muhtelif geçerlilik formlarının farklı ve çoklu zamansallıkları tarafından belirleniyor. Kuşkusuz ki entelektüel mesainin geçerliliği, genellikle o mesainin etrafında cereyan eden değişikliklerin zamansallığından çok daha yavaştır. Ayrıca, işin aslı şu ki keşfettiğimiz ve gerçekleşeceğini tasavvur ettiğimiz virtüellikler çoğu zaman gerçekleşmiyor ve analiz ve tasavvur mesaisi sürüp gidiyor. Başarısızlık garantilenen tek şey olabilir (Stuart'ın, kültürel çalışmalar hep garantilerin reddidir

mealindeki sözünü düşünürsek), ama garanti olduğunu varsaydığı tek şey aslında değişimdir, değişimin gerçekliğin temel koşulu olduğudur. Kültürel çalışmalar kuramı, bizzat kendi mantığı içinde, yalnızca kendi üretiminin durumsallığını değil, aynı zamanda ürettiği şeyin, yani bağlamın da durumsallığını tanımaya çabalayan bir kuramdır. Bence bu anlamda radikal biçimde açık olan nadir bir iki ampirik/analitik projeden biridir. Pragmatizmin bazı bakımlardan kifayetsiz kaldığını düşünüyorum. Bu anlamdaki bir açık-uçlu yaklaşımda kültürel çalışmalar Deleuzecü bir modele çok daha yakındır, ama onun daha ampirik tarafında yer alır. Bu yüzdendir ki ben her zaman Gramsci'den unsurlarla Foucault, Deleuze ve Guattari'den unsurları bir araya getirmenin bir yolu olmalı diye düşünmüşümdür.

GS & MG: *Bringing It All Back Home* [1997a] derlemendeki son makale, kültürel çalışmalar ile pedagoji hakkında. Ve bu, tesadüfi değil sanki. Zira senin çalışmalarında bir nevi önemli pedagojik röle işlevi gören esinlendirici bir ton ya da, belki de "tutku"—tutku olarak kültürel çalışmalar—vardır. Kültürel çalışmaları sınıftaki öğrencilere getiriyorsun—bu da kültürel çalışmalar pratiğinin kendisiyle kurulan son derece duygulanımsal, yoğun biçimde tutkulu bir ilişki. Ken Wark bir keresinde senin kültürel çalışmalara bırakacağın en büyük mirasın, öğrencilerin olacağını söylemişti. Elbette bunu, seni ya da yazdıklarını küçümsemek için söylememişti, ama senin bir (ya da iki) kuşak akademisyen yetiştirdiğini kastetmişti. Dikkate şayan çeşitlilikteki bu akademisyenlerin çalışmaları neredeyse hiç birbirine benzemez ve handiyse hiçbiri doğrudan doğruya senin kendi çalışman gibi tınlamaz. Fakat senin öğrencin oldukları (ya da doğrudan öğrencin olmasalar da seni yakından okudukları ve aynı mesaiyi yaptıkları) hemen anlaşılır, onlar da kültürel çalışmaları bir tutku olarak cisimleştirirler.

LG: Güzel! Ama betimlediğiniz şeyin bir kısmı neredeyse tamamen kendi kontrolüm dışında. Her zaman tutkulu bir kişi oldum. Bir şeye girişmem için onu ya sevmem ya da ondan nefret etmem gerekir. Tutkunun şu veya bu şekilde kavrayışa ket vurduğunu

varsayan akademik eğilimden hiçbir zaman hazzetmedim. (Yine burada da hem pragmatizme hem de Spinoza'ya duyduğum cazibe görülüyor). Illinois'da ciddi bir akademik konu olmadığı gerekçesiyle popüler müzik dersi vermemi engellemeye kalkışan bazı profesörler benim öğretmen olmamam gerektiğini çünkü müziği ve konuyu fazla sevdiğimi iddia etmeye çalıştılar. Neyse ki yalnızca ufak bir mantık uygulaması, böyle bir iddianın onları nereye sürükleyebileceğini anlamalarını sağladı. Saf mantık taraftarı olmadım hiç. Ne de hakikatin tek bir mantığı olduğuna inandım. Şurası da bir gerçek ki (kurmaca bir duruşmada arkadaşımı savunurken öğretmenimi yendiğim) üçüncü sınıftan beri, ikna gücümün logos kadar patostan da kaynaklandığını fark ettim. Us ve kanıt olmaksızın bir şey yapamayız elbette, ama bunların tutkulardan azade biçimde hükmedebileceğini ya da hükmetmesi gerektiğini düşünmek, bir yanılsamadan ibaret.

Daha önce de dediğim gibi, ben kendimi kültürel çalışmalar pratiğine adadım. Eğer pratik olarak kültürel çalışmalar, Batı akademisinin "normal" ya da egemen pratiklerinden oldukça önemli bir uzaklaşmaysa, bu birçok bakımdan bir meydan okuma olmasındandır. Birincisi, bağlamsal oluşudur. İkincisi tam da "his" dediğimiz şeyi hem inceleme alanı hem de pratiğinin bir parçası olarak tanımasıdır; dolayısıyla, birçok entelektüel üretim formlarından fazla bir şeye sahiptir. Nedense projelerine tutkuyla bağlı feministlere ya da eleştirel ırk kuramcılarına bakınca pek şaşırmayız, zira bu sadakatin kaynağını verili kabul ederiz. Kültürel çalışmaların (tabiri caizse) bir tabanı ve kimliği olmadığından, sadakatinin tutkusu şeffaf görünmez. Ama benim için kültürel çalışmalarda sadakatin tutkusu her zaman apaçık olmuştur.

Yani Ken'in yorumundan gurur duyuyorum. Öğrencilerime bakınca hem yeterince bana benziyor hem de hiç bana benzemiyor olduklarının görülmesi, benim için bir gurur kaynağı olur. Öğrencilerimden hiçbiri benim yaptığım çalışmaları yapmadı. Müzik hakkında yazan birkaç öğrencim olduysa da hiçbiri bu konuda benim yazdığım gibi yazmadı. Esas itibariyle benimle hemfikir olan tek bir öğrencim dahi olduğundan emin değilim! (*gülüyor*) Bazen düşünüyorum da birkaç öğrencim, sadece bir ya da iki

tanesi, benim projemi benimle yürütselerdi fena mı olurdu, diyorum. Ama sonra aslında birçoğunun bunu, kendi bildikleri yollarla yaptığını hatırlatıyorum kendime. Hepsi kesinlikle benim öğrencilerim. Ve bence tutkunun kaynağına dair şeffaflık eksikliği tam da bunu üretiyor. Kendini tabanında yeniden üreten türden bir tabanın politik tutkusu gibi bir şey değil bu. "Tutkunu bir kenara bırak," ya da onu usa vur, diyen akademik ret de değil. Yaptığın mesainin bir önemi olduğuna duyulan inanç bu. Gerek öğretmen olarak—ki bence kültürel çalışmalar, dinleyiciyle farklı şekillerde bağlantı kurmaya ve farklı pedagojiler aramaya zorladığından, iyi öğretmenler yetiştirdi—gerekse yazar olarak mesainizin şu veya bu şekilde bir önemi vardır; ille de kısa vadede görülmez belki bu önem, ama ona bir inanç beslenir.

Evet, bence çalışmalarımın bir önemi var (onları okuyan birileri olduğundan emin olmasam dahi). Yine de bence bir önemi var. Neden diye sorarsanız, nasıl bilmiyorum. Elimde hiçbir kanıt yok. Belki de bir adada mahsur kalan ve denize binlerce şişe atan adamım ben (evet, The Police grubunun şarkısını yankılıyorum burada). O şişelerden her biri önemli midir? Evet, çünkü bir tanesinin bile birinin eline geçmesi yeter. Daha geçen gün Polonya'da yaşayan birinden bir elektronik posta mesajı aldım. Orada bir merkezin başkanı olan bu kişi, daha önce hiç kültürel çalışmaları bilmediğini, sonra eline *We Gotta Get Out of This Place*'in bir nüshası geçince entelektüel ve politik yaşamının değiştiğini anlatıyordu. Sorumluluğu istediğimden pek emin değilim, ama diğer yandan da denize şişeler atmak ve onların bir fark yaratacaklarını düşünmek zorundayım.

Farklı oluşumun bir kaynağı da 1960'ların sonunda, orada olduğum sırada CCCS'deki* pratiği anlamama kadar uzanır. Pekâlâ, bir köken iddiasında bulunmuyorum, ama en azından benim için, o kurumsallaşma ânı, belli bir ayrıcalığa ve öneme sahip. Ve o pratiğin bir kısmı, dayanışmacı ve kolektif bir projeye, dayanışmacı ve kolektif mesaiye adanmışlık gerektiriyordu. Biliyorum, insanlar bana kültürel çalışmaların riskli olduğunu söyleyip duruyor-

Bkz. sayfa 389.

lar—zira onu iyi yaparsanız, tümüyle tek bir disiplinde kök salmanız ve ona sadık kalmanız zordur; yalnızca disiplinlerarası bir mesai gerektirdiği için değil, aynı zamanda ele alınan sorular ve bu soruların bağlam dahilinde bizi sürüklediği yerin zamanla değişebileceği gerçeği yüzünden de. Dahası, dayanışmacı mesai çifte bir risk taşır. Bu doğru olabilir ve benim buna sadece iki cevabım var. Birincisi, tedavülde bulunan muhtelif risk kuramlarından pek hazzetmediğimden, ABD akademisinde ilginç ve önemli bir iş yapmanın bir önkoşulu haline geldiğini düşünüyorum. Yani risk istemeyen, görevi üstlenmesin. İkinci cevabım ise şu. Belki de basitçe mesaimizin tonunu değiştirerek dayanışmaya girişebiliriz—Meaghan Morris'in eleştiri kültürü dediği, başka akademisyenlerin eserleri üzerinden, onların kifayetsizliğini ve egemen güçlerle işbirlikçiliğini kınayarak içinde bir ün ve bir konum kazandığımız bir kültürden uzaklaşıp birbirimizi mesai arkadaşı olarak anladığımız, her ne kadar kusurlu ve eksik olsak da birbirimizin güçlü taraflarını geliştirdiğimiz bir kültüre geçebiliriz.

Neyse, en nihayetinde, şunu düşünmek zorundayım: Zamanın seyri içinde, arkadaşlarım ve öğrencilerim, bilhassa arkadaşlarım ve öğrencilerim dahil birçok insanın gerçekleştirdiği harika ve önemli öylesine muazzam bir külliyat var ki bunların bazılarının akademi dışında da bir etkisi olacaktır muhakkak.

GS & MG: Birçok bakımdan senin çalışmaların uzun zamandır kültürel çalışmalar düşüncesinin zemini için hep mobil bir harita temin etmektedir. Elbette bu haritanın köşeleri ve titreşimleri var ve farklı insanlar orada kendilerini farklı konumlandırıyor, farklı patikalardan yürüyerek içinden geçiyorlar... Ama şurası kesin ki azımsanamayacak sayıdaki bazıları kendi projelerinden bir adım geri çekilerek, kültürel çalışmalar zeminine yeniden bakmış ve senin birçok parametrenin taslağını zaten çoktan çizmiş olduğunu görmüştür.

LG: Herhalde entelektüel çalışmamın hakikati bu. Haz aldığım ve iyi yaptığımı düşündüğüm şeylerden biri, entelektüel alanların haritasını çıkarmaktır. İlk makalelerimde dahi belli türdeki ku-

ramsal çalışmanın haritasını çıkarmaya ya da kültürel çalışmalar haritasını çizmeye başlamıştım. Sırf insanlar sahanın hal ve şekli—problematiklerin, muhtelif konumların durumu vs—hakkında bir fikir edinebilsin, böylece kendilerine bir yer bulabilsin diye. Kendim için de hep çok faydalı bulduğum şeylerden biri bu. Ve galiba harita merakım, pedagojik pratiğime de yansımıştır. Zira pedagojide insanların, çok dar anlamda bazı soru ve konumlara odaklanmadan önce, bir söylem sahasını oluşturan tüm bir konumlar ve meseleler yelpazesiyle tanıştırılması önemlidir. Aksi takdirde, sormak istedikleri soruları nasıl seçebilirler ki? Hangi konuma yerleşerek işlemek istediklerine nasıl karar verebilirler? Ya harfiyen öğretmenlerinin izinden giderler ya da bir nevi akademik modayı takip ederler, öyle değil mi?

Ama son kertede hepsi duygulanıma gelip dayanıyor. Bir anlamda ilk sorunuzda haklıydınız. Her şey duygulanımla başladı. Nitekim birkaç hafta önce lisans bitirme tezimin bir kopyasına bakıyordum ve kelimeyi kullanmamış olsa da tamamen duygulanım hakkındaymış. O zamanlar pek bilincinde olmasam da aslında duygulanımdan bahsetmenin bir yolunu bulmaya çalışıyormuşum. Sadece ondan bahsetmenin değil, sadece onu tanımanın da değil, ama duygulanımın üretildiğini fark etmenin bir yolunu arıyormuşum. Duygulanım çoklu ve karmaşık şekillerde her daim etkilenir ve etki eder, gerçeklik ve iktidarla eklemlenmelerinden ayrılamaz bir yapıdır—makinelerde var olur ve makineler tarafından üretilir... Bunları demeye çalışmışım.

Yani benim için her şey, duygulanım etrafında dönen sorularla başladı. Ne anlama geliyor? Nasıl yapılıyor? 1960'larda müzik—ki aslında büyük kısmı politik değildi—bir topluluğu bir araya getirip politik konumlarla eklemlenmesini nasıl sağlıyordu? Müziğin bir kuşak kimliği kazandırmasını, kültürel ve kültürel olmayan tüm bir olaylar setinden kimliği aşan bir şey olarak ahenkli bir kuşak varoluşu konfigürasyonu tertip etmesini sağlayan şey neydi? Hâlâ bu problemi çözmüş değilim!

Ve hâlâ duygulanımdan nasıl bahsedilmesi gerektiğini, duygulanımın çokluğundan, çokluk olarak, makinesel olarak duygulanımdan ve yerliyurdlulaşma, kodlama, katmerleşme olarak maki-

neselden ve bunun daha geniş bütünlüğe bağlanma şeklinden nasıl bahsedilmesi gerektiğini bulmaya çalışıyorum. Bu arayış olmasa insan niye çalışır, bilmiyorum. Zira son kertede hâlâ neler olup bittiğini anlamaya çalışıyorum. Ve şuna inanıyorum ki gözde kuramsal ya da politik varsayımlarımızdan feragat etmek pahasına basitleştirmeden ya da indirgemeden en iyi cevabı vermek, entelektüelin sorumluluğu olduğu kadar onun virtüel geleceğin tasavvuruna ve gerçekleşmesine—yani "başka bir dünya mümkün"ün farkına varılmasına—yapabileceği en büyük katkıdır. Benim için bir umut bağlamı, bundan ibarettir.

Son notlar

1 Gilles Deleuze ve Félix Guattari (1987, 506–8) için tutarlılık düzlemi, bir bütünlüğün tüm unsurlarının gerçek güç potansiyellerinde (hem bireysel hem kolektif) virtüel olarak ortak mevcudiyetleridir. Düzenleme düzlemi ise söz konusu unsurların, ampirik açıdan betimlenebilir ve tarihsel açıdan belirlenmiş konfigürasyonlarda aktüel düzenlenişleridir (ayrıca bkz. Deleuze 1988a, 128–29).

Sonsöz: Dünya Kurma Nakaratları

KATHLEEN STEWART

Bu, bir nakarat. Nakarat, dünyanın tekrarları üzerine bir çentik atmaktır. Ritimlerin, duyusal alışkanlıkların, toplaşan materyalliklerin, fasılaların ve müddetlerin yüzeyindeki bir çiziktir. Yavaş ya da ani yığılmaların uzun ince bir artışıdır.

Nakaratlar dünya kurmadır. Baş gösteren formlar hayat bulur, bir portakalın kabuğu gibi kabuk bağlarlar. Kişi öncesi yeğinlikler, bedenlerde mesken tutarlar. Olaylar, ilişkiler ve şoklar, duygulanım yaratma ve duygulanıma maruz kalma kapasiteleri olarak birikirler. Kamusal hisler, yaşanan etki ve tepki devreleri halinde dünyalaşırlar.

Nakaratın dünya kurmasıyla uyumlanmış bir eleştiri, şekillenen, duyulara çarpan, titreşen şeyin doğurganlığını eşelemek demektir. Bu yolla çatılan kavramlar, bir dünya kurmanın daireler çizen nakaratlarının güzergâhları ile potansiyellerinin çetelesini tutarlar. Aynı zamanda da kendilerini bir sahnede ya da anda tekil ve çoğulun yaşanışına iliştirirler: biriken ya da atılan, gerçekleşen, tahayyül edilen, haz alınan, nefret edilen, doğurulan ya da tümleyici bir şimdide yeni doğan şeylere.

Bu sonsöz, benim bu derlemedeki sahnelerde toplaşan kavramlar hakkındaki nakaratımdır. Bir sosyal estetikte altını çizen, çizgi çeken, yeniden değerlendiren bir tekrar. Buradaki sosyal estetik ise duygulanımın devinimleri ile kırpışan ve kıpraşan görünmez havalara atlayan öznelere yönelik.

Bu derlemedeki tüm denemeler, baştan sona, bir dünya kurma nakaratı olarak duygulanımı yazıyorlar. Eleştiriyi bileyerek, bir titreşimler envanterine dönüştürüyorlar. Dikkati keskinleştirmek suretiyle, onu vücut bulmakta olan bir şeyin ifadeselliğine yöneltiyorlar. Burada duygulanım, birikimli temayüllerin bir toplaşma mahallidir. Önemli olan, kodlarda toplaşmış anlam değil, daha

ziyade öznelliğin ötesindeki deneyimin toplaşması, bir kuvvetler transdüksiyonudur. Bir eğilimin kıvam tutma biçimine ya da bir gerçeklik eşiğine dönüşen yeni bir duyumsama rejimine duyarlı bir toplumsal estetiktir, önemli olan.

Duygulanım, yaşama kiplerini, meydana geldikleri esnada sezmenin sıradan, emek yoğun sürecidir. Direngenliklerle vaatlerin, yeknesaklıklarla sapıtmaların, yeğinliklerle devinimsizlik uğraklarının arka plan sesleriyle mırıldanır duygulanım. Gerçek ve muhayyel toplumsal alanlarla çökeltileri baştan başa katederek, bir nevi her şeye ilişir. Bu yüzdendir ki en hayalperest yaşam tarzlarında ya da en basit koşullarda dahi, ölü veya önemsiz hiçbir şey yoktur. Ev, iş, okul, günah, macera, hastalık, tefekkür, zevk, arıza ve gevşemenin yaşanan mekânlarıyla zamansallıkları her daim bir tümleyici olay halinde kalan şimdinin, zaten çoktan atmosferik dolgunun vızıltısıyla yüklü bir şimdinin ritimleridirler.

Her şey bir atmosfer hissine ve varış açısına bağlıdır. Herhangi bir şey, tastamam ya da kısmen, rahatça ya da soluk soluğa, temelli ya da eğreti içinde olduğumuz bir şey hissi verebilir. Bir koşul, bir tempo, bir soğurma sahnesi, bir rüya, bir dünya tarafından terk edilmişlik, kanser olana dek varlığından bihaber olduğumuz bazı küçük dünyalara seri dalışlar, bir köpek, bir çocuk, bir hasret... ve sonra başka bir küçük dünya birdenbire görünür ve mümkün olur. Her şey duygulanım, dikkat, duyular ve maddenin yoğun karmakarışıklığına bağlıdır.

Tüm dünya bir tomurcuklanma uzamıdır şimdi. Bir borç senedidir. Sıradan hassasiyetlerde çıkagelen bir ayartı ve tehdittir. Sıradan hassasiyetler ki neyin zorladığını bilememekten, uslu duramamaktan, bitkin düşmekten, geride kalmışlıktan ya da eğrinin ilerisinde olmaktan, tarihte olmaktan, bir badire içinde olmaktan, bir şeyin—herhangi bir şeyin—vuku bulmasını beklemekten ya da bir daha (başka) hiçbir şey olmasın izleğini hayatın yegâne gayesi haline getirmekten müteşekkildir. Bir tomurcuklanma uzamı, yarım yamalak yaşanan ama içinde olsak da olmasak da bize damgasını vuran bir hassasiyetten fısıldayabilir. Kolektif bir uyumlanma ve daha münasip bir betim talep eder bu uzam. Ancak o zaman şeylerin nasıl anlam kazandığını, nasıl dağılıp döküldüğünü, na-

sıl başka bir şeye dönüştüğünü ve her türden bedene—atmosfer, manzara, umut, kurum, iklime uyum halleri, dayanıklılık veya haz, saplanıp kalma ya da sayfayı çevirip devam etme—nakaratlar çiziktirerekten nasıl iz bıraktıklarını yazabiliriz. Her daim bir şeye varacağını vaat eden ve bununla tehdit eden bir dünyada, duygulanım önemlidir. Fraktal, geometrik ve karmaşık olan duygulanımdan ne çıkacağı veya ona uyumlanmış kişileri nerelere götüreceğini söylemenin imkânı yok.

Her şey bir tomurcuklanma uzamı olabilir. Sözgelimi üvey oğlum John için şu an bu uzam, evsiz biri haline gelmektir. Evsizlik, dünyanın buyruğuyla bir mahremiyet... Evsizlik durumunu basitleştirmeye teşneyizdir. Sanki bu durum, hiçbir sigortası olmayan sersefil bir yoksulluğun apaçık bir süreci ya da bir kişisel itham konusuymuş gibi yapıveririz. Lakin bir dünya kurma, tekil bir dünyanın dokusuna ve cilasına kendini uyumlama halidir de aynı zamanda. Beden, bu dünyanın kompozisyonlarını bir müzik aleti gibi çalabilmeyi öğrenmek zorunda kalır.

John lise öğrencisiyken, her öğleden sonra dersleri asar, basketbol oynamaya giderdi. Maçlar sık sık birlikte oynadıkları adamların saldırısına uğramakla bitse bile. Akşamları mahallenin filizlenmekte olan "çete"siyle takılırdı. İstediğimiz kadar nasihat verelim ya da istediğimiz kadar cezalandıralım, onu yeniden hanemizdeki bir şeye bağlamanın yolunu bulamamıştık. Heyhat, nafile yere uğraşıp durduk. Kankaları başına çete sembollerini kazırlar, kollarının ve boynunun her yerine ikonlar çizerlerdi. Çetelere karşı sıfır müsamaha prensibi gereğince okuldan atıldı. Üzerinde eser miktar marihuana bulunduğu gerekçesiyle tutuklandı—kendisinin şüpheli görünerek tetiklediği bir hadise. Ve tüm bunlar, yalnızca başlangıçtı. On adım ileri gidelim: alternatif liseler; meslek edinme kooperatifi ve kavga ettiği için oradan atılışı; askere yazılması ve sicilinden silinmiş olmasına rağmen marihuanadan tutuklandığını belirtmediği için askere alınmaması; hemşire yardımcılığı eğitimi alıp iş bulması, sertifika sınavına gitmeyi başarıp da kimlik kartını yanına almayı unuttuğundan işini kaybetmesi; bir yurtta yaşaması ve işini kaybettiği, yeni bir iş bulma programını takip etmediği için oradan kovuluşu; bir tanıdığının peşine takılıp iki

katlı bir eve taşınması ve kovuluncaya dek orada kalması. Şimdi sokakta, evsiz bir kişi olarak dünya kurmanın duyusal emeğini öğrenmekle iştigal ediyor. Dolanıp durmalar, uyuyacak bir yer bulmalar, bir taşın üzerine yuvarlanıp burnunu kırmalar, polisle karşılaşmalar... Bitimsiz konuşmalar: "Jimmy'yle beraber bir yer bulacağız, işimi geri alacağım, sokaktan kurtaracağım kendimi, sokakta çok uzun kalmayacağım, en fazla doksan gün sürer. Bana otuz gün süre verin, sonra döneceğim... Düşündüğünüz kadar kötü değil aslında." Firar arkadaşıyla kavga etmiş, ayrılmışlar, sonra yeniden barışmışlar; evsizler barınağındaki danışman onlara, birbirinizin arkasını kollayın, tavsiyesinde bulunmuş. Battaniyeleri çalınmış. Hava sıcaklığının sıfırın altına düştüğü dondurucu bir gece körkütük sarhoş uyurlarken biri üzerlerine bir battaniye örtmüş. Bu bir mucizeymiş. Şu an kendisinde farklı olan şeyi bana gösterdi bir gün: Gün boyu yiyecek ararken yürümekten uyluklarındaki kıllar dökülmüş. Çarşamba akşamları şehrin doğusundaki bir kilisede yemek buluyorlarmış, salı ve perşembe sabahları da demiryolunun orada bir kamyonda. Burada Salvation Army adında bir hayır kurumu yemek veriyormuş, ama kimse bu yemekleri beğenmiyormuş, yolda çocuklara yemek dağıtan Lifeworks'e gidiyorlarmış. Ama oradaki sıçanlar çok yağmacıymış. Çok süt içmiş, hiç kahve içememiş, yeterince yemek yiyemediği için kilo vermiş. Yeni gömleğiyle pek gururlanıyor. Yirmi papel değerinde bir gömlek, diyor. Bu sefer bize gelmeden önce banyo yapmış. Bize her gelişinde, bir önceki sefer söylediklerini, planladıklarını unutmuş oluyor. İyi göründüğünü söylüyor. Ayakları ve şişen testisleri yüzünden orduya giremediğini söylüyor. Doktora görünmen lazım, böyle şeyler tedavi edilebilir, diyorum. Yok, bu şeyler tedavi edilemez, diyor. Belki donanmaya girermiş. Olan biten her şeyin içinde olmanın verdiği zahmetler yüzünden seçenekler ve yüzeyler zaten çoktan ağırlaşmış, kelimenin tam manasıyla kendimizi uyumlandırdığımız atmosfer olmuştur. Uyumlanmanın yoğun emeği işe koşulduğunda bu tür bağlılıklara girmek kolaylaşır. Ama tabii, bir kez içine girince, çıkmak zor olabilir.

John bütün vaktini kaynak toplamak için dolaşmakla geçiriyor. Bizim eve kâh Bluetooth kulaklıklarla kâh bir CD oynatıcı,

bir radyoyla kâh kız kardeşi için kocaman doldurulmuş bir Sonic oyuncakla gelir. Çöp karıştırıcılığı yapmış ve sadece yirmi bir dolar kazanmış. Ona bir iyilik yapabilir miyiz? Finansal destek çıkabilir miyiz? Yakında sokaklardan kurtulacak. Başlamış bir dünyalaşmada devinebilmek için cebelleşiyor. Geçen gece bölge hapishanesinden aradılar bizi gene. Ama bu kez, birkaç gün önce salıverildiğinde sırt çantasını orada unuttuğunu söylemek için sadece. Ona haber veririz, gelip alır, diyoruz. Ama eminim oraya otobüsle nasıl gidileceğini bilmiyordur. Bir tomurcuklanma uzamı bizi yakalayabilir ve sonra balon gibi sönebilir, patlayabilir, sudan çıkmış balık misali bizi öylece ortada bırakabilir. Ya da o uzamın dalgalarına takılabiliriz. Aynı şey.

Bir tomurcuklanma uzamı, her şeyin karşısında bir yaşama tarzı eşkâlini çizen nakarat hatlarıyla varlığa çekilir. Bu nakaratlar her şeye uzanır, şeyleri birbirine bağlar, onlardan mana çıkarır—bir dünya kurma. Her nakaratın kendine has eğimleri, değerlikleri, kipleri, duyarlıkları, tempoları, elementleri ve ömürleri vardır.

Reagan başkan seçildiğinde Batı Virginia'daki kömür madeni kamplarına yaşıyordum. Herkes hemen bir şeyler olduğunu, bir şeyin içinde olduğumuzu anlamıştı. Çok geçmeden malul yardımlarının kesildiğine dair hikâyeler duyulmaya başlandı. O kadına yapılır mı? Dul bir kadın, diyabet hastası, ne arabası ne musluk suyu ne de geliri var. Ama o adamcağıza yapılmaz ki? Deli ve tek bacaklı; kimi kimsesi yok. İhtiyar adamlar köpek maması alıyorlardı akşam yemeği niyetine. Küçük markette görürdük onları—taşıma bandının üstünde hepi topu altı kutu köpek maması olurdu sadece. Gençler arabalarda yaşıyordu; hikâyeler tepenin ardındaki hareketlerinin izini sürerdi—nasıl park yeri bulmuşlar, arabalarının arka koltukları nasıl da pis bebek bezi yığınlarıyla doluymuş... Bunlar uç hikâyelerdi—bu yörede daha düne kadar yaşandığı biçimiyle sosyal sorumluluk sahibi devletin sonuna dair sık ve dokulu hikâyeler. Öyle sayılır. Bu olan bitenin hiçbiri sürpriz değildi, sadece bir şoktu. Sadece tanımaydı. Kömürün politik ekonomisinde bir şeyler değişince, büyük madenler kapanmıştı ve

insanlar ölümcül derecede küçük zımba madenlerinde ölüyorlardı. Sonra her şey bitti. Bir gün bir grevin ortasında sendika öldü. Şirketin müzakereye yanaşmadığı haberi geldi. Sersem sepelek bir mağlubiyet hissi, kümelenmiş insanların üzerine çöktü. Bedenler hırıldadı. Sendelediler. Bedenlere bulaşıcı "sinir" nöbetleri çarpmıştı, insanlar darmaduman oldular. Sanki bir el onları sırtlarından yakalayıp çekiyordu, diye anlattılar.

Şeylerin kuvveti, hikâye ırmaklarında ve hurdalarda toplaşırdı; hayalet kol bacak tortuları misali manzarada yığışan eciş bücüş nesnelerde birikirdi. Bu yalnızca bir nevi direniş değildi, ne de bir yaşam tarzının dayanıklılığıydı, daha ziyade "şeylerden bir şey çıkarmaya uğraşan" insanların aktüeldeki artıklarıydı. Bildikleri haliyle dünyaya yayılmış bir tomurcuklanma uzamını beklemenin materyal, duyusal emeğiydi. İnsanlar, o coğrafyanın onları nefessiz bıraktığını, ama aslında "oradan hiç gitmek istemediklerini" anlatıyorlardı. Coğrafyanın dünya kurması, açılan hadiselere yapışıyordu. Bir hikâye, bir jest, bir bakış veya bir sinir krizi bir güzergâh çizecek ve çılgın bir süratle hayatı yeniden yakalayacak ya da dallanıp budaklanacak, belki durgun bir hayata yerleşecek ya da uyumlanmış bedenlerin hayatlarında kendiliğinden doğan bir önsezi misali coğrafyayı örtecekti.

Hayat çoraklaştıkça, dünya kurmalar bir o kadar çoğaldı, birikti. Olup bitene şahitlik etmek, insanların müşterek duyularının doğrudan materyalliği haline geldi. Yeğinlik, soludukları hava olmuştu. Bedenler alarma geçmişti—damgalanmış, angaje olmaya hazır ve nazır, mütemadiyen konuşarak, karakterlerin acayipliğini devşirerek duygulanım yaratma ve duygulanıma maruz kalma kapasitesinin egzersizini yapıyorlardı. Ne zaman ekonomi batsa, kiliselerdeki yılan elleme ritüelleri tavan yapardı. Günahkârlar ise daha çok kendilerini içkiye ve uyuşturucuya vururlar, başkalarının arabalarının deposundan ağızlarında bir hortumla benzin çekerlerdi. Bazen hayali patlamalar olurdu. Bir yeniyetme bir hafta boyunca önüne geleni yakma nöbetine tutulur, sonra da bir kayanın altında yaşamak zorunda kalırdı mesela. Ya da karanlıkta, ormanda, sıkıştırılmış bir sürgün yerinde ırkçı bir şiddet patlaması duyuluyordu—bir beyaz üzerine siyah tecavüz, hepsi erkek, bir

kaçış ve [cinslere/ırklara] göre ayrılmış kampın güvenliğine doğru bütün gece süren bir yürüyüş. Ama hangi çeşidinden olursa olsun hiçbir resmi doğrulama gelmiyordu. Daha sonra, talk şovlar başladığında, aşırı kilolu ya da "doğru konuşamayan" gençler Hollywood'a akın ettiler. Fastfood zincirleri, kasabada çalışılabilecek yegâne yerler oldular; döküntü pikaplar gitti, döküntü Ford Escortlar geldi. Gençlerin kasabadan ayrılıp çalışmak için büyük kente gideceği dank edince, bütün kızlar hazırlık babında karate dersleri almaya başladı ve şimdi Batı Virginia ve Cincinnati'de bir sürü siyah kuşak var. Wal-Mart, Batı Virginia'da vuku buldu. Oxycontin ilaç-uyuşturucular vuku buldu. Turizm vuku bulmadı. Jerry Falwell'in Ahlaki Çoğunluk Partisi de; Ahlaki Çoğunluk broşürleriyle dolu metal stantlar kiliselerin arkalarında zuhur ettiler, ama yıllarca hiç dokunulmadan durmaktan solup gittiler. İçip içip demlenme anlarında tezahür eden ütopik düşünme, gece açık bırakılmış bir TV ekranının mavi ışıkları misali tüm bunların arasında bir parlayıp bir söndü.

İşte, Batı Virginia'da, yaşadığım o yoğun ve dağınık toplumsal yaşam esnasında, şeylerin başka şeyler eşliğinde varışlarını seyretme alışkanlığı edindim. Ne gibi şeyler mi? Sinir sisteminde bir kayma ya da bir ulusal dönüşümün dağların arasındaki küçük vadilere yerleşmesinin saçtığı kötü kokular veya aşağıya abanan iktidarın çıplak ağırlığı veyahut da Beckley köyünün tepelerine konan bir Wal-Mart mağazasının gelişiyle fışkıran acayip, baş döndürücü olasılıklar gibi şeyler... İşte o zamanlar, aile veya dostluk, aşk veya yıkım, gülme veya hikâye anlatma, şiddet veya coğrafya gibi ismi konabilir açıklıkların hepsinin tomurcuklanma uzamları olduğunu, başkalarıyla birlikte, düşünmeye başladım. Bunların hepsi esasında olup bitene tanıklık etme, anlam çıkarma, bağlılıklara ve kopuşlara, farklılıklara ve umursamazlıklara, kayıplara ve mantar gibi biten olasılıklara yapışma formlarıdır.

Tomurcuklanma uzamları her yerde hazır ve nazır. Herhangi bir yerden başlayabiliriz. Nakaratın eşkâl çizişi, sorun çözmelerin günübirlik ve materyal süreçlerinde arzı endam edebilir. Aktüel ile

potansiyel arasındaki menteşe, münasebetsiz bir nesne halinde pat diye çıkıverir. Veya gaip bir mevcudiyet hissi, bir barikat, bir sivri uç veyahut da mahallede bir şeyler döndüğüne dair zar zor işitilen bir fısıldama halinde...

Şu anda mahalledeki yolları delik deşik kazıyorlar. Anayola çıkmak, mütemadiyen değişen bir sapaklar dolambacından geçmek demek. Lastikler patinaj yapıyor, kafein doygunu sürücüler her geri vitese takışlarında, sağa sola çarpıyorlar. Aylardan beridir bu böyle. "Biz"in bıkıp usandığı bir mahalle. Bir yolu haftalarca tamamen kapattılar. Sonra onu açıp bir blok ötedeki bir yolda çalışmayı sürdürdüler. Ama bir hafta sonra tekrar geri gelip haftalar boyunca kazdıkları yerin bitişiğindeki yolu kazdılar. Ne yapıyor bunlar? Ne yaptıklarını sanıyorlar?

Bazılarımız yine yeniden kapalı bir yolda tıkanıp kalınca edindikleri, başka sürücülerle göz göze gelmek gibi yeni edinilen sosyal alışkanlığı tanıyoruz. Bu her neyse artık, hepimizin derdi. Bazılarımız birlikte merak ediyor, ama yalnızca geçici olarak, bunu biliyoruz, bu yakın bir bağlantı değil—ancak kurtlar sofrası kadar kolektif. Sonra belediyeden bir kartpostal alıyoruz. Kanalizasyon borularına yağ dökmememiz rica ediliyor. Belediye hizmeti sesiyle, evyemizin borusuna yağ döktükten sonra üzerine sıcak su boşaltsak dahi, yağın yine de bir noktada soğuyup kocaman kolektif topaklar halinde pıhtılaşacağını, büyük bir pisliğe ve soruna yol açacağını izah ediyordu. Ne? Kulağa hiç doğru gelmiyor. Aşırı sembolik—kentin bu semtinde kötü mekanik hijyene dair bir mesaj. Ama yine de hepimiz yolların altındaki o künklerin içinde toplaşan yağ topaklarını tahayyül ediyoruz (edebilirdik). Ben yaptım ve şimdi yolların "içinde ve altında bir şey olduğuna dair" bu fısıltıyı benden başka kimlerin duyduğunu merak ettim. Bazılarımız yol-altlarını ve belediyenin neler olup bittiğine pek de uyumlanmış olmadığını düşünüyoruz. Şimdi de yolun evimle işim arasındaki bu bölümünü dördüncü kez kazıyorlar ve bu kez yalnızca kürek kullandıklarını fark ediyorum. Ya "yağ topaklarını" aramayı bırakmışlar (ya da her ne yapıyorlardıysa ondan vazgeçmişler). Ya da belki de kürek tutan bir beden, şimdi çok daha iyi bir uyumlanma yöntemi olarak görünüyordur. Bana öyle göründüğü kesin. Neredeyse

esrarengiz—bakmanın ve tamir etmenin materyalliği, bir şeyler olup bittiğine, hem de epey bir süredir olup bittiğine, bizim bir şey bilmediğimize, onların da bilmediğine, bunun çok can sıkıcı olduğuna dair neredeyse duyulur bir fısıltı... Yolların hiç bitmeyen kesintisi, bir gıcırtı, katlanılması gereken bir asabilik. Tomurcuklanan ama hiçbir zaman bir anlam yakalayamayan, kelimenin tam manasıyla bir fasıla-imal etme makinesi.

Kızımın ilkokulundaki sabah töreni, bir bedenler ve haller vızıltısı. Çocuk ve ebeveyn kümeleri, geniş bir bölgenin sokaklarından ve yürüyüş yollarından kafeteryaya doğru akıyor. Bisikletler, kaykaylar, atlama ipleri, kaydıraklar. Herkes bir şeyler taşıyor: beslenme çantası, sırt çantası, okul projesi, kahve kupası, kamera, teslim edilecek kâğıtlar, başka çocukların bir gece önceki misafirlikte unuttukları eşyaları... Dövmeler kollarda, bacaklarda sergileniyor, boyunlardan ve bellerden göz kırpıyorlar. Saçlar darmadağınık, uykulu, arkaya toplanmış, düzeltilmiş. Bazı insanlar işe gitmek için giyinip kuşanmışlar, ama birçok iş, günlük kıyafetle ya da evde yapılıyor. Her yönde gülücükler, baş eğmeler, selamlaşmalar. Çocuklar birbirlerine bağırıyorlar, birbirlerine ve sınıflarına doğru koşuyorlar. Ebeveynler duvarın önündeki yerlerini bulup her gün konuştukları insanların yanına sığışıyorlar— "Ne var ne yok? Bu hafta sonu ne yaptınız? ... Max'ın bacağı alçıya mı alındı? Ya, bizim çatıda bir tamir işi var, vakit bulursan bakar mısın? Günümün en güzel bölümü bu. Biliyorum, benim de... Dostum, bugün alerjim azıtmış! O bildirimi aldınız mı? ... Spring Fling'e gidiyor musunuz? Oh, bu hafta mıydı o gezi? Hay aksi." Dikkatler odanın ilerisindeki diğerlerine sürükleniyor. O yöne kımıltılar, el kol hareketleri uzamda güzergâhlar çiziyor. "Hey, Costco dostum! Sıcaklarla aran nasıl? Yaz geldi, oğlum."

Odaya girince açıların akınını, sıradan ama mükâfatlı bir şimdide olma tarzının ışıltısını hissediyorsunuz. Birleşik duyumun çapraz görüntüsünün gücü, bir var olma biçiminin sezgisi, mümkün kıldığı şeyin terimlerinde bir topluluk oluş deneyimi. Mekânın haletiruhiyesine ilişen bir mahremiyet. Bir titreşim (söylemeyi

unuttum mu? Burası Austin, posta kodu 78704. Yaşlanan hippileri, müzisyenleri, sanatçıları, kendi işini kendin yapçıları ve yenilik delileriyle meşhur bir diyar).

Sınıflar sırayla üst kata çıkıyorlar. Çocuklar mikrofonun yanından geçerken Birleşik Devletler ve Texas andını İngilizce ve İspanyolca olarak söylüyorlar. "Parmaklarınızı hazırlayın... İyi, daha iyi, en iyi. İyiyi daha iyi ve daha iyiyi en iyi yapmak için elimizden geleni yapacağız!" Sonra da okulun şarkısı: "Bu okul hayat dolu, burada yok kavga. Havasında neşe, öğretmenlerinde gülümseme... Fark yaratmak, barış ve ahenk içinde olmak öğretiliyor burada; çocuklar bayılıyor Zilker Okuluna!" Ardından, öğrenciler duyurular, doğum günü kutlamaları yapıyor, "İyi ki doğdun," ÇAÇAÇA şarkısını söylüyorlar. Hepsi birden sahneye doluşup haykırıyorlar: "HERKESE HARİKA BİR PAZARTESİ DİLİYORUZ!" Sonra herkes kendi sınıfına dağılıyor. Geri kalanlar da yollara, sokaklara dökülüyor yine. Kocaman tebessümler yüzlerde oyalanıyorlar. Her gün kendini yeniden besteleyen güçlü ve kırılgan bir nakarat zaman içinde birikiyor ve bedenlere ilişip oditoryumdan dışarıya süzülüyor.

Tören beş dakika sürüyor. Yeni müdürün onu bir balon gibi patlatması daha uzun sürmedi. Bir ay kadar idare etti, ama daha ilk gün, mikrofonu eline alıp da sekansı, lirikleri, İspanyolca tekrarları hatırlayamadığı anda tören geleneğimizin öldüğünü anlamıştık hepimiz. Müdürün beceriksiz performansı sırasında ebeveynler göz göze geldiler—önce dalga geçtiler ve sonra infiale kapıldılar. Yeni olduğundan, törenin mükemmel makinesinin ritimlerine ve temposuna akortsuz olan müdür, onu daha etkin hale getirebileceğini düşünüyordu herhalde. Sürekli değişiklikler yapıyordu. Oditoryumdan sınıflarına sözümona daha düzenli akabilmeleri için her sınıfın öğrencilerinin nerede durması ve yüzlerini ne tarafa çevirmesi gerektiği hakkında yarım düzine deney yapmıştı. Öğretmenler ellerini kaldırıp müdürün dikkatini çekmeye çalışıyorlardı, ama nafile. Karmaşıklık büyüyor, ölü ve şekil değiştiren bir kaosa dönüşüyordu. Sanki alışkanlıklara sımsıkı bağlı bir yapbozun parçalarını etrafa saçmış ve sonra paniğe kapılmıştı müdür. Tören sahnesinin parçalarını yeniden birleştirmenin bir yolu yoktu artık. Çocukları sahneye davet etmedi, doğum günlerini sor-

madı. Andımızı İspanyolca da söylememiz gerektiğini ona hatırlattığımızda ise belli belirsiz mırıldandı: "İspanyolca bilen var mı aramızda?" (Oditoryumdaki anadili İspanyolca olan yüzde 30'luk bir grup, hayretler içinde kendisine bakakaldı). Çocukların canı sıkılıyor, utanıyorlar, bu acayip çıkmazın sona ermesini bekliyorlardı. Nihayet müdür, törenin haftada bir yapılmasına karar verdi. (Ebeveynler, "Peki, biz ne olacağız?" dediler). Tören, yeniden öğretmenlerle öğrencilere devredildi. Ama haftada bir, herkesin gününe girecek bir nakarat değildi. Hatırlanması gereken, pazartesileri için bir seçenek olan başka bir şeydi. Bir zevk sahnesi ikramiyesi değildi artık.

Geçişler zor olabiliyor. Yaşlı ve halsiz olduğumuzda ve son evimizden de vazgeçerken telaffuz ettiğimiz beylik bir söz bu.

Annem, bir zor geçişler hayatına doğmuş. Babası, köklü ve kalabalık bir ayyaş tuğlacılar ve çiftçiler sülalesindendi. Bölgedeki büyük kamu binalarını onlar inşa etmişti—okullar, köprüler, bankalar. Haftalarca ortalıktan kaybolup içkiyi bırakırlarmış, hepsinin de canı burnunda. Karılarını ve/veya çocuklarını döverler, sonra da günler boyunca ağlayarak (annem gibi) en büyük kızlarından af dilerlermiş. Zor geçişler. Bir keresinde annemin annesi, Bea, bütün küçük kızlarını yanına alıp evi terk etmiş ve başka bir kasabadaki akrabasının yanında yaşamaya gitmiş. Bütün gün yürümüşler. Ama geri dönmüşler. Bir keresinde babası bütün küçük kızları komşu kasabadaki okula bırakmış ve onları almaya gelmemiş. Kızlar beklemişler de beklemişler. Beklerken bir kıza, içecek alması için çeyrek dolar vermişler, ama kız da bir daha geri dönmemiş. Annem şimdi buna gülüyor—ibretlik. O gün nasıl eve döndüklerini hatırlamıyor; kız kardeşlerine sorması lazım. O zamanlar birbirlerini kollayan, korkak ama becerikli bir kız sürüsüymüşler. Babalarının tarlalarını süren heybetli atlar onları dehşete düşürürmüş; kızlar atların arkasında çalışırlarmış, alarma geçmiş duyular saban izleri boyunca uzanırmış. Annem on yaşındayken öğrenmiş traktör kullanmayı. Büyük Buhran dönemiymiş. Bea kızlara, sadece patates çorbası yediklerini söylememelerini tem-

bihlermiş, ama annem patates çorbasını çok severmiş, her gün yemekten mutlu olurmuş. Bea bir kere duyduğu her şarkıyı piyanoda çalabilirmiş. Elde yıkadığı çamaşırları tarladaki iplere asar, turta yapmak için kızları böğürtlen toplamaya yollar, herkesin kıyafetini diker, evlere temizliğe gider, eve yıkanacak çamaşır da getirirmiş. Sonraları Jack ölünce ve çocuklar da büyüyünce, hastanenin yurdunda belletici olarak çalıştı. Yaşlı bir kadın olarak, adale erimesi ve beyin hasarından mustarip çocuklarla dolu kurumsal bir sınıfta hastabakıcılık yapıyor, ağır bedenleri tekerlekli sandalyelere oturtup kaldırıyor, tuvalete taşıyor, hafta sonları da evlere temizliğe gidiyordu. Resim çizebiliyordu.

Güçlü kuvvetli sert teyzeler varmış. Dayılardan nefret ederlermiş. Kızlar kasabadaki okula gitmek için tarlalardan ve Nunna'nın evinin önünden geçerlermiş. Nunna'nın evi, Newburyport yolundaki eski posta arabası durağındaymış. O küçük çiftçi kasabası şimdilerde Boston'un bir banliyösü oldu; eskiden göletlerin olduğu yerde alışveriş merkezleri yükseliyor. Mary teyze çocukları çok severmiş (ama kendi çocuklarını değil; onlara kötü davranırmış); cumartesi günleri yeğenlerini (ama kendi çocuklarını değil) alıp eski, tahta kasalı Beach Wagon arabasına doldurup Boston Limanı'na götürürmüş. Beşinci çocuğuna hamileyken, kocası başının üzerinde bir tekne taşıdığı sırada kalp krizinden ölmüş. Mary kocasının tesisat işinin başına geçmiş, beş çocuk büyütmüş ve büyük eski evini işçi erkekler için pansiyona çevirmiş.

Nihayetinde öğrenme ve zevk anahtarlarını ellerinde tutan teyzelerle büyük teyzeler kuşağı zayıflamış ve potansiyellik menteşesi, çocuk büyütmeye kenetlenmiş. Bir sürü çocuk. Annem uzun vadeli bela demek olan erkeklere zoraki bağlı (ama bağlı) ve sürüler halinde büyüyen çocuklara sıkı sıkıya bağlı güçlü, becerikli kadınlar kuşağındandı. Aile çok genişti. Kadınlar cumartesi günleri toplaşıp bağlantıların izini sürerlerdi: kim evlenmiş, kimin çocuğu olmuş, kim hastalanmış, kimin başı derde girmiş, kim ölmüş. Biz kuzenlerin sayısı (ikinci ve üçüncü kuşaktan olanları da katarsak), üç yüzün üzerindeydi; Aziz Michael Kilisesinin okulundaki herhangi bir sınıfın tam yarısını oluştururduk. Ergenlik çağına eriştiğimizde, aramızdan ölenler oldu—alkol, uyuşturucu, çocuklarla tıka basa

dolu arabalarla köy yollarında yapılan hız yarışları. Ailenin havası boşaldı. Kız kardeşlerden biri en büyük oğlu ölünce, diğerleriyle bağını kesti. Bea öldü. Ama kız kardeşler bir dünya kurmuşlardı. Bir adımı diğerinin önüne koyma alışkanlığını ve ritmini edinmişlerdi. Dünya kurma emeği. Şimdi geriye bakınca, bunu nasıl yaptıklarını bilmediklerini söylüyor hepsi; öyle günlerde herkesin yapacağı şeylerdi bunlar.

Bir keresinde biz anneannemde kalırken, büyükbabamın ailesine ait metruk evin üstüne şimşek düşmüş, ev yanıp kül olmuştu. Annem karşıdaki tarlaları koşarak geçmiş ve bütün gece orada kalmıştı. Döndüğünde üstü başı is kokuyordu. Yemek odasının büfesindeki İrlanda'dan getirilmiş gümüş takımların eriyip külçeleşmiş olduğunu görmüş. Annem hâlâ öyle güzel şeylere nasıl sahip olduklarını merak edip durur. O evde danteller, gümüşler, yüksek tavanlar, gizli koridorlarda saklanacak yerler, on kadar yatak odası ve bahçesinde bir gölet varmış. Bir yerlerden biraz para kazanmışlar besbelli. Erkeklerin beş para etmediği kesindi—tek bir tanesinin dahi—ama yine de bir çağın anıtları gibi duran bütün o mahkeme binalarında ve köprülerde kalın parmaklarının izleri varmış.

Geçişler. Dönüp baktığımız çığır açan büyük geçişler, o kadar zor değil belki. En azından geriye baktığınızda zor görünmüyorlar. Konturları tarih halinde bir manzaraya ve bir kolektifliğe nakşolmuştur. O zaman yalnız hissetmeyiz. Büyük bir kuşağın veya bir şeyin parçasıyızdır. Diğerleriyle birlikte onun içindeyizdir, bir şeyi, uzun bir "bir şeyler" silsilesini yaşıyoruzdur. Annem maziye baktığında, bütün bu değişimler karşısında afallayıp kalıyor. Sanki bizzat zemin defalarca kaymış ve o hiç farkına varmadan, her şey tanınmaz hale gelmiş, şeylerin kuvvetleri çıplak başkalaşımlar halinde yerli yerine oturmuş gibi.

Eski Güney Lawrence'ın İrlandalı aileleri, kabileler gibiydi. Halen de öyleler. Onlardan olmayanlar dışında herkese tamamen kapalılar. Her gün birbirlerinin evlerine gidip gelirler; aynı anda beş altı araba park etmiştir otoparklarına, kimisi giriyor, kimisi çıkıyordur. O ailelerde hadiseler çıkar. Annem harabeliğe dönmüş Kuzey Lawrence'ta yaşayan fakir Latino çocuklarına öğretmenlik yapmıştı. Her gün o çocukların hayatlarıyla ilgili hikâyeler anla-

tırdı bize. Morluklar. Ne mobilya ne yiyecek olan dairelere ziyaretler. Şiddet. Şefkat. Leziz yemekler. Güzellikler ve kayıplar. Kırk yıl boyunca bu aileler ve çocukları annem için, ötekilikle bir karşılaşma olmuştu. Öyle bir ötekilik ki diğerkâmlık, tanıma, önyargı, umutsuzluk, aşkınlık, şaşkınlık, emek, uyumlanma, büyük küçük başarılar ile müzmin bir çaresizlik hissi döşemişti yoluna.

Şu anda âdet yerini bulsun diye bütün kız kardeşler bir araya geliyorlar, annemin cenazesi için toplaşmışlar. Ölüm henüz gelmemişti, ama eli kulağındaydı. Kız kardeşleri annemin oturma odasındaki rahat koltuklara oturtuyoruz, ama bir masanın etrafına geçip çay içmeyi ve kurabiye yemeyi tercih ediyorlar. Birdenbire sesleri yükseliyor. Makineli tüfek gibi, birbirlerinin sözünü keserek konuşuyor, kız kardeşimle benim daha önce hiç duymadığımız hikâyeler anlatıyorlar. Sadece birkaçının bildiği, duyduğu ayrıntıları birleştiriyorlar. Eteklerindeki taşları döküyorlar. Bill amcadan nefret ederlermiş. Ondan korkarlarmış. (Bill amca hangisiydi?) Olayların ve karakterlerin idare edecek kadar hikâyelerini, kendi bireysel duyularına asılarak bir araya getiriyorlar. Shirley bir keresinde bir şey duymuş; Joan bir evde bir koku hatırlıyor; Tisha zararsız görünen bir şeyden hâlâ korktuğunu hissediyor; Claire'de dayının bir fotoğrafı varmış ama nerede?

Daha sonra annem şimdi yaşadığı bakımevine dönüyor. Geçiş döneminde. Gözleriniz artık görmediğinde ve yürüteç olmaksızın zar zor yürüyebildiğinizde, yola devam etmek, bir adımı diğerinin önüne atmak, büsbütün yeni bir anlam kazanıyor. Ama dünyalaşma alışkanlığını kaybetmedi. Yeni bedensel hayatının ritmini bulmaya, "sıfırla" düğmesine basmaya çalışıyor. Kelimenin tam manasıyla The Meadows bakımevinin adımlarına uymaya, bağlılık çizgileri bulmaya, olduğu haliyle bu dünyada duygulanım yaratmanın ve duygulanıma maruz kalmanın nasılını öğrenmek suretiyle bir beden olarak betimlenebilir hale gelmeye gayret sarf ediyor. Herhangi bir tür çiçeklenmeye giden yolu arıyor.

Hastaneden döndüğü ilk günlerde bedeni düşüşün vertigosunu hissederken ancak yatak çarşaflarına tutunabiliyordu. Ben yanı başında oturuyor, onu şimdi beklemesi gerektiğine, her şeyin düzeleceğine ikna etmeye çalışıyordum. Ama ben gece yanından

kalkıp odama gitmeye hazırlanırken, yerinden doğrulurdu. "Pekâlâ, yürütecin üzerindeki etiketi (e-t-i-k-e-t) ver bana... Sen gitmeden bunu yapalım. Pekâlâ. Bunu halledelim. Altın renkli, cebe sığacak kadar küçük, şeyin üstüne konabilir... şey gibi... masa (m-a-s-a). Onu görebiliyor musun? Niye yardım etmiyorsun? Gitmeden bir tek bunu yapmanı istiyorum." Sonra havası sönmüş balon gibi yatağa yığılırdı. Birkaç dakika sonra yeniden gitmeye çalışırdım. Yeniden yatakta doğrulurdu. "Pekâlâ, hadi şunu yapalım..." Safi bir tekrar. Kendisini içine alabilecek zahmetli bir rutini, el yordamıyla keşfetme çabası.

Bakıcılar yavaş yavaş onu tanıyacaklardı, ne yapabileceğini ve ne yapamayacağını bileceklerdi. Ben de yavaş yavaş onun yanından ayrılmayı öğrenecektim. Başlarda sadece bir ya da iki saat ayrı kalıyoruz—bir fasıla—ve sonra o aralıkta neler olduğuna dair bir raporla yeniden başlıyoruz. Bu bir duyusal nakarat, sanki tümleyici bir temel, bir yeniden başlama için çok zaruri hammaddelermiş gibi olayları ve sahneleri toplayan bir nakarat. Bakımevinin acayip olduğunu söylüyor. Onu fizik tedavi salonuna götürmeye başlamışlar. Koridorda küçük köpekler gördüğünü söylüyor (ertesi gün gerçek olduklarını keşfediyor). Fizik tedavi salonunda bir sürü komik, şirin teçhizat var—kırmızı silindirler, üstüne oturup kollarınızı sağa sola hareket ettirebileceğiniz mavimsi bir şey, aralarda dolaşan robota benzer bir şey. İlk gün uğraşı terapisti oradaydı, kendi kendine yemek yiyebilmesi için ona çatalı nasıl yeniden tutabileceğini öğretti. Birkaç eğitim tekrarının nasıl bir fark yarattığını görmek etkileyici. Buranın hoş bir yer olduğunu söylüyorum ona; bilenler bilir, Edgewood'un tepesinde—kocaman bir bina, kalabalık, yemek odası ve aktivite odası var. Olağanüstü. Ona odasını anlatmamı istiyor. Burası bir bungalov. Tam penceresinin önünde nefis bir dişbudak ağacı var, lapa lapa kar yağıyor, çok güzel, dolunay var, yerler karla kaplı, uzakta büyük bir mandıra görünüyor, tarlada hâlâ atlar var, güzel, sağlıklı, kestane dorusu atlar, üzerlerine yün battaniyeler konmuş ve mandıranın ötesinde çocukların kızakla kaydıkları, bizim de bu öğleden sonra gittiğimiz Half Mile Tepesi. Tepenin en üstüne tırmandık. Birileri oraya iki tane Adirondack sandalyesi ve bir masa koymuş. Oturup göle ve dağ sıralarına ba-

kabiliyorsunuz. Çok güzel. Aşağıda, vadiye sokulmuş Edgewood bir İskandinav köyü gibi görünüyor. Bembeyaz ve bitişik nizam. Noel ışıkları çok güzel. Sıcak çikolata içmek ister mi?

Sonra şafak vakti ayrılmamız gerekiyor. Hâlâ çok yalnız ve karanlıkta. Yatağında yatıyor. Bir annenin halen söyleyebileceği bir şey bulmaya çabalıyor. "Beni merak etme, Reilly'nin hayatını yaşıyorum." Biliyorum, gençliğine ve İrlandalılığına doğru bir dalgalanma bu bir nevi. Önceki bir çentiği bulmaya hamleden bir hikâye. Eve dönünce, sırf bir şey yapmış olmak için araştırdım. *Riley'nin Hayatı*, 1940'larda popüler bir radyo durum komedisi. 1949'da sinemaya uyarlanmış. 1950'lerde başlangıçta Jackie Gleason'ın başrolünü oynadığı uzun soluklu bir televizyon dizisi olarak yayınlanmış. "Riley'in hayatını yaşamak" deyişi, ideal bir refah ve esenlik hayatını ima ediyor, muhtemelen başka birinin parası, zamanı ya da emeği üzerine kurulu bir hayatı. İyi bakılmayı ya da avantajlı olmayı akla getiriyor. Bu deyiş, 1880'lerde, James Whitcomb Riley'nin müreffeh bir ev yaşamının rahatlıklarını betimlediği şiirleriyle çok popüler olmuş. Menşei İrlanda olabilir. Reilly kabilesi Cavan Kazasında nüfuzunu pekiştirdikten sonra kendi parasını basmış, bu para İngiltere'de bile yasal bir ödeme vasıtası olarak kabul edilmiş. Bu madeni paralara "O'Reillys" denirmiş, "Reillys" kelimesi de paralı şahıs ile eşanlamlı olarak kullanılmış ve gönlünce para harcayan bir beyefendi "Reillysleriyle yaşayan" biriymiş.

On gün sonra annemin konuşması iyiden iyiye düzeliyor. Kelime-kurtarma terapisine bayılıyor. Zaten her zaman inanılmaz bir hafızası ve ıvır zıvır şeyleri aklında tutma yeteneği olmuştu. Ona harika olduğunu söylüyorlar. Psikolojik değerlendirmeyi zaferle geçiyor. Korkular geçti. Onu yanaklarından öpüyorlar. Herkes onu seviyor. Yemeklerini yemek salonunda hep aynı iki kadınla yiyor. Arkadaş oluyorlar. Aktiviteler sırasında başka hastalar gelip onun yanına oturuyor. (Daha sonra, değerlendirme ekibi ona sosyal rol modeli diyecek.)

Orada bir sekiz gün daha geçiriyor, şimdi çok mutlu. Herkesi tanıyor. Her gün telefonda bana hikâyeler anlatıyor (onun saatiyle 2'de telefon ediyorum ona). Diğer hastaların geçmişleri, bağlantıları, eskiden nerede yaşadıkları, annelerinin kim olduğuna

dair hikâyeler. Sonra da bakıcıların hikâyeleri geliyor—onların çocukları, eğitimleri, memleketleri. Bakıcılar omzuna dokunuyor, onunla birlikte gülüyorlar. İsimlerini hatırlayamıyor. Hiçbir şeyi düşünmesi gerekmiyor. Mesela kılık kıyafeti. Doktor randevusuna onların araçlarıyla gitmeye razı; ille de bizim onu götürmemizi istemiyor. Ama yine de acaba yanımda biri olsa mı diye düşünmüyor değil. Çünkü geçen sefer nöroloğunu görmeye giderken birçok binaya girip çıkması gerekmiş. Kar yağıyormuş ve asansöre binmek zorunda kalmış. Doktor randevularına vaktinde gidebilecek mi, ajandası nerede, mektuplarını ona getirecekler mi gibi şeyler için meraklanıyor. Odasına çekidüzen vermek istiyor, ama bakıcı olmadan sandalyeden kalmasına izin vermiyorlar. Benim görevim, tanıma yolları yaratma gayesiyle yapılan ayrıntılı düzenlemeleri defalarca tekrar etmek.

Otuzuncu günün sonunda, onu Meadows Bakımevinden çıkarıyorlar. Sigortanın ödeme süresi bitti. Kendi dairesine dönmeye hazır olmadığını bildiğini söylüyor, ama deneyecek. Kalmak için telaşsız bir çaba gösteriyor. Sosyal hizmetler müdürüyle konuşuyor, artık kör olduğunu ona hatırlatıyor. Edgewood'daki dairesine geri götürüyorlar. Bakıcılar evine geliyor, giyinmesine, banyoya gitmesine yardım ediyor, yemeklerini getiriyorlar... Günde beş saat gündüz bakım polikliniğine götürüyorlar onu, ama oradan pek hazzetmiyor. Gruptaki bazı kadınlardan hoşlanmıyor. Bu kadınlar sürekli "ooff ve aahh" halindelermiş. Grubun başındaki kadın bugün az kalsın fıttırıyormuş, gözlerini devirip durmuş. Annem böyle şeylerden nefret eder—düzgün gitmeyen bir sahne ve insanların fıttıracak olması gibi şeyler. Oraya daha ne kadar gideceğini bilmediğini söylemiş onlara. Ama bugün orada iyi bir öğle yemeği yemiş. Bazen hafıza oyunları oynuyorlar ve annem kıvılcım gibi capcanlı parlıyor. Kötü günlerde ise hırçınlaşıp bir mızmıza dönüşüyor ve "hayat önüne ne çıkarırsa çıkarsın, ayağa kalkıp her gün bir adımı diğerinin önüne koyan" o kadından eser kalmıyor.

Âmâ arkadaşı Eleanor'a bu işin ne gibi sırları olduğunu soruyor. Eleanor'un hiçbir sırrı yok, diyor. Anneme göre Eleanor'un hiç bakıcısı olmamış. Bir daha Edgewood'daki yemek salonunda yemek yemeyeceğim diyor. Çok fazlaymış. Herkes giyinip süsleniyormuş.

Yanında bir bakıcıya ve yürütecine tutunmuş olarak dahi bir masaya kadar gidip oturmakta zorlanıyor; tabağını göremiyor; masaya ve elbisesine ne kadar yemek döküp saçtığını bilemiyor. Çok fazla. Meadows'taki kadınlarla yemek yemeyi özlüyor.

Ama yapılabilecek bazı şeyler var. Kız kardeşine fena olmayan bir gözü için yeni bir çift görme gözlüğü aldırıyor. Ne olur ne olmaz. Banyo kapısını kaldırıp yerine güzel bir tül perde asıyorlar. Şimdi banyoya kendi başına yürüteciyle gidebiliyor, ama çok sarsak. Sadece birkaç haftada birden fazla kaza geliyor başına. Düşüyor, bir yerlerini kesiyor, bayılıyor. İki kez hastaneye kaldırılıyor. Erkek kardeşim Frank onun fırını kullanmasını hiç istemiyor, ama kız kardeşim Peggy ona tavada tavuklu börek yapabilir. Frank, annemin kendine bir sandviç yapmak için bile ayakta kalamadığını söylüyor.

Her akşam getirilip yemesi için hazırlanan (ısıtılıp masaya konan) akşam yemeklerini iptal etmeye karar veriyor. Yemeklerin konduğu köpük kapları yıkamak zorunda olmayı sevmiyor. Çok fazla köpük kap birikmiş ve geri dönüşüm kutusuna atılmaları gerekiyor. Bu kadarı çok fazla. Doğru değil. Ama nasıl beslenecek? Kilo kaybediyor; kırk beş kiloya indi ve çok halsiz. Büyük yemek salonuna akşam yemeği yerine öğle yemeği için gitmeye karar veriyor. Böylesi daha iyi. Oraya gidiyor ve bir arkadaş ediniyor. Daha iyi yürümeyi öğrenebilmek, biraz dengesini bulabilmek için yeniden fizik tedaviye başlamak istiyor. Bir gün onu yürüyüş terapisinin bir parçası olarak arkadaşlarıyla çay içmeye Meadows'a götürüyorlar. Ama bütün parçalar birleştirilmiş. Claire şeylerin yerini değiştirip daha iyi işleyecek bir şey bulmayı deneyip duruyor. Bir sabah yatağından yarı beline kadar aşağıya sarkmış, çarşaflara dolanmış ve tamamen yön duygusunu kaybetmiş olarak bulunduğunda tüm bunlar sona eriyor. Yeniden hastaneye kaldırılıyor ve aynı gün Meadows'a naklediliyor. Ona tek kişilik bir oda ayarlıyoruz. Eşyalarını yanına getiriyoruz. Dairesini boşaltıyoruz. Zor bir geçiş.

Yeniden içinde yaşadığı dünyaya duyarlı olma mesaisine başlıyor. Kelimenin tam manasıyla bir yeryurd ile temas, onun ritimlerine, kesintilerine, bedenlerine, tempolarına ve ilişkilerine maruz kalma meselesi bu. Alınıp götürülme, kendini başka bir yer-

de bulma, ayak uydurma meselesi. Duygulanım aktarımı, onun vaadinin vesvesesi, devamlı seferber edilişinin verdiği rahatlama, kuvvetin ve engellerin muhtemel yapısı vasıtasıyla yaşanan bir hayat. (Keşke günde otuz dakika ayağa kalkmasına izin verseler de çekmecelerindeki şeyleri bulabilse, şeylerin yerlerini hatırlayabilse.) Dünya kurma nakaratlarıyla "hayatın kendisi"nin üretimi ve modülasyonu bu. Suni deneyimler sevgi ve potansiyelliğin doğurgan tekrarları haline geliyor—cuma akşamı filmleri, ziyafetler, parlak renkler, şapkalar, kutlamalar, birlikte şarkı söylemeler. Puan yapan bir birikim.

Kaynakça

"ADM (Aéroports de Montréal) soutient que la sécurité des passagers a été amélioriée." 2005. *La Presse* (Montreal). 10 Mayıs: A7.

Agamben, Georgio. 1999. *Potentialities: Collected Essays in Philosophy.* Stanford, Calif.: Stanford University Press.

———. 2002. "Security and Terror." çev. Carolin Emcke. *Theory and Event* 5(4).

———. 2004. *The Open: Man and Animal.* Stanford, Calif.: Stanford University Press. Türkçesi: *Açıklık: İnsan ve Hayvan.* çev. Meryem Mine Çilingiroğlu. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012, İkinci Basım.

Ahmed, Sara. 2000. *Strange Encounters: Embodied Others in PostColoniality.* Londra: Routledge.

———. 2004a. *The Cultural Politics of Emotion.* Edinburgh: Edinburgh University Press.

———. 2004b. "Affective Economies." *Social Text* 79: 117–39.

———. 2006. *Queer Phenomenology: Orientations, Objects, Others.* Durham, N.C.: Duke University Press.

Aidoo, Ama Ata. 1997. *Our Sister Killjoy.* Harlow, Essex, B.K.: Longman.

Allen, John. 2003. *Lost Geographies of Power.* Londra: Blackwell.

———. 2006. "Ambient Power: Berlin's Potsdamer Platz and the Seductive Logic of Public Spaces." *Urban Studies* 43(2): 441–55.

Altieri, Charles. 2003. *The Particulars of Rapture: An Aesthetics of the Affects.* Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

Anderson, Ben. 2006. "Becoming and Being Hopeful: Towards a Theory of Affect." *Environment and Planning D* 24: 733–52.

Andresky Fraser, Jill. 2001. *White-Collar Sweatshop: The Deterioration of Work and Its Rewards in Corporate America.* New York: W. W. Norton and Co.

Angel, Maria ve Anna Gibbs. 2006. "Media, Affect, and the Face: Biomediation and the Political Scene." *Southern Review* 38(2): 24–39.

———. 2009. "On Moving and Being Moved: The Corporeality of Writing in Literary Fiction and New Media Art." *Literature and Sensation* içinde, Anthony Uhlmann, der. 162–72. Newcastle, B.K.: Cambridge Scholars Publishing.

Angell, James. 1941. "Radio and National Morale." *American Journal of Sociology* 47(3): 352–59.

Arendt, Hannah. 1958a. *The Origins of Totalitarianism*. İkinci Basım. New York: World Publishing. Türkçesi: *Totalitarizmin Kaynakları*, çev. Bahadır Sina Şener. İstanbul: İletişim Yayınları, 2009.

———. 1958b. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press. Türkçesi: İnsanlık Durumu, çev. Bahadır Sina Şener. İstanbul: İletişim, 2021.

Aristotle. 1976. *Ethics*. çev. J. A. K. Thomson. Londra: Penguin Books.

———. 1998. *Nicomachean Ethics*. William Kaufman, der. New York: Dover Publications. Türkçesi: *Nikomakhos'a Etik*. çev. Saffet Babür. Ankara: Ayraç Yayınevi. 1997.

Armstrong, David F., William C. Stokoe, and Sherman Wilcox. 1995. *Gesture and the Nature of Language*. Cambridge: Cambridge University Press.

Armstrong, Isobel. 2000. *The Radical Aesthetic*. Oxford: Blackwell.

Ashbery, John. 2005. "Filigrane." *New Yorker*, 7 Kasım: 89.

"Attacks were Most Important Historical Events in Our Lives: Poll." 2007. *Montreal Gazette*, 11 Eylül: A17.

Badiou, Alain. 2001. *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil*. çev. Peter Hallward. Londra: Verso. Türkçesi: *Etik: Kötülük Kavramı Üzerine Bir İnceleme*, çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Metis Yayınları, 2019.

Bajaj, Vikas. 2005. "Bloomberg Cites 'Specific Threat' to NY Subways." *New York Times*, 6 Ekim: 5.

Bamford, Sandra C. 2007. *Biology Unmoored: Melanesian Reflections on Life and Biotechnology*. Berkeley: University of California Press.

Barbalet, Jack M. 1998. *Emotion, Social Theory, and Social Structure: A Macrosociological Approach*. Cambridge: Cambridge University Press.

Barber, Lynn. 2002. "Life: Look Who's Talking." *Sunday Observer*, 14 Nisan.

Barrow, Robin. 1980. *Happiness and Schooling*. New York: St. Martin's.

Barry, Andrew ve Nigel J. Thrift, der. 2007. "Special Issue on Gabriel Tarde." *Economy and Society* 36(4).

Barthelme, Donald. 1976. "I Bought A Little City." *Amateurs* içinde, 51–60. New York: Farrar, Straus and Giroux.

Barthes, Roland. 2005. *The Neutral*. çev. Rosiland E. Krauss and Denis Hollier. New York: Columbia University Press.

Bateson, Gregory. 1935. "Culture, Contact, and Schismogenesis." *Man* 35: 178–83.

———. 1958. *Naven* [1936]. İkinci Basım. Stanford, Calif.: Stanford University Press.

———. 1972. *Steps to an Ecology of Mind.* Chicago: University of Chicago Press.

Bateson, Mary Catherine. 1971. "The Interpersonal Context of Infant Vocalization." *Quarterly Progress Report of the Research Laboratory of Electronics* 100: 170–76.

———. 1979. "The Epigenesis of Conversational Interaction: A Personal Account of Research Development." *Before Speech: The Beginning of Interpersonal Communication* içinde, Margaret Bullowa, der. 63–77. Cambridge: Cambridge University Press.

Baumgarten, Alexander. 2000a. "Aesthetics" [1750]. *Art in Theory, 1648–1815: An Anthology of Changing Ideas* içinde, Charles Harrison, Paul Wood ve Jason Gaiger, der. 489–91. Malden, Mass.: Blackwell.

———. 2000b. "Reflections On Poetry" [1735]. *Art in Theory, 1648–1815: An Anthology of Changing Ideas* içinde, Charles Harrison, Paul Wood ve Jason Gaiger, der. 487–89. Malden, Mass.: Blackwell.

Belk, Russell. 2007. "Why Not Share Rather Than Own?" *The Annals of the American Academy of Political and Social Sciences* 611: 126–40.

Belpoliti, Marco. 2001. "I Am a Centaur." *Voice of Memory: Interviews, 1961–1987, by Primo Levi* içinde, Marco Belpoliti ve Robert Gordon, der. xvii–xxvi. Cambridge: Cambridge University Press.

Benedict, Ruth. 1934. *Patterns of Culture.* Boston: Houghton Mifflin Company. Türkçesi: *Kültür Örüntüleri*, çev. Mustafa Topal. İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.

Benjamin, Jessica. 1988. *The Bonds of Love.* New York: Pantheon Books.

———. 1994. "What Angel Would Hear Me? The Erotics of Transference." *Psychoanalytic Inquiry* 14: 535–57.

Benjamin, Walter. 1979. "On the Mimetic Faculty." *One Way Street* içinde 160–63. Londra: New Left Books. Türkçesi: *Tek Yön*, çev. Tevfik Turan. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2022.

Bennett, Jane. 2005. "The Agency of Assemblages and the North American Blackout." *Public Culture* 17(3): 445–65.

Bentall, Richard. 2009. *Doctoring the Mind: Is Our Current Treatment of Mental Illness Really Any Good?* New York: New York University Press.

Berardi, Franco "Bifo." 2004. "What Is the Meaning of Autonomy Today?" http://www.makeworlds.org/ (10 Eylül 2006'da siteye erişilmiştir).

Bergson, Henri. 1913. *Creative Evolution.* New York: Henry Holt.

———. 1988. *Matter and Memory.* New York: Zone Books. Türkçesi: *Madde ve Bellek, Beden-Tin İlişkisi Üzerine Deneme*, çev. Işık Ergüden, Ankara: Dost Yayınevi, 2007.

———. 1992. *The Creative Mind.* New York: Citadel.

Berlant, Lauren. 1997. *The Queen of America Goes to Washington City: Essays on Sex and Citizenship.* Durham, N.C.: Duke University Press.

———. 2000. "The Subject of True Feeling: Pain, Privacy, and Politics." *Cultural Studies and Political Theory* içinde, Jodi Dean, der. 42–62. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

———. 2001. "Love, a Queer Feeling." *Homosexuality/Psychoanalysis* içinde, Tim Dean ve Christopher Lane, der. 432–51. Chicago: University of Chicago Press.

———. der. 2004. *Compassion: The Culture and Politics of an Emotion.* New York: Routledge.

———. 2006. "Cruel Optimism." *Differences* 17(3): 20–36.

———. 2007a. "Slow Death (Sovereignty, Obesity, Lateral Agency)." *Critical Inquiry* 23: 754–80.

———. 2007b. "Nearly Utopian, Nearly Normal: Post-Fordist Affect in *La Promesse* and *Rosetta*." *Public Culture* 19: 273–301.

———. 2007c. "After the Good Life, the Impasse: *Time Out, Human Resources*, and the Neoliberal Present." Yayımlanmamış sunum metni.

Bernays, Edward. 2004. *Propaganda* [1928]. Brooklyn: Ig Publishing.

Binkley, Sam. 2007. *Getting Loose: Lifestyle Consumption in the 1970s.* Durham, N.C.: Duke University Press.

Bishop, Claire. 2005. *Installation Art: A Critical History.* Londra: Tate Publishing.

Blackman, Lisa. 2008. "Is Happiness Contagious?" *New Formations* 63: 15–32.

Bloor, David. 1983. *Wittgenstein: A Social Theory of Knowledge.* Londra: Macmillan.

Boltanski, Luc ve Chiapello, Eve. 2005. *The New Spirit of Capitalism.* çev. Gregory Elliott. Londra: Verso.

Borch-Jacobsen, Mikkel. 1988. *The Freudian Subject.* çev. Catherine Porter. Stanford, Calif.: Stanford University Press.

Boulnois, Oliver. 2006. "Object." *Radical Philosophy* 139 (Eylül/Ekim): 123–33.

Bourdieu, Pierre. 1977. *Outline of a Theory of Practice*. çev. Richard Nice. Cambridge: Cambridge University Press. Türkçesi: *Bir Pratik Teorisi İçin Taslak: Kabiliye Üzerine Üç Etnoloji Çalışması*. çev. Nazlı Ökten. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları. 2019.

———. 1984. *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*. New York: Routledge. Türkçesi: *Ayrım: Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi*. çev. Derya Fırat ve Günce Berkkurt. Ankara: Heretik Yayınları. 2015.

———. 2000. *Pascalian Meditations*. çev. Richard Nice. Cambridge: Polity Press. Türkçesi: *Akademik Aklın Eleştirisi, Pascalca Düşünme Çabaları*. çev. P. Burcu Yalım. İstanbul: Metis, 2019. Üçüncü Basım.

Boyle, Mary. 2002. *Schizophrenia: A Scientific Delusion?* İkinci Basım. Hove, East Sussex: Routledge.

Brabazon, Tara. 2002. *Digital Hemlock*. Sydney: UNSW Press.

Braidotti, Rosi. 2002. *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming*. Cambridge: Polity Press.

Brass, Marcel ve Celia Heyes. 2005. "Imitation: Is Cognitive Neuroscience Solving the Correspondence Problem?" *Trends in Cognitive Sciences* 9(10): 489–95.

Brennan, Teresa. 2004. *The Transmission of Affect*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

Brown, Steven D. 2009. "Between the Planes: Deleuze and Social Science." *Deleuzian Intersections in Science, Technology, and Anthropology* içinde, Casper Bruun Jensen ve Kjetil Rödje, der. 101–20. Oxford: Berghahn Books.

Brown, Steven D. ve Paul Stenner. 2001. "Being Affected: Spinoza and the Psychology of Emotion." *International Journal of Group Tensions* 30(1): 81–105.

———. 2009. *Psychology without Foundations: History, Philosophy, and Psychosocial Theory*. Londra: Sage.

Browne, Sir Thomas. 2007. *Religio Medici* [1643]. Whitefish, Mo.: Kessinger Publishing.

Bucci, Wilma. 2001. "Pathways of Emotional Communication." *Psychoanalytic Inquiry* 21: 40–70.

Buchanan, Ian. 2003. "August 26, 2001: Two or Three Things Australians don't Seem to Want to Know about 'Asylum Seekers.'" *Australian Humanities Review* 29. http://www.australianhumanitiesreview.org/ (1 Kasım 2007'de siteye erişilmiştir).

Bullowa, Margaret. 1979. "Research in Prelinguistic Communication." *Before Speech: The Beginning of Interpersonal Communication* içinde, Margaret Bullowa, der. 1–62. Cambridge: Cambridge University Press.

Burke, Joanna. 1999. *An Intimate History of Killing: Face-to-Face Killing in Twentieth Century Warfare*. Londra: Granta.

Burnside, Julian. 2002. "Refugees: The Tampa Case." *Postcolonial Studies* 5(1): 17–28.

Bush, George W. 2005. *President's Radio Address*. 18 Haziran. http://georgewbushwhitehouse.archives.gov/ (3 Haziran 2006'da siteye erişilmiştir)

———. 2007. "Graduation Speech at West Point United States Military Academy, 1 Haziran 2002." *U.S. Presidents and Foreign Policy: From 1789 to the Present* içinde, Carl C. Hodge ve Cathal J. Nolan, der. 408. Santa Barbara, Calif.: ABC-CLIO.

Bynum, Caroline. 1995. "Why All the Fuss about the Body? A Medievalist's Perspective." *Critical Inquiry* 22: 1–33.

Caffentzis, George. 1992. "The Work Energy Crisis and the Apocalypse." *Midnight Oil: Work, Energy, War, 1973–1992* içinde. Brooklyn: Autonomedia.

Caillois, Roger. 1987. "Mimicry and Legendary Psychasthenia." *October: The First Decade* içinde, Annette Michelson, Rosalind Krauss, Douglas Crimp ve Joan Copjec, der. 58–75. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Campbell, Melissa. 2006. "The Affect of *Vice* Magazine." Australasia Kültürel Çalışmalar Derneği Yıllık Konferansı, UnAustralia, Canberra Üniversitesi, Aralık.

Carnegie, Dale. 1981. *How to Win Friends and Influence People* [1936]. Gözden Geçirilmiş Basım. North Ryde, Australia: Eden Paperbacks.

———. 1988. *How to Win Friends and Influence People* [1937]. Middlesex, B.K.: Eden Grove Editions.

Carter, Sean ve Derek McCormack. 2006. "Film, Geopolitics, and the Affective Logics of Intervention." *Political Geography* 25(2): 225–45.

Castiglione, Baldassarre. 1959. *The Book of the Courtier*. çev. Charles S. Singleton. New York: Anchor Books.

Certeau, Michel de. 1986. "The Scriptural Economy." *The Practice of Everyday Life* içinde, çev. Steven Rendall. 131–53. Berkeley: University of California Press. Türkçesi: *Gündelik Hayatın Keşfi I: Eylem, Uygulama, Üretim Sanatları*, çev. Lale Arslan Özcan, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2009.

Chickering, Roger, Stig Förster ve Bernd Greiner, der. 2004. *A World at Total War: Global Conflict and the Politics of Destruction, 1937–1945.* Cambridge: Cambridge University Press.

Choudhury, Yousuf. 1993. *The Roots and Tales of the Bangladeshi Settlers.* Birmingham: Sylheti Social History Group.

Chow, Rey. 2002. *The Protestant Ethnic and the Spirit of Capitalism.* New York: Columbia University Press.

Clinton, Hillary. 2001. "Yale Class Day Speech," "Commencements: At Yale, Mrs. Clinton Ponders Hair and Politics" içinde, Kate Zernike, *New York Times*, 21 Mayıs: B4.

Clough, Patricia. 2000. *Autoaffection: Unconscious Thought in the Age of Technology.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

———. 2004. "Future Matters: Technoscience, Global Politics, and Cultural Criticism." *Social Text* 22(3): 1–23.

———. 2006. "Sacrifice, Mimesis, and the Theorizing of Victimhood (A Speculative Essay)." *Representations* 94: 131–49.

———. 2007. *Introduction to The Affective Turn: Theorizing the Social,* Patricia Clough ve Jean Halley, der. 1–33. Durham, N.C.: Duke University Press.

Collingham, Lizzie. 2005. *Curry: A Biography.* Londra: Chatto and Windus.

Colwin, Laurie. 1989. *Family Happiness.* New York: Harper Perennial.

Comfort, Max. 1997. *Portfolio People: How to Create a Workstyle as Individual as You Are.* Londra: Random House.

Condon, William. 1979. "Neonatal Entrainment and Enculturation." *Before Speech: The Beginning of Interpersonal Communication* içinde, Margaret Bullowa, der. 141–48. Cambridge: Cambridge University Press.

———. 1984. "Communication and Empathy." *Empathy* içinde, Joseph Lichtenberg, Melvin Bornstein ve Donald Silver, der. 35–58. Hillsdale, N.J.: Analytic Press.

Connolly, William E. 2002. *Neuropolitics: Thinking, Culture, Speed.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Cope, Bill ve Mary Kalantzis. 1993. "Histories of Pedagogy, Cultures of Schooling." The Powers of Literacy: A Genre Approach to Teaching Writing içinde, Bill Cope ve Mary Kalantzis, der. 38–62. Londra: The Falmer Press.

Copjec, Joan. 1994. *Read My Desire: Lacan Against the Historicists.* Cambridge, Mass.: MIT Press.

Cox, Caroline. 1999. *Good Hair Days: A History of British Hairstyling.* Londra: Quartet Books.

Cox, Caroline ve Lee Widdows. 2005. *Hair and Fashion.* Londra: V & A Publications.

Crompton, Rosemary ve Gareth Jones. 1984. *White-Collar Proletariat: Deskilling and Gender in Clerical Work.* Londra: Macmillan.

Csíkszentmihályi, Mihály. 1992. *Flow: The Psychology of Optimal Experience.* Londra: Rider.

Curt, Beryl. 1994. *Textuality and Tectonics: Troubling Social and Psychological Science.* Buckingham: Open University Press.

Curtis, Adam. 2002. *The Century of the Self.* Londra: BBC.

Cvetkovich, Ann. 2003. *An Archive of Feeling: Trauma, Sexuality, and Lesbian Public Cultures.* Durham, N.C.: Duke University Press.

———. 2007. "Public Feelings." *South Atlantic Quarterly* 106(3): 459–68.

Cytowic, Richard E. 2002. *Synesthesia: A Union of the Senses.* İkinci Basım. Cambridge, Mass.: MIT Press.

———. 2003. *The Man Who Tasted Shapes.* Cambridge, Mass.: MIT Press.

Damasio, Antonio. 2004. *Looking for Spinoza.* New York: Vintage.

Darwin, Charles. 1998. *The Expression of the Emotions in Man and Animals.* Paul Ekman, der. Londra: HarperCollins.

Dawesar, Abha. 2005. *Babyji.* New York: Anchor Books. Türkçesi: *4 Kadın 3 Yatak*, çev. Zeynep Reyhan Koç, Marka Yayınları, 2006.

Delamare, François ve Bernard Guineau. 2000. *Colour: Making and Using Dyes and Pigments.* Londra: Thames and Hudson.

DeLanda, Manuel. 1991. *War in the Age of Intelligent Machines.* Londra: Zone Books.

———. 1992. "Nonorganic Life." *Incorporations* içinde, Jonathan Crary ve Sanford Kwinter, der. 129–67. New York: Zone Books.

———. 2002. *Intensive Science and Virtual Philosophy.* Londra: Continuum.

———. 2006. *A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity.* Londra: Continuum.

Deleuze, Gilles. 1988a. *Spinoza: Practical Philosophy.* çev. Robert Hurley. San Francisco: City Lights Books. Türkçesi: *Spinoza: Pratik Felsefe*, çev. Alber Nahum ve Ulus Baker, Norgunk, 2011.

———. 1988b. *Bergsonism.* çev. Hugh Tomlinson ve Barbara Habberjam. New York: Zone Books. Türkçesi: *Bergsonculuk: Yaşamsal*

Hareketi Anlamanın Araçları, çev. Hakan Yüceler. İstanbul: Alfa Yayınları, 2021.

———. 1989. *Cinema 2: The Time-Image*. çev. Hugh Tomlinson ve Robert Galeta. Minneapolis: University of Minnesota Press. Türkçesi: *Zaman-imge, Sinema 2*, çev. Burcu Yalım. İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2021.

———. 1991. *Empiricism and Subjectivity: An Essay on Hume's Theory of Human Nature*. çev. Constantin V. Boundas. New York: Columbia University.

———. 1992. "Ethology: Spinoza and Us." *Incorporations* içinde, Jonathan Crary ve Sanford Kwinter, der. 625–33. New York: Zone Books. Türkçesi: "Spinoza ve Biz." *Spinoza: Pratik Felsefe* içinde, çev. Alber Nahum ve Ulus Baker. 137–147. Norgunk, 2011.

———. 1995. "Postscript on Control Societies." *Negotiations, 1972–1990* içinde, çev. Martin Jaoughin, 177–82. New York: Columbia University Press.

———. 1997. *Essays: Critical and Clinical*. çev. Daniel Smith ve Michael A. Greco. Minneapolis: University of Minnesota Press. Türkçesi: *Kritik ve Klinik*, çev. İnci Uysal, Norgunk Yayıncılık, 2007.

———. 2005. *Francis Bacon: The Logic of Sensation*. çev. Daniel W. Smith. Minneapolis: University of Minnesota Press. Türkçesi: *Francis Bacon: Duyumsamanın Mantığı*, çev. Ece Erbay. İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2009.

———. 2006. "Desire and Pleasure." *Two Regimes of Madness: Texts and Interviews 1975–1995* içinde, çev. David Lapoujade, 122–34. Londra: Semiotext(e). Türkçesi: "Arzu ve Zevk." *İki Delilik Rejimi: Metinler ve Söyleşiler 1975–1995* içinde, çev. Mahir Ender Keskin, 129–141. İstanbul: Bağlam, 2017. İkinci Basım.

Deleuze, Gilles ve Félix Guattari. 1983. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. çev. Robert Hurley, Mark Seem ve Helen R. Lane. Minneapolis: University of Minnesota Press. Türkçesi: *Anti-Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni 1*, çev. Fahrettin Ege, Hakan Erdoğan, Mustafa Yiğitalp, Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 2014. İkinci Basım.

———. 1987. *A Thousand Plateaus*. çev. Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press. Türkçesi (kısmi çeviri): *Kapitalizm ve Şizofreni 2: Bin Yayla (Kapma Aygıtı)*, çev. Ali Akay. İstanbul: Bağlam, 1993.

———. 1990. "What Is a Minor Literature?" çev. Dana Polan. *Out There: Marginalization and Contemporary Cultures* içinde, Russell Ferguson, Martha Gever, Trinh T. Minh-ha ve Cornel West, der. 59–69. Cambridge, Mass.: MIT Press. Türkçesi: *Kafka: Minör Bir Edebiyat İçin*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Sel, 2020.

———. 1994. *What Is Philosophy?* çev. Hugh Tomlinson ve Graham Burchell. New York: Columbia University Press. Türkçesi: *Felsefe Nedir?* çev. Turhan Ilgaz, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001. İkinci Basım.

Derrida, Jacques. 1992. *Acts of Literature*. Derek Attridge, der. Londra: Routledge. Türkçesi: *Edebiyat Edimleri*, çev. Mukadder Erkan-Ali Utku, Otonom Yayınları, 2010.

———. 2006. *Specters of Marx: The State of Debt, The Work of Mourning, and the New International*. çev. Peggy Kamuf. Londra: Routledge. Türkçesi: *Marx'ın Hayaletleri: Borç Durumu, Yas Çalışması ve Yeni Enternasyonal*, çev. Alp Tümertekin, İstanbul: Ayrıntı, 2007. İkinci Basım.

Dewey, John. 1934. *Art as Experience*. New York: Minton, Balch and Company.

Dienst, Richard. 1994. *Still Life in Real Time: Theory after Television*. Durham, N.C.: Duke University Press.

Diprose, Rosalyn. 2003. "The Hand That Writes Community in Blood." *Cultural Studies Review* 9(1): 35–50.

———. 2005. "Community of Bodies: From Modification to Violence." *Continuum* 19(3): 381–92.

Donald, Merlin. 2000. "The Central Role of Culture in Cognitive Evolution: A Reflection on the Myth of the 'Isolated Mind.'" *Culture, Thought, and Development* içinde, Larry P. Nucci, Geoffrey B. Saxe ve Elliot Turiel, der. 19–38. Mahwah, N.J.: Lawrence Erlbaum Associates.

Dorrien, Gary. 2004. *Imperial Designs: Neoconservatism and the New Pax Americana*. New York: Routledge.

Dougherty, Kevin. 2007. "Province to Rid Schools of Junk Food: Youth Obesity a Pandemic; Couillard." *Montreal Gazette*, 14 Eylül: A8.

Douhet, Giulio. 1972. *Command of the Air* [1927]. New York: Arno Press.

Dowling, Emma, Rodrigo Nunes ve Ben Trott, der. 2007. "Immaterial and Affective Labour: Explored." *Ephemera* 7(1): 1–7.

Droulout, Tiphaine, Florence Liraud ve Hélène Verdoux. 2003. "Relationships between Insight and Medication Adherence in Subjects with Psy-

chosis." *Encephale Revue De Psychiatrie Clinique Biologique Et Therapeutique* 29(5): 430–37.

Durant, Henry. 1941. "Morale and Its Measurement." *American Journal of Sociology* 47(3): 406–14.

Durie, Robin. 1999. *Introduction to Duration and Simultaneity, Henri Bergson*, çev. Leon Jacobson, 1–7. Manchester: Clinamen Press.

Eagleton, Terry. 1990. *The Ideology of the Aesthetic*. Oxford: Blackwell.

Ehrenreich, Barbara. 1997. *Blood Rites: Origins and History of the Passions of War*. New York: Metropolitan Books.

Eliot, T. S. 1980. "Ash Wednesday." *T. S. Eliot: The Complete Poems and Plays: 1909—1950* içinde, 60–67. Orlando: Harcourt Brace and Company.

Ellison, Julie K. 1999. *Cato's Tears and the Making of Anglo-American Emotion*. Chicago: University of Chicago Press.

Estorick, Eric. 1941. "Morale in Contemporary England." *American Journal of Sociology* 47(3): 462–71.

Feher, Michel, Ramona Nadaff ve Nadia Tazi, der. 1997. *Fragments for a History of the Human Body*. New York: Zone Books.

Fisher, Philip. 2002. *The Vehement Passions*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Florida, Richard. 2002. *The Rise of the Creative Class: And How It's Transforming Work, Leisure, Community, and Everyday Life*. New York: Basic Books.

———. 2005. *The Flight of the Creative Class: The New Global Competition for Talent*. New York: HarperBusiness.

Fortunati, Leopoldina. 1995. *The Arcane of Reproduction: Housework, Prostitution, Labor, and Capital*. çev. Hilary Creek. Londra: Autonomedia.

Foucault, Michel. 1973. *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. New York: Vintage. Türkçesi: *Kelimeler ve Şeyler*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay. İmge Yayınları.

———. 1979. *History of Sexuality*. Cilt 1. çev. Robert Hurley. New York: Vintage. Türkçesi: *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003.

———. 1990a. *History of Sexuality*, Cilt 2, *The Use of Pleasure*. çev. Robert Hurley. New York: Vintage.

———. 1990b. *History of Sexuality*, Cilt 3, *The Care of the Self*. çev. Robert Hurley. New York: Vintage.

———. 1994a. "The Political Technology of Individuals." *Power: Essential Works of Foucault 1954–1984* içinde, James Faubion, der. 3: 403–17. Londra: Penguin.

———. 1994b. "'Omnes et singulatim': Towards a Critique of Political Reason." *Power: Essential Works of Foucault 1954–1984* içinde, James Faubion, der. 3: 298–325. Londra: Penguin.

———. 1994c. "The Politics of Health in the Eighteenth Century." *Power: Essential Works of Foucault 1954–1984* içinde, James Faubion, der. 3: 90–105. Londra: Penguin.

———. 2003. *Society Must Be Defended: Lectures at the Collège de France, 1975–1976*. çev. David Macy. New York: Picador. Türkçesi: *Toplumu Savunmak Gerekir: Collège de France Dersleri 1975–1976*, çev. Sehsuvar Aktaş, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002.

———. 2007. *Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France 1977–1978*. çev. Graham Burchell. Londra: Palgrave Macmillan. Türkçesi: *Güvenlik, Toprak, Nüfus: Collège de France Dersleri 1977–1978*, çev. Ferhat Taylan ve Kerem Eksen, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2014.

———. 2008. *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France 1978–1979*. Michel Senellart, der. çev. Graham Burchill. New York: Palgrave McMillan. Türkçesi: *Biyopolitikanın Doğuşu: Collège de France Dersleri 1978–1979*, çev. Alican Tayla, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015.

Franzen, Jonathan. 2001. *The Corrections*. Londra: HarperCollins.

Frazer, Sir James George. 2000. *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, Cilt 1, Kısım 1, *The Magic Art of the Evolution of Kings*. Chestnut Hill, Mass.: Adamant Media Corporation.

Freud, Sigmund. 1957. "Mourning and Melancholia" *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* içinde, der. ve çev. James Strachey, 14: 237–58. Londra: Hogarth.

———. 1966. *Project for a Scientific Psychology*. der. ve çev. James Strachey. Londra: Hogarth.

Frow, John. 2007. "UnAustralia: Strangeness and Value." *Australian Humanities Review* 41. http://www.australianhumanitiesreview.org/ (2 Kasım 2007'de siteye erişilmiştir).

Gallese, Vittorio. 2003. "The Manifold Nature of Interpersonal Relations: The Quest for a Common Mechanism." *Philosophical Transactions of the Royal Society of London B* 358: 517–28.

——. 2007. "The 'Conscious' Dorsal Stream: Embodied Simulation and Its Role in Space and Action Conscious Awareness." *Psyche* 13(1): 1–20.

Gallop, Jane, der. 2006. "Special Issue on Envy." *Women's Studies Quarterly* 34 (3 ve 4).

Garden, Nancy. 1982. *Annie on My Mind*. New York: Farrar, Straus and Giroux.

Garfield, Simon. 2001. *Mauve: How One Man Invented a Colour That Changed the World*. Londra: Faber and Faber.

Gatens, Moira. 2004. "Privacy and the Body: The Publicity of Affect." *Privacies: Philosophical Evaluations* içinde, B. Roessler, der. 113–132. Stanford, Calif.: Stanford University Press.

Genosko, Gary. 2000. "The Life and Work of Félix Guattari: From Transversality to Ecosophy." *The Three Ecologies* içinde, çev. Ian Pindar ve Paul Sutton, 106–59. Londra: Athlone.

Ghent, Emmanuel. 1990. "Masochism, Submission, Surrender: Masochism as a Perversion of Surrender." *Contemporary Psychoanalysis* 26: 108–36.

Gibbs, Anna. 2001. "Contagious Feelings: Pauline Hanson and the Epidemiology of Affect." *Australian Humanities Review* 24. http://www.australianhumanitiesreview.org/ (30 Ocak 2007'de siteye erişilmiştir).

——. 2006. "Writing and Danger: The Intercorporeality of Affect." *Creative Writing: Theory Beyond Practice* içinde, Nigel Krauth ve Tess Brady, der. 157–68. Tenerife: Post Pressed.

——. 2007. "Horrified: Embodied Vision, Media Affect and the Images from Abu Ghraib." *Interrogating the War on Terror* içinde, Deborah Staines, der. 125–42. Newcastle, B.K.: Cambridge Scholars Publishing.

——. 2008. "Panic! Affect Contagion, Mimesis, and Suggestion in the Social Field." *Cultural Studies Review* 14(2): 130–45.

Gibbs, Raymond W. 2006. "Metaphor Interpretation as Embodied Simulation." *Mind and Language* 21(3): 434–58.

Gibson-Graham, J. K. 2006. *The End of Capitalism (As We Knew It): A Feminist Critique of Political Economy*. Minneapolis: University of Minnesota Press. Türkçesi: *(Bildiğimiz) Kapitalizmin Sonu: Siyasal İktisadın Feminist Eleştirisi*, çev. Zeynep Gambetti, İstanbul: Metis, 2009.

Gilboa, Netta "grayarea." 1996. "Elites, Lamers, Narcs, and Whores: Exploring the Computer Underground." *Wired Women: Gender and New*

Realities in Cyberspace içinde, Lynn Cherny ve Elizabeth Reba Weise, der. 98–113. Seattle: Seal Press.

Gill, Rosalind. 2007a. "Postfeminist Media Culture: Elements of a Sensibility." *European Journal of Cultural Studies* 10(2): 147–66.

———. 2007b. *Technobohemians or the New Cybertariat? New Media Work in Amsterdam a Decade after the Web. Network Notebooks 01.* Amsterdam: Institute of Network Cultures.

Gill, Rosalind ve Andy Pratt. 2008. "In the Social Factory? Immaterial Labor, Precariousness and Cultural Work." *Theory, Culture, and Society* 25(7–8): 1–30.

Ginzburg, Carlo. 1992. "Just One Witness." *Probing the Limits of Representation: Nazism and the "Final Solution"* içinde, Saul Friedlander, der. 82–96. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Girard, René. 2000. "From Ritual to Science." çev. Trina Marmarelli ve Matthew Tiews. *Configurations* 8: 171–85.

Giroux, Henry A. 1983. *Theory and Resistance in Education: Towards a Pedagogy for the Opposition.* Londra: Heinemann.

———. 1988. *Teachers as Intellectuals: Toward a Critical Pedagogy of Learning.* South Hadley, Mass.: Bergin and Garvey.

Giuliani, Rudolph. 2007. "Towards a Realistic Peace." *Foreign Affairs* 86(5): 8.

Goffman, Erving. 1971. *The Presentation of Self in Everyday Life.* Harmondsworth: Penguin.

Graziano, M. S. A. ve C. G. Gross. 1994. "The Representation of Extrapersonal Space: A Possible Role for Bimodal Visual-Tactile Neurons." *The Cognitive Neurosciences* içinde, M. S. Gazzaniga, der. 1021–34. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Greenberg, Karen L. ve Joshua L. Dratel, der. 2005. *The Torture Papers: The Road to Abu Ghraib.* Cambridge: Cambridge University Press.

Gregg, Melissa. 2006. *Cultural Studies' Affective Voices.* New York: Palgrave Macmillan.

———. 2010. *Work's Intimacy.* Cambridge: Polity Press.

Gregg, Melissa ve Glen Fuller. 2005. "Where is the Law in 'Unlawful Combatant'? Resisting the Refrain of the Righteous." *Cultural Studies Review* 11(2): 147–59.

Grossberg, Lawrence. 1984. "Another Boring Day in Paradise: Rock and Roll and the Empowerment of Everyday Life." *Popular Music* 4: 225–58.

———. 1986. "Is There Rock after Punk?" *Critical Studies in Communication* 3(1): 50–74.

———. 1992. *We Gotta Get Out of This Place: Popular Conservatism and Postmodern Culture*. New York: Routledge.

———. 1997a. *Bringing It All Back Home: Essays in Cultural Studies*. Durham, N.C.: Duke University Press.

———. 1997b. *Dancing in Spite of Myself: Essays in Popular Culture*. Durham, N.C.: Duke University Press.

———. 2005. *Caught in the Crossfire: Kids, Politics, and America's Future*. Boulder, Colo.: Paradigm Publishers.

Guattari, Félix. 1995a. *Chaosmosis: An Ethico-Aesthetic Paradigm*. çev. Paul Bains ve Julian Pefanis. Sydney: Power. Türkçesi: *Kaozmos: Etik-Estetik Bir Paradigma*. çev. M. Çağrı Uluer ve Gözde Erdoğan, Otonom Yayınları, 2021.

———. 1995b. *Chaosophy*. New York: Semiotext(e).

———. 1996. *The Guattari Reader*. Gary Genosko, der. Londra: Blackwell.

———. 2000. *The Three Ecologies*. Londra: Athlone.

Habermas, Jürgen. 1989. *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. çev. Thomas Burger. Cambridge, Mass.: MIT Press. Türkçesi: *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, çev. Tanıl Bora ve Mithat Sancar, İstanbul: İletişim Yayınları, 2003, Beşinci Basım.

Hacking, Ian. 1998. *Rewriting the Soul*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Hage, Ghassan. 2003. *Against Paranoid Nationalism*. Sydney: Pluto.

Hall, Stuart. 1981. "Notes on Deconstructing 'the Popular.'" *People's History and Socialist Theory* içinde, Ralph Samuel, der. 227–39. Boston: Routledge and Kegan Paul.

Hallward, Peter. 2006. *Out of This World: Deleuze and the Philosophy of Creation*. Londra: Verso.

Hamsson, Tom. 1976. *Living Through the Blitz*. Londra: Collins.

Hansen, Mark. 2000. *Embodying Technesis: Technology beyond Writing*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

———. 2004a. *New Philosophy for New Media*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

———. 2004b. "The Time of Affect, or Bearing Witness to Life." *Critical Inquiry* 30 (İlkbahar): 584–626.

———. 2006. *Bodies in Code: Interfaces with Digital Media.* New York: Routledge.

Hardt, Michael ve Antonio Negri. 2000. *Empire.* Londra: Harvard University Press. Türkçesi: İmparatorluk, çev. Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı, 2003. Beşinci Basım.

———. 2004. *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire.* New York: Penguin Press. Türkçesi: Çokluk: İmparatorluk Çağında Savaş ve Demokrasi, çev. Barış Yıldırım. İstanbul: Ayrıntı, 2011. İkinci Basım.

Harman, Graham. 2005. *Guerilla Metaphysics: Phenomenology and the Carpentry of Things.* Chicago: Open Court.

———. 2007. *Heidegger Explained: From Phenomenon to Thing.* Chicago: Open Court.

Harper, D. 1994. "The Professional Construction of 'Paranoia' and the Discursive Use of Diagnostic Criteria." *British Journal of Medical Psychology* 67 (Kısım 2): 131–43.

Harré, Rom. 1991. *Physical Being: A Theory for Corporeal Psychology.* Londra: Blackwell.

Harvey, David. 1989. *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change.* Oxford: Blackwell. Türkçesi: *Postmodernliğin Durumu: Kültürel Değişimin Kökenleri*, çev. Sungur Savran. İstanbul: Metis, 1997.

———. 2003. *The New Imperialism.* Oxford: Oxford University Press. Türkçesi: *Yeni Emperyalizm*, çev. Hür Güldü. İstanbul: Everest, 2004.

Hatfield, Elaine, John T. Cacioppo ve Richard L. Rapson. 1994. *Emotional Contagion: Studies in Emotion and Social Interaction.* Cambridge: Cambridge University Press.

Hayles, N. Katherine. 1999. *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics.* Chicago: University of Chicago Press.

Heller-Roazen, Daniel. 2007. *The Inner Touch: Archaeology of a Sensation.* New York: Zone Books.

Hempel, Amy. 2005. *The Dog of Marriage (Stories).* New York: Scribner.

Herman, Ellen. 1995. *The Romance of American Psychology: Political Culture in the Age of Experts.* Berkeley: University of California Press.

Herman, Louis. 2002. "Vocal, Social and Self-Imitation by Bottlenose Dolphins." *Imitation in Animals and Artifacts* içinde, Kerstin Dautenhahn ve Chrystopher Nehaniv, der. 63–106. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Hesmondhalgh, David. 2007. "Television, Film, and Creative Labor." *Flow TV 7.* http://flowtv.org/ (10 Mart 2007'de siteye erişilmiştir).

Hewitt, Kenneth. 1994. "When the Great Planes Came and Made Ashes of Our City": Towards an Oral Geography of the Disasters of War." *Antipode* 26: 1–34.

Highmore, Ben. 2001. "Well-Upholstered." *Things* 14: 98–100.

Hochschild, Arlie R. 1983. *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling.* Londra: University of California Press.

Hocking, William. 1941. "The Nature of Morale." *American Journal of Sociology* 47(3): 302–20.

Hommel, Bernhard, Jochen Musseler, Gisa Aschersleben ve Wolfgang Prinz. 2001. "The Theory of Event Coding (tec): A Framework for Perception and Action Planning." *Behavioural and Brain Sciences* 24: 849–937.

Honneth, Axel. 1995. *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts.* çev. Joel Anderson. Cambridge: Polity Press.

hooks, bell. 2000. *Feminist Theory: From Margin to Center.* Londra: Pluto Press.

Horkheimer, Max ve Theodor Adorno. 1972. *Dialectic of Enlightenment.* çev. John Cumming. New York: Continuum.

Hume, David. 1975. *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals.* Oxford: Clarendon Press.

———. 1985. *A Treatise of Human Nature.* Londra: Penguin Books. Türkçesi: İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme. çev. Ergün Baylan. Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2009.

———. 2008. "Of the Standard of Taste" [1757]. *Selected Essays* içinde, Stephen Copley ve Andrew Edgar, der. 133–53. Oxford: Oxford University Press.

Humphrey, Nicholas. 2006. *Seeing Red: A Study in Consciousness.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Husserl, Edmund. 1989. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, Second Book.* çev. Richard Rojcewicz ve André Schuwer. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers. Türkçesi: *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, çev. ve giriş, Harun Tepe. Ankara: Bilim ve Sanat. 2003.

———. 2002. "The World of the Living Present and the Constitution of the Surrounding World That Is Outside the Flesh." Husserl at the Limits of

Phenomenology içinde, Leonard Lawlor ve Bettina Bergo, der. 132–54. Evanston, Ill.: Northwestern University Press.

Huws, Ursula. 2003. *The Making of a Cybertariat: Virtual Work in a Real World*. Londra: Merlin Press.

Illouz, Eva. 2007. *Cold Intimacies: The Making of Emotional Capitalism*. Cambridge: Polity Press.

Isin, Engin. 2004. "The Neurotic Citizen." *Citizenship Studies* 8(3): 217–35.

Izard, Caroll E. 2007. "Basic Emotions, Natural Kinds, Emotion Schemas, and a New Paradigm." *Perspectives on Psychological Science* 2(3): 260–80.

Jamal, Ahmad. 1996. "Acculturation: The Symbolism of Ethnic Eating Among Contemporary British Consumers." *British Food Journal* 98(19): 12–26.

James, Susan. 1997. *Passion and Action: The Emotions in Seventeenth-Century Philosophy*. Oxford: Clarendon Press.

James, William. 1884. "What Is An Emotion?" *Mind* 9(34): 188–205.

———. 2003. *The Meaning of Truth*. New York: Dover.

Jameson, Fredric. 1991. *Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism*. Londra: Duke University Press.

Johnson, Barbara. 1986. "Apostrophe, Animation, and Abortion." *Diacritics* 16(1): 28–47.

———. 1998. "Muteness Envy." *The Feminist Difference: Literature, Psychoanalysis, Race, and Gender* içinde, 129–54. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

———. 2002. "Bringing Out D. A. Miller." *Narrative* (10)1: 3–8.

Johnson, Charles. 1994. "Exchange Value." *The Sorcerer's Apprentice: Tales and Conjurations* içinde, 25–40. New York: Plume.

Johnson, Spencer. 1998. *Who Moved My Cheese?* Londra: Vermilion.

Johnston, John. 1998. *Information Multiplicity: American Fiction in the Age of Media Saturation*. Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press.

Jones, Edgar, Robin Woolvin, Bill Durodié ve Simon Wessely. 2006. "Public Panic and Morale: Second World War Civilian Responses Re-Examined in the Light of the Current Anti-Terrorist Campaign." *Journal of Risk Research* 9(1): 57–73.

Kaplan, Gisela. 2007. "Mimesis, Mimicry, Mind, and Music: Song Practice and Function in Humans and Birds, with Special Reference to the Aus-

tralian Magpie." Hayvanın Sanatı Sempozyumunda sunulan bildiri, Gold Coast, Queensland, Kasım.

Kellner, Douglas. 2003. "Toward a Critical Theory of Education." *Democracy and Nature* 9(1): 51–64.

Kennett, Lee. 1982. *A History of Strategic Bombing*. New York: Charles Scribner's Sons.

Kenny, Anthony. 1993. *Aristotle on the Perfect Life*. Oxford: Clarendon Press.

King, Stephen. 2000. *On Writing: A Memoir of the Craft*. Londra: Hodder and Stoughton. Türkçesi: *Yazma Sanatı*, çev. Pınar Öcal, Altın Kitaplar, 2007.

Klingmann, Anna. 2007. *Brandscapes: Architecture in the Experience Economy*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Knowlton, Brian. 2007. "Bush Insists Al Qaeda in Iraq Threatens U.S." *New York Times*. 24 Temmuz: A1.

Kohler, Evelyne, Christian Keysers, M. Alessandra Umilta, Leonardo Fogassi, Vittorio Gallese ve Giacomo Rizzolatti. 2002. "Hearing Sounds, Understanding Actions: Action Representation in Mirror Neurons." *Science* 29: 846–48.

Kojeve, Alexandre. 1969. *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of Spirit*. çev. James H. Nichols. New York: Basic Books. Türkçesi: *Hegel Felsefesine Giriş*, çev. Selahattin Hilav. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015.

Koolhaas, Rem. 2001. *Projects for Prada: Part 1*. Milan: Fondazione Prada.

Kracauer, Siegfried. 1998. *The Salaried Masses: Duty and Distraction in Weimar Germany* [1930]. çev. Quintin Hoare. Londra: Verso.

LaCapra, Dominick. 2000. *History and Reading: Tocqueville, Foucault, French Studies*. Melbourne: Melbourne University Press.

———. 2001. *Writing History, Writing Trauma*. Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press.

Laclau, Ernesto ve Chantal Mouffe. 1985. *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. Londra: Verso. Türkçesi: *Hegemonya ve Sosyalist Strateji: Radikal Demokratik Bir Dünyaya Doğru*, çev. Ahmet Kardam. İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.

Lakoff, George ve Mark Johnson. 1999. *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*. New York: Basic Books.

Landis, James. 1941. "Morale and Civilian Defense." *American Journal of Sociology* 47(3): 331–39.

Lapoujade, David. 2000. "From Transcendental Empiricism to Worker Nomadism: William James." *Pli* 9: 190–99.

Lash, Scott ve Celia Lury. 2007. *Global Cultural Industry: The Mediation of Things*. Cambridge: Polity Press.

Latour, Bruno. 2004. "How to Talk about the Body? The Normative Dimension of Science Studies." *Body and Society* 2(3): 205–29.

———. 2007. "A Plea for Earthly Sciences." Britanya Sosyoloji Derneğinin yıllık toplantısı, açılış konferansı, Doğu Londra, Nisan.

Lauretis, Teresa de. 1994. *The Practice of Love: Lesbian Sexuality and Perverse Desire*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

Law, John. 1994. *Organizing Modernity*. Oxford: Blackwell.

———. 2004. *After Method: Mess in Social Science Research*. Londra ve New York: Routledge.

Lawrence, T. E. 1926. *Seven Pillars of Wisdom: A Triumph*. Harmondsworth: Penguin.

———. 1955. *The Mint*. Harmondsworth: Penguin.

Lazzarato, Maurizio. 2004. "From Capital-Labour to Capital-Life." *Ephemera* 4: 187–208.

Legg, Stephen. 2005. "Foucault's Population Geographies: Classifications, Biopolitics, and Governmental Spaces. *Population, Space, and Place* 11(3): 137–56.

Leslie, Esther. 2005. *Synthetic Worlds: Nature, Art, and the Chemical Industry*. Londra: Reaktion.

Levi, Primo. 1975. *The Periodic Table*. çev. Raymond Rosenthal. New York: Schocken. Türkçesi: *Periyodik Tablo: Hayatta Kalma Öyküleri*, çev. Feza Özemre. İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi, 2014.

———. 1979. "If This is a Man" and "The Truce." çev. Stuart Woolf. Londra: Abacus; *Ateşkes*, çev. Semin Sayıt, Can Yayınları, 2002; *Bunlar da mı İnsan*, çev. Zeyyat Selimoğlu. İstanbul: Can Yayınları, 2022.

———. 2001. *The Voice of Memory: Interviews, 1961–1987*. Marco Belpoliti ve Robert Gordon, der. Cambridge: Polity Press.

Lewis-Williams, David. 2004. *The Mind in the Cave: Consciousness and the Origins of Art*. Londra: Thames and Hudson.

Lim, Jason. 2007. "Queer Critique and the Politics of Affect." *Geographies of Sexualities: Theory, Practices, and Politics* içinde, Kath Browne, Jason Lim ve Gavin Brown, der. 53–67. Londra: Ashgate.

Lindeman, Eduard. 1941. "Recreation and Morale." *American Journal of Sociology* 47(3):394–405.

Lindqvist, Sven. 2002. *A History of Bombing.* çev. Linda Haverty Rugg. Londra: Granta.

Lippmann, Walter. 2007. *Public Opinion* [1922]. Charleston: BiblioBazaar.

Liu, Alan. 2004. *The Laws of Cool: The Culture of Information.* Chicago: University of Chicago Press.

Locke, John. 1997. *An Essay Concerning Human Understanding.* Londra: Penguin Books. Türkçesi: İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme. çev. Meral Delikara Topçu. Ankara: Öteki Yayınları. 2000. İkinci Basım.

Lorde, Audre. 1984. *Sister Outsider: Essays and Speeches.* Trumansburg, New York: The Crossing Press.

Macey, Richard. 2007. "Too Overcome by Allure to Sniff the Truth." *Sydney Morning Herald*, 25 Ağustos.

MacFarquhar, Larissa. 2005. "Present Waking Life: Becoming John Ashbery." *New Yorker*, 7 Kasım: 86–97.

Maley, William. 2004. "Refugees." *The Howard Years* içinde, Robert Manne, der. 144–66. Melbourne: Black Inc.

Manning, Erin. 2006. "Prosthetics Making Sense: Dancing the Technogenetic Body." *Fibreculture* 9. http://journal.fibreculture.org/ (3 Kasım 2007'de siteye erişildi).

Marcus, Greil. 1986. "Critical Response." *Critical Studies in Mass Communication* 3(1): 77–81.

Margulis, Lynn ve Dorion Sagan. 1986. *Microcosmos: Four Billion Years of Evolution from our Microbial Ancestors.* New York: Summit Books.

Marks, John. 2000. "Foucault, Franks, Gauls: *Il faut défendre la société*; The 1976 Lectures at the Collège de France." *Theory, Culture, and Society* 17(5): 127–47.

Marks, Laura U. 2002. *Touch: Sensuous Theory and Multisensory Media.* Minnesota: University of Minnesota Press.

Marr, David ve Marian Wilkinson. 2003. *Dark Victory.* Sydney: Allen and Unwin.

Martin, Jeannie. 2000. "Shame and Violence." Australasia Kültürel Çalışmalar Derneğinin "Synthetics" yıllık konferansında sunulan bildiri, University of Western Sydney, Avustralya, Aralık.

Marx, Karl. 1974. *Economic and Philosophical Manuscripts.* Moskova:

Progress Publishers. Türkçesi: *1844 Elyazmaları: Ekonomi Politik ve Felsefe*. çev. Kenan Somer. 96–97. Sol Yayınları. 1979.

Massumi, Brian. 1992. *A User's Guide to Capitalism and Schizophrenia: Deviations from Deleuze and Guattari*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

———. 1993. "Everywhere You Want to Be: Introduction to Fear." *Politics of Everyday Fear* içinde, 3–38. Minneapolis: University of Minnesota Press.

———. 1995. "The Autonomy of Affect." *Cultural Critique* 31: 83–109.

———. 1998. "Requiem for Our Prospective Dead: Towards a Participatory Critique of Capitalist Power." *Deleuze and Guattari: New Mappings in Politics, Philosophy, and Culture* içinde, Eleanor Kaufman ve Kevin Jon Heller, der. 40–63. Minneapolis: University of Minnesota Press.

———. 2002. *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*. Durham, N.C.: Duke University Press.

———. 2003. "The Archive of Experience." *Information is Alive: Art and Theory on Archiving and Retrieving Data* içinde, Joke Brouwer ve Arjen Mulder, der. 142–51. Rotterdam: V2ePublishing/NAI Publishers.

———. 2005a. "The Future Birth of the Affective Fact." Konferans Tebliğleri: Genealogies of Biopolitics 2. http://browse.reticular.info/text/collected/massumi.pdf (30 Nisan 2006'da siteye erşilmiştir).

———. 2005b. "Fear (The Spectrum Said)." *Positions* 13(1): 31–48.

Massumi, Brian ve Mary Zournazi. 2002. "Navigating Movements." Hope: New Philosophies for Change içinde, Mary Zournazi, der. 210–43. Melbourne: Pluto.

Maturana, Humberto ve Francisco Varela. 1980. *Autopoiesis and Cognition*. Boston: Reidel.

Mauss, Marcel. 1972. *A General Theory of Magic*. çev. Robert Brain. New York: W. W. Norton and Company.

———. 2006. *Techniques, Technology, and Civilisation*. New York: Berghahn Books.

Mbembe, Achille. 2003. "Necropolitics." *Public Culture* 15: 11–40.

McCloskey, Deirdre N. 2006. *The Bourgeois Virtues: Ethics for an Age of Commerce*. Chicago: University of Chicago Press.

McCormack, Derek. 2005. "Diagramming Practice and Performance." *Environment and Planning D* 23: 119–47.

McCracken, Grant. 1996. *Big Hair: A Journey into the Transformation of Self*. Woodstock, N.Y.: Overlook Press.

McKercher, Catherine ve Vincent Mosco. 2007. *Knowledge Workers in the Information Society*. Lanham, Md.: Lexington Books.

McLaine, Ian. 1979. *Ministry of Morale: Home Front Morale and the Ministry of Information in World War II*. Londra: Allen and Unwin.

McLaren, Peter. 1989. *Life in Schools: An Introduction to Critical Pedagogy in the Foundations of Education*. New York: Longman.

McMahon, Darrin M. 2006. *Happiness: A History*. New York: Atlantic Monthly Press.

McNeill, David. 1992. *Hand and Mind: What Gestures Reveal about Thought*. Chicago: Chicago University Press.

McRobbie, Angela. 2004. "Post-Feminism and Popular Culture." *Feminist Media Studies* 4(3): 255–64.

McWilliam, Erica. 1996. "Admitting Impediments: Or Things to Do with Bodies in the Classroom." *Cambridge Journal of Education* 26(3): 367–78.

Meltzoff, Andrew N. ve M. Keith Moore. 1995. "Infants' Understanding of People and Things: From Body Imitation to Folk Psychology." *The Body and the Self* içinde, José Luis Bermudez, Anthony J. Marcel ve Naomi Eilan, der. 43–70. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Merleau-Ponty, Maurice. 1974. *Phenomenology, Language and Sociology: Selected Essays of Maurice Merleau-Ponty*. Londra: Heinemann Educational.

———. 1999. *The Phenomenology of Perception*. çev. C. Smith. Londra: Routledge. Türkçesi: *Algının Fenomenolojisi*, çev. Emine Sonkartal. İstanbul: İthaki Yayınları, 2017.

Michaels, Eric. 1997. *Unbecoming*. Durham, N.C.: Duke University Press.

Mill, John Stuart. 1906. *Utilitarianism*. Chicago: University of Chicago Press.

Miller, Mark Crispin. 2002. *The Bush Dyslexicon: Observations on a National Disorder*. New York: Norton.

Miller, William Ian. 1997. *The Anatomy of Disgust*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Mills, C. Wright. 1953. *White Collar: The American Middle Classes*. New York: Oxford University Press.

Milton, John. 1998. "On His Blindness." *John Milton: The Complete Poems*, John Leonard, der. 84. Londra: Penguin.

Mitchell, Juliet. 2001. *Mad Men and Medusas: Reclaiming Hysteria*. New York: Basic Books.

Mitropoulos, Angela ve Brett Neilson. 2006. "Exceptional Times, Non-governmental Spacings, and Impolitical Movements." *Vacarme* 34. http://www.vacarme.org/ (21 Ağustos 2006'da siteye erişilmiştir).

Monroe, Jo. 2005. *Star of India: The Spicy Adventures of Curry.* Chichester: John Wiley.

Montessori, Maria. 1966. *The Montessori Method.* New York: Schocken Books.

Moran, Joe. 2005. *Reading the Everyday.* Londra: Routledge.

Morris, Meaghan. 1998. *Too Soon, Too Late: History in Popular Culture.* Bloomington: Indiana University Press.

———. 2006. *Identity Anecdotes: Translation and Media Culture.* Thousand Oaks, Calif.: Sage Publications.

Mousa, Suleiman. 1966. *T. E. Lawrence: An Arab View.* çev. Albert Butros. Oxford: Oxford University Press.

Nancy, Jean-Luc. 2006. "Church, State, Resistance." *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World* içinde, Hent De Vries ve Lawrence Sullivan, der. 102–12. New York: Fordham University Press.

Nathanson, Donald L. 1992. *Shame and Pride: Affect, Sex, and the Birth of the Self.* New York: W. W. Norton and Company.

Nealon, Jeffrey. 2008. *Foucault beyond Foucault: Power and Its Intensifications since 1984.* Stanford, Calif.: Stanford University Press.

Negri, Antonio. 1991. *The Savage Anomaly: The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics.* çev. Michael Hardt. Minneapolis: University of Minnesota Press.

———. 1999a. *Insurgencies: Constituent Power and the Modern State.* çev. Maurizia Boscagli. Minnesota: University of Minnesota Press.

———. 1999b. "Value and Affect." *Boundary* 2 26(2): 77–88. Türkçesi: "Değer ve Duygulanım," çev. Münevver Çelik, *Conatus* 4:89–102, 2013.

Neilson, Brett ve Ned Rossiter. 2005. "From Precarity to Precariousness and Back Again: Labour, Life, and Unstable Networks." *Fibreculture* 5. http://journal.fibreculture.org/ (11 Kasım 2007'de siteye erişildi).

Newnes, Craig, Guy Holmes ve Cailzie Dunn. 1999. *This is Madness: A Critical Look at Psychiatry and the Future of Mental Health Services.* Llangarron, U.K.: PCCS Books.

Ngai, Sianne. 2005. *Ugly Feelings.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

———. 2006. "Competitiveness: From Sula to Tyra." *Women's Studies Quarterly* 34: 105–39.

Nicholsen, Shierry Weber. 1997. "Aesthetic Theory's Mimesis of Walter Benjamin." *Exact Imagination, Late Work: On Adorno's Aesthetics* içinde, 137–80. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Nietzsche, Friedrich. 1968. *The Will to Power*. çev. Walter Kaufman ve R. J. Hollingdale. New York: Vintage. Türkçesi: *Güç İstenci*, çev. Nilüfer Epçeli, İstanbul: Say Yayınları, 2010.

Noble, Greg. 2004. "Accumulating Being." *International Journal of Cultural Studies* 7(2): 233–56.

Nunes, Mark. 2006. *Cyberspaces of Everyday Life*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Oakes, Guy. 1994. *The Imaginary War: Civil Defense and American Cold War Culture*. New York: Oxford University Press.

Obama, Barack. 2007. *The Audacity of Hope: Thoughts on Reclaiming the American Dream*. Melbourne: Text Publishing.

Office of Strategic Services Planning Group. 1943. "Doctrine Regarding Rumors." http://www.icdc.com/≈paulwolf/oss/rumormanual2june1943.htm (3 Mayıs 2007'de siteye erişildi).

Ojakangas, Mika. 2005. "Impossible Dialogue on Biopower: Agamben and Foucault." *Foucault Studies* 2: 5–28.

Ophir, Adi. 2007. "The Two-State Solution: Providence and Catastrophe." *Journal of Homeland Security and Emergency Management* 4(1): 1–44.

Orr, Jackie. 2006. *Panic Diaries: A Genealogy of Panic Disorder*. Londra: Duke University Press.

Orwell, George. 1952. *Homage to Catalonia*. Orlando, Fla.: Harcourt.

———. 1975. *The Road to Wigan Pier* [1937]. Londra: Penguin. Türkçesi: Wigan İskelesi Yolu, çev. Levent Koca, İstanbul: Can Yayınları, 2016

———. 1980. "Such, Such Were the Joys." *Collected Essays, Journalism, and Letters: In Front of Your Nose* içinde, 1945–50, 330–68. Harmondsworth: Penguin.

———. 2003. *Down and Out in Paris and London* [1933]. Londra: Penguin.

OSSPG *bkz.* Office of Strategic Services Planning Group

Ó'Tuathail, Gearóid. 2003. "'Just out Looking for a Fight': American Affect and the Invasion of Iraq." *Antipode* 35: 856–70.

Oyama, Susan. 2000. *The Ontogeny of Information: Developmental Systems and Evolution.* Durham, N.C.: Duke University Press.

Pape, Robert. 1996. *Bombing to Win: Air Power and Coercion in War.* Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

Parisi, Luciana. 2004. *Abstract Sex: Philosophy, Bio-Technology, and the Mutations of Desire.* Londra: Continuum.

Parisi, Luciana ve Steve Goodman. 2005. "The Affect of Nanoterror." *Culture Machine* 7. http://culturemachine.net/ (30 Nisan 2006'da siteye erişilmiştir).

Parisi, Luciana ve Tiziana Terranova. 2000. "Heat-Death: Emergence and Control in Genetic Engineering and Artificial Life." *Ctheory.* www.ctheory.net (30 Nisan 2006'da siteye erişilmiştir).

Park, Robert. 1941. "Morale and the News." *American Journal of Sociology* 47(3): 360–77.

Parker, Ian, Eugenie Georgaca, David Harper, Terence McLaughlin ve Mark Stowell-Smith. 1995. *Deconstructing Psychopathology.* Londra: Sage.

Pastoureau, Michel. 2001. *Blue: The History of a Color.* Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Pearson, Keith Ansell. 1999. *Germinal Life: The Difference and Repetition of Deleuze.* New York: Routledge.

Peirce, Charles S. 1998a. "The Categories Defended." *The Essential Peirce.* Cilt 2., *Selected Philosophical Writings 1893–1913* içinde, Peirce Edition Project, der. 160–78. Indianapolis: Indiana University Press.

———. 1998b. "Excerpts from Letters to Lady Welby." *The Essential Peirce.* Cilt 2., *Selected Philosophical Writings 1893–1913* içinde, Peirce Edition Project, der. 477–91. Indianapolis: Indiana University Press.

———. 1998c. "Of Reasoning in General." *The Essential Peirce.* Cilt 2., *Selected Philosophical Writings 1893–1913* içinde, Peirce Edition Project, der.11–26. Indianapolis: Indiana University Press.

———. 1998d. "What Is A Sign?" *The Essential Peirce,* Cilt 2, *Selected Philosophical Writings, 1893–1913* içinde, Peirce Edition Project, der. 4–10. Bloomington: Indiana University Press.

Pepperberg, Irene M. 1990. "Cognition in an African Grey Parrot." *Journal of Comparative Psychology* 104(1): 41–52.

Phelps, Elizabeth A. 2005. "Emotion and Cognition: Insights from Studies of the Human Amygdala." *Annual Review of Psychology* 57: 27–53.

Piaget, Jean. 1997. *The Language and Thought of the Child*. Londra: Routledge.

Plath, Sylvia. 2001. *The Bell Jar*. Londra: Faber and Faber.

"Plus de panique!" 2005. *La Presse* (Montreal), 17 Mayıs: A22.

Postrel, Virginia. 2003. *The Substance of Style: How the Rise of Aesthetic Value is Remaking Commerce, Culture, and Consciousness*. New York: Harper Collins.

———. 2005. "A Golden World." *Glamour: Fashion, Industrial Design, Architecture* içinde, Joseph Rosa, Phil Patton, Virginia Postrel ve Valerie Steele, der. 24–35. New Haven, Conn.: Yale University Press.

Potolosky, Matthew. 2006. *Mimesis*. New York ve Londra: Routledge.

Potter, Jonathan. 1996. *Representing Reality: Discourse, Rhetoric, and Social Construction*. Londra ve Thousand Oaks, Calif.: Sage.

"President Bush Holds a News Conference: Transcript." 2007. *Washington Post*, 9 Ağustos.

Prigogine, Ilya ve Isabelle Stengers. 1984. *Order Out of Chaos: Man's New Dialogue With Nature*. New York: Bantam Books.

Pringle, Rosemary. 1988. *Secretaries Talk: Sexuality, Power, and Work*. Sydney: Allen and Unwin.

Probyn, Elspeth. 2004. "Teaching Bodies: Affects in the Classroom." *Body and Society* 10(4): 21–43.

———. 2005. *Blush: Faces of Shame*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Proust, Marcel. 1992. *Remembrance of Things Past*, Cilt 3. New York: Vintage Books. Türkçesi: *Kayıp Zamanların İzinde Guermentes Tarafı*, çev. Roza Hakmen. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997.

Puar, Jasbir. 2007. *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times*. Durham, N.C.: Duke University Press.

Rancière, Jacques. 2004. *The Politics of Aesthetics: The Distribution of the Sensible*. çev. Gabriel Rockhill. Londra ve New York: Continuum.

Reay, Diane. 2005. "Beyond Consciousness? The Psychic Landscape of Social Class." *Sociology* 39: 911–28.

Redding, Paul. 1999. *The Logic of Affect*. Melbourne: Melbourne University Press.

Reed, Edward S. 1995. "Becoming a Self." *The Self in Infancy: Theory and Research* içinde, Philippe Rochat, der. 431–48. Amsterdam: Elsevier.

Ricco, John Paul. 2002. *The Logic of the Lure*. Chicago: University of Chicago Press.

Rizzolatti, Giacomo. 1994. "Nonconscious Motor Images." *Behavioral and Brain Science* 17: 220.

Rizzolatti, Giacomo ve Michael A. Arbib. 1998. "Language within Our Grasp." *Trends in Neuroscience* 21: 188–94.

Roach, Joseph. 2007. *It*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Robin, Ron. 2001. *The Making of the Cold War Enemy: Culture and Politics in the Military-Industrial Complex*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Roethke, Theodore. 1976. "I Knew a Woman." *The Penguin Book of Love Poetry*. New York: Penguin Press, 181.

"Romanian Orphanages." 2006. *ITV News*, 21 Eylül (yayın tarihi).

Ross, Andrew. 2004. *No Collar: The Humane Workplace and Its Hidden Costs*. New York: Basic Books.

———. 2006. *Fast Boat to China: Corporate Flight and the Consequences of Free Trade; Lessons from Shanghai*. New York: Pantheon.

———. 2009. *Nice Work If You Can Get It: Life and Labor in Precarious Times*. New York: New York University Press.

Ross, Daniel. 2004. *Violent Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rossiter, Ned. 2007. "YourSpace Is Mytime, or, What Is the Lurking Dog Going to Do— Leave a Comment?" Yeni Kültürel Ağlar: İkinci Yerimi Google'la konferansında sunulan tebliş, Theater van't Woord, Openbare Bibliotheek Amsterdam, Stifo@sandberg Institute of Design, Amsterdam, Nov. 2. http://www.re-public.gr/en/ (11 Kasım 2007).

Ryman, Geoff. 1992. *Was*. New York: Penguin.

Sadler, John Z. 2005. *Values and Psychiatric Diagnosis*. Oxford: Oxford University Press.

Scarry, Elaine. 1985. *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*. Oxford: Oxford University Press.

———. 1997. "Imagining Flowers: Perceptual Mimesis (Particularly Delphinium)." *Representations* 57: 90–115.

Schlunke, Katrina. 2006. "Ecologue." *Cultural Studies Review* 12(1): 202–6.

Schmitt, Eric ve Richard W. Stevenson. 2004. "Admitting Intelligence Flaws, Bush Stands by Need for War." *New York Times*, July 10: A9.

Sedgwick, Eve Kosofsky. 1998. "A Dialogue on Love." *Critical Inquiry* 24(2): 611–31.

———. 2003. *Touching Feeling: Affect, Performativity, Pedagogy.* Durham, N.C.: Duke University Press.

———. 2006. "Teaching/Depression." *The Scholar and the Feminist Online* 4(2). http://www.barnard.columbia.edu/sfonline/heilbrun/sedgwicke01.htm (25 Şubat 2008'de siteye erişilmiştir).

———. 2007. "Melanie Klein and the Difference Affect Makes." *South Atlantic Quarterly* 106(3): 625–42.

Sedgwick, Eve Kosofsky ve Adam Frank. 1995a. "Shame in the Cybernetic Fold: Reading Silvan Tomkins." *Shame and Its Sisters: A Silvan Tomkins Reader* içinde, Eve Kosofsky Sedgwick ve Adam Frank, der. 1–28. Durham, N.C.: Duke University Press.

———. der. 1995b. *Shame and Its Sisters: A Silvan Tomkins Reader.* Durham, N.C.: Duke University Press.

Sedgwick, Peter. 1982. *Psycho Politics: Laing, Foucault, Goffman, Szasz, and the Future of Mass Psychiatry.* New York: Harper and Row.

Seigworth, Gregory. 2003. "Fashioning a Stave, or, Singing Life." *Animations of Deleuze and Guattari* içinde, Jennifer Daryl Slack, der. 75–105. New York: Peter Lang Publishing.

———. 2007a. "Cultural Studies and Gilles Deleuze." *New Cultural Studies: Adventures in Theory* içinde, Gary Hall ve Clare Birchall, der. 107–27. Edinburgh: Edinburgh University Press.

———. 2007b. "Little Affect: Hallward's Deleuze." *Culture Machine.* http://culturemachine.net/ (10 Ekim 2007'de siteye erişilmiştir).

Semprún, Jorge. 1984. *What a Beautiful Sunday!,* Londra: Sphere Books.

Sennett, Richard. 1998. *The Corrosion of Character: The Personal Consequences of Work in the New Capitalism.* New York: W. W. Norton. Türkçesi: *Karakter Aşınması: Yeni Kapitalizmde İşin Kişilik Üzerindeki Etkileri*, çev. Barış Yıldırım. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2022.

Serres, Michel. 1982. "The Origin of Language: Biology, Information Theory, and Thermodynamics." *Hermes: Literature, Science, Philosophy* içinde, Harari, Josue V. ve David Bell, der. 71–83. Baltimore, Md.: Johns Hopkins University.

Shannon, Claude. 1948. "A Mathematical Theory of Communication." *Bell System Technical Journal* 27 (Temmuz ve Ekim): 379–423 ve 623–56.

Shaviro, Steven. 2007. "Pulses of Emotion: Whitehead's 'Critique of Pure Feeling.'" *The Pinocchio Theory.* http://www.shaviro.com/ (1 Temmuz 2007).

Sherry, Michael. 1987. *The Rise of American Air Power: The Creation of Armageddon.* New Haven, Conn.: Yale University Press.

Shouse, Eric. 2005. "Feeling, Emotion, Affect." *M/C Journal* 8(6). http://journal.mediaculture.org.au/ (13 Ağustos 2007'de siteye erişilmiştir).

Simmel, Georg. 1968. "Sociological Aesthetics" [1896]. *The Conflict in Modern Culture and Other Essays* içinde, 68–80. çev. K. Peter Etzkorn. New York: Teachers College Press.

Simondon, Gilbert. 1992. "The Genesis of the Individual." *Incorporations* içinde, Jonathan Crary ve Sanford Kwinter, der. 297–319. New York: Zone Books.

Simpson, Christopher. 1994. *Science of Coercion: Communication Research and Psychological Warfare 1945–1960.* New York: Oxford University Press.

Skeggs, Beverley. 2004. *Class, Self, Culture.* Londra: Routledge.

Sloterdijk, Peter. 2007. "What Happened in the Twentieth Century? En Route to a Critique of Extremist Reason." *Cultural Politics* 3: 327–55.

Smail, David John. 2001a. "On Not Being Able to Eff the Ineffable." *Spirituality and Psychotherapy* içinde, S. King-Spooner ve C. Newnes, der. 47–51. Ross-on-Wye, B.K.: PCCS Books.

———. 2001b. *The Nature of Un-Happiness.* Londra: Robinson Publishing.

———. 2005. *Power, Interest, and Psychology: Elements of Social Materialist Understanding of Distress.* Ross-on-Wye, B.K.: PCCS Books.

Smith, Adam. 2000. *The Theory of Moral Sentiments.* New York: Prometheus Books.

Sofer, Andrew. 2003. *The Stage Life of Props.* Ann Arbor: University of Michigan Press.

Sorgente di vita. 2001. Televizyon programı. İtalya. 25 Ocak.

Soucy, Louise Maude Rioux. 2005. "Le virus de la prochaine pandémie de grippe n'existe pas encore." *Le Devoir,* 19 Ekim: A1.

Spinoza, Benedict. 1952. "Ethics." *Descartes/Spinoza* içinde, 349–463. Chicago: Encyclopedia Britannica.

———. 1959. *Ethics; On the Correction of Understanding.* çev. Andrew Boyle. Londra: Everyman's Library. Türkçesi: *Etika: Geometrik Düzene Göre Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış,* çev. Hilmi Ziya Ülken, Ankara: Dost, 2011, 4. Basım.

——. 1994. "The Ethics." *A Spinoza Reader: The Ethics and Other Works* içinde, çev.-der. Edwin Curley, 85–265. Princeton, N.J.: Princeton UP.

Stafford, Barbara Maria. 2007. *Echo Objects: The Cognitive Work of Images*. Chicago: University of Chicago Press.

Stengers, Isabelle. 2007. "Diderot's Egg: Divorcing Materialism from Eliminativism." *Radical Philosophy* 144: 7–15.

Stern, Daniel N. 1985. *The Interpersonal World of the Infant*. New York: Basic Books.

——. 1993. "The Role of Feelings for an Interpersonal Self." *The Perceived Self: Ecological and Interpersonal Sources of Self-Knowledge* içinde, Ulric Neisser, der. 205–15. Cambridge: Cambridge University Press.

——. 2004. *The Present Moment in Psychotherapy and Everyday Life*. New York: W. W. Norton and Company.

Stewart, Kathleen. 2007. *Ordinary Affects*. Durham, N.C.: Duke University Press. Türkçesi: *Sıradan Duygulanımlar*, çev. Zehra Cunillera, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2008.

Stiegler, Bernard. 1998. *Technics and Time: The Fault of Epimetheus*. çev. Richard Beardsworth ve George Collins. Stanford, Calif.: Stanford University Press.

Stoler, Ann. 2004. "Affective States." *A Companion to the Anthropology of Politics* içinde, David Nugent ve Joan Vincent, der. 4–20. New York: Blackwell.

Sullivan, Harry. 1941. "Psychiatric Aspects of Morale." *American Journal of Sociology* 47(3): 277–301.

Szasz, Thomas Stephen. 1974. *The Myth of Mental Illness: Foundations of a Theory of Personal Conduct*. Gözden Geçirilmiş Basım. Londra: Harper and Row.

Taussig, Michael. 1993. *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses*. New York ve Londra: Routledge.

Taylor, Mark C. 2001. *The Moment of Complexity: Emerging Network Culture*. Chicago: University of Chicago Press.

Terada, Rei. 2001. *Feeling in Theory: Emotion after the "Death of the Subject."* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Terranova, Tiziana. 2004. *Network Culture: Politics for the Information Age*. Londra: Pluto.

Thacker, Eugene. 2004. *Biomedia*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

———. 2005a. "Nomos, Nosos, and Bios." *Culture Machine* 7. http://culturemachine.net/ (30 Nisan 2006'da siteye erişilmiştir).

———. 2005b. *The Global Genome: Biotechnology, Politics, and Culture.* Cambridge, Mass.: MIT Press.

Thrailkill, Jane F. 2006. "Emotive Realism." *JNT: Journal of Narrative Theory* 36: 365–88.

———. 2007. *Affecting Fictions: Mind, Body, and Emotion in American Literary Realism.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Thrift, Nigel. 2004. "Intensities of Feeling: Towards a Spatial Politics of Affect." *Geografiska Annaler* 86: 57–78.

———. 2005. *Knowing Capitalism.* Londra: Sage.

———. 2006. "Re-Inventing Invention: New Tendencies in Capitalist Commodification." *Economy and Society* 35(2): 279–306.

———. 2008a. "Talent Worlds." Kültürel Ekonomi Politik Atöylesi'ne sunulan tebliğ, Ottawa Üniversitesi, 16 Haziran.

———. 2008b. "Re-Animating the Place of Thought." *Community, Economic Creativity, and Organization* içinde, A. Amin ve J. Roberts, der. 90–119. Oxford: Oxford University Press.

———. 2010. "Halos: finding space in the world for new political forms." *Political Matter. Technoscience, Democracy and Public Life* içinde, B. Braun ve S.J. Whatmore, der. 139–174. Minneapolis, University of Minnesota Press.

Tomkins, Silvan. 1962. *Affect, Imagery, and Consciousness: The Positive Affects.* New York: Springer Publishing Company.

———. 1992. *Affect, Imagery, Consciousness 4.* New York: Springer.

Tomkins, Silvan S. ve Carroll E. Izard. 1966. *Affect, Cognition, and Personality: Empirical Studies.* Londra: Tavistock Press.

Toscano, Alberto. 2007. "' European Nihilism' and Beyond: Commentary by Alberto Toscano." *The Century* içinde, Alain Badiou. çev. Alberto Toscano, 179–201. Londra: Polity Press.

Trentmann, Frank. 2007. "Before 'Fair Trade': Empire, Free Trade, and the Moral Economies of Food in the Modern World." *Environment and Planning D: Society and Space* 25: 1079–1102.

Trevarthen, Colwyn. 1999/2000. "Musicality and the Intrinsic Motive Pulse: Evidence from Human Psychobiology and Infant Communication." "Rhythms, Musical Narrative, and the Origins of Human Communication" içinde, özel sayı, *Musicae Scientae*: 157–213.

——. 2002. "Can a Robot Hear Music? Can a Robot Dance? Can a Robot Tell What It Knows or Intends to Do? Can it Feel Pride or Shame in Company? Questions of the Nature of Human Vitality." *2002 Proceedings of the Second International Workshop in Epigenetic Robots: Modelling Cognitive Development in Robotic Systems* içinde, C. G. Prince vd, der. 79–86. Lund, İsveç: Lund University Press.

Tucker, Ian M. 2006. "Deterritorialising Mental Health: Unfolding Service User Experience." Yayımlanmamış Doktora Tezi. Loughborough Üniversitesi, B.K.

Turkle, Sherry. 2005. *The Second Self: Computers and the Human Spirit.* Cambridge, Mass.: MIT Press.

Turner, Graeme. 2004. *Understanding Celebrity.* Londra: Sage.

Ukai, Satoshi. 2001. "The Future of an Affect: The Historicity of Shame." *Traces* 1: 3–36.

Ulio, James. 1941. "Military Morale." *American Journal of Sociology* 47(3): 321–30.

Ullman, Ellen. 1996. "Come In, CQ: The Body on the Wire." *Wired Women: Gender and New Realities in Cyberspace* içinde, Lynn Cherny ve Elizabeth Reba Weise, der. 3–23. Seattle: Seal Press.

Ullman, Harlan ve James Wade. 1996. *Shock and Awe: Achieving Rapid Dominance.* Washington, D.C.: National Defense University.

United States Strategic Bombing Survey. 1947a. *Effects of Bombing on German Morale.* 2 cilt. European Survey Report #64B Morale Division. Washington, D.C.

——. 1947b. *The Effects of Strategic Bombing on Japanese Morale.* Pacific Survey Report #14 Morale Division. Washington, D.C.

Van Baaren, Rick B., Terry G. Horgan, Tanya L. Chartrand ve Marit Dijkmans. 2004. "The Forest, the Trees, and the Chameleon: Context Dependence and Mimicry." *Journal of Personality and Social Psychology* 86(3): 453–59.

Van Creveld, Martin. 1991. *Technology and War: From 2000 B.C. to the Present.* Toronto: Maxwell Macmillan.

Van der Veer, René ve Jaan Valsiner. 1991. *Understanding Vygotsky: A Quest for Synthesis.* Oxford: Blackwell.

Varela, Francisco. 1999. "The Specious Present: A Neurophenomenology of Time Consciousness." *Naturalizing Phenomenology* içinde, Jean Petiot,

Francisco Varela, Bernard Pachoud ve Jean-Michel Roy, der. 266–312. Stanford, Calif.: Stanford University Press.

Varela, Francisco, Evan T. Thompson ve Eleanor Rosch. 1993. *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Veenhoven, Ruut. 1984. *Conditions of Happiness*. Dordrecht: R. Rieidal Publishing.

Vick, Malcolm. 1996. "Fixing the Body: Prescriptions for Pedagogy 1850–1950." *Pedagogy, Technology, and the Body* içinde, Erica McWilliam ve Peter G. Taylor, der. 113–26. New York: Peter Lang.

Virilio, Paul. 2005. *City of Panic*. çev. Julie Rose. Londra: Berg.

Virilio, Paul ve Sylvere Lotringer. 1997. *Pure War*. New York: Semiotext(e).

Virno, Paul. 2004. A Grammar of the Multitude: For an Analysis of Contemporary Forms of Life. Trans. Isabella Bertoletti, James Cascaito, ve Andrea Casson. New York: Semiotext(e).

Virtanen, Akseli. 2004. "General Economy: The Entrance of Multitude into Production." *Ephemera* 4(3): 225.

Visram, Rozina. 2002. *Asians in Britain: 400 Years of History*. Londra: Pluto Press.

Vygotsky, Lev. 1986. *Thought and Language*. der. Alex Kozulin. Cambridge, Mass.: MIT Press.

———. 1987. "The Problem and the Method of Investigation." *The Collected Works of L. S. Vygotsky* içinde, Robert W. Rieber ve Aaron S. Carton, der. 1: 43–52. New York: Plenum Press.

Walkerdine, Valerie. 1984. "Developmental Psychology and the Child-Centred Pedagogy: The Insertion of Piaget into Early Education." *Changing the Subject: Psychology, Social Regulation, and Subjectivity* içinde, Jacques Henriques, Wendy Hollway, Cathy Urwin, Couze Venn ve Valerie Walkerdine, 148–98. Londra: Methuen.

Watkins, Megan. 2005. "The Erasure of Habit: Tracing the Pedagogic Body." *Discourse* 26(2): 167–81.

———. 2006. "Pedagogic Affect/Effect: Embodying the Desire to Learn." *Pedagogies* 1(4): 269–82.

———. 2007. "Thwarting Desire: Discursive Constraint and Pedagogic Practice." *International Journal of Qualitative Studies in Education* 20(3): 301–18.

Weber, Samuel. 2004. *Theatricality as Medium.* New York: Fordham University Press.

———. 2005. *Targets of Opportunity: On the Militarization of Thinking.* New York: Fordham University Press.

Weissenstein, Michael. 2005. "Officials: NYC Terror Plot Uncorroborated." *Star-Ledger* (Newark, N.J.), 9 Ekim: 6.

Whitehead, Alfred North. 1933. *Adventures of Ideas.* New York: Free Press.

———. 1979. *Process and Reality.* New York: Free Press.

Whyte, William H. 1963. *The Organization Man* [1936]. Harmondsworth, Middlesex, B.K.: Penguin Books.

Wiener, Norbert. 1950. *The Human Use of Human Beings.* Boston: Houghton Mifflin.

Williams, Raymond. 1977. *Marxism and Literature.* Oxford ve New York: Oxford University Press.

———. 1979. *Politics and Letters: Interviews with New Left Review.* Londra: New Left Books.

———. 1980. *Problems in Materialism and Culture.* Londra ve New York: Schocken Books. Türkçesi: *Kültür ve Materyalizm*, çev. Ferit Burak Aydar. İstanbul: Sel Yayınları, 2013.

Wilson, Jason. 2006. "Rough Chuckles: Mourning the Public Sphere in Online Comics." İnternet Araştırmacıları Derneği Yıllık Konferansına sunulan tebliğ, 7.0: Internet Convergences. Brisbane, Eylül.

Winnicott, Donald W. 1965. "The Theory of the Parent-Infant Relationship." *The Maturational Processes and the Facilitating Environment* içinde, Donald W. Winnicott, der. 37–55. New York: International Universities Press.

———. 1978. *The Child, the Family, and the Outside World.* Harmondsworth: Penguin Books.

———. 2006. The Family and Individual Development. Londra: Routledge.

Wolf, Nancy S., Mary E. Gales, Estelle Shane ve Morton Shane. 2001. "The Developmental Trajectory from Amodal Perception to Empathy and Communication: The Role of Mirror Neurons in This Process." *Psychoanalytic Inquiry* 21: 94–112.

Wolin, Sheldon. 2008. *Democracy Incorporated: Managed Democracy and the Specter of Inverted Totalitarianism.* Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Wood, Michael. 2005. *Literature and the Taste of Knowledge.* Cambridge: Cambridge University Press.

Woodward, Bob. 2002. *Bush at War.* New York: Simon and Schuster.

Woodward, Kathleen. 1996. "Global Cooling and Academic Warming: Long-Term Shifts in Emotional Weather." *American Literary History* 8(4): 759–99.

Woolf, Virginia. 1957. *A Room of One's Own.* New York: Harcourt, Brace, and Jovanovich.

Yar, Majid. 2001. "Recognition and the Politics of Human(e) Desire." *Theory, Culture, and Society* 18(2–3): 57–76.

Yoshimi, Shunya. 2006. "Information." *Theory, Culture, and Society* 23(2–3): 271–88.

Žižek, Slavoj. 2004. "Passion: Regular or Decaf?" *These Times* 27. http://www.inthesetimes.com/ (25 Şubat 2008'de siteye erişilmiştir).

Žižek, Slavoj, Eric L. Santner ve Kenneth Reinhard. 2006. *The Neighbor: Three Inquiries in Political Theology.* Chicago: University of Chicago Press.

Zournazi, Mary, der. 2002. *Hope: New Philosophies for Change.* Melbourne: Pluto Press.

———. 2003. "Navigating Movements: An Interview with Brian Massumi." *21C Magazine* 2. http://www.21cmagazine.com/ (5 Şubat 2008'de siteye erişilmiştir).

Katkıda Bulunanlar

SARA AHMED Londra Üniversitesi Goldsmiths College'da ırk ve kültürel çalışmalar profesörüdür. Feminist, queer ve eleştirel ırk kuramlarının kesiştiği noktalar üzerinde çalışmaktadır. *Differences That Matter: Feminist Theory and Postmodernism* (1998), *Strange Encounters: Embodied Others in Post-Coloniality* (2000), *The Cultural Politics of Emotion* (2004), *Queer Phenomenology: Orientations, Objects, Others* (2006) ve *The Promise of Happiness* (2010) kitaplarının yazarıdır. Halihazırda *Doing Diversity: Racism and Educated Subjects* kitabı üzerinde çalışmaktadır.

BEN ANDERSON Durham Üniversitesi (B.K.) Coğrafya Bölümünde öğretim görevlisidir. Araştırma alanları şunlardır: çağdaş Batılı gündelik hayattaki can sıkıntısı ve umudun dolaşımı üzerine etnografik çalışmalar; kent politikalarında, bilimde ve teknoloji politikalarında yönetimsellik nesnesi olarak duygulanımın ortaya çıkışı ve duygulanımsal angajman etosu olarak ütopyacılık üzerine çalışmalar. Halihazırda tüm araştırmalarını duygulanımın ve emosyonun açıkça uzamsal bir kuramı halinde sentezleyen *Spaces of Affect and Emotion* başlıklı bir kitap yazmaktadır.

LAUREN BERLANT George M. Pullman İngilizce Profesörü ve Chicago Üniversitesi Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları Merkezinin Lezbiyen ve Gey Çalışmaları Projesinin başkanıdır. *The Anatomy of National Fantasy: Hawthorne, Utopia, and Everyday Life* (1991) kitabından bu yana duygulanımsal kamular kavramını geliştiren Berlant, bu milli hassasiyet üçlüsünü *The Queen of America Goes to Washington City: Essays on Sex and Citizenship* (1997) ve *The Female Complaint: The Unfinished Business of Sentimentality in American Culture* ile tamamlamıştır. Ayrıca *Intimacy* (2000), *Compassion* (2004) ve Laura Letinsky ile birlikte *Venus Inferred* (2001) gibi emosyonel kitapların da editörlüğünü yapmıştır. Halihazırdaki *Cruel Optimism* projesi, muhtelif çağdaş politik bunalımları incelemektedir.

LONE BERTELSEN Sydney'deki New South Wales Üniversitesi Sosyoloji ve Antropoloji Bölümünde öğretim üyesidir. Halihazırda aidiyet kipleri üzerine bilinçaltı üretkenlik olarak adlandırılan mevzunun etkilerini inceleyen bir proje yürütmektedir. Son yazdığı makale, "Matrixial Refrains," *Theory, Culture, and Society* dergisinde yayımlanmıştır. Duygulanımsal foto-kuramı ve bir dizi fotoğraf-bazlı sanat eseri hakkında yazılar yayınlamıştır.

PATRICIA T. CLOUGH New York Şehir Üniversitesinde (CUNY) sosyoloji profesörüdür. Aynı zamanda üniversitenin Kadın Çalışmaları Sertifika Programı koordinatörlüğünü ve Kadın ve Toplum Araştırmaları Merkezinin başkanlığını yapmaktadır. Beden, toplumsal cinsiyet, cinsellik, medya kültürü, bilim ve teknoloji hakkındaki eleştirel incelemeleri, *Feminist Thought: Power, Desire, and Academic Discourse* (1994), *The End(s) of Ethnography: From Realism to Social Criticism* (1998) ve *Autoaffection: Unconscious Thought in the Age of Teletechnology* (2000) başlıklı kitaplarında toplanmıştır.

ANNA GIBBS psikodinamik psikoterapi konusunda klinik eğitimini tamamladıktan sonra, Western Sydney Üniversitesi İletişim Sanatları Bölümünde doçent oldu. Çalışmalarında duygulanım kuramı, bebekler üzerine yapılan araştırmalar ve feminist beden kuramlarını kullanmak suretiyle toplumsal sahada mimetik iletişim meselesini incelemektedir. Halihazırda Virginia Nightingale ile birlikte "The Power of the Image: Affect, Audience and Disturbing Imagery" başlıklı, Avustralya Araştırma Konseyi tarafından finanse edilen bir proje yürütmektedir.

MELISSA GREGG Sydney Üniversitesi Toplumsal Cinsiyet ve Kültürel Çalışmalar Bölümünde öğretim üyesidir. *Cultural Studies' Affective Voices* (2006) başlıklı kitabın yazarı ve *Continuum* dergisinin "Counter-Heroics and Counter-Professionalism in Cultural Studies" (2006) başlıklı sayısının eş-editörüdür. Halen (Catherine Driscoll ile) *Broadcast Yourself: Presence, Intimacy, and Community Online* projesi ile yeni medya teknolojilerinin toplumsal cinsiyet ve emek politikaları üzerindeki etkisini inceleyen *Working From Home* projesinde çalışmaktadır.

LAWRENCE GROSSBERG Morris Davis İletişim ve Kültürel Çalışmalar profesörü ve Chapel Hill Kuzey Carolina Üniversitesi Kültürel Çalışmalar Bölümü başkanıdır. Kültürel çalışmalarda önde gelen bir şahsiyet olarak uluslararası düzeyde tanınmaktadır. En bilinen kitaplarından bazıları şunlardır: *It's a Sin: Essays on Postmodernism, Politics, and Culture* (1988), *We Gotta Get Out of This Place: Popular Conservatism and Postmodern Culture* (1992), *Dancing in Spite of Myself: Essays in Popular Culture* (1997), *Bringing It All Back Home: Essays in Cultural Studies* (1997) ve *MediaMaking* (1998). Ayrıca *Cultural Studies* (1991), *Sound and Vision* (1993) ve *The Audience and Its Landscapes* (1996) kitaplarıyla *Cultural Studies* dergisinin eş-editörüdür. *Caught in the Crossfire: Kids, Politics, and America's Future* (2005) en son yayımlanan çalışmasıdır.

BEN HIGHMORE Sussex Üniversitesi Medya ve Kültürel Çalışmalar Bölümünde öğretim görevlisidir. *Life and Cultural Theory* (2002), *Cityscapes: Cultural Readings in the Material and Symbolic City* (2005) ve *Michel de Certeau: Analysing Culture* (2006) başlıklı kitapların yazarı, *The Everyday Life Reader* (2002) başlıklı yayının eş-editörüdür. Ayrıca *New Formations* dergisinin de editörlüğünü yapmaktadır.

BRIAN MASSUMI Montreal Üniversitesi İletişim Çalışmaları Bölümünde profesördür. Son yayınları arasında *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation* (2002) ve *A Shock to Thought: Expression after Deleuze and Guattari* (2002) başlıklı çalışmalar bulunmaktadır.

ANDREW MURPHIE Sydney'deki New South Wales Üniversitesi Medya, Film ve Tiyatro Bölümünde öğretim görevlisidir. Gilles Deleuze ve Félix Guattari'nin çalışmaları, kültür kuramı, virtüel medya, ağ ekolojileri ve popüler müzik konularında yazıları yayımlanmıştır. John Potts ile birlikte *Culture and Technology* (2003) adlı kitabı kaleme almıştır. *Fibreculture Journal* (http://journal.fibreculture.org/) dergisinin editörüdür. Halen biliş, algı ve hayat modellerinin kültürel politikaları, medya ekolojileri, elektronik müzik ve performans teknolojileri konularında araştırmalar yapmaktadır.

ELSPETH PROBYN Sydney Üniversitesi Toplumsal Cinsiyet ve Kültürel Çalışmalar Bölümünde profesördür. Kimlik, cinsiyet ve beden konusunda araştırmalar yapmaktadır. Bu alanda yayımladığı eserler arasında *Sexing the Self* (1993), *Outside Belongings* (1996), *Carnal Appetites: FoodSexIdentities* (2000) ve Elizabeth Grosz ile birlikte derlediği *Sexy Bodies* (1995) başlıklı kitaplar yer almaktadır. En son yayımlanan çalışması, *Blush: Faces of Shame* (2005), toplumda olumlu bir kuvvet olarak utancı ele almaktadır. Halihazırda Catherine Lumby ile birlikte kızların hisleri hakkında bir kitap yazmaktadır.

GREGORY J. SEIGWORTH Pennsylvania Millersville Üniversitesi İletişim ve Tiyatro Bölümünde profesördür. *Cultural Studies* dergisinin 2002 tarihli Deleuze ve Guattari'nin çalışmaları hakkındaki iki sayısıyla 2004 tarihli gündelik hayat felsefeleri hakkındaki sayısının eş-editörlüğünü yapmıştır. En son çalışmaları arasında *Gilles Deleuze: Key Concepts* (2005) ve *New Cultural Studies* (2007) başlıklı kitaplarda yayımlanan makaleleri yer almaktadır.

KATHLEEN STEWART Austin Texas Üniversitesi Antropoloji Bölümünde profesördür. Ayrıca Americo Paredes Kültürel Çalışmalar Merkezinin başkanıdır. Amerika Birleşik Devletleri'nde politik tahayyüller ve arzu yapıları hakkında eserler vermiştir. *A Space on the Side of the Road: Cultural Poetics in an "Other" America* (Princeton, 1996) ve *Ordinary Affects* (Duke, 2007) kitaplarının yazarıdır.

NIGEL THRIFT Warwick Üniversitesi rektör yardımcısıdır. Dünyanın önde gelen toplumbilimci ve insan coğrafyası bilginlerinden biri olarak kabul edilir. Araştırmalarıyla birçok ödüle layık görülmüş, 2003 yılında Britanya Akademisi üyeliğine seçilmiştir.

IAN TUCKER Northhampton Üniversitesinde akıl sağlığı, kavramsal meseleler, niteliksel sosyal psikoloji ve araştırma yöntemleri konularında dersler vermektedir. Araştırma konuları geniş anlamda toplumsal psikoloji, bilhassa disiplin sınırları ötesinde işleyen psikoloji alanını kapsamaktadır. Özellikle akıl sağlığının psiko-sosyal yönleri, kronik hastalıklar, duygulanım ve kuramsal psikoloji me-

seleleriyle ilgilenmektedir. Araştırmalarını başat olarak niteliksel yöntemler sahasında, bilhassa deneyim üretimindeki söylemsel ve materyal pratikler arasındaki ilişkinin analizini mümkün kılacak söylemsel yaklaşımlar konusunda yürütmektedir.

MEGAN WATKINS Western Sydney Üniversitesi Eğitim Fakültesinde okuryazarlık ve pedagoji dersleri vermektedir. *Genre, Text, Grammer: Technologies for Teaching and Assessing Writing* (2005) başlıklı yayının eşyazarıdır. İlgi alanları arasında pedagoji, duygulanım, arzu ve bedenlenme konuları yer almaktadır. Pedagoji, duygulanım ve öğrenmede bedenin rolü hakkında akademik makaleleri yayımlanmıştır.

Dizin

A
absürt mizah 317–8, 320, 326, 335
Adorno, T. 242–3
affectio 339, 344, 389–90
Agamben, G. 20, 28, 44, 255, 405
ahlak 30, 48, 144, 365
ahlaki emosyonlara 54
Ahmed, Sara 10, 23, 29–30, 47, 55, 60, 70, 283
aidiyet 22, 24, 31, 39, 138, 244, 405–6
Aidoo, Ata 59
akıl sağlığı hizmeti kullanıcıları 290–1, 293–4, 305, 311, 313–4
aktive edilen beden 89–91, 245, 252, 257, 356
aktüel olgu 77–80, durum 83, 88, 92n2, 93
Althusser, L. 389, 403, 409
ampirizm 73 (İngiliz –i), varyasyonları 300, aşkın 304 ve radikal 312–3, 314n6
Anderson, Ben 11, 23, 33, 207, 213, 332
Aristoteles 52, 54
arkaik bağlılıklar 180, 194–5, 198
arzu(lamak) 20, 35, 38, 62–4, kuir/mutlu etme 64, mutluluk 66–9, 71, faydacılık 73n2; 98–9, doğruluk 112, inanma 114, daha iyi olma 119, nesnesi 123–8; 131, 137–8, 144, 146–7, 149–50, 153, kolektif ekonomisi 194, farkı arzulama (Guattari) 197; 201–2, koruma ve hizmet etme 225; 247, 250, Deleuze 292–3 ve *conatus* 314n3, duygulanım olarak tarifi 293; 339, pedagojik ilişki/ öğrenme ve öğretme 341–2, 344, 346, 348, 351–2, 354–7, cazibe 381, Deleuze ve Guattari/arzulayan üretim 409, Freudcu 409, takdir/tanınma 339, 341, 348, taklitçilik/ne olduğumuzu gizleme 247, tür-ötesi 250
asamblaj 237, 390–1
Ashbery 128–33, 137–9, 145, 152, 154
aşk 70, 99, 124, 147, 150, 154, 193, 259, 429
Auschwitz 99, 110–33, 116, 120
Avustralya 9, 31, 44, 120, 179–80, 183–7, 189, 194, 196, 241, 260, 353, 410
ayartı bkz. cazibe

B
Badiou, A. 134, 154
Bajaj, Vikas 82
Barber, Lynn 98
Barrow, Robin 51
Barthelme, Donald 131
Barthes, R. 24, 25, 26
Bateson, Gregory 165–8, 174–5, 177
Bateson, Mary 243–5
Baum, L. Frank 149–51 (Oz *Büyücüsü*)
Baumgarten, Alexander 158–60
bebek 200, 250–4, 344–9, 358, 427
  anneyle etkileşimi 189, 250, 252–4, 345–8, 355–8
  üzerine çalışmalar 21
beden 14, 26, 28–9, 32, 54, 89–91, 100–1, 103–4, 107–8, 115, 119, 151, 156–7, 159, 164, 198, 221, 244, 251–2, 254, 257–8, 264–7, 269–74, 28–3, 285, 294, 299, 308, 339, 351, 365, 370, 394–6, 430, 436
bedenlenme 32
bedensel 39, 50, 53, 55, 99, 103, 157, 161, 173 (meydan okuma), 257 (metaforlar), 291 (karşılaşma), 347
  aktivasyon 90
  bellek 267, 350
  dönüşüm 49
  duygulanım 99, 162, 221, 229, 260–70, 272, 280, 283, 301, 350
  emek 316
  haller 309, 311
  kapasite 14, 18–9, 27, 265–6, 270–1, 280, 282, 301, 309, 339, 341
  kopyalama (mimesis) 244, 258
  madde 263–5, 273
  tepkiler (etki) 103 (yazmak), 174, 266. 268, 301 (faaliyet), 395
  ufuk 50
  yönelim 53
  yüzeyler/katman 55, 201
bedensiz(leşme) 14, 186 (politika)
belirlenim 87, 389, 391–2, 404
belirsizlik 28, 86, 201, 224, 234, 270
Belpoliti, Marco 114–6

Bend it Like Beckham 65, 67–8
Benedict, Ruth 175, 177
Benjamin, Walter 21, 153, 247–8, 257, 343, 346–8, 355, 377
Bergson, Henri 264, 269, 293, 296–8, 301, 314
Berlant, Lauren 10, 23–4, 27–8, 44, 123, 128, 140, 212, 317, 363
Bertelsen, Lone 31, 41, 179
beşeri bilim(ler) insanbilim 18, 21, 99, 183, 240, 243, 312 Bkz. toplumbilim
beyin 19, 258, 268, 271, 283, 349, 367, 434
  Broca bölgesi 261
  tempo duygusu 253 (senkroni)
  işlevsel mimarisi 244
bilgi
  ekonomisi 411
  formları 255
  kuramı 276
bilinçli deneyim 263, 267
bilişsel 248–255, 270–1, 296, 349–352 (öğrenme), 358, 366, 375, 415
  bilimler 21, 242
  emosyon 21
birikim 95, 285 (bkz. duygulanım ve sermaye)
Birleşik Krallık 68, 171 (bkz. Büyük Britanya, İngiltere)
biyodijital cinsiyet 275, 278
biyo-dolayım 265, 272
biyoenformatik 20
biyoiktidar 165, 208, 214–5, 220, 236n3
biyokapitalizm 411
biyoloji 241, 264–5, 272–6, 284, 307 (sistem), 350 (duygulanım olarak)
biyomedya 28, 33, 263–6, 269, 272–5, 277–8, 281–4
  – beden 264, 273–5, 277–8, 281–4
biyomedyatizasyon 271
biyopolitik(a) 28, 33, 211, 214, 265, 274, 281–4, 304
  – ekonomi 274
  – ırkçılık 284
  – kontrol 265
Boltanski, Luc 335–6
Borch-Jacobsen, Mikkel 20n4, 153n2, 258
Bourdieu, Pierre 53–4, 175, 177, 343, 346
Braidotti, Rosi 20, 71
Brennan, Teresa 55–6, 345, 356
Bringing It All Back Home 417
Brown, Norman O. 389
Brown, Steven D. 31–2, 289, 299, 304, 314
Browne, Sir Thomas 133, 153n6
Buchenwald 114
Bush, George W. 11, 40, 76–80, 84, 92–3, 329, 332
Büyük Britanya 226, 314 (bkz. Birleşik Krallık, İngiltere)

C Ç

Caffentzis, George 280
Caillois, Roger 249
Carey, James 389, 400, 415
Caught in the Crossfire 387, 399
cazibe 364, 373, 375–80, 382–3, 418, ayartı 424, ayartıcı 366, 377
Center for Contemporary Cultural Studies (CCCS) 389, 419
Certeau, Michel de 34, 319–20, 323, 325
Charles Johnson 128, 138
Chiapello, Eve 335–6
CIA 78, 92
cisimleşme 19; hislerin 36 ve 53, tehdidin 84, 257 (simülasyon), yaşamın 271, toplumsal yapıların 346; kendi bedenlerinde 351, 355–6, duygulanımsal etkileşimlerin 357
cisimsiz 23, 193, 267–9, 273
Clarke, John 408, 411
Clinton, Hillary 40, 382–3
Clough, Patricia 24, 28, 33, 47, 211, 263, 285, 299–302, 309, 313 ayrıca bkz. biyomedya beden
coğrafya 21, 113 (duygulanım), 220 (devlet), 382 (beden), 393, 407, 429
Condon, William 240, 253–4
Csíkszentmihályi, Mihály 48
çapraz-kipli ağlar 157, araştırma 158, bağlantı 196, bilgi 251, çeviri/tercüme 190, 251; (mimetik) iletişim 190, 258; 188, 194 (nakaratlar), taklit 258
çapraz kipleşme 258, ayrıca bkz. sinestezi
çapraz zamansallık 188–9
çevresellik 94n12
çift koşul(lu) 77–8, 84
çokkültürlü 71 (mutluluk), toplum 166, yemek 176

D

Dancing in Spite of Myself 387
Darwin, Charles 97, 241, 252, 349
Darwinci 18, genetik çeşitlilik 274

davranış 139, 195, 201, 236, 240, 249, 254, 316, 323, 331, 369, 386, 392
Dawesar, Abha 63
Deleuze, Gilles 10 (Spinoza), 13n, Spinoza ve duygulanım 18–9, Grossberg'e etkisi 34, Hume 73n1, 94n13 ve n14, yeri belirlenemeyen ilişkiler 95, utanç 99, beden ile duygulanımlar 103–10; utanç/başkaları adına duyulan utanç 112, 115, 119; minör olmak 151, nakarat 179–82, 184, 188, duygulanımın mantığı 191–2, iktidar formasyonlarındaki duygulanımlar 207–8, kontrol iktidarı 212, taklitçilik 244, 249; 260n11, biyomedya-beden 264, *dividuals* (bölünmüşler)/bedensel kapasite 282, haz 292–4, duygulanımın iki-yanlılığı 298–301, Hallward'ın eleştirisi 303–5, ampirizm 312, *conatus* 314n3, 387, organsız beden 389–94, Kantçı felsefe 398, imgelem kuramları 400, felsefe 403, arzulayan üretim 409, insan-biçimli görüş 413; 417, 422
Deleuzecü 104, 240–1, 294, 301, 304, 312, 389, 393, 400, 406, 417
deneyim(ler) acı/utanç/soykırım 60, 108–19, aktüel/dinamik (ayrıca bkz. Peirce) 89–90, 89, belirtisel 28, 91, feminist 58, günlük hayat 21, 104, hayal kırıklığı 61, karmaşıklığı 48, mutluluk 29, 51; sağlık sistemi 31–3; 109, 114, 119, 135, 137, 148, 157, 159, 161, 167–8, 170, 199, 218, duyu(m)sal 240, 247, 250–2, 255–7, 259, akıl sağlığı hizmeti kullanıcıları 290–1, hümanist 293–4, saf deneyim 300–2, 311–2, 317, 343, 358, 369, 374–6, 388–9, suni 441, toplaşması 427, topluluk oluş 431, yabancılaşma 56, 72
Derrida, Jacques 225, 235, 398
devinim 10, 87, 103–4, 137, 168–9, 188 (deneyim), 191, 277, 279, 295–7 (konumsallık), 304n5 (gerçekliğin tözü)
diferansiyel 18, 196–7, 202, 210, 213
dilbilimsel
  aksiyomatik 198
  dönüş 21, 294, 297, 299
  kaynaklar 294
  kipler 255
dinamik nesne 9–90 ayrıca bkz. deneyim ve Peirce
Diprose, Rosalyn 196–7
dividual(s) 212, 282, 379. Bkz. Deleuze
diyalojik (iletişim) 115, 348
Donald, Merlin 84, 131, 258, 340
Dougherty, Kevin 85
döngüsellik 77, 274 (otopoesis)
dönüşüm 68, 71, 181, 194, 214 (duygulanım), 249 (taklitçilik kompleksi), 279, 295, 308, 440
duygulanım
  –a maruz kalmak 14–5, 24, 26, 28, 30–2, 49–50, olumlu 53; 104, 179, 186, 188, 207, 212, 224, 301, 339, 423, 428, 436
  duygulanım birikimi 281, 284, 285n2 ve n9, 339, 347, 351, 353, 356–7, 423
  çalışması 18, 339
  fazlalığı 197, 200 (yeğinlik), 207–10, 236n4 (duygulanım ile fazlalığın denkliği), 213, 215–6, 232–4, 266 (virtüel artakalan)
  kuram(lar)ı 16–9, 22–34, 36, 38, 41, 43, 208–9, 211, 241–2, 247, 250, 302–4, 311, 313, 363, 387, 394–5
  –n otonomisi 208, 267–8
  –sal emek 42–3, 213–4, 236n4, 280–1, 363, 424
  –sal gerçeklik 77–8, 80, 82
  –sal dönüş 47, 263, 279, 294, 299–300, 312
  –sal olgu 79, 92n2, 93, 95–6 krş. aktüel olgu

E

Ebu Gureyb 79, 92
eidos 168, 176
eklemlenme 146, 393, 403–4, 412, 414
El Kaide 79–80
entegrasyon 68, 271, 308
Estetiğin hikâyesi 158
estetik 16, 21, 23–4, 30–1, 33, 105, 130, 155, 158–161, 163, 167–8, 174–7, 179, 182–3, 185, 195–6, 202, 219, 364–70, 372, 376–7, 383, 386, 423
eşcinsellik bkz. kuir
extimacy (*extimité*) bkz. uzakınlık
eyleme maruz kalma 13, 88
eyleyicilik 20, 251–2, 257, 346, 348

F

feminist(ler)/feminizm 20, 39, 48, 58 (politika), 71–2, 177, 211, 236–7, 383, 395–6, 418

Foucault, Michel 94n12 yönetimsellik (*gouvernmentality*), şeylerin düzeni 101, mikrofaşizm 192, disiplin edici iktidar 212, birincil veri 227, moralin seferberliği/polis 229 ve 237n9; biyoiktidar/polis 236n3 ve 237n9, taklitçilik 248, biyopolitika ve ırkçılık 282–3; 290, cinsellik 292; 391–2, söylemsel aygıtlar 394; 397–8, 402, 404, 414, 417
Frank, Adam 18, 30, 39, 98, 100, 149–50, 241, 440
Franzen, Jonathan 162–4
Freud, Sigmund 14–5, 20, 34, 73, 127, 387–90

G
Gallese, Vittorio 252, 257
Garden, Nancy 62
Gaskett, Anne 249
Gatens, Moira 20, 103
gayri
– hümanist 20, 240
– öznel 240–1, 248, oluşlar 32, 259
– öznel kuvvet 240
– şahsi 181 (kişi-öncesi), yeğinlikler 207
gerçeklik duygusu 88
geştalt değişikliği 31–2, 291
Ghent, Emmanuel 123, 153
Gibbs, Anna 19, 29, 32, 39, 55, 239, 242–3, 245, 248, 257, 260–2, 348. Ayrıca bkz. mimesis
Gilroy, Paul 406
Ginzburg, Carlo 99
Girard, René 243, 260
Giuliani 83–4
göçmen(ler) 22, 48, 65, 68–71, melankolik 69–70; 187. Krş. mülteci
Gramsci, Antonio 389, 415, 417
Gregg, Melissa 10, 13, 193, 198, 260, 315, 319, 358, 387, 415
Grossberg, Lawrence 11, 20, 24, 34, 36–8, 41, 236, 387, 397, 399
Guattari, Félix 31, iktidar kipleri 94n13, makinesel süreçler 94n14 ve 95, minör edebiyat 151, duygulanım ve nakarat 179–84, 187–8, duygulanımların mantığı 180–4, yaşama kipleri, haller arasında geçişler 187–8, yeryurd 191, duygulanımların sınıflandırılması ve nakaratlar 192–4, özenl çoğulculuk 192–7, birey ve virtüel politika 197–202, a-paralel evrim 244 ve 249, felsefe 260n11; 264, 290, 300, 304, *conatus* 314n3; 390–1, 393–4, 409, 417, 422

H
Habermas, Jürgen 134, 136
habitus 125, 175, 346
Hall, Stuart 41, 397, 407–9, 414–5
Hallward, Peter 294, 303
Hansen, Mark 19, 269–72, 285
Hardt, Michael 20, 207–8, 211–5, 236
Harman, Graham 366–7, 370, 372, 376, 382
Harvey, David 279, 285n9
Hayles, N. Katherine 274, 285
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 343–4
Hegelci 343, 404–6
Heidegger, Martin 44, 387, 389, 392
henüz değil 16–7, 23–4, 26–8, 30–1, 33, 35, henüz ortaya çıkmamış tehdit 79
Highmore 11, 27, 30, 34, 155, 163. Ayrıca bkz. toplumsal estetik
Hocking, William 221–2, 225, 229
Hoggart, Richard 388
Honneth, Axel 344, 347
Hume, David 54, 73n1 ve n3, 162
Husserl, Edmund 50
hümanizm 31–2, 40, 259, 293
Hüseyin, Saddam 76–80

I
Irak 76, 78–80, 92, 186, 329, 332, 337
ırk 68–9, çalışmaları 395, 401, 407, 418, ırkçı 58, ilişkileri 68, politikaları 69–72, ırklar arası heteroseksüel aşkın kabulü 70, mahrumiyet 144, 172, 174, 194–5, 265, beden 283–4, 406–7, eleştirel ırk kuramcıları 418, 428
içalgı 104, 251, 285
içkin(lik) kapasite 14; 17, 19, potansiyel 23, duygulanım 24, patos 25, öznedensellik 82, geleceğin şimdideki 91; 128, 140, 201, 233, maddeye içkin dinamik 263, 281; 278, alanı 292, saf 300–1 (krş. saf deneyim), 303–4, 312
İngiltere 168, 172, 232, 438 (bkz. Birleşik Krallık, Büyük Britanya)
iyi his 47–4, 51, 53, 58, 65, 67, 71–2, 126

J
James, William 104, 120, 216, 226, 299-301, 314, 400, 438
jest 69, 71, 134, 247, 255, 258, 261n16, 327-9, 428
Johnson, Barbara 125-7, 153n2,
Johnson, Charles 128, 138, 144,
Johnson, Spencer 337

K
kamusal mahremiyet 32, 364, 366, 369-70, 380
Kant, Immanuel 160, 397-8, 414
Kantçı(lık) 232, 301, 390, 397-9, 406, 414
kapasite 14, 27, 112, 225, 240, 251-2, 258, 270-1, 282, 339, 349
kapitalist(lizm) 33, modernlik 134, 406; 137, 145-6, 195, geç 211; 235, organizma/biyomedya beden 264, 274, 278; 280-1, 284, yeni momenti 316, işyeri 318, 336, kamusal mahremiyet/ayartma 364-5, 368; 370, 372, 377, totalitarizm 384-5, 386n1, hayatı metalaştırması 410-2
King, Stephen 99, 101-3, 105, 119
kitle imha silahları 76, 78
koşullu tepkisellik 347 (bkz. bebek)
kötü his 71. Bkz. iyi his
Kracauer, Siegfried 316-7, 321
kuir (kuramı) 44, 62-5, 72, 106, 112, 133, 136, 278, 317
küçük nesne (*petit objet*) 153n2
kültürel kuram 34-5, 207-11, 233, 235-6, 297, 342-3, çalışmalar 403, 415, 418

L
Lacan, Jacques 73, 365, 389
Lacancı(lık) 153, arzu 292
LaCapra, Dominick 114-5
Lapoujade , David 300-1, 314
Latour , Bruno 26, 369, 413
Law , John 44, 294
Lawrence, T. E. 11, 20, 24, 34, 36, 38, 41, 104-10, 115, 387, 435
Lefebvre, Henri 37-8, 406, 410
Levi, Primo 99, 110-20
lezbiyen(lik) 62-3. Krş. kuir
Liu, Alan 43, 315-7, 320, 325-6, 328, 334
Locke, John 49-51, 53, 57, 59, 61
Lorde, Audre 58
Lukacs, György 410

M
maddeleşme haritaları 38, 387, 395, 402
Marcus, Greil 37-8
Marksist(izm) 211, 236, 391, 410, 414-5
Marx, Karl 131-2
Massumi, Brian 11, 17-8, 20, 24, 28, 34, 75, 96, 103-4, 179-82, 188, 190-1, 193, 195, 197-9, 201-2, 207-8, 211-2, 215-6, 240-1, 247-8, 250-1, 253, 257, 259, 262, 266-9, 271, 280-2, 285, 295-7, 299-302, 308, 312, 350, 390, 393, 395
Maturana, Humberto 274
Mauss, Marcel 175, 177, 243
McMahon, Darrin 47
medya 199-200, 239-240, 264-6, 269, 271-3, 278, 280-1, 336, 369, 395, 412
melankoli 71. Bkz. göçmen (melankolik)
metalaştır(ıl)ma 280, 410
Mill, John Stuart 73
mimesis 21, 239, 242-3, 248, 253, 258-60, 269. Ayrıca bkz. taklit
mimetik iletişim 239-40, 242, 258
modernlik 24, 396, 398-9, 401-2, 404-6
modülasyon 19, 192
Montreal 80, 101
Morris, Meaghan 10-1, 20, 35-6, 41, 377, 410, 420
Mousa, Suleiman 106-7, 109
Murphie, Andrew 31, 41, 179
mutlu(luk) 48-53, insancıl 53, nesne 47-9, 51; 53-4, 57-68, 71-2; vaadi 54; 72-3, 131, 317
mutsuz nesne 69, 71
mübadele 138-40, 143-6, 152 (değeri); 201, 239, 279, 281
mülteci 180, 183-4, 186-7, tehdidi 189, 192, 196-7, 199-200, 203-4. Ayrıca bkz. göçmen

N
nakarat 31, 179-81, 84-90, hiperkarmaşık 193, imge-nakarat 187, karmaşık 192-3, 202; kurucu rolü 180; 192-7, Tampa hadisesi 194, 198; 199, 201-2, 209, 423, 425, 427, 432-3, 437, 441
nefret 38, 47, 93, 331, 337n1, 358n7, 417, 423
bir nüfustan duyulan – 283
ırklar arası karşılıklı – 283
Negri, Antonio 20, 207-8, 211-5, 236, 281
neo-muhafazakâr(lar) 78, 84, 92n4, 94n12
Ngai, Sianne 23, 44, 177, 285, 363, 375

Nietzsche, Friedrich 60, 387, 389–90, 394
Nietzscheci 389
normatif mantık 80
nörobilim/nöroloji(k) 18–9, 157, 212, 241, biyo– 245; 258, 260n9, 302, 307, 356, 358n6

O Ö

olabilseydi/olurdu mantığı 79–81, 83
Orwell, George 168–71, 175, 177
otopoesis 266, 269, 271, 273–5. Bkz. döngüsellik
Oyunbozan Kız Kardeşimiz (şiir) 59
Oz Büyücüsü 147–9, 151
önleyici eylem 77–81 (mantığı), niyetler ve amaçlar 79–3, güç 81, politika 83; 85–6, 88, 94
özgürlük 62, 64–6, 68,113, 194, kuvveti 214 253, 261, 279, 302–3, 312, 335, 368 –den yoksun bırakma 290
özneler-arası 20, –lık 139, 189, 347; 340, 343–4, 346–8, 357, erken özneler-arasılık 189
özneleşme 192, 199–200, 291, 293–4, 357
özneleş(tir)me 192–3 ve 200 (kipleri); patik 199, psikiyatrik 291, 293–4; 357

P

Parisi, Luciana 211, 264, 275–8
Passive-Aggresive Notes (web sitesi) 333, 336
Pearson, Keith Ansell 273–5, 285n3
pedagojik süreç 340
Peirce, Charles S. 88–90, 389
Pentagon 78
persona 380
petit objet bkz. küçük nesne
Piaget, Jean 341, 358
postbiyolojik (eşik) 265, 268–9 274–5, 278, 281, 284
postfeminist 327
post-Fordizm 138, 236n4, Fordist-Keynesçi 279, Fordist 333; 411
postyapısalcı 18, 102, 156, 263, 269
potansiyel 14, 30, 32, 70, 73, 76, 80–1, 84, 87–8, 126, 136–8, 142, 144–6, 174, 177, 184, 194, 198–9, 207, 219, 224, 226, 232–3, 239, 266, 274, 293, 300–2, 307, 311, 316, 343, 352, 357, 399, 423, 430, 434, 441
potentia 214, 216, 234
potenza espaniva 214
Pozitron Emisyon Tomografisi (PET) 261 (bkz. beyin)
prekarite 316–7, 334, prekarya 316 ve 326
Prigogine, Ilya 277
Probyn, Elspeth 10, 19, 30, 34, 39, 55, 97, 207, 216, 260, 341, 344
psikobiyoloji 18

R

Rancière, Jacques 161, 167, 177
Reagan yönetimi 40, 44, 299, 399–400, 427
Reich, Wilhelm 389
Religio Medici 133
Ricco, John 136
Ricœur, Paul 390
ritim 10, 14, 21, 29, 32–3, 44, 104, 128, 253–5
Ryman, Geoff 128, 147–9

S Ş

saf deneyim 300 krş. saf içkinlik
sanat eseri 147, 160–1
Scarry, Elaine 222, 224, 260, 306
schismogenesis (ayrım oluşturma) 165
Schmitt, Eric 76
Sedgwick, Eve 10, 18, 30, 34, 39–42, 44, 55, 98, 100, 127, 207, 241, 278, 291
Seigworth, Gregory J. 11, 13, 44, 207, 260, 263, 303, 363, 387
sembolik-altı işlem 261n17 (ayrıca bkz. deneyim)
semiyotik 297, 299, 313, 397 ayrıca bkz. dilbilimsel dönüş
sempati 239, 252, 254, 407
Semprún, Jorge 114
senkroni 239–40, 252–3
sermaye 24, 131–2, 138, 140, bölüşümü/ mantığı 144–5, kültürel 144, 163–4, 318, 325; iyimser değer yapısı 146; 201, 213–4, 265, 273, duygulanım ile bağlantısı 280, birikimi 265, 279–81, 285n2, dolaşımı 278–82, 284–5; 313, 318, sembolik 343, finans/sınai 410, biyo- 410
Serres, Michel 294, 307–8
Seven Pillars of Wisdom 105
Shannon, Claude 276
Shouse, Eric 350–1
sibernetik 18–9, 40, 223, 235, 248, 294
sinestezi 157, 246, 258 (çapraz kipleşme), 260n9, 262n21
sinir sistemi 21, 146, 371

Six Feet Under (TV dizisi) 315, 326, 330, 332–6
Skeggs, Beverley 53
Smail, David John 289, 311–2
somatik yönetim 294, 309–10, 313
sosyoloji 55, 175, 241, 295, 335. Ayrıca bkz. toplumbilim ve insanbilim, beşeri
Spinoza, Baruch 10, 13, 15–6, 19, 34, 103, 182, 214, 216, 264, 299, 303, 314, 339, 344, 348, 387, 394–5, 398, 418
Stengers, Isabelle 22–3, 277, 386
Stern, Daniel 20, 153, 185, 188–90, 200, 246–7, 250, 340, 342, 345, 347–52, 355, 358
Stevenson, Richard W. 76
Stewart, Kathleen 10, 153, 236, 338, 363, 423
sürü/topluluk davranışı 22, 258
şok 79, 84, 86, 142–3, 185, 250, 423, elektrik 191, 232, "Şok ve Huşu" 232–3, travmanın 331

T

takdir 35, 105, 261, 341–4, 346, 348, 356. Ayrıca bkz. tanınma
taklit 71, 145, 160, 239, 242–3, 246, 249–50, 258, 260, 369, 371, 384, 386
–çilik 239, 242–4, 249. Krş. mimesis
Tampa (hadisesi) 180, 182, 184–9, 194, 196, 198–9, 201, 204
tanınma 138, 145, 149, 279, pedagoji 341–2; 345, 355. Ayrıca bkz. arzu, takdir
Tarde, Gabriel 22, 262, 364
tehdit 24, 28, 75–9, 81–6, 90–6, aciliyeti 83, duygulanımsal gerçekliği 82, hissedilen gerçekliği 77, politik ontolojisi 28, 91; 123–4, 130, 135, 147, 187, 220, 222, 228, 237, 243, 273, 284, 316, 325, 402, 404, 425
tehlike 75–6, 79, 81, 83–4, 92–3, 224
tekillik 18, 26, 32, varoluşun 117, 130, 138, 147, 149, 194, 293, 381
tekno-ontolojik 274
temsil 16, 32, 68–9, 94, 100, 114, 201, 204, 213, 240–1, 247–8, 255, 259, 272, 280, 290, 296, 326–7, 333, 346, 366, 373–4, 383, 388–9, –i olmayan 393 ve 395; 397, 403
tepki 34, 81, duygusu 88; 90, 109, 115, 155, 231, 247, 257, 271, 305, 347–8, 356, 395, 399, 423
Terada, Rei 22, 211, 263
Terranova, Tiziana 264, 285n8
termodinamik 264, 276
Thacker, Eugene 272–3, 276, 282, 284–5
The Office (TV dizisi) 317, 332
Thrailkill, Jane F. 363, 367, 371, 374
Thrift, Nigel 11, 32–3, 207, 212, 281, 363–4, 366, 371, 375, 379, 393
Tomkins, Silvan 18–20, 30, 35, 39–40, 55, 98, 241, 245, 247, 250–1, 255–6, 260–1, 299, 345, 348–9, 351, 356
tomurcuklanma uzamı 23, 27, 29–30, 33, 424–5, 427–9
toplumbilim 290–2, 294–5, 299, felsefe ile ilişkisi 303; 304, 312–3. Ayrıca bkz. sosyoloji
toplumbilimci 160, zümresi 165; 167, 299, 304, 311
toplumsal
cinsiyet 167, 170, 174, 282, 332, 401
estetik 155, 158, 167, 173, 175, 424
ilişkiler 201
total savaş 207, 209–10, 217–20, 222, 224, 227–9, 232–4
Tucker, Ian 31–2, 289, 306, 309, 311, 314
tutku 22, 55, 118, 158, 213–4, 218, 387, 417

U

Ukai, Satoshi 112
utanç 18, 40, 47, aşmak 102, yazmak 97–9 ve 109; etimolojik kökeni 98; 99, 101–13, hissi ve bedenle ilişkisi 108, kıvanç 104; 115, 117–20, 159, 164, 169, 177, 331, 344, 350
uyanma eşiği 90
uzakınlık/*extimacy* (*extimité*) 365 ve 365n

V W

vaat 11, 24, 28, 47, 54, 57–8, 61–2, 65, 68, 71, 124, 126, 128, 145–6, 152, 207, 210–1, 224–5, 228, 230, 233, 235, 259, 416, 425
Varela, Francisco 244, 270–1, 274, 285
virtüel 23, 38, 88, 184, 188, 198, 213, 240, 257, ampirik ile kesişim noktası 265; 266–8, 274–5, 278, 284, 293–4, 296–8, 301, 303, 305, 374, 390, 393–4, 398, 401, 405–8, 422
Vygotsky, Lev 340, 342, 345, 352, 357
Watkins, Megan 19, 29, 260, 339, 341–2, 353, 358–9
Weissenstein, Michael 83
Whitehead, Alfred North 22, 91, 95
Who Moved my Cheese? 337

Williams, Raymond 21, 23, 34, 39, 41, 207, 376, 388, 391–2, 396–7, 403–4, 409
Winnicott, Donald 340, 342, 345–7
Woolf, Virginia 133, 154

Y
Yahudi 110 (soykırımı), 112, 118
yakındalık 50–1, 53, 56, 60–1, 71, 103, 110, 112, 123, 125–6, 132, 134–5, 139, 144–5, 154, 166, 325
yakınsal gelişim bölgesi 352, 357
yapısalcılık 18, 25. Bkz. postyapısalcılık
yapısöküm 263, 278, 418
Yar, Majid 342–3
yeğinlik 13, 16–7, 31, 100, 106, 157, 181, 185, 191, 196–7, 200, 292–3, 332, 351, 381
yeniden tahayyül 70–1, 399–400
yeni medya 199, 264–6, 269, 271–2, 336
yeryurd 151, Deleuze ve Guattari (varoluşsal) 180–1, 184–6, 191, 196, nakarat yoluyla ortaya çıkışı 184; 351n, estetik 366–7, yaşanan gerçeklikler 393; 440
yönelimsellik 59

Z
Zamansal kontur 187, 189–191
zamansallık 87, 188, 267, 414
Žižek, Slavoj 131, 153, 365
ZPD bkz. yakınsal gelişim bölgesi

Duygulanım Kuramları, 2000'li yılların başından bu yana toplumsal düşünceyi derinden etkilemekte ve dönüştürmekte olan duygu/duygulanım araştırmalarına dair tüketici olmayan ama son derece kapsamlı bir çalışma. Kitabın derleyicilerinin de belirttiği üzere, duygulanıma dair genelleştirilebilir ya da tek bir kuram henüz bulunmamakta ve kuvvetle muhtemel -şükürler olsun- hiçbir zaman da olmayacak. Kitapta yer alan yazılar bizi fenomenoloji, psikanaliz, psikoloji, Kartezyen sonrası felsefeden Marksizm, feminizm ve bilim ve teknoloji çalışmalarına kadar uzanan geniş bir yelpazede birbirinden oldukça farklı kuramsal çerçevelerde ele alınan duygulanım çalışmalarıyla tanıştırıyor.

Derlemede yer alan makaleler, duyulanım çalışmalarının sağladığı kuramsal avadanlıklarla deneyime ve deneyimin bedensel veçhelerine dair ayrıntılı bir yaklaşım geliştirmek üzere seferber edilmiş. Çoğu Spinoza esinli bu yazarlara göre deneyimin özünü oluşturan ve hem öznelliği hem de nesnelliği önceleyen duygulanım gayri şahsidir; bedenin etkileme ve etkilenme kapasitesiyle imlidir. Bu çalışmalar bizi tüm maddiliği ile dünyanın his ve anlamını ayrıntılı bir biçimde betimleme gayretine ve yaşantılanan gerçekliğin zengin katmanlarına daha keskin bir dikkatle bakmaya, eldeki kavramların kısıtlarını aşmaya dair özene ve tefekküre çağırmaktalar.

ISBN 978-605-2393-37-6

KAPAK FOTOĞRAFI: HÜSEYİN YILMAZ,
ESPAS SANAT KURAM YAYINLARI